



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Cláudio José Dutra

Sobre a noção de *sentido* em Merleau-Ponty

FLORIANÓPOLIS

2021

Cláudio José Dutra

Sobre a noção de *sentido* em Merleau-Ponty

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

Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller

Florianópolis
2021

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

Dutra, Cláudio José
Sobre a noção de sentido em Merleau-Ponty / Cláudio José
Dutra ; orientador, Marcos José Müller, 2021.
204 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2021.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ontologia. 3. Fenomenologia. 4.
Sentido. 5. Merleau-Ponty. I. Müller, Marcos José. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Filosofia. III. Título.

Cláudio José Dutra

Sobre a noção de *sentido* em Merleau-Ponty

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Dra. Carolina de Souza Noto
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em filosofia.

Prof. Dr. Ivan Ferreira da Cunha
Coordenador do Programa

Prof. Dr. Marcos José Müller
Orientador

Florianópolis, 2021.

À memória de minha mãe
Anivelsina de Almeida Dutra

AGRADECIMENTOS

À Tônia, ao Gabriel e à Camila, pela presença amorosa, pelo estímulo permanente, por todo entusiasmo, apoio e inspiração, desde sempre e para sempre, com todo o meu amor.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcos José Müller, pela pronta e gentil acolhida ao meu propósito de regresso à atividade acadêmica, pela via do curso de mestrado – tantos anos após a conclusão do bacharelado em filosofia. Sou grato pelo seu direcionamento à minha pesquisa, bem como pela confiança e autonomia que me outorgou para o desenvolvimento deste trabalho.

À Profa. Dra. Carolina de Souza Noto, tanto pelas suas generosas contribuições ao enriquecimento teórico do meu projeto, quando do exame de qualificação, quanto por dispor-se a integrar a banca de avaliação da dissertação, honrando-me com a sua leitura e suas valiosas observações.

À Profa. Dra. Claudia Pellegrini Drucker, pela sua importante participação na banca de qualificação da minha pesquisa.

Ao Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pela sua gentileza e disponibilidade de participar da banca de avaliação da minha dissertação, de cuja atenta e criteriosa leitura resultaram ricas indicações de revisão e ótimas oportunidades para o aprimoramento do texto.

À Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, respeitada Instituição pública brasileira, e em especial ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFIL do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – CFH, por intermédio de sua Coordenação e Secretaria, pelo sempre eficiente suporte administrativo em toda a minha jornada acadêmica.

Existirmos, a que será que se destina?

(Caetano Veloso, *Cajuína*)

Renova-te.

Renasce em ti mesmo.

Multiplica os teus olhos, para verem mais.

Multiplica os teus braços para semeares tudo.

Destrói os olhos que tiverem visto.

Cria outros, para as visões novas.

Destrói os braços que tiverem semeado,

Para se esquecerem de colher.

Sê sempre o mesmo.

Sempre outro. Mas sempre alto.

Sempre longe.

E dentro de tudo.

(Cecília Meireles, Cântico XIII, *in* Cânticos).

RESUMO

O empreendimento desta pesquisa tem o propósito de abordar e analisar, por meio de uma leitura interpretativa de textos do filósofo Maurice Merleau-Ponty e de alguns de seus continuadores e comentadores, o tema do *sentido* na sua obra, considerando três momentos no itinerário do seu pensamento. A nossa hipótese de trabalho assume que a noção de *sentido* aparece com características distintas em cada período cronologicamente segmentado: de início, ainda no âmbito da filosofia da percepção, o *sentido* aparece como experiência de intencionalidade operante, revelando um sujeito situado como ser-no-mundo, imerso na temporalidade, em contato radical com o Ser pré-reflexivo, que o precede (mas que só existe, é, por ele); a seguir, no trânsito para uma fenomenologia da linguagem, o *sentido* se reconfigura em experiência de diferenciação estrutural, implicando e promovendo o descentramento do sujeito na comunicação com outrem, no mundo intersubjetivo da cultura; e, por fim, já no escopo da sua ontologia da carne, o *sentido* emerge como experiência de reversibilidade, como implicação, articulação e imbricação espontâneas e recíprocas entre consciência e corpo, pensamento e natureza, entre o orgânico e o racional, o empírico e o ideal, dando lugar e expressividade a um ser bruto, selvagem, indiviso. Com isso, contamos assinalar a centralidade do conceito de *sentido* no pensamento merleau-pontyano, destacando a sua relevância ontológica e sua contribuição no desenvolvimento da sua filosofia.

Palavras-chave: Sentido. Intencionalidade. Temporalidade. Diferenciação. Reversibilidade.

ABSTRACT

The purpose of this research is to approach and analyze, through an interpretative reading of texts by the philosopher Maurice Merleau-Ponty and some of his adepts and commentators, the theme of *sense* in his work, considering three moments in the itinerary of his thought. Our hypothesis assumes that the notion of *sense* appears with different characteristics in each chronologically segmented period: at first, still within the scope of the philosophy of perception, *sense* appears as an experience of operative intentionality, revealing a subject situated as being-in-world, immersed in temporality, in radical contact with the pre-reflective Being, which precedes it (but which only exists, *is*, through it); then, in the transition to a phenomenology of language, *sense* is reconfigured into an experience of structural differentiation, implying and promoting the subject's decentralization in communication with others, in the intersubjective world of culture; and, finally, within the scope of its flesh ontology, *sense* emerges as an experience of reversibility, as spontaneous and reciprocal implication, articulation and overlap between consciousness and body, thought and nature, between the organic and the rational, the empirical and the ideal, giving place and expressiveness to a crude, wild, undivided Being. With that, we hope to highlight the centrality of the concept of *sense* in Merleau-Ponty's thinking, highlighting its ontological relevance and its contribution to the development of its philosophy.

Keywords: Sense. Intentionality. Temporality. Differentiation. Reversibility.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE INTENCIONALIDADE	19
1.1 O PROBLEMA DO SENTIDO	21
1.2 INTENCIONALIDADE: A VIA FENOMENOLÓGICA	30
1.3 INTENCIONALIDADE, TEMPORALIDADE E O SENTIDO DA VIDA.....	51
1.4 O SENTIDO DA ARTE: EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DO SER.....	71
2. O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE DIFERENCIAÇÃO	80
2.1 O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE E A FENOMENOLOGIA DA LINGUAGEM.....	82
2.2 SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE DIFERENCIAÇÃO DIACRÍTICA E DESCENTRAMENTO DO SUJEITO.....	101
2.3 ARTE COMO EXPERIÊNCIA FUNDANTE DO SER.....	125
3. O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE REVERSIBILIDADE	140
3.1 ONTOLOGIA INDIRETA: O SENTIDO DE SER DO MUNDO.....	142
3.2 ONTOLOGIA DA CARNE: O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE REVERSIBILIDADE	167
3.3 ARTE COMO GÊNESE DO SER: EXPERIÊNCIA DE SIGNIFICAÇÃO EXISTENCIAL DO MUNDO.....	186
CONCLUSÃO.....	196
REFERÊNCIAS.....	203

INTRODUÇÃO

Faz algum sentido indagar, ainda em nossos dias, acerca do *sentido* da vida, do mundo, do homem, do tempo, de mim, do outro, da natureza, da liberdade, da História, do Ser, enfim? Seria esse, desde sempre, o propósito derradeiro da filosofia, tal como sancionava Heidegger¹ (entre tantos outros): interrogar o Ser, à procura do seu *sentido*? A filosofia de Maurice Merleau-Ponty – respeitadas as suas diferenças, divergências, distâncias e singularidades em relação à filosofia heideggeriana – parece querer contribuir para confirmá-lo. Ainda que, paradoxalmente, o filósofo francês muito raramente assumisse estar desenvolvendo um discurso voltado à temática específica da ontologia² (em total assimetria, portanto, com o seu colega alemão), a sua atitude filosófica, sempre ávida, exploratória e investigativa, jamais deixou de estar orientada ao horizonte do Ser. Mesmo quando discorria sobre o comportamento, a percepção, a linguagem, a visão, a arte, a ciência, a política, a própria filosofia, tratava-se, afinal, de uma procura pelo *sentido* do Ser (da percepção, da linguagem, da arte, da filosofia).

Nessa perspectiva, então, pode-se ver quão relevante resulta a noção de *sentido* na filosofia de Merleau-Ponty, a ponto de servir para delinear ou demarcar etapas específicas na trajetória do seu pensamento. Assim, admitindo-se que se possa periodizar a sua produção filosófica – consoante certo consenso entre acreditados comentadores, continuadores e críticos da sua obra³ –, organizando-a em fases distintas e circunscritas a temáticas ou objetos próprios, parece-nos que seria o caso de averiguar como é que se dá a apropriação e o uso da noção de *sentido* em cada um dos recortes observados. Complementarmente, intentamos identificar, em cada momento analisado, o que melhor caracteriza a noção de *sentido* em relação à experiência da arte e ao fazer artístico – dada a sua posição medular em toda a filosofia merleau-pontyana.

Tais questões – e outras que delas defluem, derivam ou se desdobram – situam-se no perímetro do nosso interesse e motivam o investimento consubstanciado no presente trabalho.

¹ “Por mais rico e estruturado que possa ser o seu sistema de categorias, toda ontologia permanece, no fundo, cega e uma distorção de seu propósito mais autêntico se, previamente, não houver esclarecido, de maneira suficiente, o *sentido do ser* e nem tiver compreendido esse esclarecimento como sua tarefa fundamental”. (HEIDEGGER, 1988, p. 37; grifo nosso).

² Apenas na obra póstuma *O visível e o invisível*, publicado por Claude Lefort em 1964, Merleau-Ponty assume expressamente tratar-se de um projeto orientado à abordagem do problema ontológico.

³ Com destaque para Renaud Barbaras, Étienne Bimbenet, Emmanuel de Saint Aubert, G. B. Madison, M. C. Dillon, Marilena Chauí, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Luiz Damon Santos Moutinho, Alex de Campos Moura, Marcus Sacrini A. Ferraz, Marcos José Müller, entre outros.

Desde logo, entretanto, a fim de precisar uma delimitação clara para as pretensões da nossa pesquisa, devemos esclarecer que não se ambiciona aqui a propositura ou a decifração de uma “teoria do sentido” (ou algo similar) em Merleau-Ponty, visto que constituiria um desafio que excede o alcance proposto para a dissertação objetivada.

É consabido, pois, que Merleau-Ponty jamais chegou a se debruçar detida e deliberadamente sobre esse tópico em particular. Muito embora se encontrem inúmeras e ricas abordagens concernentes à questão do *sentido* ao longo da sua produção filosófica, tais análises jamais tomam esse conceito como o seu foco de interesse central. Referimo-nos, entre outros, aos capítulos VI da primeira parte; I e IV da segunda parte; e II e III da terceira parte da *Fenomenologia da percepção* (1945, 1994⁴) e, com maior destaque ainda, ao ensaio *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, publicado em *Signos* (1960, 1991), assim como à maioria dos textos que compõem os livros póstumos *A prosa do mundo* (1969, 2002) e *O visível e o invisível* (1964, 1984). Além disso, deve-se recordar também que o filósofo publicou, em 1948, o livro *Sens et non-sens (Sentido e não-sentido)*, título que facilmente poderia sugerir um enfoque mais direcionado a esse tema em específico. Tal obra, contudo, se caracteriza antes por ser uma antologia de ensaios, artigos e conferências datados entre 1945 e 1947, que exploram questões relacionadas à arte, à filosofia e à política, principalmente, do que por consumir uma análise monotemática centrada no problema do *sentido*. Pode-se dizer mesmo que a questão do *sentido*, conquanto estivesse sempre latente e operante no cerne de toda a sua obra, jamais se tornou um objeto exclusivo para as investigações merleau-pontyanas⁵.

Também não se configura aqui a disposição de realizar uma rigorosa exegese histórico-filológica do vocábulo *sentido* – e suas derivações, alusões ou evocações. Nem, tampouco, de querer aprofundar a sua análise linguística ou mesmo dissecar as suas aplicações e implicações no âmbito da lógica, da semiologia, da psicologia, ou de qualquer outra ciência em especial. Trata-se, tão somente, de empreender uma leitura interpretativa do seu emprego no contexto da filosofia merleau-pontyana, a partir da análise ensejada pelas ocorrências selecionadas. Por tal razão, entre os seus inúmeros usos e acepções disponíveis, tomaremos como prioritários aqueles que se possa aceitar como fecundos em sua produtividade teórica e como tecnicamente relevantes para a compreensão dos temas tangidos pelo autor.

⁴ As datas aqui mencionadas, associadas às obras merleau-pontyanas citadas, referem-se aos anos de sua 1ª edição francesa e da edição brasileira usada em nossa pesquisa, respectivamente.

⁵ Exceto, talvez, pela intenção expressa em algumas notas de trabalho para *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 7).

Desconsideraremos, por conseguinte, em vista dessa depuração epistêmica, as incidências do termo em que o seu uso tenha caráter apenas acessório, subsidiário, retórico ou que funcione unicamente como apetrecho estilístico ou recurso instrumental⁶.

Não tencionamos, tampouco, adentrar no terreno da polêmica acerca do aparecimento, ou da emergência, num determinado momento da produção bibliográfica de Merleau-Ponty, de uma ontologia própria e original, ou se tal ontologia provinha de uma elaboração contínua e progressiva, remontando ao período incipiente da sua obra. Como sintetiza Marcus Sacrini A. Ferraz (2009, p. 12-17), ao traçar um breve panorama dessa controvérsia, “por um lado, defende-se que a problemática ontológica está praticamente ausente das primeiras obras de Merleau-Ponty e, por outro, que está praticamente incluída nelas”. Entre os que advogam a posição de que, já nas teses e ensaios iniciais publicados pelo filósofo se pode identificar uma ontologia própria em processo de fermentação (mesmo admitindo, em maior ou menor grau, atualizações críticas, temáticas e terminológicas ao longo do seu amadurecimento) Ferraz enumera M. C. Dillon, Étienne Bimbenet, Emmanuel de Saint Aubert, Luiz Damon Santos Moutinho, Alex de Campos Moura⁷. No campo oposto, isto é, daqueles que argumentam pela admissão de uma ontologia original, que se possa considerar propriamente “merleau-pontyana” somente nos seus escritos de maturidade, destacam-se nesse grupo Renaud Barbaras e G. B. Madison. Contudo, mesmo passando ao largo dessa querela, a nossa hipótese de pesquisa admite o reconhecimento de bases ontológicas evidentes e reconhecíveis, quando se aborda o tema do *sentido*, em todas as três fases consideradas, como buscaremos argumentar em nossa exposição.

Cabe sublinhar, ainda, que o procedimento metodológico adotado – investigação interpretativa de textos paradigmáticos de Merleau-Ponty, acompanhando a evolução cronológica da sua filosofia, cotejada com análises e considerações de comentadores representativos – resulta ser somente um esquema eletivo de leitura. Isto é, trata-se de uma escolha de caráter tático, que visa apenas orientar a tangência e o desenvolvimento do tema definido no nosso escopo de trabalho. Neste caso, com interesse específico no conceito de *sentido*, assumindo-o como viés teórico para uma sondagem mais detida acerca do seu projeto

⁶ Uma curiosidade meramente estatística: ao longo das 662 páginas da edição brasileira da *Fenomenologia da percepção* consultada nesta pesquisa, a expressão “sentido” aparece em 352 delas, muitas vezes em mais de uma ocorrência e nas mais variadas acepções. Ou seja, está presente em mais da metade (53%) da obra.

⁷ Embora ausente da lista de Ferraz, Alex de Campos Moura (2010, p. 17; e 2013, p. 19) é um autor que se distingue por posicionar-se expressamente entre os defensores do reconhecimento de uma dimensão ontológica presente desde o início da produção filosófica de Merleau-Ponty.

ontológico integral.

Desse modo, partindo da leitura das teses iniciais de Merleau-Ponty *A Estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945), ambicionamos demarcar, no primeiro capítulo desta dissertação, que a noção de *sentido* aparece – ou é adotada, ainda que tacitamente, por Merleau-Ponty – como experiência de intencionalidade. Contudo, já não se trata daquela “intencionalidade de ato”, tética (ou noética⁸), concernente aos atos de uma consciência subjetiva autônoma e dotada de poderes constituintes, conceito central da primeira fenomenologia husserliana. Merleau-Ponty refere-se, neste caso, a uma “intencionalidade operante” (*fungierende Intentionalität*), aquela que “forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem [...]” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 16). Intencionalidade esta que, afinal, se dá na densidade da vivência perceptiva, ou seja, à luz da experiência da temporalidade, oferecendo o fundo de ambiguidade sobre o qual o filósofo irá desenvolver também uma nova concepção de subjetividade.

No seu projeto de superação da ontologia clássica, de matriz cartesiana, Merleau-Ponty investe, inicialmente, na sustentação do privilégio da percepção como operador ontológico original, tomando-a como experiência primigênia, fundadora do Ser. Assim, a sua abordagem buscará sustentar a legitimidade constituinte das nossas experiências perceptivas, as quais se dão por meio da imbricação da nossa consciência subjetiva com a corporeidade por cujo intermédio nos inserimos na facticidade temporal do mundo. Em consequência desse movimento, ocorre um deslocamento – ou um descentramento, mais propriamente – da posição do sujeito no contexto ontológico, trazendo o corpo próprio para assumir igualmente a condição de produtor de *sentido* ou gerador de significação existencial.

Além disso, o filósofo buscará também reconhecer na experiência da arte uma potência criadora, pela sua condição de expressão como comportamento simbólico que se objetiva por meio da corporeidade do sujeito instalado no mundo. A arte como experiência é, para Merleau-Ponty (1994, p. 19), a “realização de uma verdade”, quer dizer, uma operação expressiva e instituidora do Ser – dotada, portanto, de legítimo estatuto ontológico.

Entretanto, em consequência desse movimento originário, articulado na experiência perceptiva do sujeito, que se situa como *ser-no-mundo*, impõe-se também uma interlocução

⁸ “Merleau-Ponty jamais poderá aceitar o modelo husserliano de uma fenomenologia noética; pois, como esse modelo opera com o esquema conteúdo/apreensão, o sensível permanecerá exterior à significação, já que todo sentido ficará a cargo de uma *Sinngebung* que atuará em face de uma *hylé* opaca.” (MOURA C, 2001, p. 243).

ativa e produtiva entre ele e os outros sujeitos, com os quais compartilha o mundo vivido. Aí se estabelece, então, a necessidade de uma interação – propiciada pela linguagem – com outras subjetividades encarnadas (outros *para-si*), cada qual encerrado em sua própria corporeidade, por sua vez inserida no fluxo temporal (*ser-para-o-mundo*). De todo modo, esse diálogo acontece e a comunicação se processa, facultando a experiência intersubjetiva e constituindo, para além do mundo da percepção, também um mundo cultural, o mundo humano.

Instigado, então, pela problemática suscitada pela análise da linguagem no contexto da intersubjetividade e suas implicações ontológicas – a seu ver não de todo solucionadas pela fenomenologia husserliana –, Merleau-Ponty precisaria enfrentar o desafio de descrever a operação que se dá originariamente na experiência da comunicação, seja pela expressão propriamente artística, seja pela nossa prosaica interlocução cotidiana. Para tanto – aí já em um novo momento da sua filosofia, cujas obras principais remontam aos primeiros anos da década de 1950 e que se convencionou denominar de “período intermediário” –, o filósofo irá empreender a transição de uma fenomenologia da percepção para uma fenomenologia da linguagem.

Tendo que dar conta das consequências do descentramento do sujeito – que, imerso na temporalidade, vê-se transpassado pela expressividade operante da língua de que se serve, mas que o excede em significação potencial – na passagem da experiência perceptiva para a experiência intersubjetiva, Merleau-Ponty tratará de apresentar a ideia de gestualidade intercorporal, ponto de tangência dessa temática. Tal abordagem, que se origina da descrição do corpo como sistema expressivo e ele próprio cognoscente, se ampara na noção de gestualidade da fala, recurso vital que nos permite externar as nossas intenções significativas e alcançar uma receptividade compreensiva por parte dos nossos interlocutores. Isto ocorre porque, nas palavras de Marilena Chauí (2002, p. 17), “quando alguém fala, põe em movimento todo o sistema de diferenças que constituem a língua e das quais depende o sentido proferido”, de maneira que, ao usar a totalidade da língua para se expressar (como horizonte e fundo para toda significação possível), o sujeito falante deixa de ser o centro de produção de *sentido* e passa à condição de parte integrante de um contexto mais amplo, onde, aí sim, a linguagem se torna significativa, faz *sentido*.

Diante disso, Merleau-Ponty precisará aprofundar as noções, também já encetadas na *Fenomenologia da percepção*, de “fala falada” e “fala falante”. A primeira se caracteriza por ser aquela que se apropria do instrumental cultural sedimentado e já acessível aos usuários de

determinada língua, porém sem adicionar significações novas àquelas previamente conhecidas pelo léxico estabelecido. Já a fala falante, que, sendo “aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 266), por sua vez, define-se como expressão original e criativa, que não apenas externaliza pensamentos e conteúdos pré-existentes, mas os produz simultânea e imediatamente, trazendo-os pela primeira vez ao mundo no ato mesmo da sua explicitação. Assim, pela caracterização da fala falante como fonte originária de *sentido*, fica evidenciado que essa abordagem merleau-pontyana da linguagem, segundo observa Alex de Campos Moura (2013, p. 21), também avança na direção de uma

dimensão ontológica, estabelecendo uma imbricação constitutiva entre o subjetivo e o objetivo, a aquisição e a transcendência. Realizando-se como passagem espontânea da parte ao todo, do signo ao sentido, a linguagem revela uma lógica concreta que não se separa de sua existência, que recorre a ela para constituir-se; é pela própria estrutura de cada parte, tomada como entidade referencial, que a unidade se forma e que um sentido se afirma para o conjunto.

Agora, a noção de *sentido*, inicialmente associada à ideia de uma experiência subjetiva intencional temporalizada, já se mostra insuficiente para deslindar as consequências dos excedentes de pensamento e significação decorrentes do uso criativo da faculdade comunicativa do sujeito falante na sua relação com outrem. Então, para dar conta dessa linguagem operante, que ultrapassa os sujeitos encarnados falantes na direção de uma “transcendência de significação” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60), que transborda da contingência do expresso, o filósofo precisará esclarecer por que “[é] o todo que tem um sentido, [e] não cada parte” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 50). Trata-se de esclarecer porque essa totalidade é sempre anterior e mais abrangente do que a estrutura resultante da organização articular das frações que a compõem.

Como pretendemos evidenciar no segundo capítulo da nossa pesquisa, esta nova noção de *sentido* se caracteriza por um processo de diferenciação (que Merleau-Ponty explora e aprofunda a partir dos estudos linguísticos desenvolvidos por Ferdinand de Saussure), atuante no sistema de equivalências compartilhado pelos sujeitos que se comunicam. Uma noção, aliás, que se aproxima do conceito de estilo pois, diz o filósofo, “[h]á estilo (e com isso significação) tão logo haja figuras e fundos, numa norma de desvio, um alto e um baixo, isto é, assim como certos elementos do mundo adquiram valor de dimensões pelas quais doravante medimos todo o resto, em relação às quais indicamos todo o resto” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 87).

A índole e o aspecto da experiência propiciada pela arte, neste contexto, sugerem (e mesmo requerem) a consideração de uma experiência expressiva integral. Tal experiência será

exercida a partir dos recursos primários do corpo, mas em implicação recíproca com a atividade de uma consciência onde se fundam as bases de um sujeito, que se autopõe diante de si (como *Cogito*), e que, simultaneamente, já não tem apenas a si mas tem-se instalado no mundo vivido.

Trata-se, desse modo, de uma experiência originária, efetivada no terreno factual da corporeidade, mas para sempre imantada na sua contraface indissociável, que se pode chamar “experiência do pensamento”, como descreve Marilena Chauí (2002, p. 148; grifos da autora):

Se Merleau-Ponty nos leva à experiência da fala, cremos que também nos permite falar numa *experiência do pensamento*. Não apenas porque pensar se enraíza na Carne do corpo, nem porque as ideias têm motivos, lugar e data, mas porque se efetua no modo da experiência, como o corpo e a palavra: é pensado-impensado, atividade-passividade, interioridade-exterioridade, saída de si que é entrada em si, pois é relação consigo, com outrem, com o mundo estético e com o mundo cultural.

Considerando os desafios teóricos para o desenvolvimento desse tópico, serão explorados principalmente os textos merleau-pontyanos que caracterizam a sua fenomenologia da linguagem, publicados em *Signos* (1960), com particular interesse nos ensaios *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *Sobre a fenomenologia da linguagem* – cuja atenção dedicada à experiência da arte, principalmente da literatura e da pintura, nos parece adequada ao aprofundamento da noção de *sentido* também nesse âmbito. Além desses textos – e de consultas complementares a importantes comentadores brasileiros como Marilena Chauí, Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Luiz Damon Santos Moutinho, Marcos José Müller e Alex de Campos Moura – também serão abordados os ensaios coligidos e organizados por Claude Lefort, a partir das notas de trabalho de Merleau-Ponty, e publicados no livro póstumo *A prosa do mundo* (1969).

Nessa nova conjuntura, parece-nos, o conceito de *sentido* – agora descrito como experiência de reversibilidade – será assumido a partir de um desenvolvimento ainda mais radical do descentramento intersubjetivo (implicando numa crescente desintegração da subjetividade, ou numa dessubjetificação ontológica). Diz o filósofo, em *O olho e o espírito*:

O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o ‘outro lado’ de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa seja o que for assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento – mas um si por confusão, por narcisismo, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciante ao sentido – um si que é tomado portanto entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro [...]. (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 17).

E assim encontramos-nos já em trânsito para um terceiro momento da filosofia merleau-pontyana, também conhecido como “período final” (MOURA A., 2013, p. 19), pois, como sugere o prefácio assinado por Claude Lefort (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 15), deve-se “entrever em *A prosa do mundo* uma nova concepção da relação do homem com a história e com a verdade, e de assinalar na meditação sobre a ‘linguagem indireta’ os primeiros sinais da meditação sobre ‘a ontologia indireta’ que virá alimentar *O visível e o invisível*”. Por tal motivo, será precisamente essa obra que analisaremos no terceiro capítulo da nossa dissertação, orientando o nosso interesse mais pontualmente para o ensaio *O entrelaçamento – o quiasma*.

E para pensarmos, no contexto dessa nova ontologia, a consideração merleau-pontyana concernente à arte e à experiência artística, tomaremos como referência central o ensaio *O olho e o espírito*, publicado em 1960 (poucos meses antes da morte do filósofo). Nesse texto, veremos que a experiência da reversibilidade corpo-mundo, vidente-visível, senciente-sensível, se faz densidade carnal para coparticipar de uma universalidade estética, onde a arte se dá como fenômeno de expressão fundante e constituinte do Ser, não apenas como veículo da linguagem que exprime a verdade, mas que a formula e formaliza, vivificando aí um *sentido* em estado nascente.

Segundo Merleau-Ponty, por sua singular posição ontológica, o corpo próprio experiencia um entrelaçamento original de seus polos objetivo (matéria instalada no espaço, imersa na temporalidade) e subjetivo (como meio de encarnação de uma consciência imaterial), ao mesmo tempo opostos e justapostos, dados em situação no mundo da vida (*Lebenswelt*), levando o filósofo a desenvolver uma nova concepção de subjetividade. Com efeito, é por meio do corpo animado por uma consciência autônoma que vivenciamos, em indiscernível simultaneidade, a experiência de “uma reversibilidade do vidente e do visível, do tato e do tangível [...], uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 143).

Assim, esse sujeito – que é consciência autopresente, viva e vivida, mas que é também experiência corporal, sensível, visível e tangível – volta-se para si mesmo, ou se desdobra sobre a sua própria posição no movimento dialético. E, nesse processo, nessa dinâmica espontânea e automotivada, acaba por dirigir-se também para o mundo e para os outros corpos-sujeitos com quem coabita esse mundo, confrontando-se tanto consigo mesmo quanto com o outro, num jogo de espelhos dispostos frente a frente, cujos reflexos se multiplicam ao infinito, como sugere Chauí (2002, p. 58-9), num evento de intercâmbio permanente e operante, fazendo eclodir

enfim o *sentido* do Ser. Um Ser que é “carne universal” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 134), que é intrinsecamente indiviso, que não admite a clivagem entre *Cogito* e mundo, entre singularidade e universalidade, ou ainda qualquer distinção entre as partes e suas combinações posicionais, que compõem a sua totalidade, pois esta lhes é precedente e seu *sentido* as ultrapassa.

Por fim, estimamos que seja possível dimensionar a relevância da noção de *sentido* na obra de Merleau-Ponty, mais especificamente no seu âmbito ontológico, tomando-a como ponto de tangência para um estreitamento mais intensivo com o seu pensamento e como oportunidade para uma maior aproximação ao seu empreendimento filosófico.

1. O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE INTENCIONALIDADE

“Porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história.”
(MERLEAU-PONTY, 1994, p. 18; grifos do autor).

Conquanto não se possa discernir, na produção bibliográfica de Merleau-Ponty, um tratamento direto e exaustivo da temática do *sentido*, tal circunstância não deve sugerir que essa questão lhe haja escapado ou que ele a tenha tratado com indiferença ou desinteresse. Mais correto seria, em contrapartida, assinalar que o problema do *sentido* (muitas vezes assumido, no âmbito da fenomenologia, também como sinônimo de *significação*, consoante recomenda o próprio Husserl⁹) sempre esteve presente, permeando de modo discreto – muito embora latente, contínuo e regular – todo o percurso das suas reflexões.

Na maioria das vezes, pode-se afirmar, o conceito de *sentido* se encontra implícito, como um componente subentendido, subjacente à própria arquitetura do discurso filosófico em geral – e certamente no de Merleau-Ponty, em particular. Talvez se possa comparar, a presença do *sentido* aí, com a situação das fórmulas matemáticas, por exemplo, que não se explicitam na materialidade empírica das edificações, mas que ali se encontram, sem dúvida, atuando como fatores absolutamente condicionantes à certeza das equações e à correção dos cálculos implicados na engenharia como um todo. São elas que asseguram a adequada proporcionalidade e a combinação exata dos materiais que se devem unir, fundir e complementar, a fim de que as estruturas se afirmem, para que o edifício consiga se sustentar e resistir às forças que lhe contravenham.

Nem sempre observável na exteriorização do seu conteúdo, o *sentido* aparece, todavia, como algo que se faz reclamar, como uma premissa compulsória, indispensável para a inteligibilidade do mundo em face de uma consciência subjetiva. Quer dizer, nesse contexto, o *sentido* se impõe como uma condição imprescindível para que ocorra a emergência do Ser, operando assim como aquele nexos racional sem o qual o mundo não se constitui para o sujeito. Ou aparece, ainda, como aquilo que propicia o substrato lógico mínimo exigível para que o Ser se possa exprimir, ser pensado, experimentado, isto é, que ele possa existir como um avatar de si mesmo. Ou seja: aquilo sem o que é impossível sequer concebê-lo ou abordá-lo no domínio da linguagem.

⁹ HUSSERL, 1988, p. 49.

Desse modo, parte-se geralmente de uma configuração espontânea em que o *sentido*, às vezes oculto em sua cápsula silenciosa, atua como um critério tácito, um gabarito requerido mas não necessariamente manifesto, que afinal decide se há ou não há Ser naquilo que se pensa, se expressa ou se vive.

Tratar-se-ia, então – o *sentido* –, de um recurso característico da razão, um atributo (ou artifício) instrumental da mente, um item básico do kit do pensamento, que providenciaria o vínculo formal segundo o qual se estabelece a existência do mundo para a consciência constitutiva de um sujeito autônomo e autopresente – na linha do que sustentam os intelectualistas e idealistas cartesianos? Ou, à semelhança do que argumentam os empiristas cartesianos e seus afins, o *sentido* estaria afinal na resposta do mundo sensível ao investimento de uma consciência ativa, atestando por meio de evidências objetivas a validade ontológica da experiência vivida?

Ou, ainda, por um viés fenomenológico, distinto de ambas as abordagens anteriores, o *sentido* viria a ser exatamente aquilo que se interpõe entre a subjetividade e a objetividade, articulando-as num movimento de mútua complementaridade, que não apenas aglutina e coordena esses polos, constituindo-os reciprocamente, mas que, ao fazê-lo, altera as características essenciais de cada um pelo contágio dos atributos do seu oposto, ligando-os a partir das suas ambiguidades, tornando-os, por assim dizer, algo outro: o Ser?

Diante dessas e de outras questões relevantes, parece-nos justificado o esforço de tentar dimensionar, ainda que sumariamente, uma visão panorâmica e introdutória desse conceito, para somente então observarmos como ele se comporta no âmbito da filosofia merleau-pontyana. E, afinal, após essa problematização preliminar, buscar descrever como ele evolui e se desdobra na trajetória da sua reflexão. Para tanto, adotamos a diretriz metodológica de tematizá-lo a partir de três recortes temporais, seguindo apenas o critério cronológico, procurando enquadrar o conceito de *sentido* em cada uma das principais etapas da sua produção textual.

Tal periodização, embora não suscite demasiada controvérsia, não parece, tampouco, ser definitiva. Em todo o caso, como se disse, persiste um certo consenso entre os entendidos de que se podem identificar pelo menos três “momentos” distinguíveis na filosofia de Merleau-Ponty. Reconhece-se, em geral, um período *inicial*, em que o seu interesse se concentra sobre as questões do comportamento e da percepção, ainda muito próximo à fenomenologia husserliana e à filosofia da consciência. A este sucede uma etapa *intermediária*, que se

diferencia pela transição para as temáticas da intersubjetividade, da linguagem e da expressão. E a fase *final*, na qual se explicita e se expressa o seu projeto ontológico original: a filosofia da carne, do Ser selvagem, pré-racional, indiviso, vertical.

Neste primeiro capítulo, portanto, pretendemos explorar a hipótese de que a noção de *sentido* se estabelece, no período inicial da obra merleau-pontyana, como experiência de intencionalidade. Porém, é necessário sublinhar que o filósofo já não se refere mais àquela intencionalidade tética, relacionada aos atos de consciência, cujo conceito se desenvolveu inicialmente no contexto da fenomenologia formulada por Husserl. Para Merleau-Ponty (1994, p. 16), porém, trata-se agora de uma “intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida [...]”, e que, no âmbito da vivência perceptiva, se traduz em experiência de temporalidade.

Por fim, parece-nos necessário ainda adicionar um tópico específico comentando acerca da representatividade da experiência da *arte*, contextualizada nesse período na filosofia merleau-pontyana, destacando a sua posição na contradança com a noção de *sentido*, uma vez que o filósofo reconhece desde logo a potência criadora e da experiência artística e, desse modo, a sua situação privilegiada no contexto ontológico.

1.1 O PROBLEMA DO SENTIDO

Desde que está no mundo, e desde que assume uma consciência (de si próprio, do mundo, de si no mundo, do outro, da vida, do Ser, enfim), tornando-se partícipe daquilo que Merleau-Ponty (1972, p. 165) designa por “ordem humana”, o homem se põe a interrogar (acerca de tudo: de si próprio, do mundo, da vida, do outro, do todo em sua totalidade, do Ser). Faz parte da índole humana, do modo humano de existir, que cada indivíduo se empenhe, à sua medida e maneira, na demanda por respostas, explicações ou justificativas para aquilo que ele vive, sente, conhece, sofre, processa, transmite, compartilha. Resulta, pois, característico da condição do homem que ele necessite e procure por algo que o transcenda, que o projete e o transponha para além de si. Algo que o puxe e que o empurre, ao longo dos dias: algo que motive e valide o empenho dos seus esforços, que legitime os ônus e os prêmios de cada jornada cotidiana. Trata-se, em suma, de um impulso irrefreável, essa ânsia por descobrir, conhecer, deslindar, afinal, um *sentido* para a vida, para o Ser, a fim de vivenciar um propósito autêntico

para a sua participação na experiência humana – e para a existência desse mundo em que o homem se vê irremediavelmente inserido e instalado.

Não poucos pensadores investiram o seu tempo, energia e labor no desenvolvimento dessa reflexão, tomando a questão do *sentido* ora como o desígnio final da própria atividade filosófica, e em certos casos a principal razão para o seu exercício, numa abordagem mais ampla e abrangente; ora como objeto específico de apreciação, no escopo de determinados saberes ou domínios setoriais do conhecimento. Nesse aspecto – e a fim somente de projetar a dimensão do interesse filosófico suscitado pelo conceito de *sentido* –, poderíamos mencionar uma variedade enorme de filósofos (e até mesmo muitos representantes de outras áreas da cultura, da ciência, da teologia, das artes, etc.), além de diversas escolas, doutrinas e áreas especializadas da filosofia – como a lógica, a semiótica, a filosofia da linguagem, a fenomenologia, as filosofias da existência, entre outras, por exemplo. Quanto aos filósofos, é possível citar – embora sem qualquer aspiração a um inventário completo e exaustivo, e ficando apenas no âmbito da filosofia contemporânea – desde Nietzsche¹⁰, Hegel, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Wittgenstein, Frege, Carnap, Schlick, Peirce, Husserl, Freud, Bergson, Meinong, Russell, Austin, Saussure, até Merleau-Ponty, Sartre, Camus, Foucault, Deleuze, Lacan, Ferry, entre tantos outros, que também se interessaram pela temática do *sentido*. Cada qual, é bem verdade, a seu modo, estilo e intensidade; ora mais sob este, ora mais sob aquele viés metodológico; de acordo, sempre, com as suas linhas de pensamento, procedimentos e projetos filosóficos respectivos.

Entre os filósofos que reconhecem na interrogação pelo *sentido da vida*, uma tarefa nobre e superior da reflexão filosófica – além de Heidegger, que situa no esforço pelo esclarecimento do *sentido do Ser* a missão por excelência da filosofia (postulando e propondo, para isso, uma resposta própria, original, pela via ontológica) –, consideramos adequado sugerir um breve destaque para o que diz Albert Camus. Pois, para este, a questão acerca do *sentido* é literalmente *vital* para a condição humana, como sentença já na introdução d’*O mito de Sísifo*:

[...] vejo [...] que muitas pessoas morrem porque consideram que a vida não vale a pena ser vivida. Vejo outros que, paradoxalmente, deixam-se matar pelas ideias ou ilusões que lhes dão uma razão de viver (o que se denomina razão de viver é ao mesmo tempo uma excelente razão de morrer). Julgo, então, que o sentido da vida é a mais premente das perguntas. (CAMUS, 2004, p. 18).

¹⁰ “O projeto mais geral de Nietzsche consiste em introduzir na filosofia os conceitos de sentido e de valor.” (DELEUZE, 1976, p. 4).

E muito embora a réplica camusiana ao problema do suicídio proponha que “esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo” (CAMUS, 2004, p.20) – tema central, por certo, na sua filosofia e bastante presente também na sua obra literária –, a questão do *sentido* todavia não desaparece, nem desmerece em relevo ou importância. Antes, para Camus (2004, p. 44; grifos do autor), ela ganha contexto e contornos definidos, quando diz “‘É um absurdo’ significa: ‘é impossível’, mas também: ‘é contraditório’”, está ao mesmo tempo posicionando o absurdo como antítese ao *sentido*, assumindo-o como uma expressão viva e ativa de *não-sentido*. Círculo insaciável que afinal se constitui num excitante paradoxo, numa espiral hiperbólica e autoafirmativa que gira sobre si mesma e se reitera toda vez, repetindo que para o absurdo existir, o *sentido* se faz necessário. Paradoxo ratificado, nas palavras de Camus (2004, p. 45), pela circunstância de que “[..] o absurdo não está no homem (se semelhante metáfora pudesse ter algum sentido) nem no mundo, mas na sua presença comum. Até o momento, este é o único laço que os une”, pois, assevera ainda, “[o] homem absurdo é aquele que não se separa do tempo” (CAMUS, 2004, p. 86), de modo que, por tal viés, só se pode conceber esse homem como *ser no mundo*, imerso na facticidade e no fluxo temporal.

Aproveitando, então, o mote do paradoxo trazido pela menção ao conceito camusiano de absurdo, mas agora numa abordagem filosófica bastante distinta, consideramos útil à nossa pesquisa empreender uma rápida digressão pelo tratamento dispensado por Gilles Deleuze a certos aspectos de nosso interesse na questão do *sentido*. Tanto pela oportunidade do registro em si, já por sua validade própria (uma vez que se constitui num dos tratamentos de maior fôlego e profundidade direcionado especificamente ao problema do *sentido* na bibliografia filosófica contemporânea – e que, por exceder o horizonte programático deste trabalho, não será aqui analisado em sua totalidade), mas também pela ocasião que nos oferece de acompanhar um breve itinerário dessa temática, desde o seu aparecimento nos primórdios da filosofia, até os dias de Deleuze.

Em *Lógica do sentido*, o filósofo francês intenta delinear um percurso possível para a questão do *sentido*, enquanto vai elaborando a sua própria teoria a propósito desse conceito¹¹. A sua abordagem se desenvolve nos desdobramentos do problema do *sentido*, começando a

¹¹ Para Deleuze e Guattari, “[...] a filosofia não é uma simples arte de formar, de inventar ou de fabricar conceitos, pois os conceitos não são necessariamente formas, achados ou produtos. A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos.” (DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo : Editora 34, 1992, p. 11).

partir dos filósofos estoicos, e vai costurando, em contraponto, um instigante diálogo com a obra literária de Lewis Carroll, usando para isso os liames e fios das sucessivas séries de paradoxos que traz à discussão.

Partindo da concepção de que “o sentido é uma entidade não existente”, Deleuze (2009, Prólogo) associa de imediato esse conceito à configuração dos paradoxos, pois, se “[o] bom senso é a afirmação de que, em todas as coisas, há um sentido determinável; mas o paradoxo é a afirmação dos dois sentidos ao mesmo tempo” (DELEUZE, 2009, p. 1). Isto é, ora instalando-se no passado, ora no futuro, o paradoxo confunde-se aqui com o puro devir platônico, cujo *sentido* ou “cuja propriedade é furtar-se ao presente” (DELEUZE, 2009, p. 1), ou seja, situando-se num tempo que resulta objetivamente inapreensível. Dado como identidade infinita, “[o] puro devir, o ilimitado, é a matéria do simulacro, na medida em que se furta à ação da Ideia, na medida em que contesta ao mesmo tempo *tanto* o modelo *como* a cópia.” (DELEUZE, 2009, p. 2; grifos do autor), remetendo sempre o seu *sentido* a uma existência estritamente lógica, abstrata, imaterial.

Deleuze atribui ao estoicismo – filosofia praticada sob o pórtico coberto (Stoá, ~~ou~~ *Στοά*) de Atenas por volta do século III a.C. – o início, propriamente, do tratamento da questão do *sentido*. Para ele, “[o] lugar privilegiado dos Estoicos provém de que foram iniciadores de uma nova imagem do filósofo, em ruptura com os pré-socráticos, com o socratismo e o platonismo; esta nova imagem está estreitamente ligada à constituição paradoxal da teoria do sentido” (DELEUZE, 2009, p. 1). Sob a ótica dessa escola, toda a realidade acessível é composta por entidades corpóreas (corpos ou estados de coisas que se situam no tempo e no espaço, objetivamente) e por entidades incorpóreas (que, embora não se possa dizer que existam, é certo porém que subsistem, insistem, como efeitos das relações entre os corpos, como seus “atributos lógicos ou dialéticos”). Com isso, Deleuze quer reconhecer que os estoicos também redesenharam a relação entre o *sentido* e o tempo, posto que a dimensão presente pertence aos corpos (sob o domínio de Cronos) e a dimensão do devir, pertencente aos incorporais (reino de Aion), permitindo, assim, introduzir o paradoxo no âmbito da sua lógica. Deleuze (2009, p. 9) acentua ainda que

[t]alvez os Estoicos se sirvam do paradoxo de um modo completamente novo: ao mesmo tempo como instrumento de análise para a linguagem e como meio de síntese para os acontecimentos. A dialética é precisamente esta ciência dos acontecimentos incorporais tais como são expressos nas proposições e dos laços de acontecimentos tais como são expressos nas relações entre proposições.” (DELEUZE, 2009, p. 9).

Distintamente da lógica formal aristotélica – pois “[o] princípio da contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, aos paradoxos ou antes ao que representam os paradoxos.” (DELEUZE, 2009, p. 77) –, o pensamento estoico introduz o uso dos incorporais como um modo próprio de pensar a lógica. Assim, no escopo dessa nova lógica, “[o] sentido é a quarta dimensão da proposição. Os Estoicos a descobriram com o acontecimento: o sentido é o *expresso da proposição*, este incorporal na superfície das coisas, entidade complexa irreduzível, acontecimento puro que insiste e subsiste na proposição” (DELEUZE, 2009, p. 20; grifos do autor). Tal característica do *sentido* faz exigir, por suposto, um sujeito, uma subjetividade ativa, pulsando e agindo sob a pele da linguagem, por trás (e por dentro) da expressão: “O sentido está sempre pressuposto desde que o eu começa a falar; eu não poderia começar sem essa pressuposição. Por outras palavras: nunca digo o sentido daquilo que digo”, afirma Deleuze (2009, p. 31), indicando que a sua função na estrutura do raciocínio não requer (e mesmo prescinde da) sua explicitação objetiva.

Sem maior aprofundamento dos aspectos lógicos – ou ontológicos – propostos por Deleuze nessa obra, cabe mencionar, ademais, que a teoria apresentada pelo filósofo secciona a linha temporal da trajetória da questão do *sentido* em três momentos decisivos¹², a saber: a propositura inaugural do problema, pela filosofia estoica (promovendo uma “reviravolta do platonismo”); uma retomada radical, no século XIV, por Gregório de Rimini e Nicolas d’Autrency, da escola de Guilherme de Ockham (“contra o problema dos universais”); e, já na transição para o século XX, a abordagem inovadora trazida por Alexius von Meinong (“contra a lógica hegeliana e sua descendência”). Além de aludir às polémicas envolvendo os autores citados e alguns dos seus contendores (André de Neufchâteau, Pierre d’Ailly, Brentano, Russell), Deleuze analisa também as posições filosóficas de Kant, Nietzsche, Pascal, Leibniz, Freud, Husserl, Lacan, Mélanie Klein e Lévi-Strauss, por exemplo, sobre temas correlatos à sua teoria, sem deixar de dialogar com a literatura – em particular a de Carroll, mas também a de Borges, Poe, Stendhal, Hugo, Tolstoi, Fitzgerald, entre outros.

Em todo o caso, e sem pretender explorar mais detidamente as suas teses – a fim de reconduzir oportunamente a nossa discussão ao seu objeto prioritário –, o que mais nos interessava até aqui era conhecer e considerar, mesmo que sumariamente, a concepção deleuzeana sobre a questão do *sentido*, destacando a importância da sua noção de paradoxo. Tal abordagem, entretanto, circunscrita mais apropriadamente ao escopo da lógica, em muito difere,

¹² DELEUZE, 2009, p. 20.

como se verá (conquanto não se pretenda desenvolver, no curso desta pesquisa, uma acareação direta entre as abordagens de ambos os filósofos), da maneira com que Merleau-Ponty, por sua vez, adota e explora esse conceito.

Contudo, antes mesmo da pretendida análise da noção de *sentido* no âmbito da obra de Merleau-Ponty, parece-nos prudente estabelecer uma breve contextualização, orientada ao posicionamento desse conceito no domínio da fenomenologia. Ainda que bastante preliminar e sem qualquer expectativa de exaurir o tema, esse exercício poderá contribuir, acreditamos, para estruturar uma base epistemológica suficiente para a sua investigação na filosofia merleau-pontyana, em especial no período inicial da sua produção bibliográfica.

Desde logo, então, deve-se reconhecer o desafio que se oferece já em circunscrever o problema do *sentido*, tendo em vista que a própria expressão comporta enorme complexidade e riqueza semântica, e a sua disposição no léxico enseja interessantes implicações semiológicas.

Plurívoco, polissêmico, de alcance abrangente e laborioso esgotamento, o termo *sentido* assume uma profusa variedade de definições, alusões, referências, conteúdos e funcionalidades – teóricas e pragmáticas – singularmente úteis e necessários às diversas dimensões e atividades da experiência humana no mundo e na vida cotidiana.

Trata-se de uma locução que, dotada de uma dinâmica e de uma plasticidade incomuns, admite e acolhe, entre suas múltiplas aplicações, desde a prosaica descrição dos processos físicos, químicos e biológicos associados à percepção sensorial (implicando os comportamentos relativos à captação, apreensão e resposta corporal a estímulos exteriores, que nos alcançam e nos afetam por meio dos nossos “órgãos dos sentidos”), passando pelas intrincadas operações da nossa atividade psíquica (que envolvem as idiosincrasias relacionadas à excitabilidade do nosso ânimo, aos nossos afetos, humores, sentimentos e reações afins), seguindo até às chamadas funções ditas “superiores”, associadas à produção racional (como o pensamento, a consciência, a memória, a linguagem, o juízo, por exemplo). Enfim, o catálogo da sua aplicabilidade é tão vasto e variado (FREITAS et al. 2012, p. 145) o quanto pode ilustrar a enorme e incomum diversidade das suas definições léxicas, ultrapassando as duas dezenas em alguns dicionários.

Apenas para exemplificar, o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, em sua 1ª edição (2001, p. 2547-8), traz 24 significados denotativos para o verbete *sentido*, enquadráveis nas mais diferentes classes gramaticais (substantivo, adjetivo, verbo, advérbio, interjeição, etc). E, ainda, mais de uma vintena de amostras de usos conotativos e correlatos (*sentido* absoluto,

figurado, estrito, lato, literal, próprio, proibido, rigoroso, vulgar, duplo, etc), abrangendo assim praticamente todos os aspectos da nossa existência mundana.

A título de ilustração, ademais, deve-se destacar que a locução *sentido* pode ser utilizada, em casos específicos, como sinônimo de substantivos como: significado, significação, definição, essência, acepção, explicação, cabimento, coerência, razão, nexos, fundamento, bom senso, discernimento, entendimento, julgamento, percepção, juízo, sensibilidade, senso, direção, rumo, orientação, rota, curso, caminho, finalidade, objetivo, escopo, intento, intuito, intenção, alvo, fim, propósito, atenção, consciência, cautela, cuidado, pensamento, tento, concentração, modo, lado, face, jeito, aspecto, ângulo, perspectiva; e, ainda, como adjetivo: melindrado, sensível, ofendido, ressentido, magoado, delicado, suscetível, contristado, dolente, lamentoso, lamurioso, lastimoso, pesaroso, plangente, triste.

Percebe-se, desse modo, que a expressão *sentido* e os inúmeros significados a ela vinculados perpassam desde as preocupações elementares e comezinhas, resultantes do nosso engajamento cotidiano no mundo empírico, até às mais complexas e elaboradas inquietações espirituais e filosóficas. Ainda no âmbito daquela esfera de conhecimento que Husserl denomina atitude natural, ou no escopo do que ele designa como “tese natural do mundo”, costuma-se utilizar a expressão *sentido* com referência às nossas atividades pragmáticas e ordinárias no mundo da vida (*Lebenswelt*). Pode-se associá-la ora às impressões sensoriais ligadas à nossa experiência corporal, ora às afecções e suscetibilidades na nossa sensibilidade psíquica ou afetiva (quando, por exemplo, alguém “está sentido” com outrem). Ou, então, pode-se usá-la também no âmbito da comunicação intersubjetiva, para evidenciar o grau de consistência de uma afirmação ou argumento, funcionando como um índice básico de aferição de razoabilidade ou coerência relacional entre as premissas de determinado enunciado e suas pretensões de validade ou veracidade (cujo resultado se expressa, em geral, sob a forma de “isto faz *sentido*” ou aquilo “não tem *sentido* para mim”, etc).

Trata-se, porém, na maioria desses casos, de usos precários e limitados da noção de *sentido*, situados num estágio pré-fenomenológico, por assim dizer. Nesse contexto, ainda na atitude natural, supõe-se que o mundo se oferece diante de nós de maneira direta, completa e espontânea, apresentando-se dotado de um conjunto de verdades e certezas previamente estabelecidas, expressas pelos dados que alcançam a nossa percepção e pela nossa experiência sensorial, assumidos ingenuamente sem recurso à reflexão crítica. Se quiséssemos chegar, porém, ao conhecimento verdadeiro desse conceito, seria necessário um procedimento

metodológico de recuo progressivo até chegar às suas instâncias mais íntimas, depuradas das camadas exteriores e superficiais, visando à sua condição de ideia pura, à sua essência.

Tal procedimento, como estabelece Husserl (2001, p. 38), requer inicialmente que se adote uma atitude fenomenológica, ou seja, que se coloque o mundo objetivo em suspenso, por meio de uma interdição provisória de todos os conhecimentos prévios que tenhamos dele. É pela redução eidética que se busca primeiramente depurar o mundo vivido de todas as crenças, pressupostos e preconceitos oriundos da experiência empírica, colocando-o “entre parênteses” – por meio da *εποχή* (*epoché*) ou *redução fenomenológica* – e neutralizando todas as certezas e os juízos de que dispúnhamos de antemão. A partir daí, então, poderemos encontrar o seu significado ideal, ou seja, conseguiremos atingir – para afinal podermos descrever – o núcleo essencial das coisas mesmas, descortinando a sua idealidade definitiva. Husserl propõe ainda que, pela *redução transcendental*, num estágio subsequente no transcurso desse processo, vise-se então à essência da própria consciência subjetiva, alcançada pela radicalização do *eu transcendental* que se coloca diante de si mesmo (enquanto *Cogito*), e que o torna capaz, enfim, de constituir o mundo – agora cognoscível em sua essência – ao inferir-lhe a verdadeira significação, ou seja, o seu *sentido*. Pode-se dizer, com isso, que o alvo da redução fenomenológica é alcançar o *sentido* último e irreduzível da própria consciência subjetiva:

A redução põe entre parênteses as relações espontâneas da consciência com o mundo, não para negá-las mas para compreendê-las. Essa redução refere-se ao mesmo tempo às manifestações do mundo exterior e ao eu do homem encarnado, do qual a fenomenologia vai buscar o sentido. (MERLEAU-PONTY, 1990b, p. 158-9).

Assim, tomada no escopo da atitude fenomenológica, temos que a noção de *sentido* oriunda da atitude natural se refere sempre aos processos e acontecimentos de alguma forma relacionados à nossa experiência de subjetividade (posto que só pode haver *sentido* – do que quer que seja: do mundo, da vida, de si mesmo, do Ser – para um sujeito), em que está indissociavelmente implicada alguma laboração da nossa consciência. E esta, como formulou Husserl (2001, p. 51), aprofundando um conceito advindo da filosofia escolástica, resulta ser sempre uma consciência *intencional*, pois, como sintetiza o fundador da fenomenologia, “[a] palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma”. Quer dizer, assim como a consciência que, de forma ingênita e espontânea, sempre se direciona ao seu objeto, àquilo de que o sujeito toma consciência, caracterizando um movimento intencional orientado para outra coisa que não ela

própria, também a noção de *sentido* exprime um direcionamento, um deslocamento do pensamento em direção ao pensado.

Para Husserl, afinal, na atitude fenomenológica, pelo procedimento da redução, o mundo é constituído, isto é, tem sua origem primordial, na (e pela) consciência subjetiva. E como o sujeito em que labora essa consciência encarnada encontra-se de antemão situado no mundo da vida (*Lebenswelt*), também ele é constituído pela consciência, recebendo dela estatuto ontológico e, assim, doando e recebendo – reflexivamente – o seu *sentido* existencial. Salienta Merleau-Ponty (1994, p. 17-8), comentando acerca da compreensão de uma doutrina (como é o caso da fenomenologia), que

A própria reflexão sobre uma doutrina só será total se ela conseguir fazer sua junção com a história da doutrina e com as explicações externas, e se conseguir recolocar as causas e o sentido da doutrina em uma estrutura de existência. Existe, como diz Husserl, uma "gênese do sentido" (*Sinngeneses*), que é a única a nos ensinar, em última análise, aquilo que a doutrina "quer dizer".

Em suma, a noção de *sentido* ultrapassa a simples esfera de uma apreensão cognitiva do mundo empírico por parte do sujeito, pois o transcende na direção de uma realidade que lhe é também externa e extensiva, já que, como diz Merleau-Ponty (1994, p. 14), “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável”. O que atribui *sentido* a esse mundo, portanto, e que o faz existir e significar algo para mim é precisamente o investimento da minha consciência encarnada e ativa (como intencionalidade operante, como potência expressiva do corpo que vivo), entrelaçada ao contexto temporal em que me encontro. Ou seja, o *sentido* do mundo emerge no instante mesmo do contato inaugural, no contágio recíproco entre a minha consciência e o mundo – o que só é possível pela minha participação na experiência perceptiva que me é dado vivenciar.

Por fim, em socorro à nossa pretensão e como justificativa para a abordagem empreendida nesta pesquisa, entendemos que o próprio Merleau-Ponty legitima a centralidade dessa noção – e mesmo a sua validade ontológica – ao reconhecer que a interrogação filosófica busca, afinal,

[n]ão somente este sentido que se vincula às palavras e pertence à ordem dos enunciados e das coisas ditas, a uma região circunscrita do mundo, a certo gênero do Ser – mas sentido universal, capaz de sustentar tanto as operações lógicas e a linguagem como o desdobramento do mundo. Ele será *aquilo sem o que* não haveria nem mundo nem linguagem, nem o que quer que seja, será a essência. [...] As essências são este sentido intrínseco, estas necessidades de

princípio, seja qual for a realidade em que se misturam e se confundam (sem que, aliás, suas implicações deixem de fazer-se valer), único ser legítimo ou autêntico que tem a pretensão e direito de ser, e que é afirmativo por si próprio, já que é o sistema de tudo o que é possível para o olhar de um espectador puro, traçado ou desenho daquilo que, em todos os níveis, é *alguma coisa* – alguma coisa em geral, ou alguma coisa material, ou alguma coisa espiritual, ou alguma coisa viva. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 107-8; grifos do autor).

Assim, após esta breve introdução à noção de *sentido*, e apontando sua identificação, no âmbito da obra merleau-pontyana, com a experiência de intencionalidade, caberá agora nos dedicarmos à recuperação, mesmo que sumária e abreviada, desse importante conceito, que adquire especial relevância para o desenvolvimento do projeto fenomenológico, a partir das primeiras teses de Husserl até à abordagem que dele fará Merleau-Ponty.

1.2 INTENCIONALIDADE: A VIA FENOMENOLÓGICA

A fenomenologia, tal como proposta pelo seu fundador, Edmund Husserl, é reconhecida quase que consensualmente como um dos principais movimentos fundadores da filosofia contemporânea. Contextualizada na crise das ciências e da cultura europeia da transição do século XIX para o XX, e dada a radicalidade da sua abordagem teórico-metodológica, caracterizando-se por ser mais do que apenas uma disciplina ou uma doutrina do pensamento filosófico, a fenomenologia se propõe mesmo a reformular a vocação e a própria maneira da filosofia desempenhar o seu mister. Sua relevância pode-se constatar já pela decisiva influência que exerceu, e certamente ainda exerce até os dias atuais, na história da filosofia, tendo sido fonte inspiradora das principais escolas e correntes de pensamento contemporâneas, como o existencialismo, o estruturalismo, o pós-estruturalismo, o desconstrucionismo, entre vários outros.

Nesse cenário, considerada por Merleau-Ponty (1994, p. 15) como um dos fundamentos basilares da fenomenologia husserliana, e uma de suas mais representativas descobertas, a noção de intencionalidade (do latim *intentionalitas*) se impõe como um conceito incontornável, cuja análise não será supérflua, merecendo o investimento de nossa atenção e interesse – principalmente em razão da hipótese de trabalho adotada em nossa pesquisa.

De início, deve-se lembrar que a origem desse conceito remonta à filosofia pré-socrática, eis que já se encontrava presente no poema de Parmênides, aparecendo também entre

os sofistas Górgias e Protágoras, além de haver merecido a atenção de Platão e Aristóteles. Por intermédio de Avicena, célebre representante do neoplatonismo árabe, teria chegado à filosofia medieval e despertado o interesse dos pensadores escolásticos, em particular de Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham. Tendo sido, então, a partir de tais bases e referências que Franz Brentano, mestre e importante influenciador de Edmund Husserl, o recuperou e reposicionou, já no século XIX, elaborando-o de maneira mais pormenorizada na sua obra *Psicologia do ponto de vista empírico (Psychologie von Empirischem Standpunkt)*, de 1874.

Sob o registro da filosofia escolástica, a ideia de intencionalidade estava vinculada à noção de *intentio*. Tal designação poderia referir-se tanto aos atos morais (como o projeto de uma ação futura ou uma tendência da vontade para determinado fim, funcionando teleologicamente, como causalidade final, em conformidade com a metafísica aristotélica) quanto aos atos intelectuais, em que a inteligência especulativa se mostra sempre voltada para fora de si, em direção a um objeto que não é ela, instituindo assim uma *in-existência* intencional (quer dizer, a sua “existência interior”, existindo apenas “em intenção” na consciência subjetiva).

Partindo dessa abordagem, em que se privilegia a base empírica apoiada em atos ou processos psíquicos (mas nunca em seus estados ou configurações), Brentano busca desenvolver o conceito de intencionalidade assumindo-o como sendo aquilo que distingue os fenômenos mentais (ou psíquicos) dos fenômenos físicos. Ou seja, para ele, a intencionalidade resulta de uma peculiar especificidade da atividade psíquica humana, enquanto operadora dos processos mentais, de portar algo diferente de si, que não ela mesma, como seu conteúdo. Esse conteúdo é, por conseguinte, também um objeto da consciência, conquanto diferente dela própria, e ao qual ela se direciona intencionalmente, constituindo-o assim como uma objetividade imanente. Em síntese, Brentano propõe que todo fenômeno mental (ou psíquico) contém um objeto que difere do próprio estado mental em que ele ocorre, e para o qual a consciência subjetiva tende ou aponta, caracterizando dessa forma o que seriam, afinal, os seus atos intencionais.

Para Brentano, a noção de intencionalidade viria a se tornar decisiva e central em seu projeto de legitimação da psicologia como ciência autônoma – na tentativa, inclusive, de propor um caminho alternativo visando à superação da prolongada e desgastante querela entre os representantes do empirismo e do intelectualismo, fomentada pela ontologia dualista clássica, principalmente no âmbito da teoria do conhecimento. Com o propósito de outorgar a essa nova

ciência um caráter independente em relação aos demais saberes científicos, e permitir a sua exoneração da tutela da filosofia, isto é, tornar a psicologia um domínio exclusivo e autossuficiente, Brentano precisava, antes de mais nada, delimitar o seu objeto específico, além de desenvolver um método de investigação original e explicitar os princípios do seu estatuto epistemológico. Para tanto, dedicou-se à tarefa de distinguir, no universo dos fenômenos, aqueles que são tipicamente físicos dos que se caracterizam por serem puramente psíquicos (ou mentais) – pois estes, afinal, como pertencentes ao âmbito de atividade da consciência, deveriam constituir o objeto prioritário da psicologia.

Desse modo, a nova ciência da psicologia deveria tomar por tema prioritário das suas pesquisas a descrição dos atos da consciência, a partir dos fenômenos psíquicos. No entanto – certamente influenciada pelo positivismo, que alcançara grande repercussão nos meios intelectuais europeus a partir da segunda metade do século XIX – buscaria a sua afirmação sustentando-se em evidências eminentemente empíricas, com base no exame das suas ocorrências no âmbito da percepção interna e da percepção externa. Tal ciência deveria considerar, então, as diversas maneiras pelas quais a consciência vivencia as suas relações com os objetos intencionais que lhe são imanentes, para poder afinal descrever o modo de existência desses objetos e os limites para a sua apreensão como conteúdos de conhecimento, além de esclarecer, afinal, as relações entre a consciência e o mundo sensível. A análise sistemática desses fenômenos, com referência na sua ocorrência empírica, verificável pela descrição dos processos psíquicos, tomando as vivências intencionais da consciência como seu campo de estudo, autorizaria então a psicologia a pleitear o seu ambicionado estatuto científico.

A intencionalidade se distingue, para Brentano, à luz da psicologia descritiva, como um traço inconfundível dos fenômenos mentais, entendidos estes como atos típicos da atividade psíquica (representações, juízos, emoções, afetos, etc., cuja manifestação se dá no escopo da consciência), em oposição aos fenômenos físicos do mundo objetivo. Já para Husserl, tal ciência – por ele classificada pejorativamente como “psicologismo”, por confundir o sujeito do conhecimento com a própria consciência subjetiva, atribuindo-lhe valor de verdade em decorrência dessa redução indevida – não poderia alcançar o grau de apoditicidade requerido às ciências normativas ditas puras. Esse tipo de psicologismo, segundo Husserl, ao empobrecer e mesmo reduzir a noção de fenômeno psíquico à esfera do empírico (apresentando os atos da consciência como eventos mentais resultantes da influência dos mecanismos, arranjos e processos físicos, biológicos e químicos próprios da atividade cerebral), não consegue

solucionar o problema de como é possível, afinal, alcançar a objetividade do conhecimento. Eis que, para Husserl, esse é o problema fundamental da filosofia¹³, expondo assim sua principal limitação, como esclarece Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1989, p. 35), pois

Foi por apresentar-se como um dado e não como um problema que a intencionalidade brentiana permaneceu estéril para a filosofia, não nos adiantando nenhum elemento para se compreender como opera, afinal, a função objetivante da consciência, quais são as sínteses que, justamente, transformam essa consciência em “consciência de algo”.

Antes de examinarmos, porém, com mais minudência o conceito de intencionalidade desenvolvido por Husserl – e os seus desdobramentos no contexto da fenomenologia merleau-pontyana – parece-nos importante recordar o horizonte intelectual em que germina e se desenvolve o projeto fenomenológico. Trata-se de um período – entre o final do século XIX e o início do século XX – que se notabilizou, entre outros motivos, por ter dado lugar a uma profunda crise das ciências¹⁴ e da cultura europeias. Crise à qual, diga-se, Husserl e Merleau-Ponty oferecerão interpretações e soluções distintas. Tais abordagens merecem, a nosso ver, algumas breves considerações, dadas as suas implicações no desenvolvimento da filosofia da percepção e na apropriação do conceito de intencionalidade, que é fundamental para a compreensão da noção de *sentido* nesta primeira fase da reflexão do filósofo francês.

Essa crise, evidenciada pelo antagonismo e mesmo pela ruptura entre a ciência (domínio das leis naturais, das relações causais, primado da objetividade, da ordem e da exterioridade) e a filosofia (onde predomina, nesse período, o pensamento idealista influenciado pelo criticismo neokantiano, território e jurisdição da subjetividade transcendental), se caracteriza por ser, antes de tudo, segundo Moutinho (2006, p. 53), “a crise do sentido do mundo, do sentido da história, do sentido da humanidade”.

Trata-se, então, de uma crise cujas dimensões, profundidade e repercussões transcendem as fronteiras da cultura europeia para se constituir num problema muito mais abrangente, alcançando e impactando, por assim dizer, toda a existência humana. Crise que Husserl classifica como uma “crise da racionalidade”. Carlos Alberto Ribeiro de Moura assim descreve a posição husserliana:

¹³ “Se abstrairmos das metas metafísicas da crítica do conhecimento, atendo-nos apenas à sua tarefa de *elucidar a essência do conhecimento e da objetividade cognitiva*, ela é então *fenomenologia do conhecimento e da objetividade cognitiva* e constitui o fragmento primeiro e básico da fenomenologia em geral.” (HUSSERL, 1989, p. 46; grifos do autor).

¹⁴ “As ciências contemporâneas excluem de seu horizonte aqueles problemas que mais contam para o homem, a saber ‘os problemas relativos ao sentido e ao não-sentido da existência humana em sua totalidade’.” (MOURA, C., 2001, P. 187).

Partindo do suposto – essencialmente “platônico” – de que é apenas a razão que pode “conferir sentido” às coisas, aos valores e aos fins, ao atribuir-lhes uma referência normativa à “verdade”, Husserl só poderá concluir dessa premissa que a “crise da razão”, quer dizer, o seu acanhamento positivista e instrumental, é um episódio que se traduz *imediatamente* no “nihilismo europeu”: fim do sentido do mundo, fim do sentido da história, fim do sentido da humanidade, fim da possibilidade de conferir um “sentido racional” à existência individual e coletiva. (MOURA, C., 2001, p. 192; grifo do autor).

Assim, identificando as causas dessa crise, como aponta Moura, C. (2001, p. 191-2), “[n]aquele racionalismo que vai reiterar o emagrecimento da verdadeira razão em uma racionalidade técnica por meio destas ideologias complementares que são o positivismo e o historicismo”, Husserl simultaneamente trabalha para aplainar o caminho para a sua resolução. Ou seja, para ele “[...] não poderá haver outra terapia para a ‘crise europeia’ senão a restauração do sentido autêntico de ‘razão’” (*Idem*, p. 193), tarefa por excelência de uma filosofia. Em resposta, portanto, a um problema dessa monta, Husserl indica que “a fenomenologia será apresentada como aquela *sapientia universalis* que poderá conferir às ciências a ‘unidade da razão da qual todas elas, definitivamente, devem proceder’” (*Ibidem*, p. 194).

Ao abordar o mesmo cenário, por sua vez, Merleau-Ponty (1991, p. 161) irá designar por “pequeno racionalismo” esse estilo de reflexão que postulava uma “ontologia cientificista” (*Idem*, p. 162), em que o discurso da ciência julgava-se capaz de *dizer o que é*, de descrever o mundo em sua generalidade, tencionando assim constituir-se numa abordagem de ordem ontológica. Com isso, todavia, caracterizava-se uma invasão pela ciência ao território historicamente reservado à atividade do filósofo. A esse movimento se contrapunha uma filosofia intelectualista, de matriz neokantiana, que pretendia traduzir a inteligibilidade do mundo pelas representações cognitivas procedidas no interior de uma consciência subjetiva autônoma e soberana.

Segundo a interpretação merleau-pontyana, a crise da racionalidade europeia adquire sua expressão mais nociva quando também as jovens ciências do homem – antropologia, psicologia, psicanálise, história, economia, etc. – assumem a diretriz (de proveniência nitidamente positivista) de buscar a sua fundamentação nas evidências objetivas do mundo sensível, quando se pretendem rigorosas por adequação ao discurso científico, quando passam a acreditar no “mito da *explicação científica*” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 161; grifos do autor). Com isso, tais ciências, ditas humanas, enquanto convergem para adequar-se ao paradigma cientificista, subordinando-se à autoridade da objetividade, incorrem num reducionismo que empobrece o Ser, uma vez que desconsideram ou minimizam as evidências

de que o seu objeto por excelência – a espécie humana, em todas as suas diversas e complexas dimensões – à condição de mera consequência de fatores condicionantes de origem exterior a ela.

Contra o posicionamento de uma ciência que se considera capaz de descrever o Ser em sua totalidade, pretendendo-se portadora de uma competência ou autossuficiência ontológica, insurge-se o pensamento idealista, ou mais propriamente intelectualista, alinhado ao criticismo neokantiano, para o qual, em contrapartida, “[o] mundo é o conjunto das relações objetivas assumidas pela consciência” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 29). Quer dizer, o outro extremo ao polo objetivista, abraçando uma fé dogmática equivalente – apenas de sinal trocado – a um subjetivismo transcendental.

Entretanto, sob a ótica da reflexão merleau-pontyana, esse pequeno racionalismo, caracterizado pela pugna entre a pretensão de uma ontologia científicista e o subjetivismo de uma filosofia idealista transcendental, não passaria de um “fóssil do grande racionalismo, aquele do século XVII, rico de uma ontologia viva” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 162). O filósofo sublinha que o grande racionalismo, que teria tido lugar num “momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 162), tinha como expoentes mais notáveis ninguém menos que Descartes, Spinoza, Leibniz e Malebranche. E, embora reconheça ser inviável, em seu tempo, uma retomada integral daquele momento, nos termos com que o descreve, Merleau-Ponty acredita ser possível vislumbrar ainda uma oportunidade para o reexame das suas relações, à luz do desenvolvimento que tanto a filosofia quanto as ciências do homem – adotando a sociologia como caso paradigmático – haviam logrado alcançar até então.

A resposta merleau-pontyana para a crise, todavia, levará em conta as limitações tanto da filosofia quanto da ciência, visando um novo acordo entre ambas. Observa ele que, de um lado, o objetivismo científico não consegue dizer *o que é*, descrever o Ser – uma vez que o mundo descrito e manipulado pela ciência só é mundo, ou seja, só adquire um *sentido*, uma significação, mediante a ação constitutiva de um sujeito que lhe seja externo, sujeito esse que, paradoxalmente, perde a sua objetividade quando também ele se vê situado nesse mundo, caindo assim num paradoxo insolúvel.

Do lado oposto, também a filosofia subjetivista se mostra insuficiente para compreender e explicar o Ser em sua totalidade, posto que o sujeito, sendo um *ser-no-mundo* (consoante Heidegger), não pode dispor de autonomia suficiente para colocar em questão esse

mundo sem colocar-se, ele próprio, em questão, sob pena de recair num prejuízo dogmático. Para Merleau-Ponty, entretanto, as limitações e equívocos de lado a lado não necessitam conduzir a um afastamento mútuo, à dissensão ou à ruptura: posturas que vêm a ser, por sinal, tanto a causa como a consequência da crise diagnosticada.

Merleau-Ponty sinaliza, assim, à diferença de Husserl, que o caminho para suplantar o mal-estar experimentado pelo pensamento moderno deve se caracterizar pela convergência e pela coabitação, tanto quanto possível, entre a ciência e a filosofia, abolindo qualquer traço de hierarquia ou concorrência entre elas, desde que cada qual conheça o seu verdadeiro lugar no processo do conhecimento. Pois, como sintetiza Moutinho (2006, p. 110), “[n]ão se trata de competir com a ciência, mas de situá-la – é essa a terapia que se propõe aqui para a crise da razão”.

Conquanto reconheça o sucesso alcançado pelas ciências da natureza, com destaque para as chamadas ciências exatas, para Husserl (2008, p. 62) não deixa de ser “um absurdo considerar a natureza do mundo circundante como algo por si alheio ao espírito e então querer fundamentar, em consequência, a ciência do espírito sobre a ciência da natureza e fazê-la, assim, pretensamente exata” (HUSSERL, 2008, p. 64). Tornava explícita, com isso, a sua contrariedade com a dispersão das ciências, referindo-se tanto àquelas ditas da natureza quanto às ciências do espírito, e o seu distanciamento da experiência vivencial dos seres humanos, em nome de uma racionalidade alheia ao mundo circundante ou, como denominou, “circum-mundo vital (*Lebensumwelt*)” (HUSSERL, 2008, p. 71). Parecia-lhe, pois, que o pensamento científico esquecera-se de que a “ciência da natureza (como toda a ciência em geral) designa uma atividade humana (*menschliche Leistungen*)” (HUSSERL, 2008, p. 64), e que o único conhecimento capaz de abordar tal objeto em sua radicalidade – e de, diferentemente das ciências especializadas, fundamentar-se a si mesmo – é o conhecimento oriundo da filosofia.

Assim, a resposta apresentada por Husserl para solucionar a crise da cultura europeia é aquela que também serve para desconstruir o aludido equívoco incorrido pelo psicologismo (ao confundir os conteúdos oriundos do processo cognitivo, os *noemas*, com os próprios atos da consciência intencional implicados na sua aquisição, *noesis*). Tratava-se, pois, de formular uma nova abordagem filosófica – ou, como sinaliza Merleau-Ponty (1994, p. 2), um novo estilo de pensamento – para dar conta da descrição da estrutura dos atos da consciência, reconhecendo as suas propriedades intencionais primitivas, mas radicalizando os seus procedimentos a fim de encontrar a essência transcendental das vivências aí implicadas – ou melhor, das experiências

humanas no mundo vital – e revelando as relações necessárias entre esses objetos e a consciência subjetiva que os comporta e que os constitui, atribuindo-lhes significação, ou seja, outorgando-lhes *sentido*. Eis que tal filosofia viria a atender, enfim, pelo nome de fenomenologia.

Em todo o caso, para Husserl, a noção de intencionalidade da consciência, que lhe inspirara o trabalho de Brentano, oferecia também uma perspectiva ampla e abrangente, pois permitiria explorar a própria possibilidade de constituição dos objetos mesmos. Operação essa que ensejaria o acesso – pela via do método fenomenológico – à sua idealidade mais pura, ou seja, evidenciando a sua verdadeira essência. Mas isto implica, entretanto, que a apreensão das essências dos objetos do conhecimento somente seria viável mediante a adoção de uma atitude de radicalização do pensamento, qual seja, a atitude fenomenológica, por meio da *εποχή* (*epoché*). E que, por considerar tais objetos como coisas em si, realmente existentes e apenas “suspensas” pela redução eidética, deixam eles de ser somente aquele conteúdo de objetividade imanente da teoria brentaniana e adquirem assim um caráter transcendente, pois ultrapassam a sua própria realidade empírica imediata, ao serem também objetos intencionais da consciência, que as capta e apreende.

Para Husserl, por conseguinte, se é a consciência que possui o atributo da intencionalidade, posto que só se pode falar de consciência como *consciência de alguma coisa*, o seu objeto (seu *cogitatum*), não sendo ela própria mas o seu escopo e o seu conteúdo, deve ser outro que ela. Entretanto, tal objeto se encontra no mundo visado, para onde a consciência intencional se orienta, de modo que a análise descritiva dos fenômenos da consciência, pelo caminho fenomenológico, deveria conduzir, enfim, às coisas em si mesmas, à sua essência. Logo, para o fundador da fenomenologia, o mundo só adquire *sentido* – existência, significação, validade ontológica – quando é constituído por uma consciência subjetiva que o apreende enquanto fenômeno. Diz ele, na *Segunda Meditação*:

De um lado, temos dados que pertencem ao “mundo”, ao mundo colocado como existente, concebidos como elementos psíquicos do homem. De outro, mesmo com dados paralelos e conteúdo idêntico, não há nada desse tipo; o mundo, na atitude fenomenológica, não é uma existência, mas um simples fenômeno. (HUSSERL, 2001, p. 50)

Esse processo, porém, como lembra Merleau-Ponty, transcorre sempre na facticidade do mundo vivido, eis que não se pode conceber uma consciência autossuficiente, não encarnada ou simplesmente dissociada da sua presença empírica – sem que se necessite evocar o equivalente de um sujeito (ou um espírito) puro absoluto, como se esforça para justificar o

pensamento de matriz idealista. Ou então sem recorrer, como Descartes, à garantia de um Deus infalível que assegure a veracidade do conhecimento adquirido junto ao mundo pela experiência do *Cogito*. Com isso, Husserl parece desenvolver a fenomenologia com o propósito de ser também uma solução ontológica alternativa em relação aos paradoxos decorrentes da clivagem sujeito-objeto da ontologia cartesiana, cujas consequências filosóficas são extensivamente conhecidas.

Para tanto, a fenomenologia assume para si mesma a incumbência de promover uma reforma geral de todo o conhecimento racional, ou “reconstruir o edifício que poderia corresponder à ideia de filosofia, concebida como unidade universal das ciências que se ergue sobre um fundamento de caráter absoluto” (HUSSERL, 2001, p. 20), a partir de uma retomada radical da trajetória do pensamento em direção dos seus fundamentos apodícticos últimos. Ou seja, desde as origens do seu empreendimento, a fenomenologia tencionava posicionar-se, segundo pretendia o seu idealizador, também como uma filosofia rigorosa e segura, amparada em bases epistemológicas sólidas e inquebrantáveis, e capaz de prover a si própria os seus fundamentos – assim como de fazer promanar de si os fundamentos e princípios de todas as demais ciências. Nesse ânimo, diz Husserl (2001, p. 25): “Como fez Descartes, vamos nos deixar guiar em meditações pela ideia de uma ciência autêntica, possuidora de fundamentos absolutamente certos, pela ideia da ciência universal”.

Com isso, Husserl reconhece a necessidade de desenvolver um método específico para essa nova reflexão filosófica. Um método que parta da radicalização do procedimento cartesiano, ancorado na dúvida hiperbólica, mas corrigindo-lhe certas falhas e propondo um novo encaminhamento às suas diretrizes estruturantes:

Em nossos dias, a nostalgia de uma filosofia viva conduziu a muitos renascimentos. Perguntamos: o único renascimento realmente fecundo não consistiria em ressuscitar as *Meditações* cartesianas, não, é claro, para adotá-las integralmente, mas para desvelar já de início o significado profundo de um retorno radical ao *ego cogito* puro, e fazer reviver em seguida os valores eternos que dele decorrem? É, pelo menos, o caminho que conduziu à fenomenologia transcendental. Esse caminho vamos percorrer juntos. Como filósofos que buscam um primeiro ponto de partida e não o têm ainda, vamos tentar meditar à maneira cartesiana. Naturalmente, observaremos uma extrema prudência crítica, sempre prontos a transformar o antigo cartesianismo toda vez que a necessidade disso se fizer sentir. Devemos também trazer à luz e evitar certos erros sedutores dos quais nem Descartes nem seus sucessores souberam evitar a armadilha. (HUSSERL, 2001, p. 23-4)

A fenomenologia deveria, então, tornar-se uma prática científica rigorosa dedicada ao

estudo das essências (do mundo, das coisas, do homem, da consciência, da percepção). Para isso, Husserl propõe um estilo de reflexão que, para realizar-se, requer e prescreve, como se disse, um método particular e muito específico. Assim, trata de elaborar e desenvolver o método da redução fenomenológica¹⁵, caracterizado pela experiência da *εποχή* (*epoché*), que “é o método universal e radical pelo qual me percebo como *eu puro*, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim” (HUSSERL, 2001, p. 38; grifos do autor).

Como resultado desse procedimento de retorno reflexivo da consciência a si mesma, à sua singularidade mais íntima, ou seja, à sua própria essência, ocorre a redução transcendental. Tal redução faz com que a consciência se torne autopresente, pondo-se diante de si mesma e assumindo que, por princípio, unicamente a si própria se reconhece, numa situação de *ego puro*, sujeito transcendental a partir do qual se poderá constituir qualquer novo conhecimento e, afinal, admitir a existência do mundo e sua unidade para mim.

Consciência que, cabe sublinhar, por se revelar sempre como *consciência de* alguma coisa que não ela mesma, definindo-se afinal como *intencional*, como se verificou, uma vez que é ela que confere *sentido* aos seus objetos – eis que as coisas, por si mesmas, segundo Husserl, não são dotadas de significação própria, mas é somente na sua tomada constitutiva pela consciência encarnada de um sujeito que elas adquirem significado e, enfim, valor existencial. Desse modo, a fenomenologia assume que a consciência está sempre direcionada para algum objeto, que só pode, por sua vez, ser definido no contexto da sua relação com essa consciência subjetiva, ou seja, ele é sempre objeto para um sujeito, da mesma forma que a consciência só pode ser constituída e definida no âmbito dessa relação solidária de copertencimento original.

Por isso, ao atribuir poder constituinte a uma consciência subjetiva – agora radicalizada em *ego transcendental* – na sua relação com o mundo das coisas, dos outros e com

¹⁵ Husserl (2001, p. 38) assim o descreve: “Em consequência, essa invalidação universal, essa ‘inibição’ de todas as atitudes que podemos ter em relação ao mundo objetivo – e, de início, das atitudes relativas à: existência, aparência, existência possível, hipotética, provável e outras – ou, ainda, como se costuma dizer: essa “*εποχή fenomenológica*”, essa “colocação entre parênteses” do mundo objetivo, não nos põem diante de um puro nada. O que, em contrapartida e justamente por isso, torna-se nosso, ou melhor, o que dessa forma torna-se meu, a mim sujeito que medita, é minha vida pura com o conjunto de seus estados vívidos puros e de seus objetos intencionais, ou seja, a universalidade dos “fenômenos” no sentido especial e ampliado da fenomenologia. Pode-se dizer assim que a *εποχή* é o método universal e radical pelo qual me percebo como *eu puro*, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim. Tudo o que é “mundo”, todo ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim; o próprio fato de eu ter dele a experiência, de percebê-lo, rememorá-lo, pensar nele de qualquer maneira, elaborar em relação a ele julgamentos de existência ou de valor, desejá-lo, e assim por diante.”

a própria interioridade autoconsciente – todos esses, a seu modo, reduzidos à condição de “simples fenômenos”, domínio adquirido, isto é, objetos de um saber que se afirma e se instaura como verdade autopromulgada –, a *εποχή* fenomenológica incorre, segundo Merleau-Ponty, numa espécie de deriva idealista, na direção de um subjetivismo transcendental de feições kantianas. E, conquanto ainda ressalve que “[o] transcendental de Husserl não é o de Kant, e Husserl censura a filosofia kantiana por ser uma filosofia ‘mundana’ porque ela *utiliza* nossa relação ao mundo, que é o motor da dedução transcendental, e torna o mundo imanente ao sujeito, em lugar de *admirar-se* dele e conceber o sujeito como transcendência em direção ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 10; grifos do autor), não deixa de notar que a fenomenologia padece dessa incômoda associação. Isso porque reconhece na consciência subjetiva a posse de uma idealidade originária doadora de *sentido* e, assim, instituidora da objetividade. Ora, sugere o raciocínio merleau-pontyano, se a fenomenologia pretendia tornar-se, também ela, uma ciência do conhecimento – assumindo explícita familiaridade com a filosofia cartesiana¹⁶ –, não deixa de revelar também importantes traços identitários com o pensamento crítico kantiano.

Além do mais, ainda que preservando-se das armadilhas que nem Descartes nem os seus seguidores conseguiram evitar, o pensamento husserliano restaria, por assim dizer, contaminado pela ontologia clássica, posto assentar a sua concepção acerca do conhecimento, e consequentemente os seus fundamentos epistemológicos no equívoco clássico da cisão reflexiva entre sujeito e objeto, na oposição entre pensamento e corpo, consciência e mundo, espírito e matéria, etc. Motivo mais do que suficiente, na interpretação de Merleau-Ponty, para que esse idealismo residual deva ser transposto, superado, permitindo então que a fenomenologia consiga desvencilhar-se de seus últimos vestígios metafísicos e avançar, afinal, na direção do seu ambicionado diploma filosófico.

Temos, então, por um viés, o próprio Husserl (2001, p. 101), mesmo admitindo o seu compromisso com a elaboração de um idealismo transcendental¹⁷, empreende esforços para se

¹⁶ Husserl (2001, p. 19) chega mesmo a declarar, a propósito da fenomenologia transcendental, que, resguardadas todas as diferenças e aperfeiçoamentos resultantes do desenvolvimento radical que pretende imprimir em sua própria investigação, “poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo”.

¹⁷ Reconhece Husserl, na Quarta Meditação, que “[r]ealizada dessa maneira sistemática e concreta, a fenomenologia é, dessa forma, *idealismo transcendental*, embora num sentido fundamentalmente novo. Ela não o é no sentido de um idealismo psicológico, que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido. Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta, ao menos como conceito-limite, a possibilidade de um mundo de coisas em si. É um idealismo que *não é* nada além de uma explicitação de meu ego como sujeito de conhecimentos possíveis. Uma explicitação consequente, realizada sob a forma de ciência egológica sistemática levando em conta todos os sentidos existenciais possíveis para

distanciar e se diferenciar do modelo kantiano, enquanto que, por outro lado, Merleau-Ponty parece dispor-se a resgatar a fenomenologia das malhas daquele mesmo idealismo kantiano, abordando-o sob um enquadramento bastante diverso em relação ao proposto por Husserl. Quer dizer, Merleau-Ponty propõe-se a enfrentar o problema a que a fenomenologia se expõe toda vez que se submete ao seu próprio método, sob a exigência de dar conta da sua autoconstituição, posto que “[a] fenomenologia, enquanto revelação do mundo, repousa sobre si mesma, ou, ainda, funda-se a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 20). Para isso, contudo, decide partir do reconhecimento da ambiguidade e da contradição (e não da sua negação, ou do alinhamento a um dos polos da ontologia clássica) como nuances ou traços presentes – e inevitáveis – na expressão do Ser.

No entanto, ao propor a superação das antinomias e contradições da ontologia dualista cartesiana pela privação, ao sujeito, do poder constituinte prioritário, absoluto – tendência ainda renitente na fenomenologia transcendental husserliana –, Merleau-Ponty (1994, p. 4) certamente não tencionava apenas promover uma reversão na “inversão copernicana” propugnada pela filosofia crítica de Kant (1999, p. 39) e assumida por seus sucessores. Com isso, apenas se inclinaria para o extremo oposto, isto é, para o flanco do empirismo ou do cientificismo e seus correlatos, todos igualmente cartesianos e piamente confiantes na separação originária entre o sujeito e o objeto, mantendo-se aí prisioneiros do cânone que objetivam ultrapassar. Merleau-Ponty pretende, ao invés, desencadear um movimento epistêmico capaz de reposicionar o pêndulo ontológico num ponto equidistante entre o sujeito e o objeto, ou, mais precisamente, numa região de confluência entre esses polos, situando-o mais próximo ao eixo dos acontecimentos, do pensamento e do mundo, no momento exato do encontro, na interseção dos polos implicados.

Entre os temas que lhe parecem mais problemáticos, no âmbito da fenomenologia, e que desde logo merecem uma apreciação cuidadosa, sobressai a questão da redução fenomenológica – à qual, salienta Merleau-Ponty (1994, p. 6), o próprio Husserl dedicaria grande interesse e retornaria com assiduidade ao longo de sua obra. De sorte que, trabalhando como o tecelão, que fia e borda pelo avesso do tecido, Merleau-Ponty (2004b, p. 73-4) propõe a elaboração de uma nova compreensão da fenomenologia, avançando para além do ponto em

mim como *ego*. Esse idealismo não é formado por um jogo de argumentos e não se opõe numa luta dialética a qualquer “realismo”. Ele é a *explicitação do sentido* de todo tipo de ser que eu, o *ego*, posso imaginar, e, mais especialmente, do sentido da transcendência que a experiência me fornece realmente: a da natureza, da cultura, do mundo em geral, o que quer dizer: desvelar de maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte. *A prova desse idealismo é a própria fenomenologia*”. (HUSSERL, 2001, p. 101; grifos do autor).

que Husserl lograra haver desenvolvido.

Considerando, então, a temática da redução, Merleau-Ponty indica que a fenomenologia, ao pôr-se a si mesma na condição de objeto da sua interrogação, sob o protocolo da *εποχη* transcendental, visto que “a fenomenologia só é acessível a um método fenomenológico” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 2), a configuração resultante revelará a sua própria incompletude e limitação, arriscando-se numa interminável espiral centrífuga e autorreferente. Em seguida, colocando sob novo enfoque os temas mais relevantes para o projeto fenomenológico, como o corpo, o mundo percebido, a linguagem, a consciência, o *Cogito*, o espaço, o tempo, outrem, etc., Merleau-Ponty pretende sedimentar as bases para a uma nova fenomenologia, e mesmo ultrapassando-a na direção de uma nova abordagem ontológica. Ontologia esta que, entretanto, somente viria a se expressar e adquirir uma forma elaborada nas notas de trabalho que deram origem à obra póstuma *O visível e o invisível*.

Ainda no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, admitindo que a circunstância do “inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão”, Merleau-Ponty (1994, p. 20) sugere que a sua realização se destina, em última instância, a “apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente”. Significa, pois, que a experiência que emerge dessa nova abordagem da fenomenologia – cada vez menos uma “psicologia descritiva” e cada vez mais uma “filosofia existencial” – não apenas evita omitir-se ao confronto com as suas próprias ambiguidades, contradições e contrassensos, mas faz deles um recurso metodológico, orientando-se na perspectiva da apreensão do *sentido* do mundo, propósito a que todo esforço de reflexão filosófica se destina. E, paradoxalmente, base de onde tudo parte e se constitui, para que afinal haja *um* mundo para mim – e, nele, também *eu* para mim; e cada outro sujeito com o *seu* mundo e, nele, o *seu eu para si*, e assim por diante – cuja unidade e totalidade são asseguradas pelo reconhecimento de uma inteligibilidade compartilhada, plena de *sentido*.

Desse modo, Merleau-Ponty procura assinalar que as antinomias e os paradoxos a que o método fenomenológico invariavelmente conduz, quando se trata de aplicar sobre si mesmo a *εποχη* transcendental, num processo reflexivo de retomada da própria gênese, cumprem o mister de revelar exatamente a sua condição de experiência (e exercício) de admiração, espanto em face do mundo pulsante e vivo. Ademais, e talvez por isso mesmo, a redução fenomenológica revela tratar-se de uma experiência fadada à incompletude, aberta, lacunar,

negativa, eis que, por mais que se autoanalise, ela jamais alcança a justificativa última, apodítica, acerca da sua autopresença a si própria, sem incorrer em contradição ou sem apelar a uma fundamentação dogmática.

Distintamente de Husserl, que, como destaca Moutinho (2006, p. 54), a título de terapêutica visando sobrepujar a crise da razão europeia propunha um distanciamento das ciências especializadas, ou, antes, a sua subordinação à filosofia – com o propósito de “fundar a unidade do Saber na unidade da Razão” –, Merleau-Ponty se dispõe a amparar a sua filosofia nos estudos e pesquisas científicas. Inicialmente, salienta Moutinho (2006, p. 57), “Merleau-Ponty procuraria evitar justamente uma tomada de posição acerca da distinção entre o interior e o exterior, ancorando-se, então, em resultados científicos”, identificando principalmente nas pesquisas acerca do comportamento e da percepção, nos estudos da biologia, da fisiologia do sistema nervoso, da patologia mental, da psicologia e da *Gestaltpsychologie*, por exemplo, insumos relevantes para a sua investigação.

Ainda assim, ao declarar o seu interesse em “compreender as relações entre a consciência e a natureza” já na introdução da sua tese de doutoramento *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty (1972, p. 29) aponta para a necessidade de superação das insuficiências das teorias psicológicas clássicas. Destas, algumas valem-se das relações causais diretas, verificáveis pela experimentação empírica, como justificativa para os seus resultados, apropriadas pelo discurso do objetivismo cientificista. Outras, no campo oposto, partem da concepção de que a natureza resultaria de uma rede de relações objetivadas por uma consciência subjetiva autônoma, como é o caso do idealismo neokantiano. Assim, como alternativa às dicotomias e controvérsias do pensamento clássico, invariavelmente comprometidos com a cisão entre consciência e natureza, Merleau-Ponty recorre à teoria da *forma*, ou *Gestalttheorie*.

A *Gestalttheorie* se caracteriza por apresentar a descrição de processos ou eventos organizados em totalidades indivisíveis, formando aglomerados de dados ou fenômenos psíquicos e sensíveis intercomplementares, cuja leitura global de visada implica sempre uma significação que os excede e transcende, se considerados um a um. Trata-se de explorar configurações macroscópicas e cambiantes – sob um protocolo de figura-e-fundo – que implicam a reflexividade recíproca entre uma-e-outro. Nesse modelo, pode-se constatar uma interseção, intimidade ou integração intrínseca entre subjetivo e objetivo, entre consciência e natureza, ou seja, entre o organismo e a consciência do mundo em que se acha instalado, de modo a transpor vivências privadas à condição de validade universal, configurando

experiências perceptivas investidas de *sentido*, nas quais as partes são indiscerníveis do todo. Este, em verdade, as precede, combina e harmoniza numa significação singular e indecomponível nos seus elementos constitutivos. Nesse gênero de processo, a totalidade é sempre outra que não suas partes, pois a sua significação excede à resultante da adição, combinação ou justaposição das parcelas que a compõem.

É esse modelo, pois, trazido pelo conceito de forma, que vem em auxílio do filósofo na sua postulação da originalidade da percepção, já que “é impossível, como frequentemente se disse, decompor uma percepção, fazer dela uma reunião de partes ou de sensações, posto que nela o todo é anterior às partes” (MERLEAU-PONTY, 1990c, p. 46). Por isso, a experiência perceptiva adquire envergadura ontológica, dado que nela transcorre uma coincidência integradora do pensamento com o mundo sensível, da consciência com a natureza, pois “[é] preciso que a significação e os signos, que a forma e a matéria da percepção sejam aparentadas desde a origem e que, como se diz, a matéria da percepção esteja ‘grávida de sua forma’” (MERLEAU-PONTY, 1990c, p. 47).

As pesquisas e os estudos psicológicos desenvolvidos pela *Gestalttheorie* – sobretudo os realizados sob a coordenação de Wolfgang Köhler (1887-1967) e Kurt Koffka (1886-1940) – se tornaram, portanto, um instrumento valioso à estratégia de Merleau-Ponty em face do propósito de suplantar os prejuízos do pensamento dualista cartesiano. A teoria da forma lhe permitiria, pois, “demonstrar cientificamente” que a produção de *sentido* não depende unicamente de uma consciência subjetiva – embora não se possa, bem entendido, dela prescindir. Mas tal operação só se torna completa com a participação presencial do sujeito no mundo da vida, pela sua corporeidade enraizada no plano do sensível. Sempre se referindo, portanto, à ocorrência vivencial de uma consciência subjetiva encarnada, engajada na espessura da experiência perceptiva, como ser no mundo.

Para Merleau-Ponty (1975, p. 123), “[o] interesse da noção de forma é justamente ultrapassar a concepção atomista do funcionamento nervoso sem reduzi-lo a uma atividade difusa e indiferenciada, rejeitar o empirismo psicológico sem passar à antítese intelectualista”. Sobre a importância do conceito de forma para o filósofo francês, Moutinho (2006, p. 88-9; grifos do autor) destaca que

[...] Merleau-Ponty quer evitar ... a redução a uma consciência transcendental pura. Daí por que ele chama a atenção para outro aspecto da forma, para sua ‘verdade fenomenológica’ (SH, 37), que Husserl teria deixado escapar. E esse aspecto consiste justamente na junção da ideia e da existência, o inteligível e do sensível, o que se vê pela ‘organização intrínseca da forma, pela ausência,

nela, de ‘eventos exteriores uns aos outros, sem laço interno’. Quer dizer, essa nova totalidade, que não se confunde com um agregado, implica uma *significação* que não lhe vem de fora, que lhe é imanente; daí por que não é mais necessário o recurso a uma subjetividade – ou a nenhum outro princípio – que seria a fonte dessa significação. ... A forma implicará então uma *intencionalidade* distinta da que resulta de uma pura consciência, da intencionalidade de ato... A forma, porque envolve uma significação imanente, uma organização espontânea, pode prescindir da passagem a um sujeito transcendental, doador de sentido – embora ela envolva um sujeito, mas que não é fonte de significação.

Uma das singularidades que demarcam a noção de forma e a tornam tão relevante ao projeto encetado por Merleau-Ponty (1975, p. 163) é também a sua ambiguidade, a sua abertura para o desenvolvimento de uma fenomenologia renovada, posto que “esta noção nos poupa a alternativa de uma filosofia que justapõe termos exteriormente associados e de uma outra filosofia que reencontra as relações intrínsecas do pensamento em todos os fenômenos”. A essa nova filosofia caberia, portanto, propor uma solução para os problemas relacionados à descrição das condições para o conhecimento sem o auxílio dos preconceitos e dogmas da tradição cartesiana. Em última instância, exigiria uma filosofia que prescindisse da noção de substância, fazendo ruir-o velho edifício da metafísica clássica.

No capítulo III de *A estrutura do comportamento*, no qual Merleau-Ponty (1972, p. 168) aborda as três ordens universais (física, vital e humana), verifica-se um encaminhamento claro nessa direção, quando assevera que “a teoria da forma é consciente das consequências que acarreta um pensamento puramente estrutural e busca prolongar-se em uma filosofia da forma que substituiria a filosofia das substâncias”. E, logo adiante, aprofunda:

Em uma filosofia que renunciasse verdadeiramente à noção de substância, não poderia haver senão um universo, que seria o universo das formas: entre as diferentes espécies de formas investidas de direitos iguais, entre as relações físicas e as relações implicadas na descrição do comportamento, não seria o caso de se supor nenhuma relação de derivação ou de causalidade, nem portanto de se exigir modelos físicos que sirvam para suportar no ser as formas fisiológicas ou psíquicas. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 169)

Ora, examinando essas três ordens, ou dimensões, encontráveis no universo concebível, Merleau-Ponty constata que há um movimento de integração progressiva entre elas, de modo que a ordem física (correlato da forma material) se integra à ordem vital (equivalente à forma fisiológica) e esta à ordem humana (domínio da forma psíquica). Diz o filósofo: “Em outros termos, matéria, vida e espírito devem participar desigualmente da natureza da forma, representar diferentes graus de integração e constituir enfim uma hierarquia onde a individualidade se realiza sempre mais” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 168-9). É, portanto, no

contexto desse movimento de inserção sucessiva de uma instância na outra, numa arquitetura dinâmica mas dotada de inteligibilidade própria, sugerindo uma unidade estruturada da forma, que esse universo concebível passa à instância de um *mundo da percepção*. E, indo um pouco além, ele esclarece que “[c]orrelativamente, a percepção que nos apareceu até aqui como a inserção da consciência em um berço de instituições e no círculo estreito dos ‘meios’ humanos, pode tornar-se, *em particular pela arte*, percepção de um ‘universo’” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 211, grifos nossos).

Em outras palavras, pode-se dizer que a constituição de um universo, apreendido no âmbito da experiência perceptiva – esta que, aliás, o torna acessível –, requer um tipo de intencionalidade que transcende a intencionalidade tética, circunscrita aos atos de consciência. Trata-se de uma intencionalidade operante, subjacente e anterior à perspectiva do sujeito, precedente mesmo a toda atividade reflexiva, que revela a presença antepredicativa de um universo bruto, selvagem, irrefletido. No capítulo da *Fenomenologia da percepção* dedicado ao tema da *Temporalidade*, Merleau-Ponty (1994, p. 575) sintetiza esse raciocínio nos seguintes termos:

No fundo do próprio sujeito, descobriríamos portanto a presença do mundo, de forma que o sujeito não devia mais ser compreendido como atividade sintética, mas como *ek-stase*, e que toda operação ativa de significação ou de *Sinn-gebung* aparecia como derivada e secundária em relação àquela pregnância da significação nos signos que poderia definir o mundo. Sob a intencionalidade de ato ou tética, como sua condição de possibilidade, encontrávamos uma intencionalidade operante, já trabalhando antes de qualquer tese ou qualquer juízo, um “Logos do mundo estético” e uma “arte escondida nas profundezas da alma humana”, e que, como toda arte, só se conhece em seus resultados.

Diante dessa constatação, Merleau-Ponty reafirma a necessidade da filosofia dedicar-se então à análise da experiência perceptiva, assumindo-a como originária, como o momento da efetiva constituição do mundo. É nela, pois, que poderemos encontrar a intencionalidade operante, de onde emerge todo o *sentido*, toda a significação, e em cujo domínio a consciência ainda não penetrou, onde o pensamento ainda não estabeleceu a sua laboração.

Todavia, para se chegar a essa esfera de compreensão da experiência perceptiva – vivenciada, em todo o caso, pela consciência subjetiva encarnada num corpo dado na facticidade do mundo – desde onde se possa descrevê-la e, afinal, alcançar a sua essência, torna-se imprescindível um recuo ao núcleo de tal experiência originária. Tal recuo, que nada mais é do que um retorno aos fenômenos mesmos, tornar-se-á possível por meio da redução fenomenológica.

Cabe considerar, ainda, que a experiência perceptiva é sempre uma vivência subjetiva instalada no mundo sensível. O sujeito, como ser-no-mundo, terá o corpo próprio como o elo e o halo para a mediação de uma tal ocorrência. Sem este, não há lugar para a consciência – e sem esta, não há apreensão do mundo percebido. Contudo, alerta Merleau-Ponty (1994, p. 222; grifo do autor), “[o] corpo está *presente* à alma como as coisas exteriores; em um e em outro caso não se trata de uma relação causal entre os dois termos”, pois, esclarece mais adiante,

[n]ão se constrói a percepção como se constrói uma casa, ajuntando materiais tomados de empréstimo aos sentidos e materiais tomados de empréstimo à memória; não se explica a percepção como um acontecimento da natureza, situando-a na confluência de várias séries causais – mecanismos sensoriais e mecanismos mnemônicos. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 231).

De acordo com Merleau-Ponty, (1994, p. 11), uma vez que estamos irremediavelmente inseridos no plano da facticidade pela presença corporal, “não podemos submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos de nos unir a essa tese do mundo”. Eis que esse mundo já estava ali, antes de todo o trabalho da reflexão, como um “impensado”, um “irrefletido”, no ponto mesmo onde se processa a imbricação espontânea entre o empírico e o transcendental.

A redução fenomenológica, como pondera Merleau-Ponty, jamais atinge um estágio último e definitivo, o que significa dizer que ela jamais chegará a algo como um *eu transcendental puro*. Isto porque, ao admitir-se uma camada sensível preexistente – pois a subjetividade jamais se encontra só consigo mesma, ou isolada num solipsismo que a separa da generalidade aberta do mundo –, tem-se que a consciência subjetiva e o mundo-objeto já se acham mesclados, fundidos e combinados entre si, de modo que é impossível distinguirem-se um do outro. Sobre essa limitação da redução fenomenológica, comenta Alex de Campos Moura (2010, p. 24):

Ao mostrar a presença constitutiva do outro no eu e do fato na essência, a redução revela um ser originariamente fendido, que não pode encerrar-se sobre si e nem alcançar-se inteiramente, porque constituído pelo que lhe é outro, a ponto de sujeito e objeto, homem e mundo tornarem-se inseparáveis.

E como a consciência somente poderá encontrar-se a si mesma, enquanto *Cogito*, pela adoção da atitude fenomenológica – embora sem deixar de estar já inserida no mundo da vida e, por conseguinte, numa instância precedente à atividade do pensamento – recomenda Merleau-Ponty (1994, p. 97), que

[p]recisamos não apenas instalar-nos em uma atitude reflexiva, em um *Cogito* inatacável, mas ainda refletir nessa reflexão, compreender a situação natural

à qual ela tem a consciência de suceder e que portanto faz parte de sua definição, não apenas praticar a filosofia mas ainda dar-nos conta da transformação que ela traz consigo no espetáculo do mundo e em nossa existência. Apenas sob essa condição o saber filosófico pode tornar-se um saber absoluto e deixar de ser uma especialidade ou uma técnica. Assim, não mais afirmaremos uma Unidade absoluta, tanto menos duvidosa, já que ela não precisa realizar-se no Ser, o centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma, situada em todas as partes e em parte alguma, ele se encontra no começo perpétuo da reflexão, neste ponto em que uma vida individual se põe a refletir em si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatada para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança da estrutura de nossa existência.

Assim, ao afirmar a presença prévia do mundo vivido (“O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele”, Merleau-Ponty (1994, p. 4)) consegue imprimir certa pressão sobre os limites da fenomenologia husserliana – esta que se pretendia exclusivamente descritiva das condições da objetividade ante a atividade consciente do sujeito transcendental, um *Cogito* puro, que seria o doador primário de *sentido* ao Ser. Ocorre que, em contrapartida, esse mundo só existe para o sujeito – ou passa a existir para ele – ao tornar-se apreendido por ele, quando configurado como estrutura. Não há, pois, um mundo exterior em si, à parte de uma consciência que, ao entrar em contato com ele pela via da experiência perceptiva, o concebesse para si, atribuindo-lhe um *sentido*, e que instituisse, assim, a sua existência efetiva.

Ao propor uma tal relação de constituição recíproca entre consciência e mundo, implicando ideia e existência, mas partindo simultaneamente do reconhecimento do mundo como previamente dado, em que o sujeito se acha determinado, a fenomenologia merleau-pontyana faz ver que é somente na experiência da percepção que essa consciência intencional se torna capaz de operar a gênese ontológica do mundo, dando lugar ao Ser. É no escopo, portanto, da vivência experimentada no sensível, em contato com a generalidade de um universo que já está ali – em estado bruto, não determinado, anterior mesmo a qualquer atividade predicativa ou judicativa, antes que o tomemos para nós em nossa ação cogitativa – que o Ser se dá.

Mas é também na espessura dessa facticidade do mundo vivido que se impõe a presença de outrem, do outro, dos outros, dos outros *eus*, tão sujeitos para si quanto o que de mim a minha consciência pretende fazer. É esse estágio da redução fenomenológica – em que a presença de outrem no mundo que me antecede, desse outro (*alter*) ego, como um ser que, além de ser (sujeito) para-si, é também (objeto) para os outros, e é igualmente um outro para mim, uma alteridade em cujo corpo presente o seu *eu* sente, e por ele se expressa, cuja

manifestação me alcança, me impacta, me descentra – o que torna impraticável, afinal, que se chegue a um *eu puro*, absoluto, transcendental. Como esclarece Alex de Campos Moura (2010, p. 21; grifo do autor),

[o] que a redução revela, ao reconhecer o outro como problema, é uma fusão entre individualidade e intersubjetividade que inviabiliza a afirmação de um puro transcendental; ela me conduz a um Cogito que, incapaz de eximir-se da alteridade, revela-me em *situação*, não como pura consciência de existir, mas como tendo que considerar a existência do outro, e portanto minha encarnação e minha inserção em uma situação histórica, de modo que o Cogito torna-se ele próprio expressão da facticidade constitutiva do meu pensamento, recusando qualquer idealismo ao revelar-me como “ser no mundo”.

Por isso, pontua Merleau-Ponty (1994, p. 10), “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”, pois tal empreendimento se converteria em um trabalho de Sísifo, redundando numa equação insolúvel, fadada a uma circularidade sem saída. A discrepância instrumental está em que, levado às últimas consequências, às portas da exaustão, esse procedimento de suspensão do mundo objetivo – requerido pela redução transcendental – se esfacelaria numa espiral convergente infinita e indefinida, endereçada ao indeterminado, movendo-se numa constante concêntrica em direção ao seu próprio eixo, indo sempre de si a si, num incessante *continuum*. Para ilustrar esse processo, podemos mencionar, como exemplo, o esforço de alguém que obstinadamente cortasse uma fita de Moebius com uma tesoura, como na experiência proposta pela obra neoconcretista “Caminhando”, de 1964, da artista plástica brasileira Lygia Clark (ENCICLOPÉDIA ITAÚ CULTURAL, 2019), seguindo indefinidamente sem jamais atingir um ponto de chegada.

Se, então, em Husserl é possível identificar um certo desenvolvimento da noção de intencionalidade, aparecendo primeiro como estrutura elementar dos atos da consciência e, depois, num estágio posterior da sua obra, aquela a que ele denomina *fungierende Intentionalität* (intencionalidade operante), ou seja, a que “forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida”, para Merleau-Ponty (1994, p. 16) é esta a noção de intencionalidade que efetivamente importa. Ou seja, trata-se daquela intencionalidade que coincide com a própria experiência da percepção, que ocorre antes de qualquer operação intelectual e precedente à presença da razão. Ali, no nascedouro da inteligibilidade, na emergência do *sentido* a partir irrefletido, do mundo em estado bruto, quer dizer, na experiência perceptiva primordial – ou, ainda, no âmbito da intencionalidade operante – é que ocorre a passagem da ordem vital à ordem humana.

Com isso, nota-se que o projeto fenomenológico merleau-pontyano se desgarrar e inicia

seu afastamento crítico em relação ao projeto husserliano, muito embora ainda se trate, nessa fase da sua produção filosófica, de desenvolver o reposicionamento teórico com o qual Merleau-Ponty acredita que a fenomenologia está comprometida. Seria um passo adiante em relação a Descartes, e aos cartesianos (e mesmo em relação a toda a filosofia moderna) – como pretendia Husserl; mas seria, sem dúvida, também um enorme passo adiante em relação a Husserl, o que ambicionava a fenomenologia agora proposta por Merleau-Ponty. Sua meta, a reabilitação ontológica da experiência perceptiva, reposicionando o sensível (o Ser corpóreo animado e ativo, seus meios e modos de estar no mundo) a um patamar equivalente ao do pensamento, da laboração intencional da consciência, pelo viés – e sob os protocolos procedimentais – da fenomenologia, seria afinal uma reforma da própria fenomenologia.

A redução fenomenológica, assim manejada por Merleau-Ponty, acaba por tornar evidente a intencionalidade operante. Nesse contexto, as ambiguidades e antinomias redundantes da articulação e imbricação entre sujeito e objeto – expressos direta e imediatamente pela experiência da percepção (antes, portanto, de qualquer intervenção do pensamento ou mesmo da linguagem) –, se apresentam como uma resposta não prevista entre as alternativas da ontologia cartesiana. Trata-se, afinal, de uma relação existencial – e também eidética, pois permite o acesso à descrição das suas essências – entre homem e mundo, consciência e natureza, uma vez que a atividade racional e a vivência corpórea encontram-se mútua e complementarmente integrados, instalados numa situação empírica, num marco temporal objetivo, incorporados ao fluxo da vida. Como acentua Merleau-Ponty (1994, p. 594; grifo do autor):

Existe sentido para nós quando uma de nossas intenções é satisfeita, ou inversamente quando uma multiplicidade de fatos ou de signos se presta para nós a uma retomada que os compreende, em todo caso, quando um ou vários termos existem *como...* representantes ou expressão de outra coisa que eles mesmos.

É, aliás, essa característica da nossa experiência perceptiva, de já nos encontrarmos inseridos na densidade somática e pulsante do mundo em que experimentamos a vida – pois, “mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 10-11) –, que assegura e valida a objetividade do sujeito. Ou seja, é a condicionante da temporalidade que faculta, por assim dizer, à experiência da percepção a condição de operador ontológico, poder instituinte e fundante de um ser que emerge da combinação incidental de elementos do mundo sensível com a atividade produtiva do pensamento. Pois, como diz Alex de Campos Moura (2010, p. 32),

a certeza do presente, enquanto intencional, ultrapassa a presença, alarga-se para o passado e para o futuro; ela [a percepção] reúne os momentos temporais diversos, articula aquilo que só se oferecia como horizonte e forma uma unidade.

Pode-se dizer, em síntese, que é com o fio da temporalidade que se sustenta a tensão entre o sujeito percipiente e o mundo percebido, que se costura o diálogo entre o *Cogito* e o mundo, reunindo-os sob um mesmo arco de intencionalidade operante, grávida da sua significação, mantendo o seu *sentido* em viva latência.

1.3 INTENCIONALIDADE, TEMPORALIDADE E O SENTIDO DA VIDA

Em seu propósito de superação dos prejuízos deterministas e dos preconceitos dogmáticos da ontologia cartesiana, Merleau-Ponty pretende não apenas ratificar a validade do projeto fenomenológico – de onde parte –, mas também investir na sua radicalização. Fará isso, inicialmente, postulando e assumindo o reconhecimento do estatuto ontológico da percepção como experiência fundadora primigênia do Ser. Ou seja, sua proposta parte da sustentação da legitimidade ontológica das nossas experiências perceptivas, vivenciadas por meio da nossa corporeidade inserida na facticidade temporal do mundo, validando-as como operadoras da emergência do Ser. Com isso, pretende oferecer uma solução alternativa à querela entre as teses cartesianas do intelectualismo e do empirismo, que ora propugnam a primazia de uma consciência subjetiva intencional constituinte, ora postulam a objetividade absoluta do mundo sensível, que se faria constituir por meio de processos intelectivos secundários e ulteriores. “Trata-se de descrever e explicitar a existência de um sentido intrínseco ao mundo, que se não se faz sem uma dimensão subjetiva, nem por isso se deixa reduzir a uma objetividade pela consciência”, resume Alex de Campos Moura (2010, p. 11), salientando que “é a temporalidade que faz com que o ‘ser em’ e a transcendência sejam contemporâneos e constitutivos um do outro, oferecendo-nos uma outra ‘medida’ ou um outro sentido do ser.” (MOURA, A., 2010, p. 13).

Conquanto assumo um alinhamento inicial à abordagem haurida da formulação husserliana, Merleau-Ponty deixa claro, porém, o seu intuito de enfrentar os problemas da fenomenologia – que ele próprio tratará de diagnosticar e dissecar em detalhe já nas suas primeiras teses – e propor-lhes novas soluções, seguindo para além do estágio que até então

havia sido possível à fenomenologia alcançar. Desde o início da *Fenomenologia da percepção*, por exemplo, o filósofo francês toma a iniciativa de estabelecer uma interlocução com Husserl, a fim de interrogar a sua pretendida filosofia transcendental. Essa abordagem leva-nos a acreditar que a sua investigação se dispõe não apenas à tentativa de compreender “por que a fenomenologia permaneceu por tanto tempo em estado de começo, de problema e de promessa” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 3), mas também ao desafio de empreender uma jornada própria, prosseguindo para além do ponto em que a fenomenologia husserliana se deteve ou foi obstada, visando sobrepujar as suas insuficiências e vencer as dificuldades encontradas por seu fundador. O compromisso de Merleau-Ponty teria que conduzi-lo além dessas fronteiras, pois “em última análise, a questão é compreender qual é, em nós e no mundo, e relação entre o *sentido* e o *não-sentido*.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 574; grifos do autor)

Para Merleau-Ponty (1994, p. 20), ainda que se tenha dedicado sincera e engenhosamente a “apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente”, essa fenomenologia inacabada – e, segundo sua indicação, inacabável – precisa ser excedida, uma vez que ela também “se confunde, nesse aspecto, com o esforço do pensamento moderno”, cujos dogmas e preconceitos – ora de origem intelectualista, ora derivados do empirismo cientificista – resultam nos equívocos em que a filosofia, ainda no século XX, se debatia para superar.

Antes, então, de reclamar a prerrogativa de esclarecer e explicitar o *sentido* da experiência humana em sua total inteireza, a fenomenologia – agora sob a crítica merleau-pontyana – precisa reconhecer que o poder constituinte (doador de *sentido*) já não é mais tributário dos atos de uma consciência subjetiva intencional, como indicava o projeto husserliano original. A fenomenologia deverá também, a partir de agora, assumir que tal poder se concentra na experiência imediata do mundo vivido, na própria imbricação orgânica do sujeito que se sabe encarnado e presente num corpo sensível, com o mundo objetivo que ele visa. O sujeito, na fenomenologia merleau-pontyana, já se encontra instalado na objetividade, que é precedente e anterior ao pensamento e à atividade reflexiva.

Com efeito, se para Husserl a fenomenologia tende a aproximar-se mais de um empreendimento destinado a elucidar as formas e possibilidades do conhecimento¹⁸, para Merleau-Ponty, por outro viés, trata-se antes de reposicionar a fenomenologia no escopo de

¹⁸ “A crítica do conhecimento é, neste sentido, a condição da passibilidade da metafísica. O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento”. (HUSSERL, 1989, 22)

uma filosofia da percepção, ancorada na experiência de copertencimento do sujeito cognoscente com o mundo sensível. Se o projeto husserliano é orientado à consolidação da unidade das ciências num sistema racional rigoroso e universal, sob a forma de uma filosofia transcendental com caráter de apodicticidade, a fenomenologia merleau-pontyana procura radicalizar-se na apreensão do mundo da vida. Não é sem motivo, portanto, que ele inicia o seu diálogo com Husserl ponderando – como anteriormente citado – que a fenomenologia

[é] uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 1).

A fenomenologia propugnada por Merleau-Ponty (1994, p. 19) caracteriza-se, então, como um estilo de pensamento, um modo de “reaprender a ver o mundo”, que permite ir em direção ao âmago do Ser, e enfim desnudar a sua gênese e constituição, descrever suas manifestações, seus contornos e limites – empreendimento próprio de uma abordagem ontológica. De fato, como destaca Moutinho (2006, p. 27) – e seguindo com ele, neste tópico, a tendência dos comentadores que reconhecem o embrião de uma ontologia em elaboração já notável desde o início do trabalho filosófico de Merleau-Ponty (1984, p. 171) –, a fenomenologia merleau-pontyana orienta-se ao resgate da experiência sensível como fundamento ontológico primário, cujo desenvolvimento levará à revelação de um ser pré-objetivo, irrefletido, selvagem, carnal.

Em outros termos, é pelo retorno aos fenômenos, e por meio ainda da redução fenomenológica, que a experiência da percepção tornará o Ser não apenas concebível e existente, mas também, do ponto de vista da “ordem humana”, acessível e assimilável à razão. Experiência essa que se expressa como amálgama simbiótica entre pensamento e mundo, subjetividade e objetividade, ideia e organismo, por meio de uma vivência integral, ao mesmo tempo anterior e simultânea à reflexão, revelando-se na forma de uma totalidade (*Gestalt*) indecomponível nas partes compõem a sua configuração integral.

O que a fenomenologia nos ensina, diz Merleau-Ponty (1994, p. 18), ao unir “o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade”, é que “não podemos submeter nossa percepção do mundo ao olhar filosófico sem deixarmos de nos unir à tese do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 11). E isso implica, por certo, além da admissão da preexistência desse mundo, também uma relação de cumplicidade – bipolar e

de constituição recíproca – entre uma subjetividade percipiente (sem a qual não há mundo, nem *sentido*) e o mundo percebido (sem o qual não há sujeito percipiente).

Assim, enquanto se dispõe, como foi dito, a recuperar o privilégio da experiência sensível, instalada no mundo fenomenal vivido, na condição de fonte e origem legítima de apreensão de uma existência, Merleau-Ponty acaba por desenvolver uma solução ontológica original à crise da razão. Diferente, como vimos, da prescrição husserliana, que sugeria uma terapêutica epistemológica de perfil intelectualista, que “consistia em fundar a unidade do Saber na unidade da Razão” (MOUTINHO, 2006, p. 54), subordinando as ciências particulares à filosofia. Para Merleau-Ponty, filosofia e ciência deverão, a partir da releitura de seus papéis, desempenhar funções distintas na produção de conhecimento e na reflexão acerca do homem e da natureza. Diz Merleau-Ponty (1994, P. 3), no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, que “[t]odo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda”. Então, resta necessário descrever como se dá esse despertar da experiência original do mundo – a partir da qual a ciência poderá, enfim, exercer o seu mister –, de modo que ela resulte significativa e racionalmente válida a um sujeito autoconsciente, na condição de existência dotada de *sentido*.

Nessa trajetória, e como já havia declarado em *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*, Merleau-Ponty (1990c, p. 47) se interessa muito especialmente pelo problema da subjetividade focado a partir do corpo próprio: “Esse sujeito que assume um ponto de vista é meu corpo como campo perceptivo e prático”, diz ele. Desde logo, toma como base os estudos que vinham sendo desenvolvidos pelas ciências ligadas à psicologia experimental, como a neurologia, a psicopatologia e, em especial, a *Gestalttheorie*, que, ao lado da própria fenomenologia e sem desconsiderar a psicanálise, permitiriam trilhar um caminho alternativo às controvérsias herdadas da filosofia cartesiana e da doutrina criticista. A partir dessas referências, e radicalizando os fundamentos da fenomenologia husserliana, a sua análise o conduzirá, então, à elaboração de uma filosofia que aponta para uma solução inovadora. Tratava-se de retornar ao mundo fenomênico, isto é, de empreender um recuo ao mundo da facticidade pura, precedente à inspeção da razão, anterior à reflexão, às ficções e aos construtos provenientes de qualquer saber – e de, sobre esse fundo irrefletido, encontrar a primordialidade radical do Ser.

Da combinação simbiótica entre a consciência subjetiva e o mundo dos fenômenos,

pela sua própria condição de configuração de polos reciprocamente referentes, originando horizontes de abertura e ambiguidade, imanência e transcendência simultâneas, faz-se emergir o Ser em toda a sua complexa inteireza e integralidade. Diz Merleau-Ponty (1990c, p. 48): “Imanência, posto que o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe; transcendência, posto que comporta sempre um além do que está imediatamente dado”. Por isso, esclarece o filósofo, “[o] mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19).

Sob essa nova perspectiva ontológica, agora centrada na experiência da percepção – e não mais na primazia da consciência intencional, nem tampouco no privilégio de um mundo puramente objetivo, povoado por coisas em si –, poder-se-ia supor que o sujeito resultaria condicionado pela necessidade, o que o privaria da prerrogativa da liberdade, recaindo, por essa via, também ele num prejuízo dogmático. Ou seja, quando postula a existência uma camada sensível anterior ao pensamento, em que o sujeito já se encontra instalado e determinado, num contexto que o precede e sobre o qual ele não detém qualquer domínio ou ascendência, Merleau-Ponty não estaria concedendo uma prevalência ontológica à objetividade, amoldando-se assim ao figurino empirista ou a seus correlatos?

Ora, o que Merleau-Ponty propõe, afinal, não é uma transferência do poder constituinte da consciência para o mundo sensível – admitindo que, como salienta Moutinho (2016, p. 6), o filósofo ainda “pensa sujeito como fonte de significação”. Trata-se, porém, de um reposicionamento do papel do sujeito na operação ontológica, e não na sua supressão ou submissão em relação ao mundo. Há, por certo, um deslocamento do sujeito da posição central, acarretando no seu descentramento, impelindo-o ao compartilhamento do protagonismo em relação ao processo de significação do mundo com o próprio mundo, isto é, com o corpo sensível, por cujo intermédio se faz presente na experiência vivida. A esse propósito, esclarece ainda Moutinho (2016, p. 3-4) que “[...] a mudança vai consistir em retirar do ‘sujeito’ uma centralidade, um imperialismo, pelo qual uma consciência soberana dá sentidos ao mundo, reconhecendo, ao contrário, nesse ‘sujeito’ uma certa passividade”. Passividade essa que, todavia, não o subordina à necessidade, uma vez que, mesmo não sendo o sujeito quem constitui o mundo a partir de si, também não é por ele, tampouco, constituído.

Impõe-se, desse modo, a necessidade de considerar mais detidamente esse novo domínio do sujeito, enquanto autor da “trama da expressividade” (MOUTINHO, 2016, p. 6), a

fim de verificar o que o torna capaz de produzir a ponte significativa entre o corpo e o mundo, efetivando a passagem do imanente ao transcendente, do orgânico ao racional, do privado ao universal. Ou melhor, trata-se de reconhecer por que a experiência perceptiva, vivida no campo fenomenal da temporalidade, é ela própria dotada de *sentido*, explicitando ainda os motivos por que os seus liames se dão de maneira interna, já que “a existência não pode ter atributo exterior ou contingente” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 550). Pois, em outras palavras,

precisamos compreender como o pensamento temporal amarra-se a si mesmo e realiza sua própria síntese. Se o sujeito normal compreende imediatamente que a relação do olho à visão é a mesma que a relação do ouvido à audição, é porque o olho e o ouvido lhe são imediatamente dados como meios de acesso a um mesmo mundo, é porque ele tem a evidência antepredicativa de um mundo único, de modo que a equivalência entre os "órgãos dos sentidos" e sua analogia se lê nas coisas e pode ser vivida antes de ser concebida. O sujeito kantiano põe um mundo, mas, para poder afirmar uma verdade, o sujeito efetivo precisa primeiramente ter um mundo ou ser no mundo, quer dizer, manter em torno de si um sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisem ser explicitadas para ser utilizadas. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 181-2).

Não se trata, portanto, para Merleau-Ponty, da escolha entre o polo subjetivo e o objetivo – postura que o manteria ainda circunscrito ao âmbito da ontologia dualista da filosofia moderna. Ao conceder protagonismo e ação significadora para o corpo sensível, na experiência da percepção, e ao admitir uma competência ontológica autônoma no mundo percebido, uma capacidade de prover-se a si mesmo o *sentido* de que necessita para ser mundo, o filósofo francês oferece as condições para uma redefinição do conceito de sujeito, assumindo-o como consciência encarnada, como *ser no mundo*. Vale recordar que, no prefácio à *Fenomenologia da percepção*, ele assevera que “[o] *Cogito* deve revelar-se em situação” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 9), uma vez que, sendo a radicalização da experiência subjetiva autoconsciente, encontra-se ainda assim imerso na facticidade do corpo vivido. E, mais adiante, ainda na mesma página, prossegue:

O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como “ser no mundo”. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 9).

Pelo visto, é essa potência criadora inerente à experiência perceptiva, envolvendo e imbricando reciprocamente percebido e percipiente num único evento originário, o que permite a ultrapassagem da controversa oposição entre sujeito e objeto, consciência e natureza,

pensamento e mundo. A percepção, reconhecida como operação ôntica primigênia, consolida-se na função expressiva de experiência vivida, que é afinal reveladora do Ser, outorgando-lhe – e dele extraindo – significação e estatuto de verdade, numa relação de recíproca transcendência. É nesse contexto, portanto, que ocorre a conjunção entre o pensado e o vivido que se plasma na consciência subjetiva, pois, de acordo com Merleau-Ponty (1994, p. 500), “[a] percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma”.

Com isso, além de resultar assegurada a legitimidade ontológica da experiência perceptiva, posto que não há via alternativa de acesso ao mundo e ao Ser senão pelo vivido no campo fenomenal, no seio do sensível. O mundo percebido, então, caracteriza-se por uma totalidade articulada e inextricável, indecomponível em seus termos elementares, e que antecede mesmo a todo trabalho da reflexão. E, uma vez, ainda, que não é mais a consciência subjetiva que fornece o fundamento da significação, mas a vivência corporal do *ser no mundo*, com sede no corpo próprio, retoma-se aqui a noção de intencionalidade operante (ou operativa), a qual prescinde dos atos de consciência (e mesmo os constitui), pois é antepredicativa, anônima e impessoal. Como explica Moutinho (2016, p. 3), “o corpo percebe o mundo autonomamente, sem o recurso a uma consciência, o corpo é, nele mesmo, cognoscente, dotado de intencionalidade”.

Experimentada por intermédio do nosso corpo inserido no mundo, como síntese da ambiguidade do *ser no mundo* (corpo habitual e corpo atual, simultaneamente imanente e transcendente), a percepção aparece para o filósofo como um fator condicionante para o acesso do pensamento à “inteligibilidade nascente” do Ser (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 239). Ou seja, como aquilo que nos assegura a sua racionalidade e o seu *sentido* existencial para nós. Nesse aspecto, esclarece Merleau-Ponty: “[p]ortanto, não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 13-4).

O sujeito merleau-pontyano, então, nesse novo projeto fenomenológico (agora não mais apenas consciência pura transcendental – como *Cogito* – de cujo interior brotasse a significação, mas como expressividade da experiência perceptiva de um corpo vivido e imerso no fluxo temporal), ainda que não diminua a sua importância no fornecimento do *sentido* que faculta ao mundo tornar-se acessível à minha experiência, deixa afinal de exercer a função

decisiva ou preponderante. Ao constatar-se como parte do “logos do mundo estético”, sem conseguir abarcá-lo em sua completude, preso a uma totalidade lhe escapa, esse sujeito vê-se situado num mundo que transcende os limites do seu pensamento. Trata-se, pois, de um sujeito sempre imerso na temporalidade, sem dela poder furtar-se, eis que, ao tomar consciência da sua própria condição, pela atividade reflexiva, já ali se constatará previamente implicado. Diz Merleau-Ponty (1994, p. 547):

Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em idéia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente.

Recorrendo ao célebre exemplo do cubo – também utilizado por Husserl (2001, p. 57) na Segunda Meditação – que aparece ao observador sempre a partir de um perfil, de uma perspectiva limitada, mas que é apreendido como uma totalidade por meio de uma síntese pré-reflexiva, o filósofo se encaminha para um redimensionamento do papel da vivência corporal na operação constitutiva da objetividade, atribuindo-lhe uma posição não menos relevante que a da consciência subjetiva. Assim, diz Merleau-Ponty (1994, p. 276): “A coisa e o mundo me são dados como as partes do meu corpo não por uma ‘geometria natural’, mas em uma conexão viva comparável, ou antes idêntica à que existe entre as partes do meu próprio corpo”. O corpo passa, neste contexto, a ocupar uma condição de protagonismo direto na significação da experiência perceptiva, o que corresponde à posição do polo subjetivo – sem cuja participação é impensável a emergência de um *sentido* –, pois “[...] o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 278).

Apontando, desse modo, para um compromisso de coparticipação e coesão indissolúvel entre sujeito e mundo, num movimento da consciência que nos faculta o acesso ao *sentido* desse mundo pela experiência do corpo próprio, Merleau-Ponty (1994, p. 229) esclarece:

É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos.

E é no âmbito dessa experiência apenas vivida – antes mesmo de ser pensada – que se explicita para mim a existência de um mundo como sendo “o” mundo, sem que tal unificação advenha daquela intencionalidade puramente tética, oriunda dos atos e movimentos volitivos da minha consciência, como propunha a primeira fenomenologia husserliana. Segundo Merleau-Ponty (1994, p. 3), isso decorre da ambiguidade característica da experiência corporal inserida na facticidade, que implica uma capacidade cognoscente própria do corpo que eu sou, que eu vivo (cujo “saber não é da ordem da representação, não é intelectual; é um saber corporal”), ao tempo em que sou também uma subjetividade encarnada. Diz o filósofo:

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 194-5).

Todavia, tal definição ajuda a esclarecer porque, antes de anular a presença da subjetividade (pelo menos, nessa altura da sua produção filosófica) e, ou de subordiná-la a uma objetividade ancorada na primazia do sensível, a novidade trazida por Merleau-Ponty está antes em repensar a noção de sujeito, a partir do seu descentramento, da sua transição da consciência em direção à corporeidade. Dessa maneira, entende-se porque Merleau-Ponty evita forçar-se a uma escolha entre a tese idealista, atribuindo a prioridade ontológica à consciência intencional de um sujeito absoluto, e a tese objetivista, que parte da premissa da precedência de um mundo de coisas em si, decidindo ir em busca de uma redefinição do conceito de subjetividade. É que essa nova definição de sujeito precisa seguir na direção de uma integração entre sujeito e objeto (permitindo-se pensar em algo como um corpo-sujeito ou um “sujeitobjeto”). Sobre isso, escreve Moutinho (2016, p. 3):

[O] projeto de Merleau-Ponty é bem mais que recuperar o corpo como ‘sujeito’ impessoal da percepção; ele busca antes resgatar o *logos* do mundo sensível, de que o corpo é parte... [p]ois o ‘sujeito’ merleau-pontiano é essa carne sensível, de modo que os significados do mundo devem ser pensados por referência a ele.

O corpo próprio passa a ocupar, então, uma condição de partícipe direto e efetivo na produção do *sentido* de cada experiência, ou manifestação fenomênica vivenciada, pois, afirma Merleau-Ponty (1994, p. 278), “[...] o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção”.

Esse corpo-sujeito¹⁹, porém, já se encontra numa relação de reflexividade com o mundo percebido, numa posição em que pode vivenciar o paradoxo de imanência e da transcendência (eis que o mundo o antecede, mas, ao mesmo tempo, o excede em suas capacidades perceptiva e cognitiva). O que permitirá, então, legitimar essa relação, sem que se recaia num impasse constitutivo ou que se reduza a situação ao absurdo, é ainda um liame de intencionalidade. Esclarece Merleau-Ponty (1994, p. 190) que

a vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos.

Ao falar de um “arco intencional”, Merleau-Ponty aponta para a *temporalidade* como o fio com o qual se entretetece a trama de intencionalidade subjetiva e a torna inteligível. É que esse arco intencional consiste numa sorte de teia estruturante, que aglutina e organiza as diversas dimensões da experiência humana, implicados aí tanto os aspectos exteriores, da experiência sensível e da vida prática no mundo empírico, quanto as atividades internas, como as operações psíquicas e as atividades do pensamento, de modo a torná-la expressiva e afinal significativa. Nessa direção, sentencia o filósofo, “todas as nossas experiências, enquanto são nossas, se dispõem segundo o antes e o depois, porque a temporalidade, em linguagem kantiana, é a forma do sentido interno, e porque ela é o caráter mais geral dos ‘fatos psíquicos’” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 549).

Ora, dada a noção de intencionalidade operante (encetada, é certo, pelo próprio Husserl, já no estágio maduro da sua filosofia), à qual Merleau-Ponty (1994, p. 575) também designa como “logos do mundo estético”, desdobra-se uma consequência interessante. Para que haja um mundo não se requer uma operação de síntese que o unifique e totalize numa significação apreensível, posto que ele já estava ali antes da atividade reflexiva. O mundo já existia antes de ser alcançado pelo pensamento, o que, na prática, dispensaria a exigência de um sujeito constituinte, de uma consciência subjetiva para a qual esse mundo se manifestasse e fizesse *sentido*. Segundo Moutinho (2016, p. 3), então, “[a] unidade do mundo não é resultado de uma constituição, ela está aí sem que eu tenha que costurá-la”.

Por isso, argumenta ainda Moutinho (2016, p. 5-6), em sua leitura do projeto merleau-pontyano, a afirmação da expressividade do sensível, que faculta e configura o diálogo entre

¹⁹ “Esse sujeito, que se sente constituído no momento em que funciona como constituinte, é o meu corpo”. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 100)

corpo e mundo, no escopo de uma significação cognoscível, implica compreender que “para além do corpo e do mundo, há um terceiro elemento... [que] é o tempo”. É esse elemento, portanto, que redesenha e redefine a posição do sujeito na operação ôptica, ao imiscuir-se na interseção entre os polos que a tradição julgava opostos e mutuamente exteriores (sujeito-objeto, consciência-natureza, etc), unindo-os por laços de intimidade e, afinal, propiciando a coligação que os torna reciprocamente expressivos, possibilitando assim a produção do *sentido*. Tal ocorre porque,

[d]e um lado, corpo e mundo são “sincronizados” pelo tempo, postos em “comunhão” um com o outro, vinculados um ao outro. De outro lado, é a eterna passagem do tempo, é o eterno movimento para adiante, o lançar-se sempre para fora, para além, que é a gênese do sentido: se esse perfil se vincula àquele perfil, se essa relação os torna expressivos, é porque cada perfil só existe enquanto anuncia o outro e vice-versa. Essa expressividade deve ser então tomada em sentido temporal: os perfis não presentemente percebidos por mim estão também aí e fazem parte do largo campo de presença como *quase* presentes, o que significa dizer que eles estão aí como passado e como porvir, isto é, que eles são *temporais*. É o tempo que tece o *logos* do sensível. (MOUTINHO, 2016, p. 6; grifos do autor).

Então, para que ocorra a significação, não se requer mais a força dos atos ou movimentos de uma consciência intencional de caráter constituinte. Assim como, tampouco, se necessita da potência de um mundo objetivo dotado de vida imanente e independente dos fenômenos psíquicos que o captassem tardiamente, mas da simples condição decorrente da nossa imersão corporal na temporalidade. Na experiência da percepção, o corpo que me permite estar vivo, simultaneamente sensível e senciente, partícipe solidário da emergência do Ser em sua totalidade existencial, e da significação – *sentido* – do mundo para mim, impõe-se pela sua presença orgânica na espacialidade e é responsável também pela minha participação na temporalidade.

Da perspectiva da corporeidade, do ponto de vista desse sujeito que se objetiva na facticidade do mundo vivido, a noção de tempo, segundo Merleau-Ponty, adquire uma configuração de “estrutura de horizontes”. Trata-se de uma totalidade presuntiva, que assume um caráter de fundo variável de dimensões sobrepostas, ou de uma espessura diáfana em que as suas diversas manifestações se projetam e se retraem num jogo de relações cambiantes (envolvendo movimentos de protensão e retenção, em terminologia husserliana). Tais horizontes, ora recuperam referências ao passado, ora projetam-se para o futuro, amoldando-se à experiência subjetiva de cada tomada vista a partir de cada momento presente, formando afinal aquele arco de intencionalidade que o filósofo mencionava. Para melhor esclarecer essa

descrição, transcrevemos a seguir a maneira como Merleau-Ponty (1994, p. 106; grifos do autor) a apresenta na *Fenomenologia da percepção*:

[C]ada momento do tempo se dá por testemunhos todos os outros, ele mostra, sobrevindo, “como aquilo devia passar” e “como aquilo terá acabado”, cada presente funda definitivamente um ponto do tempo que solicita o reconhecimento de todos os outros, o objeto é visto portanto a partir de todos os tempos, assim *como é visto* de todas as partes e pelo mesmo meio, que é a estrutura de horizonte. O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. Assim, graças ao duplo horizonte de retenção e de protensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo.

Uma vez que é inevitável ao sujeito considerar, em seu campo de presença, os horizontes de passado e futuro, posto que eles se encontram ali anunciados, ou como que aderidos às bordas da visada que ele experimenta a cada momento, resulta-lhe igualmente impraticável abarcar todas essas dimensões em sua completude. Esses horizontes, a montante e a jusante do campo de presença, lhe escapam continuamente, pois aí não “estão” senão como suas respectivas alusões, ora retidas como um painel cenográfico, movendo-se “por detrás” da cena vislumbrada, em referência ao passado ali inscrito; ora pretendidas na direção de um porvir projetado sempre “adiante”, no limiar latente do instante a partir de onde seu olhar se encontra pousado. Essa característica da temporalidade é assim descrita por Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2001, p. 260):

Quando olho um objeto, posso situar-me virtualmente em outros objetos e perceber, por diferentes ângulos, o objeto de minha percepção atual. A partir de meu presente, posso situar-me virtualmente em outros momentos do tempo e de lá apreender meu presente sob um outro aspecto. E se esse poder existe, é graças ao duplo horizonte de retenção e protensão, pelo qual posso visar todas as faces do objeto, se bem que não haja posição senão de uma delas, assim como meu presente traz o tempo que passou e o tempo por vir, sem possuí-los senão “em intenção”. Se há unidade entre o objeto visto e o objeto tocado, dando origem a um objeto único, se várias experiências se unificam, essa unificação não é o produto de uma síntese intelectual, a unificação dá-se enquanto todas as experiências são “recolhidas pela última”, assim como meu presente recolhe meu passado; se os aspectos se exprimem, se a experiência visual é prenhe da experiência auditiva, se a cor

anuncia a moleza e esta anuncia o som, será da mesma forma como o presente é prenhe do passado e do futuro, e os anuncia por sua vez.

Segundo tal enfoque, a síntese dos horizontes temporais, que aparece ao olhar subjetivo como traço espectral de dimensões cuja presença permanece intangível, mas que é simultaneamente inescapável à experiência do sujeito – caracteriza-se também por ser uma operação de intencionalidade. Todavia, como vimos, não se trata mais daquela intencionalidade tética, de caráter noético, mobilizada no âmbito da atividade de uma consciência subjetiva ou no campo de operações dos fenômenos psíquicos. Trata-se, portanto, daquela intencionalidade dita operante, de caráter noemático, que se desdobra a partir do irrefletido, na jurisdição do pré-racional, em estágio antepredicativo, precedente à objetivação do mundo. Dessa forma,

apesar de meu presente contrair em si mesmo o tempo escoado e o tempo por vir, ele só os possui em intenção, e, se por exemplo a consciência que tenho agora de meu passado me parece recobrir exatamente aquilo que ele foi, este passado que pretendo reapreender ele mesmo não é o passado em pessoa, é meu passado tal como o vejo agora e talvez eu o tenha alterado. Igualmente, no futuro talvez não reconheerei o presente que vivo. Assim, a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 107).

Esse modelo consiste, por certo, em uma urdidura sofisticada e complexa, estruturada sobre múltiplos paradoxos que se desdobram em uma cadeia de situações ambíguas sucessivas – “a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 126) – que se fundamentam e se revelam mutuamente. Em todo caso, reconhece Merleau-Ponty (1994, p. 443) que

parece que somos levados a uma contradição: a crença na coisa e no mundo só pode significar a presunção de uma síntese acabada, e todavia este acabamento é tornado impossível pela própria natureza das perspectivas a ligar, já que cada uma delas reenvia indefinidamente, por seus horizontes, a outras perspectivas. Com efeito, há contradição enquanto operamos no ser, mas a contradição cessa, ou antes ela se generaliza, une-se às condições últimas de nossa experiência, confunde-se com a possibilidade de viver e de pensar, se operamos no tempo, e se logramos compreender o tempo como a medida do ser. A síntese de horizontes é essencialmente temporal, quer dizer, ela não está sujeita ao tempo, não se submete a ele, não precisa ultrapassá-lo, mas confunde-se com o próprio movimento pelo qual o tempo passa. Por meu campo perceptivo, com seus horizontes espaciais, estou presente à minha circunvizinhança, coexisto com todas as outras paisagens que se estendem para além dela, e todas essas perspectivas formam em conjunto uma única vaga temporal, um instante do mundo; por meu campo perceptivo com seus horizontes temporais, estou presente ao meu presente, a todo o passado que o precedeu e a um futuro. E, ao mesmo tempo, essa ubiqüidade não é efetiva, ela é manifestamente intencional.

Ademais, em reforço da afirmativa de que, para Merleau-Ponty, há uma identificação conceitual – conquanto jamais se possa confundi-las ou substituir uma pela outra – entre as noções de temporalidade e intencionalidade, é oportuno mencionar que a nossa experiência imediata do tempo não transcorre num mundo estável, de facticidade tópica, objetiva e mensurável. Antes, trata-se de uma vivência experimentada num “ambiente movente que se distancia de nós, assim como a paisagem na janela do vagão” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 562), cujo fluxo tende a um distanciamento, a um descentramento contínuo. O tempo, quando o experimentamos em nossa subjetividade, “não é outra coisa senão uma fuga geral para fora do Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um ‘ek-stase’” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 562). No entanto, como essa experiência não desencadeia uma dessubjetificação completa e não dissolve ou anula a nossa individualidade, uma vez que a emergência do presente retém ainda em nós – no nosso campo de presença – os vestígios daquele futuro projetado, que foi substituído pelo presente agora transformado em passado, sem deixar de projetar um novo futuro, o que se constitui aí é um horizonte de intencionalidade. Assim, esclarece o filósofo:

Em linguagem husserliana, abaixo da “intencionalidade de ato”, que é a consciência tética de um objeto e que, na memória intelectual, por exemplo, converte o isto em ideia, precisamos reconhecer uma intencionalidade “operante” (*fungierende Intentionalität*), que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chama de transcendência. Meu presente se ultrapassa em direção a um porvir e a um passado próximos e os toca ali onde eles estão, no próprio passado e no próprio porvir. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 560-1).

Se, então, “[a] síntese de horizontes é essencialmente temporal”, como afirma Merleau-Ponty, e ainda assim ela não deixa de exercer o seu mister e o seu poder de fazer aflorar a significação – sendo esta uma tarefa distintiva do pólo subjetivo – deve-se concordar com Moutinho (2016, p. 6), quando este argumenta que “[...] é preciso admitir que o tempo faz agora as vezes do sujeito”. Todavia, cumpre alertar que não se trata de um sujeito alinhado aos moldes da filosofia clássica, posto que

esse sujeito não faz brotar um sentido à maneira de uma consciência ou de um demiurgo: ele não é constituinte, não é transcendental no sentido ordinário da palavra. Para que um sentido advenha ao mundo, é preciso ainda o concurso do próprio mundo, isto é, do sensível: o sentido só existe como sentido encarnado. (MOUTINHO, 2016, p. 6-7).

Cabe, então, reavivar a importância dessa inovação conceitual trazida por Merleau-Ponty à noção de sujeito – e, conseqüentemente, a reconsideração do seu estatuto ontológico.

Como acentua Moutinho (2016, p. 6), “[é] certo que o tempo é sujeito *ek-stático*, isto é, sujeito que só existe ‘fora de si’, como fuga geral para fora de si, mas isso não mudaria o essencial: o brotamento do sentido em um sujeito”. Entretanto, devemos considerar que, para Merleau-Ponty, esse reposicionamento – ou descentramento – da noção de sujeito na direção da temporalidade, conquanto possa resultar na mitigação da relevância do seu papel na elaboração da síntese presuntiva, que costura e unifica o mundo num horizonte de expressividade acessível para mim, não o desliga ou segrega da operação ontológica propriamente dita. A nosso ver, apenas o realoca num novo contexto, em que ele é articulado organicamente com a corporeidade, uma vez que o sujeito temporalizado propicia a aglutinação de todas as vivências oriundas da imersão corporal na experiência sensível. Isso, sem prescindir da historicidade pessoal herdada pela trajetória única percorrida com o corpo que já conheço, por vivê-lo, e sem que, para obtê-la, eu necessite me socorrer de uma fonte de verdade exterior que não a minha própria experiência individual. Acresça-se, ainda, a riqueza, extensão e profundidade desse arcabouço vital em que nos encontramos encapsulados, efeitos propiciados pela abundância conjugada de tantas possibilidades interpretativas, compreensivas, reflexivas, enfim, com todo o potencial significador de que sou possuidor, enquanto subjetividade encarnada e autoconsciente.

Assim, tendemos a considerar que a análise da relação entre a subjetividade e o tempo, consoante a abordagem merleau-pontyana, pretende chegar não a uma restrição do poder do sujeito – ou a indicação de uma “dessubjetificação” da sua fenomenologia, pelo menos neste estágio da sua produção filosófica –, mas a uma redefinição radical do seu estatuto ontológico. Para tanto, “[s]omos convidados a fazer-nos do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 549), diz o filósofo, pois “[s]e conseguirmos compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas procurando-o na interseção de suas dimensões” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 550).

Nesse contexto, é necessário verificar, desde logo, que “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 551), como o supõe, equivocadamente, a atitude natural. Pensa-se, por essa via, que a experiência da “passagem do tempo” se desdobra como uma “sucessão de agoras”, como se existisse um “tempo natural”, cujo curso se desse pela progressão cronológica, contínua e ininterrupta, em trajetória linear e em ordem causal, obedecendo a leis físicas e equações rigorosas – em geral, referentes às condições, modos e relações dos deslocamentos dos corpos materiais e energéticos

sobre um fundo de expansão contínua do universo.

Entretanto, trata-se de uma ilusão primária, uma simples ficção, pois o sujeito, como ser no mundo, situado sempre no presente, instalado num “campo de presença” que lhe é indissociável, não poderia simultaneamente ser também uma testemunha externa, para quem a sequência dos instantes observados – como vulgarmente se concebe o fluxo do tempo natural – significasse o transcurso de um tempo objetivo. Merleau-Ponty (1994, p. 552) lembra que

[o] mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza.

O “sujeito temporal” merleau-pontyano, presente com (e por) seu corpo sensível no mundo da experiência vivida, situado em seu “campo de presença”, onde o “o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 557; grifo do autor), torna-se ele próprio, parte da temporalidade. Num tal enquadramento, o que vincula e dá expressividade à relação entre sujeito e mundo, que é a temporalidade, não pode ser algo externo, extrínseco aos limites da experiência subjetiva. O tempo está nas coisas – transcorrendo com elas seu itinerário inexorável, à maneira de um suposto “tempo natural” – indiferente à posição do sujeito, recolhido ao seu campo de presença, que seria tardio em relação a elas, uma vez que o mundo (das coisas com o seu tempo respectivo) o precede. Sem embargo, o vínculo temporal – que articula sujeito e mundo – também não poderia ser pura interioridade, constituído pela atividade de uma consciência subjetiva intencional, pois, se assim fosse, o tempo seria apenas uma idealização (conservação, retomada e projeção) de fatos psíquicos, conteúdos e alusões. Merleau-Ponty (1994, p. 556; grifo do autor) pondera que

o tempo enquanto objeto imanente de uma consciência é um tempo nivelado, em outros termos ele não é mais tempo... [pois] o tempo constituído, a série de relações possíveis segundo o antes e o depois não é o próprio tempo, é o seu registro final, é o resultado da sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender.

A constatação de que a experiência perceptiva é possuidora já de uma significação autóctone, vivenciada pelo sujeito encarnado no seu campo fenomenal, anuncia a emergência do *sentido* a partir da sensibilidade bruta, da experiência estética do mundo dado, sem reclamar recurso ao trabalho prévio de uma síntese procedente de uma intencionalidade subjetiva. Isso quer dizer que a competência ontológica – ou o poder constituinte, provedor de *sentido* – anteriormente reconhecida como privativa dos atos de uma consciência intencional puramente

subjetiva (como supõe a primeira fenomenologia husserliana), quando compreendida agora no fluxo temporal, passa a habitar a subjetividade objetivada do corpo vivo, imerso no plano sensível. A temporalidade implica, como vimos, uma outra abordagem do conceito de intencionalidade, a saber, a intencionalidade operante (que é, todavia, um operador ontológico legítimo), que repercute, inevitavelmente, na revisão das noções clássicas de sujeito e subjetividade. Trata-se, agora, de uma subjetividade “temporalizada”, ou seja, de reconhecer no próprio conceito de tempo, um posicionamento equivalente ao do sujeito. Quer dizer: o tempo é sujeito; o sujeito é temporal.

O tempo, diz o filósofo, “não é um objeto do nosso saber, mas uma dimensão do nosso ser” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 557). Todavia, não deixa de alertar ainda Merleau-Ponty (1994, p. 566), “[a] subjetividade última não é temporal no sentido empírico da palavra: se a consciência do tempo fosse feita de estados de consciência que se sucedem, seria necessária uma nova consciência para ter consciência dessa sucessão e assim por diante”, o que requer uma atividade de síntese temporal, que é “uma síntese de transição” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 567), para que as dimensões não presentes (passado e futuro) possam participar da sua totalidade e não necessitem ser evocadas ou recuperadas de um ponto externo à experiência do sujeito. Essa síntese, diz ele, “é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 567). Uma vida que só pode, evidentemente, ser vivida por um sujeito – o qual, conquanto seja “temporal”, sendo corpo e consciência, não pode ser, ele mesmo, o tempo.

Temos, então, que esse “sujeito merleau-pontyano”, caracterizado como *ser no mundo*, imerso na vida pela experiência perceptiva, considerado em sua dupla ambiguidade – autoconsciência individual (presença a si) encarnada em um corpo sensível (presença no mundo), inserido numa temporalidade de que simultaneamente é parte inseparável, mas cujo *sentido* brota da sua atitude intencional combinada com a síntese temporal que atravessa o seu campo de presença –, exerce e experimenta uma existência que resulta ser, ela própria, dotada de significação. Tal significação, aquilo que dá *sentido* à sua existência, no entanto, não é algo que o sujeito possa produzir apenas por si próprio, mas é somente pela sua condição de ser também parte da temporalidade que tal *sentido* pode emergir. Pois, pondera Merleau-Ponty (1994, p. 570-571),

[o] tempo é "afecção de si por si": aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente. Este

ek-stase, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente, é a subjetividade.

Desse modo, é pela sua participação na temporalidade que o sujeito exerce a sua prerrogativa ontológica, qual seja, o protagonismo na operação de provimento de significação ao mundo, ou na sua contribuição para a emergência de um *sentido* (*Sinn-gebung*). Conforme assegura Merleau-Ponty (1994, p. 571), “[é] pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão”. Mesmo na atitude natural, diz o filósofo, no contexto daquela noção vulgar relativa ao curso do tempo,

[n]ós delimitamos fases ou etapas de nossa vida, por exemplo consideramos como fazendo parte de nosso presente tudo o que tem uma relação de sentido com nossas ocupações do momento; portanto, reconhecemos implicitamente que tempo e sentido são um e o mesmo. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 571).

O que desnuda, afinal, uma inescapável identificação entre a noção de temporalidade – da qual não se pode separar a noção de intencionalidade, como vimos – e a referência a um *sentido* para o mundo, para a vida.

A centralidade do problema do *sentido*, para o Merleau-Ponty da *Fenomenologia da percepção*, remonta aos temas já explorados na sua primeira tese, *A estrutura do comportamento*, como ele francamente reconhece:

Tratava-se para nós de compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior. Ou, ainda, tratava-se de unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si. Ou então, enfim, tratava-se de saber como o mundo e o homem são acessíveis a duas espécies de investigações, umas explicativas, outras reflexivas. Em um outro trabalho, nós já formulamos estes problemas clássicos em uma outra linguagem que os reduz ao essencial: em última análise, a questão é compreender qual é, em nós e no mundo, e relação entre o *sentido* e o *não-sentido*. Aquilo que existe de sentido no mundo é produzido pela reunião ou pelo encontro de fatos independentes, ou então, ao contrário, seria a expressão de uma razão absoluta? (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 574; grifos do autor).

Por meio dessa abordagem, verifica-se que a busca pelo *sentido*, como requisito elementar para que se possa dar conta da experiência vivida, passa inevitavelmente pela redefinição dos conceitos de sujeito e de subjetividade no escopo de uma filosofia da percepção. Tratava-se de repensar o posicionamento do sujeito transcendental constituinte – enquadrável naquela que Foucault denomina “filosofia do sujeito” (aquela em que o sujeito é reconhecido como fundamento e princípio do conhecimento), que remonta a Descartes e se prolonga até

Husserl, passando por Kant com a sua “revolução copernicana” e a conseqüente emergência do “eu transcendental”. Agora, segundo Merleau-Ponty, com o sujeito situado no mundo, sendo consciência e corpo, sendo partícipe compulsório do fluxo do tempo, o sujeito é também temporalidade, fundo ambíguo sobre o qual se pode dissolver em definitivo as fronteiras entre o transcendental e o empírico, originando um sujeito temporalizado. Sobre isso, diz Damon (2006, p. 265):

A ambigüidade é definitiva: o tempo faz a síntese do múltiplo, mas este não pode vir senão de nós, por um ato. Tudo isso advém da dualidade do tempo, do tempo sujeito que se projeta em um termo presente; advém, finalmente, do fato de que o tempo sujeito é todo e múltiplo, de que ele é ambíguo, e definitivamente ambíguo porque só há totalidade na multiplicidade, generalidade na particularidade.

Refere-se, claro, a essa ambigüidade que, por um lado, não pode desconsiderar a sua dimensão corporal, sua situação e seu compromisso com a facticidade do mundo sensível, e que, por outro viés, só se torna possível, enquanto subjetividade admissível na ordem humana, pela sua capacidade de autoposição no horizonte de sua reflexão sobre si mesmo e sobre sua experiência autoconsciente (enquanto *Cogito*), pela sua visada perscrutadora acerca da condição humana no mundo e sobre a própria atividade reflexiva. A subjetividade daí decorrente é aquela que somente se torna expressiva e válida ontologicamente quando compreendida em situação, ser no mundo, no seio da experiência perceptiva, envolta numa espessura de tempo vivido e de intencionalidade operante. Como, afinal, sintetiza Merleau-Ponty (1994, p. 576),

[s]ob todas as acepções da palavra sentido, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é, e assim sempre somos levados à concepção do sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece "subjetivo", já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito.

Sujeito esse que, justamente por ser transcendente (e sem poder abandonar a sua condição empírica, dada a sua inescapável ambigüidade), também jamais se acha só no mundo em que vive – pois “[o] solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência sem ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 484). Sujeito, ademais, que participa de uma experiência integral, cujo fundo de temporalidade o engaja e o

situa, é certo, mas que inevitavelmente implica e compromete a existência de outros sujeitos – Outrem – os quais, por sua vez, exercem a sua própria subjetividade, autônoma e temporal, sendo para si. Sobre isso, pondera Merleau-Ponty (1994, p. 601):

Se os outros homens que existem empiricamente devem ser para mim outros homens, é preciso que eu tenha com o que reconhecê-los, é preciso portanto que as estruturas do Para Outrem já sejam as dimensões do Para Si. Aliás, é impossível derivar do Para Outrem todas as especificações das quais falamos. Outrem não é necessariamente, nunca é totalmente objeto para mim. E na simpatia, por exemplo, posso perceber outrem como existência nua e liberdade tanto ou tão pouco quanto a mim mesmo. Outrem-objeto não é senão uma modalidade insincera de outrem, assim como a subjetividade absoluta não é senão uma noção abstrata de mim mesmo. Portanto, é preciso que na reflexão mais radical eu já apreenda em torno de minha individualidade absoluta como que um halo de generalidade ou como que uma atmosfera de "sociabilidade".

É nesse cenário, afinal, de inevitável compartilhamento da vida experimentada no mundo da percepção, que o sujeito merleau-pontyano necessitará se defrontar com um mundo que vai além da sua experiência perceptiva, um “mundo cultural”, o “mundo humano”, onde

as *linguagens*, quer dizer, os sistemas constituídos de vocabulário e de sintaxe, os "meios de expressão" que existem empiricamente, são o depósito e a sedimentação de atos *de fala* nos quais o sentido não-formulado não apenas encontra o meio de traduzir-se no exterior, mas ainda adquire a existência para si mesmo, e é verdadeiramente criado como sentido. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 266; grifos do autor).

Então, por fim, se podemos asseverar, com Merleau-Ponty (1994, p. 576-7), que “[a] análise do tempo confirmou em primeiro lugar esta nova noção do sentido e do compreender... [e que] literalmente, ele [o tempo] é o sentido de nossa vida”, precisaremos agora reconhecer, todavia, que ainda não poderíamos dar por completa a nossa abordagem acerca na noção de *sentido* sem que nos debruçemos mais detidamente sobre as questões da intersubjetividade e da linguagem. A esse tema, que implica diretamente as questões relativas à comunicação com outros sujeitos, à emergência do mundo da cultura e à experiência da arte, dedicaremos o próximo capítulo desta pesquisa – já antecipando que aí encontraremos, segundo nossa hipótese de trabalho, um novo “momento” na filosofia merleau-pontyana e, conseqüentemente, uma noção de *sentido* bastante distinta da que vimos até aqui.

Antes, porém, parece-nos necessário empreendermos uma breve incursão pelas considerações merleau-pontyanas a propósito da experiência artística, esclarecendo por que o filósofo a considera tão relevante – ontologicamente relevante, queremos dizer – já desde o período inicial da sua bibliografia.

1.4 O SENTIDO DA ARTE: EXPERIÊNCIA ORIGINÁRIA DO SER

No ano de 1948, a convite da Rádio Nacional Francesa, Merleau-Ponty apresentou uma série de sete conferências, no âmbito do Programa Nacional de Radiodifusão Francesa (RDF). Nessas “conversas”²⁰ radiofônicas, o filósofo discorria – em linhas gerais e no seu estilo leve e límpido – sobre suas teses a respeito da percepção e das implicações filosóficas de sua reabilitação ontológica. A penúltima dessas conferências traz o título *A arte e o mundo percebido*, na qual o filósofo disserta acerca da experiência artística – falando da pintura, do cinema, da música, da literatura – e de suas competências criativas, capazes de engendrar novas significações, sempre inéditas e originais, ao mundo vivido.

Lembremos, a propósito, que nesse mesmo ano ocorreu a publicação de *Sens et non-sens*, composto por uma série de artigos e ensaios sobre os mesmos tópicos (pintura, literatura, cinema) – mas também sobre filosofia e sobre política. Livro esse que, emblematicamente, inicia-se com o ensaio *A dúvida de Cézanne*²¹, dedicado ao exame da obra e da biografia do grande artista provençal, em cuja pintura Merleau-Ponty vê o arquétipo correspondente às suas ideias acerca do primado da percepção²². E se a isso se adicionar, ademais, que o tema da arte já havia sido objeto de atenciosa ênfase na *Fenomenologia da percepção*, resultará inequívoco o interesse dedicado por Merleau-Ponty, ainda no período inicial da sua produção filosófica, à consideração e à análise do alcance ontológico da experiência artística.

Seria o caso, então, de se indagar: em que consiste essa relevância específica da experiência propiciada pela arte para a filosofia da percepção – e para o empreendimento filosófico merleau-pontyano, ali em curso? A resposta, o próprio filósofo nos fornece: inicialmente, reconhecendo que “uma filosofia da percepção que queira reaprender a ver o mundo restituirá à pintura e às artes em geral seu lugar verdadeiro, sua verdadeira dignidade e nos predisporá a aceitá-las em sua pureza.” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 56); mas, também,

²⁰ A transcrição dessas conferências resultou no livro *Causeries (Conversas, em português)*, publicado em 1948, por Éditions du Seuil, Paris.

²¹ Ensaio veiculado pela primeira vez em 1945, na revista *Fontaine*, 4^e année, t. VIII, n^o 47, déc. 45, pp. 80-100.

²² “Cézanne não acreditou ter que escolher entre a sensação e o pensamento, como entre o caos e a ordem. Ele não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea”. (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 128).

cuidando em acentuar que a experiência artística possui a virtude de explicitar e evidenciar a indissociabilidade do vínculo entre a consciência subjetiva e a corporeidade na qual ela se encontra encarnada, entre a motricidade do corpo e a inteligência que o anima, entre a presença do artista na facticidade espaço-temporal do mundo em que vive e a sua “vida interior” – desdobrada nas suas diversas dimensões: psicológica, racional, afetiva, espiritual, social, etc.

Sabemos, pois, que na percepção – assim como na experiência proporcionada pela obra de arte – é impossível dissociar as coisas oriundas do mundo percebido da maneira como elas nos aparecem no campo fenomenal, uma vez que a sua constituição sempre implica uma totalidade cujo *sentido* as ultrapassa, sendo assegurado por certa concordância originária, por uma organização espontânea e pré-reflexiva das partes que a compõem. Tal *sentido*, por isso, não é decomponível nas frações constitutivas da totalidade que apresentam, posto que “[c]ada parte anuncia mais do que ela contém, e essa percepção elementar já está portanto carregada de um *sentido*” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 24; grifo do autor), lançando-nos assim numa esfera de intencionalidade, num horizonte inflado e expandido para além do imediato, do factual.

Se a síntese dessa totalidade se opera pela vivência do corpo próprio, consoante Merleau-Ponty, originando aí o seu *sentido*, tal também ocorre com os nossos comportamentos simbólicos, quando nos deparamos instalados no mundo da cultura. É nesse contexto, pois, que as nossas percepções e as nossas experiências subjetivas se entrelaçam – articulam-se, comunicam-se, interagem – com as de outras subjetividades, adquirindo aí uma dimensão existencial ativa e dinâmica. Como sublinha Marcos Müller (2001, p.25),

[p]ara Merleau-Ponty, quando nossas experiências simbólicas “fazem sentido”, os gestos que as compõem não formam um conjunto aleatório de movimentos. Tampouco dependem de um elemento exterior que assegura sua agregação. Eles formam uma organização espontânea, cuja nota característica é a não-independência de cada qual. Porquanto são não-independentes, esses gestos fazem da minha experiência simbólica uma só totalidade. Eis por que ela “faz sentido”: o sentido em questão, a significação fenomênica por ela manifestada, não é senão essa totalidade advinda da relação de não-independência dos gestos de que é formada.

Logo se constata, então, que o tipo de experiência facultada pela expressão artística oferece ocasião ao filósofo para sondar os liames e as imbricações recíprocas dos aspectos sensorial e intelectual, físico e mental, empírico e transcendental, enfim, comprometidos na constituição do mundo cultural, da ordem humana. Para Merleau-Ponty, a obra de arte enseja, talvez mais do que qualquer outra experiência humana, uma profícua metáfora à experiência da

corporeidade, visto que põe à luz a sua capacidade de expressão simbólica e de engendramento da vida intersubjetiva. A obra de arte – seja um quadro, um poema, uma escultura, uma sinfonia, uma peça teatral, uma coreografia, uma instalação, etc. – se apresenta sempre, e ainda assim, como uma coisa entre coisas, uma extensão quantificável presente no espaço, uma tensão pulsante inserida no fluxo temporal, mas animada e insuflada por um conteúdo intencional que ultrapassa os seus limites objetivos, que é transcendente em relação aos seus dispositivos empíricos, pois é provida de uma realidade simbólica que excede e extravasa os termos da sua mera descrição.

Assim, a apreensão do *sentido* na experiência da arte pressupõe tanto a sua captura sensorial, no contato com o mundo vivido (cujo acesso implica uma corporeidade situada), quanto a complexa teia de operações, processos e procedimentos no âmbito de uma consciência (que, em si, são sempre imateriais, inextensos) – que afinal precisa ser subjetiva, sim, mas à qual o sujeito não se reduz. Pois, como esclarece Merleau-Ponty (2004a, p. 57),

se sigo a escola da percepção, encontro-me pronto para compreender a obra de arte, porque esta é também uma totalidade tangível na qual a significação não é livre, por assim dizer, mas ligada, escrava de todos os signos, de todos os detalhes que a manifestam para mim, de maneira que, tal como a coisa percebida, a obra de arte é vista ou ouvida, e nenhuma definição, nenhuma análise ulterior, por mais preciosa que possa ser posteriormente e para fazer o inventário dessa experiência, conseguiria substituir a experiência perceptiva e direta que tive com relação a ela.

Trata-se, para Merleau-Ponty, de consolidar a convicção de que a emergência do Ser, em sua configuração total e atual, se dá num estágio anterior à intervenção da razão, à interpretação do entendimento, à ideia, ao conceito, ou seja, o Ser aparece no decurso da “experiência perceptiva e direta”. É naquela camada pré-reflexiva, na textura ainda informe dessa vida prévia e anterior à instância do pensamento, que a arte engendra e ocasiona o primeiro vislumbre do Ser. É nesse território – que é, em última análise, uma corporeidade ativa e autoconsciente – que ocorre uma síntese de transição, indo do sensível ao inteligível, em que a obra de arte acende a sua lâmpada e lança claridade sobre o todo significativo que passa a existir a partir de então.

Tal competência de síntese, que distingue e singulariza a experiência do corpo próprio, é também o que faz dele – corpo – uma “potência expressiva”. A síntese corporal aqui referida é aquela que implica a capacidade de externar “gestualmente”, a partir dos insumos ofertados pelo mundo sensível e das interações intersubjetivas nele experimentadas pelo sujeito, com as operações intelectuais requeridas para a elaboração de significações, por meio de símbolos e

outros significantes, originando uma vivência expandida, por assim dizer, alargando-se por um horizonte intencional que configura e apresenta uma totalidade irreduzível aos seus elementos parcelares. Como pondera Merleau-Ponty (1994, p. 229), “é preciso reconhecer [...] uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior”, operação essa que se viabiliza por meio da competência expressiva do nosso corpo próprio inserido na facticidade temporal do vivido. Aliás, segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2001, p. 244; grifo do autor), “*expressão* é o único conceito que Merleau-Ponty apresenta como o encarregado de entrelaçar novamente o sensível e a significação”, revestindo-se assim de indiscutível propriedade ontológica.

De acordo com Müller (2001, p. 218), essa “potência de expressão” que habita a nossa experiência corporal e se manifesta por intermédio dos nossos comportamentos simbólicos, ganha proporções ontológicas nos comportamentos artísticos, dando lugar, assim, a um mundo que vai além da nossa vida perceptiva, originando o mundo intersubjetivo, o mundo cultural. Segundo o autor, “‘expressão’ é o nome que Merleau-Ponty dá a essa capacidade de transcendência inerente a cada um de meus dispositivos corporais, e por cujo meio alcanço, para além dos dados que cada dispositivo pode encerrar, a totalidade que estes dados integram” (MÜLLER, 2001, p. 151), de modo que ela aparece como “a relação de fundação ou não-independência entre o que trago de espontâneo – minha vida junto ao mundo da percepção – e aquilo que trago constituído – minhas palavras, as significações *linguageiras* e conceituais” (MÜLLER, 2001, p. 155; grifo do autor). Dessa forma, torna-se ainda mais evidente a posição estratégica atribuída por Merleau-Ponty à experiência artística, uma vez que,

[...] ao descrever os processos constitutivos da obra de arte, o investimento gestual do artista e sua retomada pelo apreciador, Merleau-Ponty procura caracterizar não apenas o processo de produção de significações intersubjetivas no âmbito artístico. Ele tem em vista constituir uma matriz interpretativa, a partir da qual poderá dilucidar o surgimento e a natureza de nossa vida cultural. A arte, nesse sentido, mais do que uma ocorrência simbólica, é para Merleau-Ponty uma ocorrência simbólica exemplar. (MÜLLER, 2001, p. 222).

Tomando o exemplo da pintura²³ – certamente extensível às demais manifestações artísticas –, assevera Merleau-Ponty (2004b, p. 16) que “[é] oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura”, eis que a arte não se faz obra senão mediante o

²³ “porque esta torna a nos situar imperiosamente diante do mundo vivido.” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 55).

engajamento e a intervenção do gesto corporal do artista, de sua intervenção objetiva na facticidade do mundo da vida. É certo, pois, que na obra vai investida a toda a carga vivencial do seu autor. Entretanto, sob outro ângulo, é também pelo equipamento sensorial e psicofisiológico, isto é, pela intermediação do corpo do espectador (e, mais ainda, de *cada* espectador em particular) que a obra se faz arte. Isto é, a sua metamorfose ocorre quando ela é retomada pelo espectador, adquirindo então significação existencial²⁴, investindo-se, afinal, de um *sentido*. Por isso, na concepção de Merleau-Ponty (1994, p. 248),

[a] expressão estética confere a existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa percebida acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos – a pessoa do ator, as cores e a tela do pintor – de sua existência empírica e os arrebatava para um outro mundo.

Trata-se, portanto, a expressão artística, de uma experiência poderosa, fecunda e investida de plena legitimidade ontológica, capaz não apenas de expressar o Ser, mas de fundá-lo, de infundir-lhe um *sentido* original. Ao outorgar-lhe uma condição existencial inaudita, atribuindo-lhe – e dele extraindo – significações em estado nascente, captadas no átimo mesmo em que eclodem, vindo a si e ganhando o mundo, a arte dá vida e expressão o Ser. Em contrapartida, é de se ressaltar que Merleau-Ponty não pretendia sobrevalorizar a relevância da experiência artística em relação às demais vivências expressivas humanas. Para ele, “não há diferença fundamental entre os modos de expressão, não se pode atribuir um privilégio a um deles como se exprimisse uma verdade em si” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 523). Tal experiência seria, por isso, apenas um bom exemplo desse poder de expressão que é próprio do comportamento criativo inspirado pela obra de arte, embora seja também um bom exemplo da capacidade humana de fazer mundos: um para cada um, incluindo o artista. Para o filósofo, o lugar de destaque destinado ao tema da arte – suas obras e seus autores – situa-se no contexto da análise dos comportamentos simbólicos, em especial a experiência criativa, principalmente se comparados à expressividade própria do uso cotidiano, no *Lebenswelt*, dos comportamentos comunicativos, a serviço do mundo da cultura. Já que, “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19), pois, esclarece ele,

[u]m romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo

²⁴ “Com a noção de ‘significação existencial’, Merleau-Ponty esclarece, enfim, em que termos a descrição do mundo da percepção pode reconduzir à retomada da experiência perceptiva.” (MÜLLER, 2001, p. 147).

sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19).

No ensaio *A dúvida de Cézanne*, Merleau-Ponty recupera e analisa detalhes da biografia do pintor, revelando aspectos relevantes de ordem psicológica, comportamental, relacional, estética – alguns deles cruciais mesmo para a sua formação artística – a fim de verificar o impacto e a influência desses elementos naquilo que se apresenta em sua pintura. Se, pondera Merleau-Ponty (2004b, p. 125), por um lado, “[o] sentido de sua obra não pode ser determinado por sua vida”; por outro, não há como menosprezar as considerações a respeito da trajetória pessoal do artista, suas dúvidas, inquietações e suas idiossincrasias, as quais também devem ser chamadas à análise, pois “[é] certo que a vida não explica a obra, mas é certo também que elas se comunicam” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 136), admitindo assim o nexo inescapável entre o artista, enquanto sujeito de sua existência, e a objetivação de sua obra. Talvez seja por isso que, em Cézanne – e mais ainda na sua pintura – Merleau-Ponty reconhecerá haver identificado um caso exemplar da prevalência da experiência da percepção, pois, como lembra Müller (2001, p. 223),

Cézanne não quer imitar a natureza, tampouco fabricar objetos segundo os preceitos do bom gosto e do instinto. Seu principal objetivo é realizar nos quadros aquele mesmo mistério vivido no mundo da percepção, e que se pode descrever como a experiência de descoberta de uma totalidade visível, manifestando-se para além da singularidade das impressões sensíveis.

Merleau-Ponty observa que, após haver estudado cuidadosamente os clássicos, suas ideias e suas técnicas, e mesmo depois de sua intensa convivência e aprendizado com os impressionistas, seus contemporâneos, “Cézanne busca sempre escapar às alternativas prontas que lhe propõem – a dos sentidos ou da inteligência, do pintor que vê ou do pintor que pensa, da natureza ou da composição, do primitivismo ou da tradição” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 128). Entretanto, a despeito dessa aparência de ostensiva rebeldia do pintor, o filósofo trata de ressaltar que

Cézanne nunca quis “pintar como um bruto”, mas colocar a inteligência, as ideias, as ciências, a perspectiva, a tradição novamente em contato com o mundo natural que elas estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como ele diz, as ciências “que saíram dela”. (MERLEAU-PONTY (2004b, p. 128)

Diante disso, a busca do pintor pela gênese do *sentido* no contato puro e imediato com a natureza vivida, ainda em sua instância pré-reflexiva, exigirá dele uma atitude de renúncia –

ou de reinterpretação – das técnicas pictóricas herdadas dos grandes mestres²⁵. Tendo em mira a aproximação desejada à experiência direta junto ao mundo pré-objetivo, anterior à intervenção do pensamento, suas abordagens em relação à cor²⁶, luz, desenho, profundidade, perspectiva, composição, bem como em relação aos demais procedimentos criativos do fazer artístico, precisam ser reorientados, para a “realização de uma significação visual, ainda que a nenhum deles essa significação possa ser reduzida” (MÜLLER, 2001, p. 240).

Para atingir tal resultado – e “por sua fidelidade aos fenômenos” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 129) –, Cézanne recusa, por exemplo, as prescrições da perspectiva geométrica das escolas clássicas, substituindo-a por uma “perspectiva vivida”. Nesta, contudo, as relações de proximidade e distância dos objetos em referência ao observador produzem determinados efeitos óticos sobre suas linhas e contornos que sugerem distorções ou deformações nas superfícies e nos volumes dos objetos.

Todavia, na arte da pintura, tal como na experiência da percepção, o fenômeno alcança o nosso campo perceptivo primeiramente como uma totalidade – de onde brota a sua significação originária, a sua eclosão para a vida – e somente depois, num momento ulterior, é que o pensamento chega (e com ele todo o “mundo humano”) para instaurar a sua ordem e proporcionar uma apreensão inteligível do vivido. “Na percepção primordial, as distinções do tato e da visão são desconhecidas. É a ciência do corpo humano que nos ensina, posteriormente, a distinguir nossos sentidos”, diz Merleau-Ponty (2004b, p. 130), reafirmando com isso a prevalência do sensível na experiência criativa. O êxito da abordagem de Cézanne decorre da sua capacidade para transpor para a tela a sensação desse contato primitivo com o mundo. Por isso, o filósofo considera que

o gênio de Cézanne é fazer que as deformações perspectivas, pelo arranjo de conjunto do quadro, deixem de ser visíveis por elas mesmas quando ele é olhado globalmente, e contribuam apenas, como o fazem na visão natural, para dar a impressão de uma ordem nascente, de um objeto em via de aparecer, em via de aglomerar-se sob nossos olhos. (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 129).

Essa escolha radical do pintor, recusando a antinomia clássica entre a sensação e o intelecto, o mundo natural e a ordem humana, é o que mais o compromete em sua obsessão por

²⁵ “[...] isto é, reportando-nos às influências (as dos italianos e de Tintoretto, de Delacroix, Coubert e dos impressionistas [...])” (CÉZANNE, 2004b, p. 125)

²⁶ “Interpretar a natureza é como se a vissemos através de um véu, em termos de interpretação em manchas de cor combinadas segundo a lei da harmonia. As tonalidades dominantes são assim analisadas através de modulações. Pintar é classificar as nossas sensações da cor.” (CÉZANNE, 1993, p. 34).

“apresentar a expressividade do mundo primordial em que vivemos” (MÜLLER, 2001, p. 224), e em seu propósito de flagrar o Ser em estado nascente, em processo de significação, pré-objetivo, portanto. Nisso, por certo, a postura de Cézanne encontra perfeita simetria com a busca do filósofo, em sua empreitada pela restauração ontológica daquele estágio pré-racional em que o Ser se expressa, e assim passa a existir. Isto é, reconhecendo a emergência do Ser por ocasião do gesto criativo por meio do qual se expressa: gesto corporal do artista que se abre ao mundo pela experiência de sua arte.

O Ser, capturado em sua totalidade única e indivisa, em estado bruto e selvagem, no exato momento de sua emergência existencial. “Cézanne faz de seus quadros significações ainda em formação, faz as diversas imagens pintadas objetos ainda não consumados”, destaca Müller (2001, p. 234), ou seja, em ânimos de incompletude e inacabamento. Por isso, como esclarece Marilena Chauí (2002, p. 169):

[é] a obra que explica a vida e não o contrário, pois a obra é a maneira como o artista transforma, num sentido figurado e novo, o sentido literal e prosaico de sua situação de fato. A obra de arte é *existência*, isto é, o poder humano para transcender a facticidade nua de uma situação dada, conferindo-lhe um sentido que, sem a obra, ela não possuiria.

É essa abertura à infinitude, essa perpétua carência de conclusão da obra de arte, sua espontânea incapacidade para a determinação autoafirmada, que expõe a fissura por onde o Ser vem à vida – ainda em estágio bruto, selvagem, desonerado de toda predicação. Por isso, Merleau-Ponty (2004b, p. 135) adverte que “[o] sentido daquilo que o artista vai dizer não está em parte alguma, nem nas coisas, que ainda não têm sentido, nem nele mesmo, em sua vida não formulada”, pois “[...] se a obra é bem-sucedida, ela tem o estranho poder de ensinar-se a si mesma”, de modo que as outras consciências – que não a do artista – não apenas alcancem mas produzam, por elas mesmas e a partir desse contato com a obra, a sua significação primordial. E será então que “a obra de arte terá juntado vidas separadas, não existirá mais apenas numa delas como um sonho tenaz ou um delírio persistente [...]” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 135-6), originando um evento intercorporal, a experiência intersubjetiva: a criação do mundo.

Os comportamentos simbólicos implicados na experiência artística caracterizam-se, então, como um investimento da potência expressiva da gestualidade do artista, a partir da sua situação na facticidade, na corporificação da sua obra. Por isso mesmo, são comportamentos que se sintetizam na dinâmica de transição bidirecional entre o mundo da percepção (porque se valem do corpo do artista para existir) e o mundo cultural (porque é transcendente em relação a essa corporeidade, pelas significações projetadas para além dos seus limites anatômicos).

Resulta inescapável, dessa forma, que o seu acontecimento se encontre inserido no fluxo temporal, pois, como lembra Müller (2001, p. 213) “a síntese perceptiva é uma síntese temporal deflagrada a partir da implicação espaço-temporal de meus dispositivos, ao passo que a subjetividade, no plano da percepção, é temporalidade de meus dispositivos, revelada a partir das coisas”. Decorre daí que, “[p]or dependerem da ação criativa do artista e do apreciador, por serem essas ações perfis temporais *co-presentes* à materialidade da obra no espaço, nossas significações intersubjetivas ou culturais (sejam elas artísticas ou não) são fenômenos temporais” (MÜLLER, 2001, p. 239; grifo do autor), o que implica dizer que é a condicionante da temporalidade que afinal determina – ou que, mais propriamente, faculta – a expressividade da experiência artística. É pela presença do artista na objetividade temporal do mundo que a vida do artista se faz presente na sua obra; mas é na sua projeção num horizonte de intencionalidade – na sua potência expressiva – que ela se faz arte. E é aí que o Ser alcança existência e adquire, enfim, *sentido*.

2. O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE DIFERENCIAÇÃO

É porque o signo é de imediato diacrítico, é porque se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior e acaba por reclamar um *sentido*. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 41; grifo nosso).

Quando Merleau-Ponty se refere a essa “potência de expressão”, que me é facultada pelos comportamentos simbólicos de que a gestualidade do meu corpo me torna autor, certamente está aludindo também à minha capacidade de comunicar-me com os meus semelhantes, com quem contraceno cotidianamente no mundo vivido. Tal experiência comunicativa, sabe-se, só é possível *por* e *com* meu corpo, em sua ambígua disposição em relação ao mundo: de um lado, circunscrito à facticidade espaço-temporal, encapsulado num dispositivo anatomofisiológico sem o qual *eu* não existiria; mas, concomitantemente, portador de uma consciência autopresente para si e para o mundo, sem a qual eu não seria *sujeito*. Consciência essa que outorga ao corpo a capacidade de transcender-se, de voltar-se sobre o mundo e de significá-lo, produzindo *sentido*, originando significações que ultrapassam as margens da sua presença sensível. Assim, ao transitar da experiência do mundo percebido para o mundo humano, onde nunca me encontro só, mas inserido num contexto condicionado pela intersubjetividade – que implica não apenas a minha competência expressiva, mas igualmente a minha abertura às significações oriundas da expressividade de outrem –, deparamo-nos com a problemática da linguagem.

Tem-se como largamente reconhecido que o interesse de Merleau-Ponty pela questão da comunicação com outrem – evidenciado já pelo seu intensivo tratamento na *Fenomenologia da percepção* e, de maneira exemplar, pela sua abordagem em relação à experiência da arte – estimulou-o a se debruçar sobre a questão da linguagem, assumindo-a como uma sequência natural nas suas investigações, conforme relatou o filósofo na carta de candidatura ao Collège de France, em 1951. Contudo, tal empreendimento se desenvolverá agora já sob a agenda de um novo projeto (onto)fenomenológico, em que procurará deslindar o vínculo constitutivo entre imanência e transcendência por meio da experiência intersubjetiva ensejada pela linguagem. Isto porque, como vimos, o alcance da sua pesquisa naquele período inicial encontrava-se prioritariamente orientado à retomada do estatuto ontológico da experiência perceptiva, em que sobressai a descrição da fala como “gesto verbal” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 263) como competência expressiva do corpo próprio no âmbito da percepção de outrem, e não buscava

então propriamente uma analítica da língua como domínio humano no mundo da cultura. Ou seja, no escopo da *Fenomenologia da percepção*, a linguagem ainda não seria tratada como um fato cultural num contexto intersubjetivo, mas como produto, por assim dizer, da gestualidade linguística do corpo fenomenal.

Assim, reconhecendo a necessidade de transitar da fé perceptiva para o mundo humano, o mundo da cultura, Merleau-Ponty passaria a investir grande atenção ao tema da intersubjetividade, tópico que na sua ótica foi insuficientemente explorado pela fenomenologia husserliana. E, nesse propósito, caberia dedicar cuidadosa acuidade à questão da linguagem, e em particular da linguagem implicada na experiência da arte (literária, por certo, mas também em outros domínios, como a pintura e o cinema, por exemplo), tal como ao estudo da expressão linguística (fortemente influenciado pelos estudos linguísticos desenvolvidos por Ferdinand de Saussure), encaminhando, com isso, a sua investigação na direção de uma fenomenologia da linguagem. Tais elementos, entre outros, caracterizam o período dito “intermediário” da sua produção filosófica, no contexto de uma “virada linguística”, que compreende os anos em que lecionou na Universidade de Paris I – Panthéon-Sorbonne, de 1949 a 1952, quando ingressou no corpo docente do Collège de France, e se prolonga até aproximadamente 1955, quando começa a tomar forma o seu projeto de uma ontologia indireta.

Já na sua carta de candidatura ao corpo docente do Collège de France, dirigida a Martial Guéroult²⁷, o filósofo apresenta de maneira explícita o horizonte temático das suas investigações, sucedâneas às obras que o haviam notabilizado no cenário intelectual francês e europeu: *A estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da percepção* (1945). Dizia ele, então: “Nos dois primeiros trabalhos buscávamos restituir o mundo da percepção. Os que preparamos, pretendem mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção, que nos iniciou na verdade.” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 37).

A fim de explorar essa fase de sua produção bibliográfica, principalmente em busca de clarificar e dimensionar o tratamento que Merleau-Ponty dedica à noção de *sentido*, tomaremos por guias – além do relatório apresentado ao Collège de France – o livro póstumo *A prosa do mundo* – editado a partir das notas de trabalho coligidas por Claude Lefort – e os ensaios *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *Sobre a fenomenologia da linguagem*, publicados em *Signos*, servindo-nos ainda da valiosa interpretação e análise de respeitados

²⁷ *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, In: *Parcours deux: 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2000. *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 04, octobre 1962, p. 401-409. (Adotaremos a tradução de Marcos José Müller).

comentadores e continuadores da obra merleau-pontyana.

Seguindo, portanto, a hipótese de trabalho adotada em nossa pesquisa, procuraremos evidenciar que a transição temática da fenomenologia da percepção para a fenomenologia da linguagem implica também uma mudança da sua abordagem e utilização do conceito de *sentido*. Em suma, pretendemos destacar que se, no contexto da filosofia da percepção o *sentido* se caracterizava como experiência de *intencionalidade* – ou, mais propriamente, como intencionalidade temporalizada, ou ainda como própria da condição da *temporalidade* –, agora, no escopo da análise da linguagem, da expressão, da comunicação com outrem, e portanto, no âmbito de uma teoria da intersubjetividade, a noção de *sentido* aparecerá como *experiência de diferenciação diacrítica*, implicando aí também numa maneira distinta da anterior de pensar a subjetividade e a sua relação com o Ser.

2.1 O PROBLEMA DA INTERSUBJETIVIDADE E A FENOMENOLOGIA DA LINGUAGEM

Após suas análises sobre a estrutura do comportamento e sobre a experiência da percepção, resta evidente para Merleau-Ponty que o *sentido* existencial alcançado pela consciência subjetiva se torna possível – e pensável – porque ela se encontra enraizada no mundo vivido, instalada na facticidade sensível pela sua presença corporal na experiência da temporalidade. E não, está claro, porque ela emule o modelo de um espírito autônomo, puro e contemplativo ou seja uma alma autossuficiente que apenas estivesse “embarcada” num corpo sensível como se este fosse apenas um habitáculo orgânico cuja função se resumisse a servir de invólucro e suporte biológico, como uma mera interface com o ambiente natural, tal como propõe o intelectualismo. Por outro lado, tampouco seria aceitável que se pretendesse afirmar que eu existo porque o mundo objetivo se dá a conhecer à minha consciência fazendo-se representar, como se se projetasse por efeito de determinadas combinações físico-químicas, impulsos elétricos e movimentos sinápticos sobre o meu córtex cerebral, tal qual supõe o empirismo, sendo assim o pensamento apenas uma consequência ulterior da experiência do mundo sensível. Essa antinomia, herança do racionalismo moderno, certamente não é admissível para Merleau-Ponty, pois a escolha de qualquer das teses antagônicas – intelectualista ou empirista – como matriz ontológica, resultaria sempre imprecisa, imperfeita e incompleta, visto que incorreria inevitavelmente na amputação de um pedaço do Ser.

O acesso ao *sentido* – e ao Ser – passa, evidentemente, pela condição singular do nosso corpo próprio, cuja situação no mundo, como um sensível entre os seres sensíveis, mas também como expediente de encarnação da consciência e da subjetividade, torna-nos capazes de não apenas capturar e interpretar as significações que nos alcançam mas também de originar significações inéditas por meio da potência expressiva da sua gestualidade.

Essa ambiguidade que acode o filósofo na descrição da experiência perceptiva, em que já não se distinguem as fronteiras entre as qualidades objetivas do mundo percebido e as operações mentais e intelectivas que o transformam em espetáculo observável a partir de uma posição subjetiva, também constitui um dos traços peculiares da condição do nosso corpo. Referimo-nos à ambiguidade que permite ao nosso corpo ser, simultaneamente, um *corpo atual* e um *corpo habitual*, como explica Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* (p. 122-23), mas reconhecendo-o sempre situado num campo fenomenal de presença, isto é, na temporalidade, posto que percebido e percipiente se encontram ambos envoltos no mesmo presente.

Então, aquilo que metaforicamente se designa como o espetáculo do mundo não pode transcorrer separado de mim, como se o mundo estivesse num palco e minha consciência acomodada no meio da plateia, externa e exterior em relação a ele. Minha consciência não observa essa realidade como se a sobrevoasse, como se dela não fizesse parte. Trata-se, pois, a percepção do mundo, de uma experiência total e indivisa, indecomponível em suas parcelas constitutivas (uma vez que elas não são independentes entre si, e sua positividade só se revela nas suas interações e articulações com as demais), e com a qual nos achamos intrinsecamente comprometidos: é porque estamos imersos no mundo que dele podemos ter experiência. É por intermédio deste corpo que *sou-no-mundo*, que existo, que me faço sujeito. E é dessa ambiguidade do corpo próprio, instituindo a totalidade como significação fenomênica (mundo da percepção) e simultaneamente como significação conceitual (mundo da cultura), que se alimenta a tensão entre inerência e transcendência, entre o subjetivo e o objetivo, entre o orgânico e o anímico, o ideal e o fático, fazendo emergir o *sentido* em que nos instalamos.

É, portanto, no episódio da percepção – momento epifânico do fenômeno –, quando o céu da consciência toca o chão da *res extensa*, quando o ato intencional se efetiva para si e se traduz em existência, pelo corpo próprio imerso na temporalidade: é aí que se faz o Ser. Contudo, mesmo constatando que é pela experiência da percepção que temos acesso ao Ser – daí o seu grau ontológico – devemos recordar que, seguindo por essa via, o que nesse evento

primordial se encontrará é o Ser ainda em seu estado nascente, puro, bruto. Assim, por ser (e estar) anterior a tudo o que dele se possa saber, antes da intervenção do pensamento, prévio e precursor em relação às operações da reflexão, às atividades do cálculo, aos recursos da imaginação, e por preceder todo fundamento e todo juízo, esse Ser desvelado pela experiência perceptiva não poderá prover, ainda, nenhum conhecimento seguro, nenhuma verdade certa acerca do que quer que seja. Apenas pelo exercício do pensamento crítico, justifica Merleau-Ponty na carta ao Collège de France, é que se pode, enfim, afirmar algo acerca do mundo, do outro, das coisas, de si próprio.

Para o filósofo, portanto, para além da percepção (do corpo) do outro há a comunicação com o outro. Comunicação que não se limita ao intercâmbio da gestualidade intercorporal, pois trata-se ali de um *outro* que não *eu*, e que não é, porém, apenas um outro corpo; mas, tanto quanto eu próprio, um sujeito de percepção. Trata-se de um outro ser para si, absolutamente distinto e diverso de mim, mas que – paradoxalmente – compartilha a minha experiência íntima do mundo, participa da minha percepção da realidade e nela interfere, alterando-a e influenciando na minha própria maneira de existir, na minha apreensão e significação do mundo que vivo, na minha subjetividade, enfim. Sobre isso, diz o filósofo já no prefácio da *Fenomenologia da percepção*:

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 18).

A fim de avançarmos, então, na direção do conhecimento e da verdade, resulta necessário, segundo a posição adotada por Merleau-Ponty, explorar de maneira mais detida e aprofundada a potência simbólica que nos é outorgada pela vivência corporal, mas ultrapassando as delimitações próprias da experiência perceptiva – e sem pressupor um *Cogito* como seu fiador –, para efetivamente adentrar no mundo da cultura. Por isso, ainda na carta de candidatura ao Collège de France, Merleau-Ponty (2000, p. 42) já sinalizava:

Nos parece que o conhecimento, e a comunicação com outrem que ele pressupõe, são, diante da via perceptiva, formações originais, mas que eles a continuam e a conservam transformando-a. Eles sublimam nossa encarnação no sentido em vez de suprimi-la e a operação característica do espírito está no movimento pelo qual retomamos nossa existência corporal e a empregamos para simbolizar no lugar de coexistir tão somente.

E, ainda assim, terá que ser por meio de uma consciência encarnada que o meu corpo poderá encontrar, reconhecer e assumir a si mesmo. Isto é, como um *eu, este eu*, datado e situado no mundo, num ato de autoposicionamento elevado à dupla potência. Primeiro, na qualidade de recurso orgânico de interseção entre o empírico e o transcendental, o sensível e o inteligível, o imanente e o transcendente. Depois, como gerador, produtor e portador de significação válida, como originador de *sentido* existencial, que ultrapassa o seu alcance empírico, mas jamais se reduz a um mundo imaterial, de idealidades puras. Eis aí, novamente, o alcance ontológico da noção de *sentido* na filosofia merleau-pontyana, posto que é unicamente mediante a sua presença que o Ser existe e se manifesta.

Em outros termos, para Merleau-Ponty, tudo se passa como se, no curso de minha experiência vivida, em face da irrecusável presença de outrem no mundo que partilhamos, a necessidade de comunicar-me com ele se impusesse como uma necessidade irrecorrível. É no âmbito, portanto, dessa comunicação entre os sujeitos, da sua mútua compreensibilidade e da reflexividade recíproca dos seus pensamentos – que são captados, transcritos, interpretados e respondidos por meio dos seus comportamentos simbólicos, entre os quais a experiência da arte ganha extraordinária notoriedade, como visto – que o problema da linguagem adquire relevo e relevância.

Cabe resguardar, porém, os avanços teóricos já consolidados pelo estudo da percepção, e em especial o protagonismo exercido pela temporalidade, que de fato se constitui no liame definitivo que congrega e articula o sujeito e o mundo num mesmo arco de intencionalidade, numa mesma síntese existencial, acessível e pensável pela experiência subjetiva. “Se penso – diz Merleau-Ponty (1991, p. 14) –, não é porque salto para fora do tempo num mundo inteligível, nem porque recrio toda vez a significação a partir do nada”, mas, conforme explica, por que há uma imbricação necessária entre a temporalidade e o pensamento.

O pensamento, todavia, para estar no mundo, para tornar-se acessível ao outro e mesmo para tornar-se acessível ao próprio sujeito, não pode prescindir das palavras. Estas são, pois, partícipes ativas e necessárias da corporalidade gestual da língua (falada e falante), que se instrumentaliza em linguagem, para também participarem da babélica e infindável sinfonia da comunicação humana. Como ensina Merleau-Ponty (1991, p. 17), os pensamentos só existem na sua relação com as palavras, pois

não existe pensamento que seja completamente pensamento e não solicite a palavras o meio de estar presente a si mesmo. Pensamento e palavra contam um com o outro. Substituem-se continuamente um ao outro. Revezam-se, estimulam-se reciprocamente. Todo pensamento vem das palavras e volta para

elas, toda palavra nasceu nos pensamentos e acaba neles. Há entre os homens e em cada um deles uma incrível vegetação de palavras cuja nervura são os “pensamentos”.

Desse modo, com o propósito de tratar fenomenologicamente das questões que orbitam a experiência da comunicação com outrem, e que por isso se inscrevem na temática da intersubjetividade, experiência em que o homem social se vê inserido desde que nasce, será oportuno examinar com acuidade as relações que se dão não apenas entre sujeitos que expressam os seus pensamentos, põem-nos em palavras, dialogam e conseguem se entender mutuamente, mas também as relações havidas entre pensamento, palavra, fala, língua e linguagem. Pois, como adverte Merleau-Ponty (1991, p. 18), “[a]s operações expressivas ocorrem entre palavra pensante e pensamento falante, e não, como se diz levianamente, entre pensamento e linguagem. Não é por eles serem paralelos que falamos, é porque falamos que são paralelos”, abrindo assim as cortinas para um horizonte teórico instigante e desafiador, ainda por ser explorado, de dimensões no mínimo equivalentes às de suas análises precedentes.

Diante disso, pela análise fenomenológica da linguagem, o filósofo pretende descrever como se dá a transição da experiência silenciosa vivenciada no mundo da percepção às intenções e gestos significativos que permitem o nosso acesso ao mundo cultural. Afinal, esclarece Merleau-Ponty (1991, p.93),

[a] relação linguística dos homens deve nos auxiliar a compreender uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições, que assegurem, não mais unicamente a troca de pensamentos, mas aquela de valores de toda espécie, a coexistência de homens numa cultura e, além de seus limites, numa só história.

Entre outros aspectos, a partir dessa tomada de posição, deve-se sublinhar que, pelo viés ainda fenomenológico, Merleau-Ponty buscará afirmar o caráter ontológico da linguagem, sua participação indispensável na gênese do *sentido* que expõe – e, por assim dizer, também funda – o Ser. A linguagem, como “lógica encarnada”, evidencia e ratifica a indissociabilidade entre a expressão e o expresso²⁸ e entre o expresso e o vivido, em que o seu vínculo se explicita na articulação do *sentido*, que revela a mútua dependência entre palavra e significação. Nessa

²⁸ “Para aquém dos meios de expressão convencionais, que só manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significações para cada signo, e que nesse sentido não realizam uma verdadeira comunicação, é preciso reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. E dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 229)

mesma direção aponta o raciocínio de Alex de Campos Moura (2013, p. 70; grifo do autor), para quem

a linguagem dispõe de uma dimensão operante ou tácita, espécie de “silêncio” estruturante em que as palavras se organizam por uma lógica própria, dispõem-se segundo uma dinâmica interna que não recorre a nenhum *telos* pré-determinado, mas o institui pelo arranjo processual entre suas partes, respondendo por uma significação que não se reduz nem a um fato objetivo e nem a uma construção subjetiva.

O mundo percebido, então, para Merleau-Ponty, não se reduz a um objeto que é posto diante de uma consciência subjetiva externa a ele, não havendo, portanto, qualquer exterioridade entre eles. Uma consequência dessa constatação é que o encontro entre o percebido e o percipiente se dê sob a forma de um contágio de abertura recíproca, de modo que a significação decorra dessa experiência, e não pela sua infusão de um no outro, por qualquer dos polos. A configuração do *sentido*, desse modo, é resultante não de um poder de atribuição originado em um dos agentes comprometidos no processo, mas pela sua própria articulação interna e espontânea, isto é, pela inseminação recíproca entre os seus elementos constitutivos, de parte a parte.

Resta inequívoco, assim, segundo Merleau-Ponty (1994, p. 262), que “[o] elo entre a palavra e seu sentido vivo não é um elo exterior de associação; o sentido habita a palavra”, uma vez que a significação transmitida e comunicada pela palavra vai além da sua materialidade observável, enquanto som articulado, operacionalizado e expresso pelo aparelho fonador humano, ou qualquer outro procedimento empírico de formalização do significante. Como diz, muito poeticamente, Marilena Chauí (2002, p. 126), “[a] linguagem é mistério porque, sendo som e sinal, no entanto presentifica significações, transgride a materialidade dos vocábulos e se acasala com o invisível”.

Trata-se, então, de algo aparentemente milagroso, o gesto expressivo corporal, diz Merleau-Ponty (1994, p. 263), pois se dá no momento singular em que “uma contração da garganta, uma emissão de ar sibilante entre a língua e os dentes, uma certa maneira de desempenhar do nosso corpo deixam-se repentinamente investir de um *sentido figurado* e o significam fora de nós”, ratificando assim o seu condão de produzir e operar transcendência, atestando em definitivo a sua viabilidade ontológica.

Esse poder comunicativo, potência corporal específica para a experiência da expressão, entretanto, é assegurado justamente pela síntese temporal, posto que “as

significações adquiridas só contêm a significação nova no estado de vestígio ou de horizonte” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 166). É pelo campo presencial que o sujeito que exprime o seu pensamento e as palavras que o consubstanciam são coincidentes entre si, sincronizados pela sua coparticipação contemporânea na experiência da temporalidade.

Nesse contexto, parece-nos razoável concordar com a indicação de Alex de Campos Moura de que ainda nas obras do período inicial da filosofia merleau-pontyana já se poderia entrever uma laboração de envergadura ontológica, com destaque para o papel desempenhado pelo conceito de expressão, como manifestação do poder comunicativo e simbolizante da nossa gestualidade corporal, e de sua participação no processo produtivo do *sentido*. Isso se dá, segundo o autor, tendo em vista que

a noção de expressão e de sentido como realidades portadoras de uma consistência própria, concreções de uma lógica espontânea, nem separada do sujeito e nem reduzida a ele, já estava presente, bem como as implicações ontológicas que essa noção de uma significação encarnada (ou de estrutura, como já mostrava *A Estrutura do Comportamento*) trazia, sobretudo pela implicação de uma constituição recíproca entre o para si e o em si, oferecendo o molde de um outro tipo de síntese, e, com ela, de unidade e racionalidade. (MOURA, A., 2013, p. 30).

Além de apontar o desdobramento temático realizado por Merleau-Ponty no período que sucede à *Fenomenologia da percepção*, convergindo o foco das suas investigações para a questão da linguagem, como uma continuidade do seu projeto filosófico inicial, pode-se também atribuir tal movimento a uma exigência dos próprios resultados obtidos. Em outros termos, infere-se que o direcionamento dos seus esforços para essa nova problemática decorre da necessidade de retomar certos “fios soltos”, temas deixados (propositalmente, ou não) por completar ou esgotar, por assim dizer, nas suas abordagens iniciais. E certamente, como vimos tentando descrever, a questão da fala enquanto propriedade corporal e suas relações com o pensamento, onde está implicada a sua capacidade de elaborar e externar significações (sejam elas já sedimentadas ou inteiramente originais), enseja a comunicação intersubjetiva, que conduz afinal ao exame do problema da linguagem, e se apresenta como um desafio de primeira ordem à reflexão filosófica, a ser doravante enfrentado pela fenomenologia merleau-pontyana em desenvolvimento.

Em síntese, o que gostaríamos de acentuar, neste ponto, é que, se Merleau-Ponty ainda na sua primeira filosofia tangenciava temas relacionados à linguagem, à comunicação com outrem, à intersubjetividade, o fazia com sua bússola epistemológica orientada ao

reconhecimento do estatuto ontológico da experiência perceptiva. Num tal cenário, como se sabe, o estudo acerca do corpo próprio logrou merecer posição nuclear, e em cujo âmbito a análise da gestualidade da fala seria tomada na sua condição de instrumento orgânico-linguístico, necessário à interlocução do sujeito que *eu* sou com os *outros* sujeitos: interexistentes, coabitantes e coautores do mundo da vida. O corpo, portanto, entendido ele próprio como sujeito pleno desse acontecimento, simultaneamente protagonista e testemunha da sua própria autopoisição: sendo o *em si* e o *para-si*, e sendo *em-si para-si* e *em-si-para-nós*. Agora, no entanto, já num novo marco do seu itinerário filosófico, e mesmo sem abandonar ou renunciar às bases sobre as quais se afirmam suas teses anteriores – ou seja, recorrendo ainda ao evento perceptivo como critério ontológico para designar o poder de expressão do corpo vivido –, vemos que Merleau-Ponty faz direcionar a sua energia investigativa para o aprofundamento da problemática fenomenológica da linguagem. “Se a expressão assume esse papel de novo elo entre o sensível e a significação, a própria formulação do problema já sugere que o conceito de expressão deve ser elaborado de forma a exorcizar qualquer exterioridade entre expressão e exprimido”, dirá Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2001, p. 245).

Nesse momento, contudo, como o próprio filósofo indicou no relatório apresentado ao Collège de France, seu horizonte de interrogação se direcionaria à linguagem literária. Diz ele: “Esperando tratar completamente esse problema (o do pensamento formal e da linguagem) na obra que preparamos sobre a *Origem da Verdade*, nós o abordamos por seu lado menos abrupto num livro cuja metade está escrita e que trata da linguagem literária” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44). Embora a obra mencionada, pelo menos sob esse título, jamais viesse a ser publicada, ao que tudo indica e segundo é consenso entre os mais respeitados estudiosos, a primeira metade a que Merleau-Ponty se refere veio a tornar-se o livro *A prosa do mundo* (que, por sinal, não abordará apenas a linguagem em seu uso literário, mas avançará para outros domínios, como a linguagem da pintura e a linguagem científica, por exemplo). Assim como as notas que o filósofo preparava para a sua teoria da verdade, como fundamentação de seu projeto ontológico original, se converteriam no livro póstumo *O visível e o invisível*. Além disso, recorde-se que, nesse mesmo período, Merleau-Ponty abordaria largamente a questão da linguagem em seus cursos proferidos na Sorbonne, entre 1949 e 1952, onde cuidou de aproximar essa temática filosófica da psicologia infantil – a cujo escopo se achava dedicada a sua cátedra de então. E, ademais, deve-se realçar, como indicado anteriormente, a importância dos ensaios *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *Sobre a fenomenologia da linguagem*

publicados em *Signos*.

Tomando-se, então, este último texto como um dos pontos de referência possíveis para o tratamento desse tema, é de se notar que, ao aproximar-se de maneira mais direta e objetiva da fenomenologia da linguagem, Merleau-Ponty faz questão de destacar que esse problema, por não integrar o panorama dos interesses consagrados pela história da filosofia, até então, teria sido abordado por Husserl “com mais liberdade que os problemas da percepção ou do comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 89). Todavia, para o filósofo francês, mais do que transcrever as teorias e posições assumidas pelo fundador da fenomenologia, cumpriria a missão de “interrogar a fenomenologia, e não só repetir Husserl, mas também recomençar seu esforço, retomar, mais do que suas teses, o movimento da sua reflexão” (*Idem*). E tal retomada inicia-se pela exposição, por Merleau-Ponty, de um importante – e contrastante – deslocamento conceitual, no que respeita à temática da linguagem, identificável entre as obras husserlianas do início do século XX, como nas *Investigações lógicas*, de 1900-01 (particularmente na 4ª *Investigação*), e suas obras posteriores, como a *Lógica formal e transcendental*, de 1929.

Na primeira, ainda sob a nítida influência da filosofia da consciência, de matriz cartesiana, Husserl admite uma exterioridade irrecorrível entre a linguagem e o pensamento, considerando aquela como um objeto constituído por este. Segundo tal perspectiva, Husserl pretendia e projetava então alcançar, por meio da redução fenomenológica, o desenvolvimento “de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal que fixariam as formas de significação indispensáveis a qualquer linguagem...” (*Ibidem*). Neste caso, a diversidade e a discrepância entre as miríades de línguas e dialetos de uso corrente pelos mais variados povos falantes do presente histórico (além das já extintas, desativadas ou simplesmente substituídas, atualizadas), distribuídos por praticamente todas as regiões do planeta, seria tão-somente uma consequência factual, ulterior e secundária em relação à existência de uma linguagem pura, cujos códigos e decifrações – “sistema de signos ligados à significação deles por relações unívocas e suscetíveis, tanto em sua estrutura como em seu funcionamento, de uma explicação total” (*Ibidem*) – seriam conhecidos e controlados pela consciência, e cujo cerne essencial se poderia alcançar mediante o exercício depurativo da redução fenomenológica.

Ainda aqui, contudo, observa Merleau-Ponty, vigora e se faz notar um alinhamento explícito da filosofia husserliana ao cânone da ontologia clássica – mais precisamente a um idealismo transcendental de perfil kantiano –, uma vez que tal empreendimento somente seria possível no âmbito de uma clivagem teórica entre uma consciência subjetiva constituinte e as

línguas empíricas como fenômenos consequentes por ela constituídos, devidamente situados e encontráveis no mundo sensível. Numa abordagem posterior, no entanto, transcorridos quase trinta anos, Husserl adotaria um ponto de vista diverso, que por sua vez passa a reclamar, considerando a experiência da fala, a presença de um sujeito falante. Sujeito esse, porém, instalado no domínio de um “sistema cujos elementos concorrem todos para um esforço de expressão único voltado para o presente ou para o futuro, e assim governado por uma lógica atual” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 91). Como conciliar, então, enfoques tão díspares, visto que o primeiro toma a linguagem como um fato objetivo e o segundo como uma propriedade subjetiva?

Sob tais circunstâncias, e tomando como matriz procedimental o método fenomenológico – em que a linguagem, servindo-se de si mesma, passa a tomar-se como objeto de sua própria análise – Merleau-Ponty aponta que a linguagem que melhor se aproxima do modelo adequado à sua própria descrição e análise vem a ser aquela adotada pela ciência. E a ciência da linguagem, nesse momento, seria a ciência linguística, proposta e estabelecida por Ferdinand de Saussure, principalmente a partir de sua obra *Cours de linguistique générale* (*Curso de linguística geral*), publicada postumamente em 1916, a partir das anotações colhidas por alunos dos cursos sobre o tema ministrados entre 1907 e 1910.

Entre outras razões – que serão melhor exploradas mais adiante –, o interesse de Merleau-Ponty pela linguística saussuriana decorre inicialmente da convergência de suas concepções acerca das relações entre fala, palavra, língua e linguagem, em que prevalece um construto conceitual que, ainda que não muito intencionalmente, consegue se eximir ao esquema dicotômico da ontologia cartesiana. Quando Saussure assume, por exemplo, que “o fenômeno da linguagem apresenta perpetuamente duas faces que se correspondem e das quais uma não vale senão pela outra” (SAUSSURE, 1977, p. 15), ou quando aduz que “o som, unidade complexa acústico-vocal, forma por sua vez, com a ideia, uma unidade complexa, fisiológica e mental” (*Idem*, p. 16), ou ainda que “[a] linguagem tem um lado individual e um lado social, sendo impossível conceber um sem o outro” (*Ibidem*), por certo, tais concepções encontram ressonância e guarida nos preceitos da filosofia da percepção. De igual modo, também se aproximam bastante da descrição merleau-pontyana da expressividade linguística do corpo como um fenômeno integral, como uma totalidade indecomponível em seus termos, e ainda assim dotada de significação existencial, eis que partícipe da temporalidade.

Ao apresentar, porém, a distinção entre uma linguística sincrônica – de característica

estática, perfil horizontal, sendo aquela que se dedica ao estudo dos “princípios fundamentais de todo sistema idiossincrônico, os fatores constitutivos de todo estado da língua” (SAUSSURE, 1977, p. 117) – e uma linguística diacrônica – que, a seu turno, é aquela que, dada sua epistemologia, trata das relações dinâmicas que transcorrem entre “termos sucessivos que se substituem uns aos outros no tempo” (*Idem*, p. 163) –, o linguista suíço parece tender a pensá-las preliminarmente como sendo mutuamente exteriores, “irredutíveis uma à outra” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 91) e até opostas entre si. Todavia, como Merleau-Ponty procurará destacar, ainda no âmbito da linguística saussuriana, entre as dimensões sincrônica e diacrônica ocorre, em algum momento, uma experiência de articulação interna e espontânea. Trata-se de um fenômeno de compartilhamento, coparticipação e coincidência no mesmo devir (de vir vindo de algum passado, estando provisoriamente num presente – inapreensível, senão por sua sempre renovada transitoriedade – que se projeta para um futuro perpetuamente vindouro), originando uma espécie de tensão, um “equilíbrio em movimento” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 92) – o que permite, e mesmo exige, uma sorte de acoplagem autônoma, conquanto não aleatória, randômica, entre o significante e o significado. O que ocorre, no processo constitutivo da linguagem, é antes um arranjo de propriedades lógicas e formais que só se naturalizam como totalidade expressiva ao se encarnar em gestualidade corporal, som articulado ou na manifestação sensível dos signos de que se utiliza para dar-se ao mundo (incluídos aí todos os sistemas de interações multimodais, como a linguagem corporal não verbal – expressões faciais, gestos, sinais e idiossincrasias afins; signos e sinais figurativos – como ícones, emojis, memojis, animojis, avatares, pictogramas, logogramas, etc; sinais cromáticos – como semáforos; sinais sonoros – tais como apitos, sirenes; além de inúmeros outros recursos comunicacionais semelhantes).

A experiência da comunicação com outrem, assim, resulta dessa dinâmica irrefletida de intercâmbio de conteúdos significativos entre os sujeitos interagem, fazendo emergir daí significações que transcendem o sensível, e de cuja apreensão integral deflui o *sentido* que informa e exprime o todo da expressão. Como sustenta Alex de Campos Moura (2013, p. 40), “Merleau-Ponty concentra sua análise precisamente naquilo que a perspectiva científica ignora ou nega, a articulação entre sincronia e diacronia, a linguagem como sentido e a linguagem como objeto, procurando explicitar seus desdobramentos no campo da ontologia”.

A partir, então, da asserção de que “o ponto de vista ‘subjetivo’ envolve o ponto de vista ‘objetivo’; [e] a sincronia envolve a diacronia” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 92), o filósofo

francês busca estruturar os argumentos que autorizariam uma certa conciliação conceitual entre os escritos de Husserl do início do século XX com os de 1929. Primeiro, é necessário reconhecer que a linguagem adquire a condição de partícula fundamental para a experiência intersubjetiva, quando posicionada como atributo próprio de um sujeito falante. Trata-se, está claro, de um sujeito autoconsciente, autopresente e partícipe ativo da sua própria autopoção, mas instalado, pela sua densidade somática, num campo de presença determinado, situado num ponto específico da membrana espaço-temporal que reveste a espessura fática e sensível do mundo da vida. E, depois, admitindo ser ela, a linguagem, pela aplicação pragmática da minha gestualidade corporal, insuflada e animada pelas minhas intenções e impulsos comunicativos, aquilo que faculta e viabiliza a expressão (e, assim também, a formação) do mundo, *deste* mundo, tanto para mim quanto para os outros sujeitos com quem o compartilho uma realidade fática, que eu “posso” (tal como, naturalmente, todos os outros sujeitos podem) afinal produzir significações novas, originar *sentido* existencial. Como observa Müller (2001, p. 159), referindo-se à concepção husserliana de transposição da intencionalidade corporal em linguagem expressiva, “[e]ncarnando nossas intenções significativas, os signos nos conduzem até o outro, estabelecendo entre nós e eles uma espécie de ‘ponte’, por cujo meio nos comunicamos”, noção que ainda veicula um preconceito idealista, ao supor que “[o]s signos continuam sendo um meio para a consciência, [conforme] acredita Husserl, jamais a própria geração de um significado” (*Idem*).

No entanto, sob o ponto de vista da fenomenologia merleau-pontyana, mesmo que a linguagem possa ser tematizada objetivamente por uma consciência subjetiva, resta patente que tal consciência, seja como for, precisará servir-se da própria linguagem para abordá-la, externar algum juízo e/ou manifestar qualquer pensamento a seu respeito. E, mais ainda, dada a sua dependência orgânica da língua como “meio de comunicação com uma comunidade viva” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 91), e que esta possui a sua própria dinâmica e mobilidade diacrônica, a linguagem jamais poderá dar-se por concluída ou estabilizada, restando sempre aberta e em contínuo desenvolvimento, pois é certo que a língua evolui, se modifica, se regenera, se atualiza, flui no tempo.

Considerada, pois, como alíquota imprescindível ao Ser da linguagem, a língua é, como esclarece Saussure (1977, p. 17), “ao mesmo tempo, um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”. Assim, indicando que tal abordagem parece

aproximar-se da perspectiva de Husserl – que admite a objetificação da linguagem (agora, contudo, sem pretender uma “eidética da linguagem” ou aspirar a uma “gramática universal” e definitiva) e reconhece, por outro lado, a sua inerência congênita à condição do sujeito falante –, vê-se que Merleau-Ponty segue investindo no estabelecimento de um acordo entre a filosofia husserliana e a ciência linguística de Saussure. Entre outros motivos, por que esta também supõe um movimento interno à linguagem, uma imbricação autônoma e espontânea dos atributos que lhe conferem universalidade – como elemento constitutivo do mundo vivido pelas sociedades humanas, isto é, já na jurisdição do mundo cultural – e reconhece, simultaneamente, a sua pertença de direito à individualidade mais íntima de cada sujeito, seu modo de usá-la, seu estilo personalíssimo, único e intransferível.

Tal acordo resulta oportuno, ademais, para que Merleau-Ponty possa afinal explorar mais detidamente o seu conceito de linguagem com base na noção de uma “lógica encarnada”, como significação que se objetiva pelo orgânico, *sentido* que se dá a existir para além da sua presença empírica, que transcende os limites do corpo, muito embora mas sem dele prescindir. Nesse contexto, é importante destacar que, para o filósofo, a transposição do privado ao universal se processa por meio de

uma passagem oblíqua desta língua que falo e que me inicia no fenômeno da expressão àquela outra que aprendo a falar e que pratica o ato de expressão segundo um estilo completamente diferente, pois as duas línguas, e finalmente todas as línguas dadas, são eventualmente comparáveis apenas na chegada e como totalidade, sem que se possam reconhecer nelas os elementos comuns de uma estrutura categorial única. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93).

Além do mais, verifica-se que Merleau-Ponty efetivamente enceta, a partir daí, o empreendimento de uma inflexão de abrangência ontológica no âmbito da análise do fenômeno da linguagem, posto que a sua investigação – que faz questão de circunscrever ainda no escopo de uma fenomenologia que toma por objeto a linguagem – se encaminha assumidamente na direção de “uma nova concepção do Ser da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93). De acordo com Alex de Campos Moura (2013, p. 39),

também aqui veremos que a noção de sentido como existência concreta e autoconsciente revela-se central, oferecendo-se como fusão entre esses dois planos, lógica encarnada que, por sua própria estrutura, recusa o positivismo e escapa às categorias ontológicas clássicas.

Desse modo, a reverberação de uma significação inteligível ao meu interlocutor daquilo que pretendo expressar, dando vazão à minha intenção significativa – isto é, “um *vazio determinado* a ser preenchido por palavras; o excesso daquilo que quero dizer sobre o que é ou

o que já foi dito” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 95; grifo do autor) – resulta da capacidade de transcendência da língua que partilhamos. Ela nos fornece a ambos os signos adequados e suficientes para nos entendermos, disponibilizando-nos a sua infraestrutura de significações ‘linguageiras’ (seu acervo de usos, acepções e definições diacronicamente sedimentadas pela história e pelo desenvolvimento da língua cuja posse compartimos). Mas em cujo arranjo sintático, semântico, fonético, e no jogo combinatório de significantes, cada um de nós pode (e inevitavelmente irá) intervir e influenciar, a fim de fazer brotar ali um *sentido* existencial novo e original, numa “fala falante”, transcendental, primária, operante e criativa.

No capítulo da *Fenomenologia da percepção*²⁹ dedicado à análise da experiência da expressão, como ato de significação que se explicita pela gestualidade corporal, que se encontra, por sua vez, na base da experiência da fala, Merleau-Ponty já desenvolvera uma distinção esclarecedora entre essa linguagem sedimentada, de caráter languageiro, que retoma as significações disponíveis e conhecidas e as utiliza sem nada lhes acrescentar, e a linguagem criativa, dotada de potência ontológica, instituidora do Ser da linguagem, onde a intenção significativa se encontra em estado nascente, inaugurando um *sentido* inédito. Após haver observado que, para superar os equívocos, de origem tanto empirista quanto intelectualista³⁰, acerca das concepções clássicas a propósito da fala, o filósofo alerta que “[n]ão se pode dizer da fala nem que ela é uma ‘operação da inteligência’, nem que é um ‘fenômeno motor’: ela é integralmente motricidade e integralmente inteligência” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 264). Tal discernimento, em síntese, aparece assim formulado:

Poderíamos dizer, retomando uma distinção célebre, que as *linguagens*, quer dizer, os sistemas constituídos de vocabulário e de sintaxe, os “meios de expressão” que existem empiricamente, são o depósito e a sedimentação de atos de *fala* nos quais o sentido não-formulado não apenas encontra o meio de traduzir-se no exterior, mas ainda adquire a existência para si mesmo, e é verdadeiramente criado como sentido. Ou, ainda, poderíamos distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 266; grifos do autor).

²⁹ Capítulo VI – O corpo como expressão e a fala (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 237-270).

³⁰ Tal como faz no tratamento dos conceitos mais importantes com que trabalha, Merleau-Ponty cuida sempre de analisar, cotejar e refutar cada uma das teses (inclusive as antagônicas) da ontologia clássica. Neste caso, busca logo esclarecer que “toda operação linguística supõe a apreensão de um sentido, mas que o sentido, aqui e ali, é como que especializado; existem diferentes camadas de significação conceitual, desde a significação visual da palavra até sua significação conceitual, passando pelo conceito verbal. Nunca compreenderemos essas ideias simultaneamente se continuarmos a oscilar entre a noção de ‘motricidade’ e ‘inteligência’ e se não descobrirmos uma terceira noção que permita integrá-las, uma função a mesma em todos os níveis, que opere tanto nas preparações escondidas da fala como nos fenômenos articulares, que sustente todo o edifício da linguagem e que todavia se estabilize em processos relativamente autônomos.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 265).

Resta evidente que o fenômeno da fala se desenvolve pela articulação do uso operacional do aparelho fonador e dos demais dispositivos anatômicos disponibilizados pelo corpo do sujeito falante para dar materialidade (seja fonética, pela verbalização dos signos linguísticos, seja imagética, pela sua representação gráfica) à sua intenção significativa, que se manifesta pela produção de *sentido* a partir dos sistemas comunicativos viabilizados pela linguagem e seus meios específicos (língua, palavra, recursos linguísticos), num movimento de transcendência que a ambos ultrapassa. Todavia, a fala, por sua vez, se desdobra em modalidades mais sutis, a saber: uma *fala falada*, que se vale de significações já consolidadas pelo uso nas comunidades linguísticas e se justifica pela sua utilidade pragmática e instrumental, destinada a exprimir e veicular conteúdos já conhecidos e compartilhados culturalmente pelos interlocutores; mas, também, uma *fala falante*, cuja competência para criar e fazer emergir significações originais, em estado nascente, inauguram, para os sujeitos falantes um conhecimento intersubjetivo, fundando um saber novo, que igualmente, com o decorrer do tempo, se sedimentará, integrar-se-á ao mundo da cultura e se transformará, então, em fala falada.

Muito embora tal análise ainda se encontre, como dissemos, num âmbito circunscrito à filosofia da percepção, e mesmo que a experiência da fala aqui considerada opere a serviço do reconhecimento do corpo próprio como ponto de tangência entre o sujeito encarnado e o mundo vivido, sobressai a observação de que aquela abordagem já apontava para a possibilidade de afirmação da potência fundante da linguagem. Segundo Merleau-Ponty (1994, p. 262), “[...] é a definição do corpo humano apropriar-se, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais”, de modo que, ao comunicar-se com outrem, o sujeito falante possa ser compreendido e a experiência intersubjetiva se torne possível. No entanto, alerta o filósofo, para que o “milagre da expressão” aconteça,

é preciso que a gesticulação fonética utilize um alfabeto de significações já adquiridas, que o gesto verbal se execute em um certo panorama comum aos interlocutores, assim como a compreensão dos outros gestos supõe um mundo percebido comum a todos, em que ele se desenrola e desdobra seu sentido. Mas essa condição não basta: a fala, se é autêntica, faz nascer um sentido novo, assim como o gesto dá pela primeira vez um sentido humano ao objeto, se ele é um gesto de iniciação. Mas é preciso que as significações agora adquiridas tenham sido significações novas. É preciso reconhecer então essa potência aberta e indefinida de significar – quer dizer, ao mesmo tempo de apreender e de comunicar um sentido – como um fato último pelo qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de

sua fala.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 263).

Mais tarde, já na *Prosa do mundo*, o filósofo acentua e aprofunda essa ideia, ao esclarecer que existem “duas linguagens: a linguagem de depois, a que é adquirida e que desaparece diante do sentido do qual se tornou portadora; e a que se faz no momento da expressão, que vai justamente fazer-me passar dos signos ao sentido – a linguagem fala a e a linguagem falante.” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 32).

Esse *sentido* comunicável, entretanto, jamais se apresenta como algo concluído, fechado, completo e inequívoco, pois se trata antes da abertura e da provocação de possibilidades interpretativas, também elas inéditas, no meu ouvinte, pois “[é] preciso assim que eu admita, aqui, – diz Merleau-Ponty (2002, p. 150; grifo do autor) – que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que eu escuto”. A intenção significativa, porque se serve das significações já sedimentadas nas palavras de que disponho para comunicar o meu pensamento, não se direciona, todavia, a conteúdos definidos e unívocos de que elas seriam apenas portadoras ou correspondentes diretas. Assim, jamais terei a certeza de que o meu interlocutor conceda aos signos linguísticos de que me valho, isto é, às palavras que escolho e utilizo, exatamente o mesmo *sentido* e valor de significação, ponto por ponto, que nelas eu pretendi infundir. E, no entanto, estou certo de que ele me compreende e de que a sua reação ou resposta leva em conta aquilo que eu tencionei dizer-lhe e corresponde ao preenchimento da lacuna que, ao me expressar, abri diante dele. Isso ocorre, segundo Merleau-Ponty (1991, p. 95) porque

a palavra, a que profiro ou a que ouço, é prenha de uma significação que é legível na própria textura do gesto linguístico, a ponto de uma hesitação, uma alteração da voz, a escolha de certa sintaxe bastarem para modificá-la, sem jamais estarem contidas nela, pois toda expressão me aparece sempre como um vestígio, todas as ideias me são dadas apenas em transparência, e todo esforço para pegar na mão o pensamento que habita a palavra não deixa entre os dedos senão um pouco de material verbal.

O que é necessário destacar, como uma das características relevantes dessa linguagem, “que vai ao encontro das significações sem as tocar”, constituindo um caso exemplar de “intencionalidade corporal” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 94), é o que poderia explicar a “quase-corporalidade do significante” (*Idem*, p. 91). Desse modo, a palavra, em sua “matéria verbal”, é transpassada pela significação de que é mensageira: “[a] significação anima a palavra, assim como o mundo anima meu corpo: por uma surda presença que desperta minhas intenções sem se mostrar abertamente diante delas” (*Ibidem*, p. 95). Esse poder de transcendência, que

permite a “passagem do signo à significação como movimento espontâneo e interno à linguagem, atando a multiplicidade de manifestações concretas à unidade de um sentido comum que elas expressam” (MOURA, A., 2013, p. 44), é também o fenômeno que dá carnalidade a esse *sentido* e o que o caracteriza como “unidade aberta e processual” (*Idem*, p. 45), de modo que a comunicação intersubjetiva implique não apenas na emergência do *sentido* para os sujeitos envolvidos, mas na sua constituição recíproca, um pelo outro.

Por esse caminho, Merleau-Ponty reafirma o caráter ontológico da experiência expressiva da gestualidade linguística, como já fizera ao discutir as posições de Husserl e de Scheler acerca do problema da intersubjetividade, num de seus cursos sobre as relações entre “A consciência e a aquisição da linguagem” ministrados na Sorbonne, quando asseverava que “[a] linguagem como fenômeno de expressão é constitutiva da consciência” (MERLEAU-PONTY, 1990b, p. 53). Com efeito, de acordo com o filósofo (1991, p. 96), “[e]xpressar, para o sujeito falante, é tomar consciência”, pois “antes de ser a tradução de um pensamento já feito, a fala surge exatamente como a realização desse pensamento” (MOURA, C., 2001, p. 247), dado que o fenômeno expressivo partilhado entre esse sujeito e o seu interlocutor – identicamente, conquanto sendo outro, “*um outro eu mesmo*” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 41; grifos do autor), também ele um sujeito falante, usuário da mesma língua e dos mesmos referenciais culturais – envolve um jogo intersubjetivo de coparticipação na construção e decupagem recíprocas da significação do que é expresso, assim como na significação existencial do outro:

A intenção significativa cria um corpo para si e conhece a si mesma ao procurar um equivalente seu no sistema de significações disponíveis, representado pela língua que falo e pelo conjunto dos escritos e da cultura de que sou herdeiro. Trata-se, para esse desejo mudo que é a intenção significativa, de realizar um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes (instrumentos morfológicos, sintáticos, lexicais, gêneros literários, tipos de narrativa, modos de apresentação do acontecimento, etc) que suscite no ouvinte o pressentimento de uma significação diferente e nova, e inversamente realize naquele que fala ou escreve a fixação da significação inédita nas significações já disponíveis. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 96).

Ocorre, então, no fenômeno da linguagem, uma espécie de reversibilidade entre os discursos dos sujeitos falantes, um intercâmbio de conteúdos que se cria e se desenvolve espontaneamente, de parte a parte, para o emitente e para o receptor do que vai verbalizado no diálogo, tanto para o que é dito como para o que é ouvido, de sorte que um determinado *sentido* (conhecido ou inédito) possa ser apreendido, processado e manejado por ambos. De idêntica

forma, essa reversibilidade é notável também na relação entre a intenção significativa do sujeito e a objetivação dessa intenção em “matéria verbal”, ou seja, por meio da fala carnalizada em palavra.

Consoante Merleau-Ponty (1991, p. 97), “[a]s consequências da palavra, como as da percepção (e da percepção do outro em particular), ultrapassam sempre as suas premissas. Nós mesmos, que falamos, não sabemos necessariamente melhor o que expressamos do que quem nos escuta”, de sorte que a construção do *sentido* é sempre um processo colaborativo, compartilhado entre os agentes da comunicação. Isto é, o *sentido* só pode ser produzido no curso, ou no campo presencial, da experiência intersubjetiva, no âmbito da expressividade dos sujeitos envolvidos – que lhes é propiciada pela linguagem, por meio da fala cristalizada em palavras – e que se caracteriza por ser “esse momento em que a intenção significativa ainda muda e inteiramente em ato mostra-se capaz de incorporar-se na cultura, a minha e a do outro”, como ensina Merleau-Ponty (1991, p. 98).

Justifica-se, desse modo, toda a relevância afinal atribuída por Merleau-Ponty à tematização fenomenológica da linguagem – mantendo, por isso, um viés de alinhamento ao método e à filosofia husserliana. Como reconhece o filósofo francês,

é difícil sustentar que o problema filosófico permaneça intacto depois da exploração fenomenológica do *Lebenswelt* (mundo vivido). Se, nos derradeiros escritos de Husserl, a volta ao “mundo vivido” é considerada um primeiro procedimento absolutamente indispensável, é decerto porque não deixa de ter consequências para o trabalho de constituição universal que deve prosseguir, porque em certos aspectos permanece algo do primeiro procedimento no segundo, porque ele é aí conservado de alguma maneira e portanto nunca está totalmente superado, e porque a fenomenologia já é filosofia. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 98-9).

Com tal afirmação, Merleau-Ponty sublinha que o empreendimento inaugurado por Husserl, ao trazer para o centro da sua investigação o tema da linguagem, alcança afinal o seu estatuto filosófico. E, assim, trata também de responder à ressalva que o próprio Merleau-Ponty, recordemos, lançara já nas primeiras páginas do prefácio à *Fenomenologia da percepção*, quando ponderava que a fenomenologia, até aquele momento, existia “como movimento antes de ter chegado a uma inteira consciência filosófica”, já que “permaneceu por tanto tempo em estado de começo, de problema e de promessa” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 2-3). Isto porque, esclarece Merleau-Ponty (1991, p. 98), o problema da fenomenologia da linguagem, “mais claramente do que qualquer outro, mostra-se ao mesmo tempo como um problema especial e como um problema que contém todos os outros, inclusive o da filosofia”.

O retorno à palavra, propiciado e mesmo exigido pela análise fenomenológica da linguagem, oferece afinal uma via de acesso ao conhecimento, a um saber novo, alcançado no ato da sua posição pelo sujeito encarnado³¹. A palavra, bem entendido, devendo ser assimilada aqui como o momento-chave de tangência entre a intenção significativa e a manifestação gestual da expressão que se faz emergir no mundo vivido. Ao tornar-se acessível simultânea e sincronicamente aos sujeitos falantes em comunicação, a partir do sistema de referências sedimentadas pela história e pela cultura, a palavra é o fenômeno que viabiliza, pragmaticamente, a relação intersubjetiva.

O acesso ao conhecimento que sucede à experiência perceptiva primordial, já na ordem humana, no mundo da cultura, é acionado e aberto pela palavra (como “lógica encarnada”, ideia corporificada, *sentido* sensível), e abre afinal o caminho para uma teoria da verdade³². Aprofundando este raciocínio, Merleau-Ponty (1991, p. 100; grifos do autor) esclarece que “na experiência do outro, mais claramente (*mas não diferentemente*) do que na da palavra ou do mundo percebido, apreendo inevitavelmente meu corpo como uma *espontaneidade que me ensina aquilo que não poderia saber a não ser por ela*”, pois a função fenomenológica da palavra, tal como para Husserl, é plasmar o Ser da linguagem no mundo vivido, constituindo “um movimento pelo qual a existência ideal desce à localidade e à temporalidade – e um movimento inverso, pelo qual o ato da palavra aqui e agora funda a idealidade do verdadeiro.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103).

É, portanto, como operador da minha presença no mundo, que me situa e me temporaliza, e que assim me investe na experiência intersubjetiva, que a palavra – e assim também uma fenomenologia a ela dedicada – adquirem relevância para refletir a própria filosofia, pois “é no âmago do meu presente que encontro o sentido daqueles que o precederam, que encontro o modo de compreender a presença do outro no mesmo mundo, e é no próprio exercício da palavra que aprendo a compreender.” (*Idem*, p. 104). Eis por onde transita o projeto da fenomenologia da linguagem merleau-pontyana, como empreendimento dedicado à descrição da experiência expressiva, e sua busca por uma teoria da intersubjetividade com ela compatível, ao assumir que “a peculiaridade de uma filosofia fenomenológica é estabelecer-se a título definitivo na ordem da espontaneidade ensinante que é inacessível ao psicologismo e

³¹ “Esse sujeito, que se sente constituído no momento que funciona como constituinte, é o meu corpo.”(MERLEAU-PONTY, 1991, p. 100).

³² “A verdade é um outro nome da sedimentação, que por sua vez é a presença de todos os presentes no nosso.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 102-3).

ao historicismo, assim como às metafísicas dogmáticas. Tal ordem, a fenomenologia da palavra é a mais apta de todas para nos revelar” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103).

Entre outras, essas motivações de Merleau-Ponty em relação à fenomenologia da linguagem – e suas principais implicações no contexto de uma possível teoria da intersubjetividade – nos ajudam a esclarecer também o seu investimento na análise da ciência linguística desenvolvida por Saussure. Por meio desse procedimento, acreditamos que o filósofo procura alcançar não somente o fundo eidético do valor expressivo da “língua falada ou viva”, pela depuração fenomenológica dos elementos constitutivos da cadeia verbal, mas a sua aproximação e desvelamento do Ser da linguagem.

A sua abordagem crítica da obra saussuriana, todavia, nos levará – como procuraremos apresentar no próximo tópico – à constatação de que cada um desses elementos, entretanto, “significa apenas a sua diferença com relação aos outros – os signos, como esclarece Saussure, são essencialmente ‘diacríticos’ – e, como isso é verdade para todos, não há na língua senão diferenças de significação” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93-4). A partir dessa premissa, veremos que o *sentido*, que é constituído pela experiência intersubjetiva por meio da linguagem, não pode ser extraído diretamente de cada signo ou mesmo da força expressiva de cada palavra, mas do seu arranjo total. Isto porque os signos “fazem todos juntos alusão a uma significação sempre protelada quando os consideramos um a um, e na direção da qual os ultrapasso sem que eles nunca a contêm” (*Idem*, p. 94). Ou seja, o *sentido* está na totalidade, na locução expressiva, e não na acepção específica e isolada de cada signo ou significante em particular.

2.2 SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE DIFERENCIAÇÃO DIACRÍTICA E DESCENTRAMENTO DO SUJEITO

O reconhecimento e a reverência de Merleau-Ponty para com a obra saussuriana ficam evidenciados já desde a primeira frase do artigo *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, onde o autor assume que “[o] que aprendemos com Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio de sentido entre si mesmo e os outros.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 39). Todavia, se o valor teórico e conceitual da ciência linguística desenvolvida pelo pensador suíço justificam tal apreço e consideração, manifestos não apenas no texto citado mas testemunhados também pela sua

abordagem em larga escala, principalmente no período intermediário da produção filosófica merleau-pontyana, ainda assim não a eximem de uma acurada crítica e da detração das suas limitações e omissões pelo filósofo francês.

Bom exemplo disso resulta do esforço empreendido por Merleau-Ponty para explorar o veio ontológico derivado do movimento espontâneo de articulação interna entre as perspectivas diacrônica e sincrônica³³, a partir da proposta apresentada pela linguística saussuriana, mas indicando que esta não teria ousado aprofundar-se o suficiente, permanecendo aquém da dimensão filosófica ensejada pela análise da linguagem. Ao contrário: seguramente por pretender alcançar um certo grau de positividade, cujos pressupostos fundamentais se aninham no cânone da ontologia científicista clássica, a ciência linguística aborda essas perspectivas como se elas existissem de maneira autônoma, tomando-as como independentes e até opostas entre si³⁴, ao passo que Merleau-Ponty encontra aí um oportuno ponto de inflexão, que dará espaço ao tratamento fenomenológico e filosófico dessa questão. Isto é, acredita ele que se deve analisar a linguagem tomando-a tanto como objeto (fala, palavra, signo) quanto como significação (*sentido*, conhecimento, saber). Por isso, buscará revelar que, a despeito da aparente recusa de Saussure em aprofundar a análise das implicações mútuas entre diacronia e sincronia³⁵, há um elemento comum entre elas, um fator que as articula e propicia a sua imbricação radical, qual seja, a sua participação na temporalidade, a sua coabitação do mesmo campo de presença, a sua coparticipação de um “dever da linguagem”. Como assevera Alex de Campos Moura (2013, p. 42), “[a] tarefa implícita deixada então pela linguística passa a ser encontrar, no próprio dever da linguagem, em seu movimento concreto e histórico, a gênese de um sentido, ele próprio contingente e aberto, inseparável de sua existência no tempo”.

Todavia, tal exercício seria inviável numa configuração conceitual em que se tomasse

³³ “Para melhor assinalar essa oposição, porém, e esse cruzamento das duas ordens de fenômenos relativos ao mesmo objeto, preferimos falar de Linguística *sincrônica* e de Linguística *diacrônica*. É sincrônico tudo quanto se relacione com o aspecto estático da nossa ciência, diacrônico tudo que diz respeito às evoluções. Do mesmo modo, *sincronia* e *diacronia* designarão respectivamente um estado de língua e uma fase de evolução”. (SAUSSURE, 1977, P. 96; grifos do autor). E, de maneira ainda mais estruturada e didática, quanto ao seu objeto, assim ficam delimitadas as duas partes da ciência postulada por Saussure: “A *Linguística sincrônica* se ocupará das relações lógicas e psicológicas que unem os termos coexistentes e que formam sistema, tais como são percebidos pela consciência coletiva. A *Linguística diacrônica* estudará, ao contrário, as relações que unem termos sucessivos não percebidos por uma mesma consciência coletiva e que se substituem uns aos outros sem formar sistema entre si.” (*Idem*, p. 116; grifos do autor).

³⁴ “A oposição entre os dois pontos de vista – sincrônico e diacrônico – é absoluta e não admite compromissos.” (SAUSSURE, 1977, p. 98).

³⁵ Conquanto Saussure reconheça a ligação e a “interdependência da língua e da fala; aquela é ao mesmo tempo o instrumento e o produto desta”, faz questão de frisar que tal circunstância “não impede que sejam duas coisas absolutamente distintas.” (SAUSSURE, 1977, p. 27).

como fundamento ontológico a clivagem consagrada pela tradição filosófica e científica de orientação cartesiana, que cinde e opõe as dimensões do sujeito e do objeto, do homem e do mundo, da consciência e do corpo, etc., o que aparentemente caracteriza a posição saussuriana. Logo, tal cisão deve ser superada mediante a releitura do modelo oferecido pela ciência linguística, conduzindo o estudo a um novo arranjo conceitual que permita uma abordagem “por dentro” da linguagem, onde se possa identificar as conexões – invisíveis à superfície – entre os planos sincrônico e diacrônico.

Em razão dessa necessidade teórica, como sinaliza Moutinho (2006, p. 286), “o jogo de oposições de Merleau-Ponty não é apenas entre fala e língua, mas entre uma linguística sincrônica da fala e uma linguística diacrônica da língua (S, 107³⁶)”. Pois, afinal, prossegue Moutinho (*Idem*, p. 287), “[s]ão duas perspectivas distintas: uma, que estuda as relações no sistema; outra, as substituições no tempo”, mas integrantes e constitutivas da totalidade da linguagem, conquanto estejam ambas de tal sorte correlacionadas e interdependentes entre si que compõem uma certa “unidade de coexistência, como a dos elementos de uma abóboda que se escoram mutuamente” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 40).

Para chegar a esse desenvolvimento, então, a análise merleau-pontyana precisará sinalizar (ou mesmo, por assim dizer, “ajudar a elaborar”), a partir de uma certa leitura de Saussure³⁷, o percurso que conduz à distinção – em proporção pelo menos equivalente à da distinção entre sincronia e diacronia – também entre uma linguística da língua e uma linguística da fala. Moutinho (2006, p. 286) sublinha que “se é verdade que Merleau-Ponty inflete o pensamento de Saussure, de modo que sirva ao seu projeto genético não intelectualista [...], é verdade também que a oposição mais fundamental, entre sistema e sucessão de acasos, ele encontrará no próprio Saussure, na forma da oposição entre sincronia e diacronia”. Isto porque, segundo Merleau-Ponty (2002, p. 44-5; grifos do autor),

Saussure mostra admiravelmente que, se as palavras e, de maneira mais geral, a língua, consideradas através do tempo – ou, como ele diz, segundo a diacronia –, oferecem de fato o exemplo de todos os deslocamentos semânticos, não é a história da palavra ou da língua que faz o sentido atual delas, não é a etimologia que me dirá, por exemplo, o que significa atualmente o *pensamento*... No presente, ou sincronicamente, o uso atual não se reduz às fatalidades legadas pelo passado, e Saussure inaugura, ao lado da linguística da *língua*, que a faria ser vista, no limite, como um caos de acontecimentos, uma linguística da *fala*, que deve mostrar em si, a cada momento, uma ordem,

³⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

³⁷ Ainda que este admita, “a rigor, conservar o nome de Linguística para cada uma dessas duas disciplinas e falar duma Linguística da fala”, todavia impõe a salvaguarda de que “[s]erá, porém, necessário não confundi-la com a Linguística propriamente dita, aquela cujo único objeto é a língua.” (SAUSSURE, 1977, p. 28).

um sistema, uma totalidade sem os quais a comunicação e a comunidade linguística seriam impossíveis.

Assim, o filósofo passa a explorar o conceito de linguística da fala, modelando a sua arquitetura pela introdução da temporalidade, e sua ambiguidade peculiar. Saussure, inclusive, admite essa ambiguidade que deriva da inserção da linguagem no fluxo temporal, quando observa, entre as características do fenômeno linguístico, que “[a] cada instante, a linguagem implica ao mesmo tempo um sistema estabelecido e uma evolução: a cada instante, ela é uma instituição atual e um produto do passado” (SAUSSURE, 1977, p. 16). Tal fenômeno já se verifica na “maneira por que a língua evolui; nada mais complexo: situada, simultaneamente, na massa social e no tempo, ninguém lhe pode alterar nada e, de outro lado, a arbitrariedade de seus signos implica, teoricamente, a liberdade de estabelecer não importa que relação entre a matéria fônica e as ideias” (SAUSSURE, 1977, p. 90-1).

O propósito de Merleau-Ponty, então, é conduzir à constatação de que a temporalidade é condição suficiente para explicitar a existência de um sistema de expressão que simultaneamente revela a estabilidade (sincrônica) da fala e que, ainda assim, apresenta-se permeável à mutabilidade histórica (diacrônica) da língua. Tal modelo é o que, de certa forma, esclarece a noção de “equilíbrio em movimento” mencionada no ensaio *Sobre a fenomenologia da linguagem*, ou seja, é uma fórmula que considera a persistência de uma tensão latente própria de uma linguagem que está sempre em devir, sempre se fazendo e se refazendo, recorrendo a si mesma (ao acervo de suas sedimentações) para, a partir daí, produzir inovações, constituindo um fundo de onde emerge o *sentido*.

Tal sistema expressivo deve, então, admitir e mesmo ser capaz de reconhecer uma racionalidade intrínseca à língua, uma lógica que se objetiva (se encarna) na experiência orgânica da fala, pelo recurso à palavra, sem que para isso se faça exigir qualquer tipo de léxico ou gramática universal que contenha a decifração completa de cada signo, e associe a cada um o pensamento específico que invariavelmente lhe corresponda. Por isso, observa Merleau-Ponty (2002, p. 50; grifo do autor) que

sob o sistema da gramática oficial, que atribui a tal signo tal significação, vemos transparecer um outro sistema expressivo que contém o primeiro e procede de modo diferente que ele: a *expressão*, aqui, não está ordenada ponto por ponto ao exprimido; cada um de seus elementos só se precisa e só recebe a existência linguística por aquilo que recebe dos outros e pela modulação que imprime a todos os outros. É o todo que tem um sentido, não cada parte.

Como ensina Moutinho, a chave da combinação entre as duas linguísticas – a da língua

e a da fala – se deve à singular acuidade da abordagem merleau-pontyana, ao trazer uma propriedade da língua, isto é, conforme a ciência saussuriana, a sua configuração em forma de sistema de referências intercambiáveis, para o domínio da fala, usando como fundo comum a sua copresença num campo fenomênico temporalizado. A síntese que faculta e sustenta a unidade da linguagem será, então, resultante da sua ambígua condição de estrutura estável (sistema de valores referentes a uma língua) que, ainda assim, evolui no tempo (sucessão de transformações, acasos e mutações históricas), a qual considera que

se o tempo tudo altera, mesmo a língua – o que parece impor a perspectiva diacrônica –, não se vê por que se *deva* tornar autônoma a perspectiva sincrônica, a que isolará a língua em determinado estado. Esta imposição advém do fato de que a língua é um *sistema de valores*. Todo valor, diz Saussure, parece estar regido por um princípio paradoxal: ele nasce da relação entre duas coisas dessemelhantes, que podem ser *trocadas* (por exemplo, uma moeda de um real e um pão) e duas coisas semelhantes, que podem ser *comparadas* (por exemplo, a mesma moeda e outra moeda de um real, ou aquela moeda e outra de outro sistema, como o dólar). Acontece o mesmo com a palavra: ela pode ser trocada por algo dessemelhante, uma ideia, um conceito, isto é, um significado. Mas seu valor não será fixado apenas porque ela pode ser “trocada” por certo conceito; além disso, é preciso compará-la com valores semelhantes, ou seja, com as palavras que lhe são oponíveis. (MOUTINHO, 2006, p. 288; grifos do autor).

Desse modo, pela abordagem de uma linguística da fala (inclusive como condição para a inteligibilidade da língua, de modo a possibilitar a comunicação e a experiência intersubjetiva na comunidade linguística), Merleau-Ponty pretende encontrar a gênese do *sentido*, e assim desvelar o Ser da linguagem. Tomando, então, a palavra como objeto exemplar, e pelo cotejamento entre os signos que a compõem e formalizam, no contexto de um sistema de valores referenciais, o filósofo aponta para o centro do problema, que é estabelecer as relações desse sistema (dotado de uma racionalidade, uma lógica) com o fato vivencial da expressão (sua manifestação encarnada pela fala), que por sua vez resulta da gestualidade linguística investida de uma intenção significativa que a transcende. Como reconhece o filósofo, “[o]s fonólogos perceberam admiravelmente essa vida sublinguística cuja arte consiste em diferenciar e sistematizar signos, e isso não é verdade apenas para os fonemas antes das palavras, é verdade também para as palavras e para a língua inteira [...]” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 147).

Para tanto, o filósofo começa por observar no “poder da linguagem” a admirável “maravilha de que um número finito de signos, de construções e de palavras possa dar ensejo a um número infinito de empregos, ou essa outra maravilha de que o sentido linguístico nos

orienta para um além da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 64-5), pois ela – a linguagem – “se assemelha às coisas e às ideias que ela exprime, é o substituto do ser, e não se concebem coisas ou ideias que venham ao mundo sem palavras” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 25). Assim, reconhecendo – em sintonia com Saussure – que, ao se comportar como o instrumento e simultaneamente como o resultado de si mesma, como causa e efeito de sua própria operação, Merleau-Ponty (2002, p. 39) atesta que “a linguagem, em estado nascente e vivo, é o gesto de retomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo e aos outros”, de modo a ratificar a sua validade como fenômeno de alcance ontológico. Eis aí, novamente, o poder constituinte da expressão a afirmar-se pela análise fenomenológica da linguagem, cuja competência comunicativa e geradora de *sentido* é o que faculta e viabiliza a experiência intersubjetiva.

Todavia, ironicamente, o êxito da linguagem se evidencia por sua invisibilidade, pela sua translucidez no momento mesmo em que a expressão acontece, e a sua eficácia se comprova exatamente quando ela desaparece diante do nosso olhar, da nossa audição, e nos transporta para além dos signos, permitindo-nos alcançar o seu *sentido* como que diretamente, como se num salto do nosso entendimento ela nos colocasse diante do conhecimento de que é portadora. Ou, como diz Merleau-Ponty (2002, p. 32), quando nos defrontamos com um texto que nos cativa, a linguagem “se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; o seu trunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos termos conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito”.

No entanto, convém ressaltar, uma vez mais, que não se trata de uma transparência absoluta da linguagem, como se fosse possível aos sujeitos falantes acessarem direta e imediatamente a significação de que ela é veículo e portadora, prescindindo do suporte objetivo dos signos e da palavra. Nesse aspecto, Merleau-Ponty (1991, p. 43) é enfático ao assegurar que “há uma opacidade na linguagem: ela não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido aparece nela engastado nas palavras”.

Esse poder misterioso, quase místico, da linguagem, se faz notar justamente pela sua duplicidade. Ou melhor, trata-se de uma curiosa propriedade da linguagem que se manifesta pela combinação oportuna de “duas linguagens”, as quais se diferenciam mutuamente, mas que ao mesmo tempo se complementam, num contínuo processo de produção, absorção e

substituição de uma pela outra, que Merleau-Ponty (2002, p. 34-5) desdobra entre

a linguagem falada, que é aquela que o leitor trazia consigo, é a massa das relações de signos estabelecidos com significações disponíveis, sem a qual, com efeito, ele não teria podido começar a ler, que constitui a língua e o conjunto dos escritos dessa língua...; e a linguagem falante [que] é aquela operação pela qual um certo arranjo dos signos e das significações já disponíveis passa a alterar e depois transfigurar cada um deles, até finalmente secretar uma significação nova[...].

É importante, porém, mencionar que a linguagem falante, para Merleau-Ponty, não é apenas um mecanismo de externalização de pensamentos inéditos pelo uso dos recursos linguísticos ao alcance do sujeito falante, como se tais pensamentos já existissem previamente em seu interior e apenas necessitassem, no momento de sua expressão, dos meios pragmáticos requeridos para a sua objetivação. Não. Tais pensamentos só passam a existir, inclusive para o sujeito que os traz ao mundo, no momento mesmo da sua expressão, ou seja, são inéditos e desconhecidos (até o ato que os formaliza) também para ele. Como diz o filósofo, referindo-se à propriedade da linguagem de produzir significações languageiras, ou seja, de permitir “a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 94), essa “potência falante” ainda se encontra no contexto da “intencionalidade corporal”.

A linguagem que o filósofo denominará de “falante”, “operante” ou “constituente”, vem a ser aquela que, ao ser empregada, se torna no mesmo instante significação, que produz e apresenta o *sentido* no ato da expressão, que se faz Ser enquanto transita entre a intenção significativa e o gesto linguístico. E o modelo melhor acabado dessa linguagem, sabe-se, está no exercício da criação literária, em particular, mas também, de maneira mais ampla, na experiência artística em geral³⁸. É aí, pois, que a linguagem exerce o seu verdadeiro potencial ontológico, ou seja, servindo-se de si mesma como instrumento, enquanto língua falada, usando a sua própria carga cognitiva e o seu acervo de sedimentações acumuladas pela cultura ao longo da sua história como domínio compartilhado em sua comunidade linguística, para engendrar e trazer à luz uma nova perspectiva, um perfil inusitado, um acréscimo inaugural (conquanto aberto, inconcluso e ilimitado) ao Ser. “A sedimentação é – ensina Marilena Chauí (2002, p. 34) – o modo de ser de uma idealidade ou o momento em que a instituição de um sentido se incorpora à cultura, tornando-se ‘disponível’, uma ideia da inteligência que usamos sem mais

³⁸ A propósito da experiência artística e da linguagem literária dedicaremos atenção apropriada em tópico específico mais adiante.

pensar em sua origem”.

Trata-se de um fenômeno de transbordamento da intenção significativa sobre a língua já falada, de maneira que, sobre a camada de significações linguageiras, oferecidas pelo instrumental linguístico disponível e pela sua vivência corporal sedimentada, o sujeito falante deposita uma camada de significação nova, até então inexistente ou desconhecida (inclusive para ele próprio), que constitui um excesso de pensamento, fazendo emergir um sentido originário, primordial. Desse modo, a linguagem operante, partindo da base já disponível da língua consolidada, de sua existência documentada e cristalizada nos dicionários e nas gramáticas oficiais, a supera e a transcende, pois, como ressalta Moutinho (2006, p. 304),

por baixo dessa língua derivada, há uma língua originária que a si mesma se faz, que faz brotar o sentido sem nenhum modelo prévio, que se compõe com seus próprios recursos [...], [pois] exprimir não é adequar-se a um “texto original”, mas compô-lo sem modelos, então o sentido deixa de ser dado para surgir da própria expressão.

Uma vez, então, que a significação, o *sentido* – isto é, aquilo que faz com que a linguagem seja produtiva e eficaz no processo que anima e estrutura todo comportamento simbólico, promovendo a passagem do mundo perceptivo silencioso ao mundo cultural dos sujeitos falantes, que é, por isso mesmo, eminentemente intersubjetivo – não decorre de nenhum vínculo direto e indissociável entre o signo e um significado próprio, completo ou unívoco, decorre que essa significação deverá emergir, então, observa Merleau-Ponty, de algo que não está propriamente no âmbito do signo. De onde virá, então, o *sentido* da linguagem, se não o podemos encontrar nem na palavra, que condensa e materializa a experiência do gesto linguístico, plasmada em signo gráfico ou sonoro, nem tampouco em algum movimento do pensamento que apenas tomasse a corporeidade como veículo para externar-se?

Como diz Saussure (1977, p. 124), “[a] língua apresenta, pois, este caráter estranho e surpreendente de não oferecer entidades perceptíveis à primeira vista, sem que se possa duvidar, entretanto, de que existam e que é seu jogo que a constitui”, posto que “[o] mecanismo linguístico gira todo ele sobre identidades e diferenças, não sendo estas mais que a contraparte daquelas” (SAUSSURE, 1977, p. 126). É, sem dúvida, a esse jogo de identidade e alteridade que se refere Merleau-Ponty quando assevera que

a linguagem nunca diz nada, ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre si diferenças suficientemente claras para que a conduta da linguagem, à medida que se repete, se recorta e se confirma ela própria, nos forneça de maneira irrecusável a feição e os contornos de um universo de sentido. Mais ainda: as palavras, as formas mesmas, para uma análise orientada como essa, logo aparecem como realidades segundas, resultados de uma atividade de

diferenciação mais originária. As sílabas, as letras os torneos e as desinências são os sedimentos de uma primeira diferenciação que, desta vez, precede sem dúvida nenhuma a relação entre signo e significação, pois é ela que torna possível a distinção mesma dos signos: os fonemas, verdadeiros fundamentos da fala, já que se desdobram pela análise da língua falada e não têm existência oficial nas gramáticas e nos dicionários, por si mesmos *não querem dizer nada* que se possa designar. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 55; grifos do autor).

Pelo estudo da formação dos fonemas³⁹, por exemplo, Saussure descreve os fatores fisiológicos e motrizes envolvidos no processo articulatório, que produz as impressões acústicas, destacando o carácter relativo e opositivo entre os sons que compõem a cadeia verbal, mas explicitando também a dimensão objetiva e temporal do fonema: “[o]s elementos obtidos primeiramente pela análise da cadeia da fala são como os elos dessa cadeia, momentos irreduzíveis que não se podem considerar fora do tempo que ocupam” (SAUSSURE, 1977, p. 51). Se quisermos encontrar os aspectos relevantes dos fonemas na estrutura da fala, diz o linguista, “importa menos saber em que consistem que saber o que os distingue uns dos outros” (SAUSSURE, 1977, p. 54), pois “[o] que importa na palavra não é o som em si, mas as diferenças fônicas que permitem distinguir essa palavra de todas as outras, pois são elas que levam à significação” (*Idem*, p. 137), de sorte que é por essa propriedade, a de se diferenciarem das demais, que adquirem o seu valor linguístico.

De acordo com Moutinho (2006, p. 289), é “da limitação recíproca entre palavras que advém a significação, quer dizer, a extensão de cada termo advém da limitação imposta pelos outros”. A significação emerge, então, do choque fronteiro entre os fonemas objetivados na cadeia verbal, cujos estilhaços sonoros discrepam entre si, repercutindo numa determinada articulação combinatória – a qual implica, por sua vez, um ordenamento relacional fundamentado, ou seja, uma operação intelectual de captura, identificação e interpretação do aspecto sonoro ou gráfico resultante. Dessa forma, o *sentido* não pode derivar apenas do material sensível que trouxe tais fonemas ao mundo percebido, ou, tampouco, provir somente de uma representação conceitual pura e correspondente. Não é, portanto, pela identidade consigo mesmo, a partir de uma significação ideal prévia, única e intransferível, de que a matéria sonora ou gráfica fosse apenas um revestimento, que o signo alcança o seu *sentido* próprio. É, antes, pelo seu carácter de exclusividade em relação a todos os outros, e pelo modo

³⁹ Saussure estabelece que “fonema é a soma das impressões acústicas e dos movimentos articulatórios da unidade ouvida e da unidade falada, das quais uma condiciona a outra” (SAUSSURE, 1977, p. 51). Cabe destacar que aqui também se deixa entrever a ideia de reversibilidade, envolvendo os polos dos sujeitos falantes na relação comunicativa, que Merleau-Ponty irá desenvolver na formulação do seu projeto ontológico.

peculiar com que cada um se relaciona e interage com os demais, na composição do todo significativo que integram.

Isto pode significar também que o fonema somente se faz existir – e assim consome o seu poder referencial no âmbito do sistema de equivalências de que toma parte, em relação ao contexto, à totalidade expressiva em que aparece – por oposição e negação ao que ele não é, ao não-Ser que, por sua vez, só passa a Ser ao se diferenciar deste que agora é, num processo dialógico contínuo de autoafirmação e autonegação recíprocas. Sua significação somente se deixa acessar, por isso, quando ele é considerado na sua posição diacrítica em face dos demais elementos integrantes da estrutura da qual ele, isoladamente, não seria mais do que apenas um componente, isto é, de acordo com o seu valor posicional no conjunto da qual participa. Ou, então, é essa “relação lateral”, esse movimento paradoxal de aproximação e distanciamento, esse jogo de atração e repulsão entre os signos que os torna a todos significativos. Como reconhece o filósofo, nesse caso, “[a] intuição de Saussure se precisa: com as primeiras oposições fonêmicas a criança inicia-se na ligação lateral do signo com o signo como fundamento de uma relação final do signo com o sentido” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 40).

Assim, se não se poderia conceber que houvesse um *sentido* preexistente, autônomo e estável, que eventualmente habitasse uma consciência subjetiva autossuficiente, de onde assomaria à superfície da facticidade pela gestualidade simbólica, a fim de pronunciar-se ao outro, ao mundo ou a si próprio, tomando por meio de encarnação o dispositivo anatômico proporcionado pelo seu engajamento corporal. Tal concepção intelectualista resulta infundada, como se viu, se for considerado – como propugna a fenomenologia da linguagem merleau-pontyana – o uso vivo da língua no mundo humano, como meio e instrumento da experiência intersubjetiva. Entre outros fatores, porque é impensável uma significação pura e universal que estivesse desde sempre associada a cada signo, fonema ou palavra.

Corroborando tal objeção, pondera Saussure (1977, p. 135) que, “[s]e as palavras estivessem encarregadas de representar os conceitos dados de antemão, cada uma delas teria, de uma língua para outra, correspondentes exatos para o sentido”. Isso, de imediato, entre outras consequências, inviabilizaria a comparação das inúmeras línguas faladas, e toda tradução se restringiria a um mero exercício de substituição dos termos de uma língua para outra, tornando-as prisioneiras de uma invariabilidade que as anulava como instrumento de produção, aquisição ou transmissão de conhecimento, ou como meio de interação social positiva.

Consoante Merleau-Ponty, já nos primeiros contatos da criança com a palavra, em seu

empreendimento incipiente de integração ao mundo humano, será por meio da apreensão dos contrastes e dessemelhanças, ou “com as primeiras oposições fonêmicas” entre os sons articulados que ela ouve na fala dos adultos, que irá aprender a usar esse jogo de diferenciação entre os signos para aprender o funcionamento da língua e dela começar a fazer uso. Para o filósofo, a descoberta da linguística saussuriana dos princípios opositivos e relativos do signo revela-se assim estratégica, ao esclarecer que o *sentido* não se refere diretamente a cada signo, e que dele tampouco poderia ser inferido, pois

se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras. Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e de seu sentido. Julga-se o sentido transcendente por princípio aos signos, como o pensamento a índices sonoros ou visuais – e julga-se imanente aos signos pelo fato de, tendo uma vez por todas cada um deles o *seu* sentido, não poder insinuar-se nenhuma opacidade entre ele e nós, nem sequer fazer-nos pensar: os signos só teriam uma função de advertência, advertiriam o ouvinte a considerar um de *seus* pensamentos. Na verdade, não é assim que o signo habita a cadeia verbal, nem assim que se distingue dela. Se o signo só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra no imenso tecido da fala. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42; grifos do autor).

Um dos exemplos usados por Saussure, e frequentemente retomado por Merleau-Ponty, para descrever os efeitos dessa concepção, vem da comparação entre as expressões “*the man I love*”, do inglês, e sua correspondente em francês “*l’homme que j’aime*” (em cujo modelo também caberia usar o equivalente português “*o homem que eu amo*”). Tal analogia serve, primeiramente, para argumentar que a ausência do signo (o pronome relativo “que”), imprescindível na língua francesa (e na portuguesa, como em outras) para atribuir sentido à expressão, parece perfeitamente admissível para a sua eloquência e compreensibilidade em inglês, sendo igualmente capaz de produzir significação. Neste caso, a elisão do pronome relativo na expressão anglófona não poderia caracterizar a sua presença “oculta”, sob a forma de um subentendido, pois tal ideia “exprime ingenuamente a nossa convicção de que uma língua (geralmente a nossa língua natal) conseguiu captar em suas formas as próprias coisas, e qualquer outra língua, se também quiser atingi-las, deverá usar pelo menos tacitamente instrumentos do mesmo tipo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 44). Para ilustrar essa abordagem, e em acréscimo ao exemplo saussuriano, o filósofo sugere a expressão francesa “*Pierre frappe Paul*”⁴⁰ (“Pedro bate em Paulo”), considerando que, também neste caso, a ausência do

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, 2020, p. 50.

complemento verbal “em” tampouco permite-nos supor que a sua omissão na cadeia verbal da locução expressa seja tributária de alguma sorte de subentendido do mesmo gênero. Trata-se, então, de admitir que, em todas essas situações, a expressão encontra afinal o seu *sentido*, ainda que independa da sua presença sensível. Isto porque, esclarece Merleau-Ponty (1991, p. 44), “[a] ausência de signo pode ser um signo e a expressão não é o ajustamento de um elemento do discurso a cada elemento do sentido, mas sim uma operação da linguagem sobre a linguagem que instantaneamente se descentraliza para o seu sentido”. Revela-se aqui, enfim, a potência da linguagem de transcender-se a si mesma, de avançar para além dos signos a fim de tornar-se significativa. Eis aí, adverte Merleau-Ponty, o tributo reivindicado ao filósofo que deita seu olhar interrogativo sobre o problema da linguagem:

Não chegamos mesmo a compreender a linguagem senão a esse preço. Dizer que nenhum signo isolado significa, e que a linguagem remete sempre à linguagem, pois a cada momento somente alguns signos são recebidos, é dizer também que a linguagem exprime tanto pelo que está *entre* as palavras quanto pelas próprias palavras, tanto pelo que não diz quanto pelo que diz, assim como o pintor pinta tanto pelo que traça quanto pelos espaços em branco que dispõe ou pelos traços de pincel que não efetuou. (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 66-7; grifo do autor).

Desse modo, torna-se possível compreender que não pode haver, entre os signos, uma relação de independência absoluta, e que a emergência da significação depende das relações que se estabelecem entre signo e signo, e não da exteriorização representativa de um sentido unívoco inerente a cada um deles. Eis porque o filósofo reconhece que se “o signo é de imediato diacrítico, é porque se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior e acaba por reclamar um sentido” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 41). E é por causa dessa interioridade encontrada no signo, que se apoia em sua independência em relação a qualquer significação pura ou preestabelecida, que se pode reconhecer a sua capacidade de engendrar e trazer ao mundo significações originais e inéditas. Pois estas se caracterizam, assim, por ser fenômenos relacionados ao caráter constituinte, fundante, da linguagem no manejo criativo dos signos. Na expressão de Merleau-Ponty, isto assegura que,

se os signos se perfilam uns sobre os outros, se eles remetem uns aos outros e só assim significam, então o que apreendemos nesse jogo de remissão interna é a operação que dá nascimento ao sentido – quer dizer, apreendemos uma língua que não se pauta por nenhum texto já acabado, mas o compõe originariamente com seus próprios recursos, uma língua, portanto, em atividade, viva, *falante*. Não há nela signos inertes, acabados, não há termos positivos, discretos; há apenas um processo de mútua diferenciação, de oposição recíproca [...]. (MOUTINHO, 2006, p. 303; grifo do autor).

Ao se referir a uma interioridade do signo, que naturalmente repercute numa interioridade da linguagem, caracterizada por “uma intenção de significar que anima os acidentes linguísticos e faz da língua, a cada momento um sistema capaz de coincidir consigo e de se confirmar a si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 59), o filósofo traz à tona também uma maneira muito particular de compreender o papel da linguagem na produção de *sentido*. Cumpre sublinhar, entretanto, que aqui se trata, para Merleau-Ponty, não de uma interioridade opaca e vinculada a uma determinação sintética ou unitária, mas de uma interioridade aberta, inconclusa, processual – ou seja, de “sua exceção e autoformação” (MOURA, A., 2013, p. 56). Visto que, se não remete a uma decifração positiva associada a cada signo, e nem tampouco deixa de corresponder a uma significação acessível e decodificável, ainda assim conduz a uma unidade espontânea e inteligível do conjunto expresso.

É por isso que se pode afirmar que a linguagem atravessa os signos, direcionando-se para além da sua presença sensível na cadeia verbal, sem necessitar recorrer a uma base referencial de interpretação pré-fixada a fim de capturá-los em sua objetividade, mas transladando-se de imediato à sua significação. “O sentido se realiza, pois, como descentramento do conjunto”, sintetiza Alex de Campos Moura (2013, p. 49). O resultado comunicativo intencionado pelo sujeito falante é acessado diretamente por seu interlocutor já no primeiro contato com os signos – que são, por seu arranjo peculiar e único em cada gesto expressivo, ao mesmo tempo a matéria sensível e sua operação intelectual correspondente. Diz Merleau-Ponty: “O sentido é o movimento total da palavra, e é por isso que nosso pensamento demora-se na linguagem. Por isso também a transpõe como o gesto ultrapassa os seus pontos de passagem” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43). Ou, ainda, como acentua Alex de Campos Moura (2013, p. 45), “o que constitui o signo é sua abertura aos outros, sua não coincidência ou não identidade, assim como o que constitui o sentido é essa unidade aberta e processual, essa referência espontânea às partes”.

Se o *sentido* não está, portanto, restrito ao signo (pois mesmo o silêncio entre as palavras pode ser significativo) ou nele contido, mas tampouco não poderia existir sem dele se instrumentalizar, talvez coubesse indagar, então, por que tal raciocínio não contradiz ou anula a aludida noção de dependência recíproca (ou de não-independência), no domínio da expressão, entre o signo e sua significação? Se o pensamento não pode renunciar à palavra para existir, e se o signo nunca deixa de exprimir algo, como é possível que a ausência de signo seja ainda assim expressiva e produtora de um *sentido*?

Nesse contexto, é necessário reavivar a importância da concepção fenomenológica da linguagem, cujo escopo supõe a sua inserção no mundo percebido e a sua vivência por parte de um sujeito falante encarnado. Como adverte Marilena Chauí (2002, p. 78), “[a]o falar, o sujeito se relaciona simultânea e obliquamente com o todo da língua, de cujas diferenças internas depende o sentido do que profere”. Isto porque o fenômeno expressivo ocorre sempre no âmbito do sistema linguístico, mas também da experiência vivida, onde os interagentes coexistem e a sua copresença se dá num mundo cuja existência é presumida – e constituída – intersubjetivamente, em um ambiente situado na facticidade, onde suas interações, inclusive as linguísticas, transcorrem num contexto referencial comum. Quer dizer, a operação da linguagem sempre se dá num campo fenomenal específico, temporalizado. Por isso, “[a] significação dos signos é primeiro sua configuração no uso, o estilo das relações inter-humanas que delas emana”, pois “[o] poder expressivo de um signo se deve ao fato de fazer parte de um sistema e coexistir com outros signos, e não ao fato de ter sido instituído por Deus ou pela Natureza para designar uma significação” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 59).

Em suma, é pela sua presença no tecido temporal que a linguagem assume e exerce seu poder de significação, visto que o signo só significa porque, de um lado, faz parte de um sistema mais amplo do que as suas dimensões empíricas próprias, pertence a um complexo esquema de valores, regras e referências que é reconhecido e remete a um consenso assumido pelos seus usuários. Sistema esse em que cada signo só se identifica e se autoafirma por contraste e diferenciação em relação aos seus congêneres. E, por outro lado, é capaz de significar também porque tanto o sistema quanto os seus usuários se encontram no mesmo plano de facticidade, compartilhando um mesmo horizonte de temporalidade, uma vez que, como diz o filósofo, “não há senão, a rigor, uma única linguagem em devir” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 62). Ou seja,

[o] poder da linguagem não está nesse porvir de intelecção para o qual ela se dirige, nem nesse passado mítico de onde ela proviria: está inteiramente em seu presente enquanto ele consegue ordenar as pretensas palavras chaves de modo a fazê-las dizer mais do que jamais disseram, enquanto ele se ultrapassa como produto do passado e nos dá assim a ilusão de ultrapassar toda fala e de ir às coisas mesmas, porque de fato ultrapassamos toda linguagem dada. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 64).

Aqui novamente se confirma que aquilo que articula e coordena a conexão orgânica e espontânea entre as linguísticas diacrônica e a sincrônica, a se concordar com a fenomenologia merleau-pontyana, deve ser a temporalidade – posto que “[o] passado da linguagem começou por estar presente, a série de fatos linguísticos fortuitos que a perspectiva objetiva evidencia

incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado uma lógica interna” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 92). De sorte que, ainda que evolua no tempo, sofrendo uma sucessão de mutações, transformações, desenvolvimentos, adequações, aperfeiçoamentos e atualizações, a língua que se traz ao mundo vivido em determinado momento (carregado, é certo, de suas retenções a montante e protensões a jusante, no fluxo temporal) é sempre aquela que se tem sob o domínio do presente, que opera segundo um sistema estruturado de normas e regras, vigentes naquele dado campo de síntese temporal, pois “as significações adquiridas só contêm a significação nova no estado de vestígio ou de horizonte” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 166). Assim, preservando o seu fundamento na temporalidade, a linguagem adquire estatuto ontológico, tornando-se também ela significação, *sentido*, assumindo – ao exercitar sua eficácia expressiva – a condição de um “substituto do ser” (MERLEAU-PONTY, 20021, p. 25).

Se considerarmos, então, que para a fenomenologia da linguagem, tal como desenvolvida por Merleau-Ponty, o signo só diz algo quando, pelo processo de autodiferenciação inerente à linguagem este se assegura de não confundir-se com nenhum outro, deixa também de ser apenas ele próprio, tornando-se elemento parcelar de uma totalidade significativa mais ampla, à qual se remete e se vincula necessariamente, onde o seu valor expressivo já não provém de si mesmo mas da posição que demarca nesse contexto, em sua relação colateral com seus congêneres, teremos aí que a significação obtida será produto desse “equilíbrio em movimento”. É do processo de sedimentação do significante – que oscila entre o gesto linguístico e o *sentido* que prenuncia em sua aparição, em sua “quase-corporalidade” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93), já que “esse poder de ultrapassar-me pela leitura, devo-o ao fato de ser sujeito falante, gesticulação linguística, assim como minha percepção só é possível por meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 36) – que se torna significado, numa “operação da linguagem sobre a linguagem” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 44), já que “[n]um certo sentido, a linguagem jamais se ocupa senão de si mesma (*Idem*, p. 147), e que é transpassado por nova significação à medida que novos arranjos combinatórios entre os signos resultem em significados até então inéditos; é, pois, no curso dessa dinâmica interna e autopropelida – orgânica e simultaneamente racional, “lógica encarnada” – que a linguagem se faz prosperar até tornar-se expressão: *sentido* que se encarna e se torna existência.

É por causa desse dever da linguagem, de sua perpétua e interminável construção, engendrado e animado internamente pela energia espontânea da diferenciação automotivada dos signos, que o *sentido* se mostra como intencionalidade, ou seja, como horizonte aberto,

plástico – conquanto constitua, paradoxalmente, a cada momento, uma unidade determinável, coesa e acessível. “Enquanto diferenciação – assinala Alex de Campos Moura (2013, p. 50) –, a linguagem significa não ‘colando’ um signo a um significado, mas sim criando um universo ou uma totalidade processual que se afirma justamente pela lógica operante em suas transformações, pelo sentido constante implicado em suas mudanças”.

Em consequência dessa característica, o *sentido* que emerge daí só pode ser um fenômeno híbrido, ambíguo, já que provém dessa ambivalência envolvendo, de um lado, a relação de lateralidade e independência entre os signos – que permite a cada um, pela sua singularidade e distinção dos demais, tornar-se significativo – e, de outro lado, da sua universalização em totalidades expressivas dotadas de significações com validade na experiência dos sujeitos instalados no mundo vivido. Como alerta Alex de Campos Moura (2013, p. 54-5; grifos do autor),

Tal como a temporalidade⁴¹, no estudo da percepção, respondia pela encarnação do sentido, pela comunicação entre o subjetivo e o objetivo, também a linguagem adquire agora uma dimensão ontológica, ao se oferecer como fusão entre matéria e espírito, *estrutura* que faz a significação *ser no mundo*. Ela recusa a oposição das ontologias clássicas porque coloca num plano anterior ao delas: o sentido da linguagem – assim como o do percebido – se oferece espontaneamente pela articulação interna aos signos, forma um Ser cuja significação decorre de sua autodiferenciação e de seu descentramento, unificado porém por uma lógica interna, concreta e operante, que escapa tanto às categorias do sujeito quanto às do objeto, apontando para a indissociabilidade de ambos.

Uma das consequências dessa concepção da linguagem como operador ontológico, que não somente é capaz de descrever o Ser, mas de viabilizar a sua expressão e existência, mobilizada pela sua própria energia criadora e pela sua capacidade de tornar-se, ela mesma, significação original, pré-constitutiva – antecedente, assim, à oposição entre a intenção significativa do sujeito falante e a sua objetivação em signos –, implica, segundo a reflexão de Alex de Campos Moura, uma nova perspectiva para a análise do problema do sujeito, e de sua contribuição para a transição do mundo da percepção ao mundo da cultura, o mundo intersubjetivo. E reafirma, ademais, que a relação entre *sentido* e subjetividade permanece relevante e revela-se mesmo central nesse período intermediário da filosofia merleau-pontyana, pois “[a]ssim como a noção de sentido passa por uma reconfiguração quando se reconhece esse

⁴¹ Há aqui uma diferença em relação à hipótese de trabalho que adotamos em nossa pesquisa, uma vez que elegemos a noção de *intencionalidade* – que, como procuramos elaborar no capítulo anterior, guarda vínculos indissolúveis com a experiência da *temporalidade* – como experiência responsável pela emergência do *sentido* na fase inicial da filosofia merleau-pontyana.

ser espontâneo de que a linguagem dá testemunho, também a noção de sujeito não poderá manter-se intacta” (MOURA, A., 2013, p. 55).

Não há dúvida, todavia, de que se trata ainda de um sujeito autoconsciente encarnado, situado e ativo no mundo da vida. Sempre em relação com outros sujeitos, igualmente presentes e agentes nesse mundo compartilhado, pois é evidente que “[p]ercebo comportamentos imersos no mesmo mundo que eu, porque o mundo que percebo arrasta ainda consigo minha corporeidade, porque minha percepção é impacto do mundo sobre mim e influência dos meus gestos sobre ele” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171). E assim, conquanto não se possa mais admitir um sujeito transcendental, um para-si autossuficiente e detentor de uma consciência pura e autônoma que apenas se utilizaria da corporeidade própria dos gestos linguísticos para comunicar-se com outrem, tampouco se poderia reclamar uma subjetividade opaca, densa e exterior ao fenômeno da linguagem.

Ora, se sabemos que o *sentido* emerge não *da* linguagem, mas *com* ela – ou, mais precisamente, ele emerge quando a linguagem que se converte em significação, acionada pelos seus movimentos internos de autodiferenciação e de descentramento, alcança o mundo vivido por meio da experiência intersubjetiva – podemos considerar que, nesta fase da filosofia merleau-pontyana, consolida-se mais um passo na direção da desintegração do sujeito – pelo menos daquele sujeito reconhecido nos termos propugnados pelo discurso da modernidade, de matriz cartesiana –, redundando na dissolução da sua capacidade de produzir *sentido*. Justamente pelo fato de verificar-se na experiência da linguagem uma abertura recíproca entre os interlocutores, essa “invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 167), a subjetividade agora precisa ser pensada não mais como apenas a unidade sintetizada pela corporeidade animada por uma consciência autopercebida. No mundo intersubjetivo, o mundo da cultura, o acesso ao *sentido* deixa de ser ocasionado pela experiência de intencionalidade desse sujeito encarnado, situado e temporalizado, pois passa a requerer um movimento de intercâmbio mútuo entre os sujeitos falantes, de sorte que a significação existencial resulta do confronto e da composição de suas perspectivas, pois agora “a subjetividade se abre a algo que lhe é outro, embora não absolutamente diverso, *diferença* de si e descentramento”, como sinaliza Alex de Campos Moura (2013, p. 58; grifo do autor).

Uma vez que o tema da subjetividade já não pode ser tratado, nesse contexto, sem o recurso a uma abordagem da intersubjetividade condizente com a sua fenomenologia da linguagem – para além, portanto, da análise desenvolvida na *Fenomenologia da percepção* –,

Merleau-Ponty dedica então um ensaio especificamente ao tratamento das relações da experiência da linguagem – particularizando a temática da fala – com a alteridade, intitulado *A percepção do outro e o diálogo*, publicado em *A prosa do mundo*. A partir desse breve estudo – a despeito de não ser, obviamente, o mais relevante e nem o mais aprofundado no que concerne aos problemas da linguagem ou da intersubjetividade –, acreditamos poder aproximar-nos dessa nova concepção de sujeito, com o propósito de identificar os aspectos teóricos que a distinguem daquela trazida pela filosofia da percepção e dimensionar a sua contribuição para a transição da fenomenologia da linguagem para uma ontologia indireta, fundada principalmente na noção de reversibilidade – cuja fermentação já se deixa entrever nesse momento transicional da sua produção bibliográfica.

Um primeiro índice dessa transfiguração, isto é, da mudança de paradigma que vai da noção de um sujeito encarnado, situado no mundo, um sujeito que é temporalidade (e, por tal razão, que é intencionalidade), à concepção de um sujeito aberto, descentrado pela experiência expressiva e reconfigurado pela comutação recíproca no processo de significação incurso na comunicação com outrem, decorre, entre outros fatores, da constatação da capacidade que a fala possui de “dizer, no total, mais do que ela diz termo por termo, seu poder de se superar ela própria, quer se trate de lançar o outro em direção ao que sei e que ele ainda não compreendeu ou de orientar-me eu mesmo em direção ao que vou compreender” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 165). Assim, não sendo em absoluto um puro eu transcendental e nem tampouco um feixe de sensações objetivadas na existência pela corporeidade vivida – como o filósofo exaustivamente cuida em sublinhar – e uma vez que se ache inevitavelmente imerso na linguagem, o sujeito falante encontra-se na condição – também irrecusável (ainda que, em casos excepcionais, possa estar patologicamente “incomunicável”) – de agente, partícipe ativo e engajado no mundo da cultura, em intermitente interlocução com outros sujeitos falantes. Nesses termos, já em sua comunicação ao Collège de France, Merleau-Ponty asseverava:

Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não se sabe quais obras ele produzirá, mas que, uma vez aparecido, não saberia deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A produtividade mesma ou a liberdade da vida humana, longe de negar nossa situação, a utiliza e daí a torna meio de expressão. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 41).

Esse sujeito aberto, permeável à presença e à influência de outrem sobre a sua própria existência, não é, entretanto, um expectador externo, alheio à sua própria realidade – posto que as significações de cuja articulação ele constrói e fundamenta a sua consciência de mundo não lhe são exclusivas ou unilaterais. Não se trata, conseqüentemente, de um sujeito passivo, um

paciente de sua própria experiência. Isto porque tal alteridade, esse outro que lhe vem ao encontro – ainda que, sendo também ele um para-si, pois “[t]odo outro é um outro eu mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 168) – não se poderá jamais confundir com a sua própria identidade, pois “[e]u e o outro somos como dois círculos *quase* concêntricos, e que se distinguem apenas por uma leve e misteriosa diferença. [...] Mas o fato é que o outro não é eu, e que é preciso chegar à oposição” (*Idem*; grifo do autor). Assim, pelo esforço da redução fenomenológica, o que se pretende encontrar é o fundamento último da essência desse sujeito que se descentra no outro para alcançar o *sentido* do próprio Ser, assumindo assim sua plena e legítima cidadania no tabuleiro das possibilidades ontológicas.

Por tal via, o filósofo coloca sob investigação a própria base da ipseidade subjetiva, posicionando-a diante da iminência de total diluição e esfacelamento, sua implosão em direção ao não-Ser; ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, labora e opera para a afirmação da subjetividade absoluta, como unidade singular, privativa e diferenciada, em cada caso particular. Tal antinomia, porém, requer uma sofisticada modulação conceitual, uma delicada tessitura argumentativa, que Merleau-Ponty no entanto vai elaborando com clareza, ao trazer à luz uma nova noção de sujeito: conquanto próprio e íntimo de si mesmo – todavia descentrado de si, desdobrado diante de outrem. Certamente, tal modo de compreender a alteridade e a presença do outro em minha existência não me permite tomá-lo na condição de objeto – como já seria impensável ainda na experiência perceptiva, eis que não se trata mais da cisão entre minha subjetividade e essa alteridade que se impõe junto a mim, mas da cisão de minha própria subjetividade em partes distintas, uma subdivisão em mim, entre *eu* e *outrem*. “O outro não está em parte alguma no ser, é por trás que ele se introduz em minha percepção: a experiência que faço de minha conquista do mundo é que me torna capaz de reconhecer uma outra e de perceber outro eu mesmo, bastando que, no interior de meu mundo, se esboce um gesto semelhante ao meu”, diz Merleau-Ponty (2002, p. 171).

Esse movimento de radicalização da alteridade – evidenciado pela constatação de que sempre “há um eu que é outro, que se encontra alhures e me destitui da minha posição central” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 169; grifos do autor), e que assim converte esse outro em “outrem” – o filósofo descreve também como um jogo de estranhamento, em que cada polo subjetivo implicado na experiência comunicativa do diálogo se diferencia do outro e se consolida como identidade única, enquanto se abre, simultaneamente, para a interferência produtiva e operante do seu interlocutor. É no propósito de esclarecer o mistério dessa

experiência compartilhada pelo gesto linguístico, vivido de parte a parte por cada sujeito, em sua própria unidade, que Merleau-Ponty procura orientar a sua reflexão:

O problema é compreender como me desdubro e me descentro. A experiência do outro é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha. A solução deve ser buscada no campo dessa estranha filiação que faz do outro, para sempre, meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e sacrifico-me a ele. É no mais íntimo de mim que se produz a articulação com o outro; o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 169).

Do ponto de vista da subjetividade, o mistério a ser desvelado se refere, tudo indica, à experiência de descentramento que me é imposta pela presença desse “outro eu” em meus domínios, meu campo fenomenal, meu mundo, em minha experiência existencial. Alude, assim, à sua coparticipação comigo de um mesmo mundo. Deste mundo que coabitamos e que compartilhamos presentemente (por um fenômeno de emparelhamento, momento em que a vivência corporal de cada qual, ao mesmo tempo que nos diferencia um do outro, nos aproxima, integra e nos familiariza reciprocamente, fundindo-nos um no outro), por meio da expressividade simbólica de que ambos dispomos. Sem, contudo, nos despersonalizar ou dispensar – eu e o outro – de continuar sendo, cada qual, aquele que é.

É nessa “junção do mundo e de nós mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 172) que, pela nossa presença corporal e pela nossa subjetividade encarnada, nos desdobramos e nos descentramos um no outro, pois “não haveria outros para mim, nem outros espíritos, se eu não tivesse um corpo e se eles não tivessem um corpo pelo qual pudessem penetrar em meu campo, multiplicá-lo por dentro, e mostrar-se a mim expostos ao mesmo mundo, às voltas com o mesmo mundo que eu” (*Idem*). Refere-se, afinal, como afirma Merleau-Ponty, a um “eu generalizado, [...] impossível de constituir, sempre já constituído” (*Ibidem*), cujo movimento de universalização resulta da ocorrência de uma experiência mais ampla, que vem a ser uma “generalização do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171), que vem a ser o mundo cultural.

Assim, temos que outrem, esse “eu generalizado” que se encontra em meu campo perceptivo e com o qual me vejo estranhamente emparelhado (pois jamais posso encará-lo de frente, tomá-lo como objeto, tematizá-lo, eis que ele está sempre atrás, ao lado, colateral: um visível para mim, que todavia me vê, e me vê vendo-o), ao coparticiparmos da experiência da temporalidade e “ocuparmos”, por assim dizer, a mesma situação. Ao sermos sincronizados por

ela, é quando advém então o momento em que eu passo também à condição de um “outro eu” para ele e para mim, ao mesmo tempo. Esse outro, que é aquele cuja existência decorre tanto da combinação de nossa intercorporeidade e da experiência sensível do mundo que compartilhamos, quanto pela nossa capacidade de produção de *sentido*, um no outro, de lado a lado, pela potência que os nossos gestos simbólicos possuem de suscitar significações linguageiras e significações originais. Ora, tal presença e abertura recíprocas já não podem ser explicadas, então, apenas pela simples experiência perceptiva que temos um do outro, mas agora porque ambos pertencemos ao mesmo mundo cultural, ou seja, pela condição de subjetividade proporcionada pela camada de linguagem que a ambos nos envolve, e pelo uso da fala no exercício social do diálogo. Como salienta Merleau-Ponty,

no que concerne a esse gesto particular que é a fala, a solução consistirá em reconhecer que, na experiência do diálogo, a fala do outro vem tocar em nós nossas significações, e nossa fala vai, como o atestam as respostas, tocar nele suas significações, invadindo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e em primeiro lugar à mesma língua, e na medida em que meus atos de expressão e os do outro pertencem à mesma instituição. Todavia, esse uso “geral” da fala supõe um outro, mais fundamental – do mesmo modo que minha coexistência com meus semelhantes supõe que eu os tenha primeiro reconhecido como semelhantes, ou seja, que meu campo tenha se revelado fonte inesgotável de ser para outrem. Assim como minha pertença comum a um mesmo mundo supõe que minha experiência, enquanto original, seja experiência do ser, assim também nossa pertença a uma língua comum ou mesmo ao universo comum da linguagem supõe uma relação primordial de mim com minha fala que dá a ela o valor de uma dimensão do ser, participável por X. Por essa relação, o outro eu mesmo pode tornar-se outro e pode tornar-se eu mesmo num sentido bem mais radical. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 173-4).

Essa singular configuração, em que um sujeito pode tornar-se seu outro e, reversamente, este tornar-se aquele, numa permutação contínua e dinâmica, que envolve resiliência e plasticidade, descentrando-se um no outro sem que qualquer deles deixe de ser quem é, decorre, segundo Merleau-Ponty, do fato de que “a operação expressiva e em particular a fala, tomada em seu estado nascente, estabelece uma situação comum que não é mais apenas comunidade de *ser* mas comunidade de *fazer*. É aqui que ocorre verdadeiramente o empreendimento de comunicação, e que o silêncio parece rompido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174; grifos do autor). Em outros termos, o filósofo quer dizer que é no mundo da cultura, no mundo humano, no território da experiência vivida, então, que os signos que dão suporte à língua e à fala se transfundem em linguagem, ocasionando e operando a passagem da intenção significativa à expressão consumada, e é aí também que o diálogo tem lugar,

originando assim a experiência intersubjetiva e permitindo que o *sentido* se torne existência. Nas palavras de Merleau-Ponty:

No momento em que a primeira significação “humana” é expressa, se arrisca um empreendimento que ultrapassa nossa pré-história comum, mesmo se prolonga seu movimento: é essa fala conquistadora que nos interessa, é ela que torna possível a fala instituída, a língua. É preciso que ela própria ensine seu sentido, tanto àquele que fala quanto àquele que escuta, não basta que assinale um sentido já possuído de parte a parte, é preciso que o faça ser; portanto, lhe é essencial ultrapassar-se como gesto, ela é o gesto que se suprime como tal e se ultrapassa em direção a um sentido. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 175-6).

Diante disso, parece possível considerar que o *sentido* deve emergir dessa experiência intersubjetiva, e que o diálogo se desenvolve no decurso de um processo de preenchimento das lacunas que se abrem reciprocamente pelos interlocutores, por entre as palavras faladas e ouvidas – já que “quando falo a um outro e o escuto, o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176). Sendo assim, também parece necessário, então, reconhecer que a comunicação que vivenciamos, de lado a lado, além de revelar o mundo e a cultura a que copertencemos, eu e o outro, dispomos igualmente de uma paradoxal capacidade de experimentar, em simultâneo, tanto uma inexplicável familiaridade (uma ancestralidade generalizada que partilhamos desde nossa mais profunda “humanidade”) quanto um evidente estranhamento em relação ao outro. De idêntica forma, experimentamos surpresa e estranhamento em relação à linguagem criativa, de onde nossa gesticulação expressiva se projeta e nos transporta em direção às significações que nós próprios produzimos, um no outro e um para o outro.

E se isso é válido para o diálogo exercitado nas nossas relações cotidianas, cujas demandas expressivas praticamente se satisfazem com as significações languageiras hauridas à linguagem sedimentada, por certo muito maior legitimidade adquire quando se tem em mente a expressão literária, a linguagem criativa, a experiência artística. Como destaca Merleau-Ponty:

Minha relação com um livro começa pela familiaridade fácil com as palavras de nossa língua, com as ideias que fazem parte de nossa bagagem, assim como minha percepção do outro é à primeira vista a dos gestos ou dos comportamentos da “espécie humana”. Mas se o livro me ensina realmente alguma coisa, se o outro é realmente um outro, é preciso que num certo momento eu fique surpreso, desorientado, e que nos encontremos não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente, e isso supõe uma transformação tanto de mim mesmo quanto do outro: é preciso que nossas

diferenças não sejam mais como qualidades opacas, é preciso que elas tenham se tornado sentido. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176-7).

Nesses termos, além de ratificar o seu consentimento de cidadania ontológica à noção de *sentido*, Merleau-Ponty novamente enfatiza que é, afinal, pela experiência da diferenciação – tanto aquela que se dá entre os signos implicados na arquitetura da linguagem, quanto entre os sujeitos interagentes no processo comunicativo – que propicia a emergência da significação, que traz o Ser a si, que o revela e o refunda, alargando os horizontes da sua existência. Ao considerarmos, então, a experiência da intersubjetividade desenvolvida por Merleau-Ponty à luz dessa nova análise, com base num conceito de descentramento do sujeito, poderemos enfim constatar que essa noção de diferenciação já se encaminha numa direção que ultrapassa os domínios de um projeto fenomenológico inicialmente encetado, reclamando uma nova abordagem ontológica, em cujo cerne palpita a noção de reversibilidade que por aqui já se começa esboçar.

Ademais, essa ideia de diferenciação espontânea e automotivada, que se processa entre os sujeitos situados, “estranhamente emparelhados” pela temporalidade e pelo copertencimento a um mesmo mundo cultural, é o que faz da experiência intersubjetiva uma espécie de dialética sem síntese⁴², em que ocorre uma transitividade incessante entre os sujeitos falantes sem que qualquer deles se avoque a hegemonia ou uma competência constitutiva em relação ao outro.

Marilena Chauí faz uma síntese muito ilustrativa e substancial das definições com as quais se pode constatar essa abrangência da ideia de diferenciação em Merleau-Ponty, já na direção de uma ontologia, baseada na experiência da reversibilidade:

Diferenciação é, simultaneamente, individuação por segregação e enigma que nos faz alcançar alguma coisa através de outra [...]. Diferenciação é, sobretudo, transcendência e distância a si, reflexão iminente e eminente que jamais termina em coincidência: a mão direita que toca a esquerda e é por ela tocada jamais se fundirá em mão única e haverá sempre duas mãos [...]. Diferenciação é o que faz o esquecimento não ser ocultamento nem aniquilamento, mas perda do relevo ou do contorno do que, uma vez, se segregara na massa carnal e porosa do tempo; é desdiferenciação. Diferenciação era o que prometia tornar, enfim, compreensível a reversibilidade do entrar em si e do sair de si, um entrecruzamento sem sobreposição e sem identidade que se chama, precisamente, o espírito. Diferenciação é o mesmo passando pelos poros do outro para ser ele mesmo como pura diferença consigo e com o outro, com a palavra, que precisa ser vibração da garganta, movimento da boca e audição do som para nos dar o sentido. [...] Mas diferenciação é também parentesco misterioso a fazer com

⁴² O conceito merleau-pontyano de “dialética sem síntese” ou “hiperdialética” aparece desenvolvido em profundidade no ensaio *Interrogação e dialética*, publicado em *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 57-104), e será retomado com mais profundidade no capítulo 3.

que cada visível seja talhado no tangível e todo ser tátil esteja prometido à visibilidade, de sorte que haja concordância não só entre o vidente e o visível, o tangente e o tangível, mas ainda entre o tangível e o visível. (CHAUI, 2002, p. 110).

Aqui também se torna incontornável uma concepção de subjetividade já bastante distinta daquela elaborada no escopo da filosofia da percepção, pois, como diz Merleau-Ponty (2002, p. 169), “[o]s papéis do sujeito e do que ele vê trocam-se e invertem-se: eu acreditava dar ao que eu vejo seu sentido de coisa vista, e uma dessas coisas de repente furta-se a essa condição, o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim”. Dessa maneira, no intercâmbio entre o visível (que vê) e o vidente (que é visto), seus “pontos de vista” parecem permutarem-se continuamente, sem que, ainda assim, nenhum deles saia de si ou perca a sua identidade. Essa nova subjetividade – que avança celeremente para a dissolução de sua relevância ontológica, ou mesmo para uma dessubjetificação da operação ontológica – já se encontra, como procuraremos refletir mais adiante, na trajetória de elaboração de uma nova ontologia, uma ontologia indireta, do Ser bruto, da carne, do espírito selvagem, situando-se cronologicamente num período mais maduro (também dito “final”) da filosofia merleau-pontyana.

Contudo, antes de enveredar a nossa pesquisa pelas sendas que se abrem no horizonte dessa nova etapa da filosofia desenvolvida por Merleau-Ponty, acompanhando a transição da fenomenologia da linguagem para o projeto de uma nova ontologia, cumpre dedicar ainda um espaço apropriado para uma breve incursão pela experiência da arte, no âmbito ainda do problema da linguagem. Para isso, como o próprio filósofo já indicava em sua comunicação de candidatura ao corpo docente do Collège de France, devemos abordar a linguagem “por seu lado menos abrupto”⁴³, isto é, pela linguagem literária – mas também considerando outras manifestações artísticas, como a pintura –, tomando-a como experiência exemplar da geração de *sentido* e, por esse viés, como potência criativa capaz de fomentar e operar a gênese do Ser. Afinal, como destaca Marilena Chauí, se “o Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 187⁴⁴), a arte só pode ser, então, o ensejo e o evento desse encontro, o acontecimento fático e o seu significado, sua razão de ser, o *sentido* do seu existir.

⁴³ MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44

⁴⁴ Cf. tradução corrigida por CHAUI, M. 2002, p. 151.

2.3 ARTE COMO EXPERIÊNCIA FUNDANTE DO SER

Tomando, de início, como diretriz segura – e a título de sustentação da nossa hipótese de trabalho – a observação de Luiz Damon Santos Moutinho a propósito da transição de um tratamento do problema da expressão a partir da filosofia da percepção, desenvolvido em maior profundidade no ensaio *A dívida de Cézanne*, para uma fenomenologia da linguagem, veiculada principalmente em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (além de outros textos, também examinados em nossa pesquisa), buscamos nos certificar da correção da nossa interpretação acerca da demarcação da passagem da fase inicial da bibliografia merleau-pontyana, em que o *sentido* se exprimia como experiência de intencionalidade, para uma fase intermediária, na qual o *sentido* passa a evidenciar-se como experiência de diferenciação. Essa transição, diga-se, caracteriza e consolida a passagem do mundo silencioso da percepção para o mundo da linguagem, da experiência intersubjetiva, o mundo da cultura, do conhecimento e da verdade. E, ademais, por meio dessa abordagem, acreditamos ser possível também aquilatar a relevância e mesmo a centralidade da experiência artística para o tratamento da questão de fundo na filosofia de Merleau-Ponty, que é essencialmente ontológica. Mais especificamente sobre essa transição, assevera Moutinho:

Veremos que a teoria da expressão de *A dívida de Cézanne* é inteiramente erigida em conformidade com a *Fenomenologia da percepção*, também de 1945, ao passo que *A linguagem indireta* anuncia algumas mudanças que decorrem sobretudo da fenomenologia da linguagem que Merleau-Ponty havia esboçado por volta dessa época, que o leva a tratar a pintura como linguagem. O tema da pintura é assim estratégico: não só porque ele é o primeiro momento em que Merleau-Ponty toma por objeto o mundo da cultura, procurando avançar para além da vida perceptiva, mas porque nos mostra a retomada que faz o autor, no espaço de alguns anos, de um mesmo tema, mas em nova perspectiva, conforme os novos elementos que a fenomenologia da linguagem trouxe à luz. (MOUTINHO, 2006, p. 342).

Considerando, então, que a potência ontológica da linguagem operante e criadora se assemelha, para Merleau-Ponty, ao próprio mister da reflexão filosófica – pois, recordemos, o problema da linguagem “mostra-se ao mesmo tempo como um problema especial e como um problema que contém todos os outros, inclusive o da filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 99). Ainda no prefácio da *Fenomenologia da percepção*, o autor assinala que “uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia”

(MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19), já que ambos os discursos – o filosófico e o literário – se lançam conscientemente a uma tarefa que sabem de antemão ser inesgotável, algo como um trabalho de Sísifo, em que por mais que se avance jamais se aproxima da sua conclusão, ou ainda, “como Proust fecha o círculo quando chega o momento em que o narrador se decide a escrever. O fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 172). Diante de tal paralelismo, assim se pronuncia Marilena Chauí:

A linguagem é o tema universal da filosofia porque a filosofia pretende dizer o que sabemos a fim de aprender a saber o que já sabemos. Não é, insiste Merleau-Ponty, um substituto verbal para o mundo, não é léxico nem característica universal, e também não pode, como a música e a poesia, ser puramente linguagem, viver no mundo sonoro. Quer que o silêncio fale sem que se perca como silêncio, quer a linguagem não como máscara, porém como testemunho do mundo, e testemunho de si mesma, pois, se o ser da linguagem é diferença entre sons, sinais e sentido que se enlaçam e se entrecruzam sem se confundir, se falar é relacionar-se com uma totalidade aberta tanto quanto relacionar-se consigo e com os outros, a linguagem ensina à filosofia que a verdade não é coincidência de uma consciência consigo mesma, nem adequação do intelecto às coisas, mas centro virtual a que se dirigem as palavras e as ideias, sem jamais possuí-lo porque, não sendo representação, não se presta à posse intelectual. A filosofia é interrogação porque é linguagem e a linguagem é seu tema privilegiado de interrogação. (CHAUÍ, 2002, p. 18).

Admitindo-se, então, como Merleau-Ponty cuidou em argumentar sobejamente, que a linguagem seja sempre oblíqua, indireta ou alusiva, sem jamais apossar-se por inteiro da coisa, de seu objeto, daquilo que diz – uma vez que ela não pode ser tão somente o resultado de um mecanismo ordinário de representação ou de um sistema estabelecido de codificação-decodificação dos signos por suas significações correspondentes; e visto que, por outro viés, a “linguagem jamais é a simples vestimenta de um pensamento que se possuiria ele mesmo em toda clareza” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44) –, assim também teremos que o *sentido* que com ela se realiza (e que traz o Ser a si, a mim e ao mundo), configura-se como uma totalidade aberta, dinâmica e inconclusa, e todavia suscetível à influência e permeável à colaboração do outro para a sua elaboração, num circuito que se inicia com a interação intersubjetiva, mas que nela não se conclui. Isso nos autoriza a dizer, portanto, que o *sentido* jamais se dá por pronto, determinado, pois está o tempo todo em gênese e em desenvolvimento, num estado de incompletude congênita, ou em processo perpétuo. Mantendo-se ainda vinculado à sua base empírica, ao instalar-se no mundo sensível, mas ultrapassando-a, em simultâneo, na direção de um *sentido* nascente, inaugural, constituindo o logos do mundo que nos é oferecido pela experiência perceptiva (como “lógica encarnada”), atribuindo-lhe enfim uma significação

existencial.

Essa dinâmica de aparência circular que – ao lado de outros aspectos – caracteriza a linguagem, e “que faz com que a língua se preceda naqueles que a aprendem, ensine-se a si mesma e sugira a própria decifração” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 39), refere-se tanto à linguagem sedimentada, à língua falada, àquela que se serve dos signos já disponíveis e do uso pragmático da língua para alcançar as significações languageiras e assim viabilizar a comunicação necessária à convivência intersubjetiva e social, quanto à linguagem falante, criativa, aquela que produz significações inauditas e, assim, acrescenta novas perspectivas e dimensões ao Ser.

E assim, exatamente por se tratar da linguagem operante, autêntica, instituidora do Ser, aquela própria da experiência artística e da expressão literária, o que ocorre é que esta, ao aduzir significações novas e inéditas a partir da mesma base existencial – ou do mesmo contexto cultural e do instrumental linguístico já compartilhados, em que os sujeitos interagentes se encontram situados –, acaba por deslocar sutilmente o ponto de chegada em relação ao de partida. Com isso, produz-se uma breve digressão no horizonte de fluxo da experiência linguística, todavia observável, por discreta que seja, naquele “equilíbrio em movimento” em que ela se tornara. Mantendo o seu eixo, mas alterando e reorientando a trajetória do que se supunha circular, originando um efeito helicoidal, numa evolução espiralada, ao acrescentar e inaugurar novas formas de descrever, acessar e exprimir o Ser.

São camadas de significação nova que vão-se depositando, por assim dizer, e sedimentando-se sobre um fundo cultural já conhecido, num mundo que é assumido como dado e compartilhado pelos sujeitos nele coexistentes, e dessa forma vão levando essas camadas (de *sentido* novo, original) a também compor aquele fundo, amalgamando-se a ele, convertendo-se nele, num processo incessante e autorrecorrente – processo em que a criação (que envolve – embora delas não dependa diretamente – mais de uma subjetividade) é ao mesmo tempo precedente à sedimentação e com ela coincidente, sua contemporânea. Mas, eis enfim o paradoxo (cuja resposta implica a noção merleau-pontyana de ambiguidade): para que haja Ser, exige-se a experiência da criação; mas, para isso, é imprescindível que haja quem vivencie tal experiência, de modo que ela precisa se dar ao mundo objetivamente, encarnada como realidade perceptível.

Tal é o tipo de acontecimento que desencadeia a experiência artística, aqui compreendidas tanto a gestualidade linguística do corpo vivido quanto a sensação de

“transporte” (de ultrapassamento em direção ao *sentido*) ocasionada pelo enlevo que normalmente acompanha o contato com a obra literária, enquanto arte, visto que “[o] sentido de um livro é primeiramente dado não tanto pelas ideias, quanto por uma variação sistemática e insólita dos modos de linguagem e do relato, ou das formas narrativas existentes” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44). Quer dizer, é nessa “variação sistemática e insólita”, nesse desvio evolutivo em relação ao ponto de partida, que brota a significação existencial originária.

A partir dessa concepção, pode-se depreender que a emergência do *sentido* na experiência linguística criativa ocorre de maneira independente, seja de uma consciência subjetiva autopresente, seja de uma objetividade radical ou hegemônica, no âmago da linguagem. Seu movimento autônomo e não induzido se manifesta como decorrência do seu movimento interno espontâneo e não provocado, como resultante apenas da sua própria “vida interior”. Interioridade esta que, por sua vez, anseia por expor-se, dar-se ao mundo, exprimindo sempre uma “intenção de significar”. Assim, é cabível considerar que, na experiência da arte, a linguagem atua como operador ontológico legítimo, suscitando a manifestação expressiva do Ser e franqueando aos sujeitos interagentes o acesso à sua existência.

E é, pois, na atividade criativa da arte literária que melhor se exprime a magia e o mistério da linguagem, em que ganham estatura o seu enigma e a sua potência geradora de significação existencial. “O escritor – diz Merleau-Ponty (1991, p. 45) – [...] instala-se em signos já elaborados, num mundo já falante, e requer de nós apenas um poder de reordenar as nossas significações de acordo com a indicação dos signos que nos propõe”, e uma vez que, mesmo não estando dedicado propositalmente à tessitura de um *sentido*, ainda assim, “como o tecelão, o escritor trabalha pelo avesso: lida apenas com a linguagem, e é assim que de repente se encontra rodeado de sentido” (*Idem*). Não causa, por isso, nenhuma surpresa que Merleau-Ponty se empenhe tanto em recordar que

[a] comunicação em literatura não é o simples apelo do escritor às significações que fariam parte de um a priori do espírito humano: muito mais elas suscitam a isso por arrebatamento ou por uma espécie de ação oblíqua. No escritor, o pensamento não dirige a linguagem de fora: o escritor é ele mesmo um novo idioma que se constrói, inventa-se meios de expressão e se diversifica segundo seu próprio sentido. O que chamamos poesia não é senão a parte da literatura onde essa autonomia se afirma com ostentação. Qualquer grande prosa é também uma recriação do instrumento significativo, apesar de articulados segundo uma sintaxe nova. O prosaico se limita a tocar por sinais convencionados das significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que nunca tinha sido objetivado até então e torná-lo acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor é assim ultrapassado [apenas sobrevive] quando ele não é mais capaz de fundar uma

universalidade nova e de comunicar no risco. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44-5).

Servindo-se, então, de certas singularidades específicas da linguagem, como sua capacidade de ir “ao encontro das significações sem as tocar” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 94) e de “fazer-se esquecer ao conseguir exprimir” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 31), o escritor – como, de resto, todo artista – torna-se, a seu modo, uma espécie de demiurgo discreto, oculto, transparente, pois a sua presença se desvanece na experiência proporcionada pela sua obra, ocasionando uma permutação de posições em relação ao seu interlocutor, uma vez que “[o] momento da expressão é aquele em que a relação se inverte, em que o livro toma posse do leitor” (*Idem*, p. 34). Essa peculiaridade que a linguagem falante possui, de desaparecer diante dos olhos do leitor, descentrando-se em direção às significações que ela mesma produz, é um instrumento vital de que o artista lança mão para estabelecer uma conexão interativa e intersubjetiva com o seu interlocutor. Contudo, como adverte Merleau-Ponty,

[n]ão se fará ideia do poder da linguagem enquanto não se tiver reconhecido essa linguagem operante ou constituinte que aparece quando a linguagem constituída, subitamente descentrada e privada de seu equilíbrio, ordena-se de novo para ensinar ao leitor – e mesmo ao autor – o que ele não sabia pensar nem dizer. A linguagem nos conduz às coisas mesmas na exata medida que, antes de *ter* uma significação, ela *é* significação. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 36; grifos do autor).

Eis porque, para melhor considerar a dimensão ontológica dessa propriedade criativa e constitutiva da linguagem – que se dá a si e ao mundo não apenas pelas palavras, mas também por entre elas, extraindo da espessura dos seus silêncios e das suas lacunas as significações que, até então (até tornarem-se expressão, razão corporificada, “logos do mundo estético”), ali ainda não estavam, pois não existiam –, Merleau-Ponty sugere que devemos “*olhá-la* como os surdos olham os que estão falando, comparar a arte da linguagem com as outras artes da expressão, tentar vê-la como uma dessas artes mudas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 47; grifo do autor).

Então, para elaborar esse paralelo entre a arte da linguagem, a literatura, e as artes silenciosas (aquelas que prescindem da palavra, do signo linguístico para se expressar), o filósofo escolhe a arte da pintura como par e contraparte exemplar. Certamente estimulado por seu atento e entusiástico interesse pela arte pictórica em geral, e pelo sincero apreço que sempre devotou à obra de Paul Cézanne, em particular, a escolha de Merleau-Ponty indica também o seu propósito de cotejar essas experiências distintas e, pela análise das suas identidades e diferenças recíprocas, “descobrir o mais próprio da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 69).

Tal comparação – que, segundo o filósofo “só é possível graças a uma ideia de expressão criadora que é moderna, e durante séculos os pintores e escritores trabalharam sem suspeitar seu parentesco” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 74) – é útil e necessária, entre outros motivos, porque auxilia na compreensão dos recursos e processos implicados no fenômeno da significação da linguagem, em especial da linguagem operante, instituinte, por meio das diversas manifestações da experiência artística. Por exemplo, como alega Merleau-Ponty (1994, p. 244; grifo do autor),

[u]ma música ou uma pintura que primeiramente não é compreendida, se verdadeiramente *diz* algo, termina por criar por si mesma seu público, quer dizer, por secretar ela mesma sua significação. No caso da prosa ou da poesia, a potência da fala é menos visível, porque temos a ilusão de já possuímos em nós, com o sentido comum das palavras, o que é preciso para compreender qualquer texto, quando, evidentemente, as cores da paleta ou os sons brutos dos instrumentos, tais como a percepção natural os oferece a nós, não bastam para formar o sentido musical de uma música, o sentido pictórico de uma pintura.

Pela circunstância de vivermos em um mundo cultural, que nos disponibiliza um enorme acervo de linguagem sedimentada, em que o uso corrente da língua nos oferece o recurso às significações languageiras, já estabelecidas, e porque é destas que a linguagem operante parte para se estabelecer – pois é em linguagem sedimentada que esta vai se tornar, após o seu primeiro e definitivo impacto –, o acesso e a assimilação ao texto literário, seja em prosa ou poesia, parecem-nos decorrer como que de pronto, sem mediação ou maiores dificuldades, diferentemente do que acontece com as obras oriundas das outras manifestações da experiência artística. Todavia, como acentua Merleau-Ponty, tal sensação é enganosa, e não corresponde ao que de fato acontece quando nos deparamos, por exemplo, com a arte produzida pela criação literária, pois

[h]á, para as expressões já adquiridas, um sentido direto, que corresponde ponto por ponto com torneios, formas, palavras instituídas. Aparentemente, não há lacuna aqui, nenhum silêncio falante. Mas o sentido das expressões que se estão realizando não pode ser desse tipo: é um sentido lateral ou oblíquo, que se insinua entre as palavras – é uma outra maneira de sacudir o aparelho da linguagem ou da narrativa para arrancar-lhe um som novo. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 47).

Diante disso, podemos pensar que, independentemente do meio artístico que se escolha para expressar uma significação inédita, basta que se apresente (ou se autoimponha) ao artista uma intenção significativa que o impulse à realização efetiva de sua obra – como decorrência do impulso mobilizado pelo espírito de práxis do sujeito que diz “eu quero”, “eu posso”, em

direção ao outro, mas também em direção a si próprio, como resposta a uma necessidade íntima e irrefreável. Isto porque, segundo Marilena Chauí,

[o] que torna possível a experiência criadora é a existência de uma falta ou de uma lacuna a serem preenchidas, sentidas pelo sujeito como intenção de significar alguma coisa muito precisa e determinada, que faz do trabalho para realizar a intenção significativa o próprio caminho para preencher seu vazio e determinar sua indeterminação, levando à expressão o que ainda e nunca havia sido expresso. (CHAUÍ, 2002, p. 152-3).

Quando se fala em linguagem criativa, portanto, como atividade oriunda da experiência artística, cabe esclarecer que a ela nunca se pode referir como a uma expressão definitiva, cristalizada nos signos de que o autor se utilizou para trazer sua obra ao mundo. Trata-se, antes, de um estímulo, uma provocação dirigida ao seu interlocutor, a quem caberá, por força da sua capacidade de decifração e da sua sensibilidade para a apreensão e interpretação dos signos utilizados (que já domina pelo acesso à linguagem instituída e sedimentada na cultura em que se encontra instalado), ou seja, pela sua interveniência direta, para prosseguir-la e dar-lhe continuidade. Entretanto, sem jamais, por sua vez, concluí-la por completo. É, pois, essa latência permanente e sua infundável recorrência que caracterizam a obra literária, de modo que, mesmo após cessar o trabalho do autor, por seu investimento gestual e corpóreo, ela ainda continuará a ser elaborada e desenvolvida por todo indivíduo que com ela venha a ter contato, eis que, para Merleau-Ponty (1991, p. 52-3), “[a] obra consumada não é portanto aquela que existe em si como uma coisa, mas aquela que atinge seu espectador, convida-o a recomençar o gesto que a criou”. A significação, o *sentido*, dessa obra será resultante, portanto, desse encontro e das suas consequências, seus desdobramentos, de modo que a experiência artística deixa de ser privativa do autor e passa a existir como um produto de elaboração compartilhada intersubjetivamente.

O que o filósofo põe em causa, portanto, é a ideia mesma de obra acabada – que tanto vale para a linguagem da literatura, enquanto experiência artística veiculada pela gestualidade linguística do escritor, quanto para as artes silenciosas, como as artes plásticas e outras afins. Para Merleau-Ponty, aliás, essa característica de incompletude latente abrange não apenas a expressão artística, mas toda linguagem efetivamente operante, original e fundadora de novos perfis e dimensões do Ser. E, mais ainda, nesse aspecto, a experiência da linguagem falante se assemelha à própria experiência da percepção, a qual igualmente nunca se pode dar por concluída, uma vez que parte do irrefletido, que nasce na experiência pré-reflexiva do sujeito situado no mundo vivido, para descortinar um horizonte de intencionalidade operante, sob o

signo da temporalidade, num desenvolvimento contínuo e interminável de constituição e transcendência do *sentido* desse mundo, do outro e do próprio sujeito.

Partindo, então, de um abrangente e pormenorizado exame da história da arte desenvolvido por André Malraux, consolidado na obra *Psicologia da arte*⁴⁵ – que o filósofo ao mesmo tempo retoma e contesta em sua apurada análise –, Merleau-Ponty lembra que a superação do conceito de “obra acabada”, tratando-se particularmente da arte pictórica (mas a ela não se restringindo, por certo), é um dos aspectos distintivos e que caracterizam singularmente a pintura moderna em relação às suas etapas históricas precedentes. Com o advento da pintura moderna, diz Malraux, “a fronteira entre o esboço e o quadro começava a perder a sua precisão” (MALRAUX, 1988, p. 107; grifos do autor), demarcando o momento em que a atenção do pintor deixava de concentrar-se nas técnicas, procedimentos e recursos utilizados até então para elaborar uma representação adequada e rigorosa da dimensão visível da natureza e da vida humana para ocupar-se mais especificamente com própria atividade pictórica, dando vazão às idiossincrasias e à expressão da personalidade individual do artista. “O que passava a ser uma pintura que já não imitava, não imaginava nem transfigurava? Pintura.”, sintetiza Malraux (*Idem*, p. 110), ou, como bem ilustra Merleau-Ponty (1991, p. 52): “Já não é o aveludado dos pêssegos que se procura, como Chardin; é, como Braque, o aveludado do quadro”.

Merleau-Ponty, entretanto, irá discordar dessa pretensa convergência da experiência artística na direção da exaltação da subjetividade individualista do artista. Retraçando o caminho percorrido pela arte e pela poesia – e recuperado por Malraux – até sua chegada à modernidade, o filósofo recorda que elas “são inicialmente consagradas à cidade, aos deuses, ao sagrado [...]. Ambas conhecem mais tarde uma idade clássica que é a secularização do sagrado: a arte torna-se então a representação de uma natureza que, quando muito, pode embelezar[...]” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 48). Tratava-se, até então, de “uma arte anterior à arte” (*Idem*), em que prevalece a objetividade do mundo a ser retratado, cuja verdade o escritor se esforçará por traduzir em palavras – pois, “como pretendia La Bruyère, o único papel da palavra é encontrar a expressão justa designada de antemão a cada pensamento por uma

⁴⁵ A *Psicologia da arte* compunha-se inicialmente de 3 partes: *Museu imaginário*, *A criação artística* e *A moeda do absoluto*, reunidos posteriormente sob o título *As vozes do silêncio* (*Les voix du silence*), publicado pela editora Gallimard em 1951. Em português, *As vozes do silêncio* foi publicado pela Editora Livros do Brasil, de Lisboa, em 1988, com tradução de José Júlio Andrade dos Santos, desdobrado em 2 volumes, a saber: Vol. 1, contendo *O museu imaginário* e *As metamorfoses de Apolo*; e Vol. 2, com *A criação artística* e *O preço do absoluto*.

linguagem própria das coisas” (*Ibidem*) – ou que o pintor tentará transpor para a tela, pelos meios picturais de que dispuser e lograr ajustar a tal finalidade. Neste ponto, esclarece o filósofo, ainda que concorde com Malraux acerca da validade do questionamento trazido pela arte e a literatura modernas em relação ao que denomina “preconceito ‘objetivista’” – posto ser um esforço com o qual a sua própria investigação procura se alinhar desde o seu início –, torna-se entretanto improvável que a abordagem do prestigiado literato e ensaísta francês alcance a profundidade e a amplitude que tal evento sinaliza.

A interpretação merleau-pontyana dessa importante peculiaridade da pintura moderna vai em direção a um outro ponto de vista, bastante distinto, qual seja o de que a superação do prejuízo objetivista não pode recair no seu antípoda, o subjetivismo. Inclusive para que a análise não venha a padecer de engano equivalente, caracterizando-se por um preconceito intelectualista, igualmente equivocado e de todo indesejável. Aquilo que, segundo a sugestão de Malraux, parece designar, no artista da modernidade, o impulso e a vontade do criador a fim de expressar-se a si mesmo por sua obra, abandonando o compromisso com a qualidade representacional do seu trabalho em benefício da externalização da sua própria experiência vivencial, de modo que se torne a transcrição do seu momento e das sensações que dele possam ser hauridas, conduz apenas a um exercício solipsista e sempre autorreferente, ignorando e mesmo tornando não apenas nula como impraticável a interação e a participação de qualquer “outro” – seja do apreciador, leitor, expectador, interlocutor – na produção da significação pretendida pela obra. Merleau-Ponty pondera que, se tudo se passasse como descreve Malraux,

[o] artista será pois “da família do ambicioso, do drogado”⁴⁶, condenado como eles ao prazer renitente de si mesmo, ao prazer do demônio, ou seja, de tudo o que, no homem, destrói o homem... No entanto está claro que teríamos muita dificuldade em aplicar essas definições a Cézanne ou a Klee, por exemplo. E quanto àqueles dentre os modernos que apresentam esboços como quadros, e de que cada tela, assinatura de um momento de vida, exige ser vista, em “exposição”, na série das sucessivas telas –, essa tolerância com o inacabado pode significar duas coisas: ou que renunciaram de fato à *obra* e agora só procuram o imediato, o sentido, o individual, “a expressão bruta”, como diz Malraux – ou então que o acabamento, a apresentação objetiva e convincente para *os sentidos*, deixou de ser o meio e o sinal da obra verdadeiramente *feita*, porque doravante a expressão vai do homem para o homem através do mundo comum que *vivem*, sem passar pelo campo anônimo dos *sentidos* ou da Natureza. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 52; grifos do autor).

Assim, a concepção merleau-pontyana de que a experiência artística, tal como ocorre em geral com toda experiência da linguagem (e mesmo com a experiência perceptiva, como

⁴⁶ Merleau-Ponty cita *A criação artística (La création esthétique*, no original), de Malraux.

visto), implica um empreendimento de abertura e retomada recíprocas por parte do artista e seu interlocutor, num processo de constante e interminável intercâmbio de posições, de permuta espontânea e autorregulada – ou de sua mútua e ingênita reversibilidade – entre as funções de criador e apreciador ou expectador da obra artística, torna por óbvio inconcebível e inaceitável que a obra artística se esgote na experiência do seu autor. Com isso, a posição do expectador – o lugar do outro, numa relação que se pressupõe intersubjetiva, já que transcorre no mundo cultural – tornar-se-ia nada menos que passiva, a ponto de converter a significação projetada pela obra num objeto simplesmente inacessível a todo aquele que não estivesse investido do ponto de vista do autor.

Ademais, tal equívoco tenderia a autorizar o raciocínio de que a vida individual e personalíssima do artista poderia ser interpretada ou traduzida pela sua obra – com o que, evidentemente, Merleau-Ponty não poderia concordar, pois, para este, “[é] nos outros que a expressão adquire relevo e se torna verdadeiramente significação.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 53-4). O fato, para Merleau-Ponty, é que

[a] pintura moderna coloca um problema muito diferente daquele da volta ao indivíduo: o problema de saber de que modo é possível comunicar-se sem o amparo de uma Natureza preestabelecida e à qual se abríamos os sentidos de todos nós, de que modo estamos entranhados no universal pelo que temos de mais pessoal. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 53).

O artista moderno, que já não dispõe, portanto, da referência à natureza, de um “modelo exterior” a partir de onde poderia extrair as regras e os requisitos para sugerir ao seu interlocutor as chaves e os critérios para a apreensão e interpretação da sua obra, precisa agora encontrar novos meios de interação do seu esforço criativo com o seu público, de modo a tornar a sua interlocução minimamente inteligível. Se esses meios vêm de sua própria experiência vivencial, enquanto indivíduo situado em seu tempo histórico, imerso em sua realidade psicológica e social e às voltas com as suas circunstâncias pessoais, e ainda assim tal comunicação se efetiva, pois sua obra é reconhecida como autêntica, é porque a obra “é essa própria vida na medida em que ela sai de sua inerência, deixa de usufruir a si mesma, e torna-se meio universal de compreender e de fazer-se compreender, de ver e dar a ver – portanto não encerrado nas profundezas do indivíduo mudo, mas difuso em tudo quanto ele vê.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 54).

A centelha inicial que fará incendiar a experiência proporcionada pela obra artística, tornando-a significativa e capaz de imprimir uma expansão das dimensões do Ser, e assim operando ontologicamente com toda a legitimidade, requer e exige sempre um ponto de partida,

que outro não será senão a existência objetiva da obra. Mas esta, por óbvio, somente será reconhecida e admitida como tal, tendo vindo ao mundo pela iniciativa e pela ação objetiva do seu autor. Nesse contexto, alerta Merleau-Ponty:

Antes que o estilo se torne para os outros objeto de predileção e para o próprio artista (para grande prejuízo de sua obra) objeto de deleite, é preciso ter havido esse momento fecundo em que ele germinou na superfície de sua experiência, em que um sentido operante e latente encontrou para si os emblemas que deveriam libertá-lo e torna-lo manejável pelo artista e ao mesmo tempo acessível aos outros. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 54).

Ao trazer “os outros” para o centro do processo de produção do *sentido*, assumindo como necessária e imprescindível a sua coparticipação na elaboração e na acessibilidade à significação existencial da obra artística, Merleau-Ponty não está, por certo, exonerando o autor de sua prerrogativa ou mesmo da sua responsabilidade subjetiva implicada nessa operação. Todavia, o *sentido* somente se constituirá como consequência da relação estabelecida entre a subjetividade do autor e as outras subjetividades com as quais interage e dialoga, no escopo daquele intercâmbio fluido e espontâneo que o contato com a obra desencadeia.

Não é o caso, portanto, de desconsiderar a potência de originalidade que o trabalho do artista mobiliza e nem tampouco de secundarizar o valor da sua gestualidade intencional criativa enquanto causa, sujeito e agente, da sua obra, posto que esta não emerge senão por intermédio da sua ação expressiva e, assim, de sua presença no mundo. Ocorre, porém, que essa marca pessoal, esse caráter único e irrepetível, esse estilo – que para Merleau-Ponty (1991, p. 54) “é um modo de formulação tão reconhecível para os outros, tão pouco visível para ele como sua silhueta ou seus gestos de todos os dias” – que se evidencia na obra autoral, a partir de quando ela é dada ao mundo e exposta ao acesso de outras subjetividades, já não pode reduzir-se a si mesma, como já não pode pertencer apenas ao seu autor, pois, como visto, o seu *sentido*, a sua significação passa a ser resultante dessa interação, ou seja, da relação intersubjetiva que aí se produz e da experiência que proporciona.

No pintor, em particular, diz Merleau-Ponty (1991, p. 56), o estilo é “o sistema de equivalências que ele se constituiu para essa obra de manifestação, o índice universal da ‘deformação coerente’⁴⁷ pela qual concentra o sentido ainda esparsos em sua percepção e o faz existir expressamente”. É, então, por uma espécie de radicalização da experiência perceptiva, e pelo impulso do artista de transcrever a expressividade desse encontro primordial com o seu

⁴⁷ Merleau-Ponty cita um conceito de Jean-Paul Sartre, *Situations II*, p. 61.

mundo para a tela, utilizando nessa operação a sua própria maneira de exprimir-se. Em outros termos, o que ali se está efetivando é um exercício de composição que corresponderá infalivelmente ao seu próprio “sistema de equivalências”, a sua leitura única e personalíssima desse momento, o seu modo particular de ver o mundo, ou “uma maneira geral de expressar o ser” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 57), e assim universalizando-o por meio da obra plasmada. Pois, afinal, indaga o filósofo, “[c]omo o pintor ou o poeta expressariam outra coisa que não o seu encontro com o mundo?” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 58), eis que, *seres-no-mundo*, não há meio ou recurso, por mais eficaz que possa ser, capaz de suplantar ou anular sua carnalidade e presença.

Todavia, mais do que um conjunto de recursos, técnicas, trejeitos ou maneirismos, e mais do que o esforço consciente para transpor para sua obra as impressões apreendidas no seu cotidiano de indivíduo instalado no mundo, o estilo de um artista corresponde antes ao seu modo peculiar de gesticulação expressiva, à sua maneira de usar o corpo próprio como potência criativa. Tomando o exemplo, extraído também de Malraux, resultante da comparação entre obras em miniatura – ampliadas por lentes fotográficas – e obras de grande porte de um mesmo artista, em que se evidencia “milagrosamente” o mesmo estilo, Merleau-Ponty esclarece:

A lupa revela na medalha ou na miniatura o mesmo estilo das grandes obras porque a mão leva a toda parte o seu estilo, que está indiviso no gesto e não necessita, para deixar a sua marca na matéria, sobrecarregar-se em cada ponto do traçado. Nossa escrita é reconhecida quer tracemos as letras no papel, com três dedos da mão, quer com giz na lousa, com todo o braço, porque ela não é em nosso corpo um automatismo ligado a certos músculos, destinado a realizar certos movimentos materialmente definidos, mas uma potência geral de formulação motora capaz das transposições que constituem a constância do estilo. Ou melhor, nem sequer há transposição: simplesmente, não escrevemos no espaço em si, como uma mão-coisa, um corpo-coisa aos quais cada situação nova apresentaria problemas novos. Escrevemos no espaço percebido, onde os resultados com mesma forma são instantaneamente análogos, as diferenças de escala ignoradas, como a mesma melodia executada em tons diferentes é imediatamente identificada. E a mão com que escrevemos é uma mão-fenômeno, que possui, com a fórmula de um movimento, como que a lei eficaz dos casos particulares em que este é capaz de realizar-se. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 68).

Tudo se processa, então, a partir do mundo da percepção, em que a vivência da corporeidade do artista faculta-lhe exercitar a sua potência de expressar-se por meio dos comportamentos simbólicos e pelo uso da linguagem, entrando assim no mundo da cultura, pois “é a operação expressiva do corpo, iniciada pela menor percepção, que se amplifica em pintura e em arte” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 73). É essa condição, própria da experiência corporal

como fonte e origem de toda expressividade, inclusive nas manifestações artísticas que constituem a linguagem operante, que fundamenta aquilo que denominamos estilo, e que tem validade tanto no que se refere à pintura ou à literatura como para qualquer outro gênero de arte. Em suma, diz Merleau-Ponty (1991, p. 77), “a intimidade de toda expressão com toda expressão, o fato de pertencerem a uma única ordem, obtém com isso a junção do individual com o universal”, de modo a promover nos expectadores uma espécie de repercussão do enunciado do artista, obtido por meio do seu empreendimento corporal, em suas próprias vidas e permitindo que tais reações passem a integrar e a compor as significações decorrentes desse encontro. O que implica, por tais características, que toda experiência artística, por que seu trânsito no mundo intersubjetivo da cultura requer a coparticipação contemporânea do expectador com a presença espacial da obra (que traz, como vimos, a expressão vivida do autor), resulte sempre num fenômeno circunscrito na esfera da temporalidade. E é nesse aspecto, também, que se pode pensar legitimamente a pintura como uma linguagem, pela transição do que há de mais pessoal no artista, colhido em sua experiência perceptiva e transcrito para sua obra por seus recursos, seu talento e suas habilidades individuais, para um universo que compartilhará com seu apreciador. Essa comparação, diz Merleau-Ponty,

não é proveitosa apenas à nossa análise da pintura, mas também à nossa análise da linguagem. Pois talvez vá nos fazer detectar sob a linguagem falada uma linguagem operante ou falante, cujas palavras vivem de uma vida mal conhecida, unem-se e separam-se como o exige sua significação lateral ou indireta, mesmo que, uma vez concluída a expressão, essas relações nos pareçam *evidentes*. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 79; grifo do autor).

Na arte literária, assim, parece haver um certo privilégio em relação às artes “mudas”, como a pintura e suas correlatas, por se poder contar com uma espécie de linguagem anterior à linguagem, que forneceria uma base já consolidada de significações disponíveis, capaz de referenciar uma decifração prévia dos signos utilizados pelo autor e de franquear um acesso direto ao *sentido* que ele hipoteticamente pretendia veicular em sua obra. No entanto, isso não encontra amparo na experiência artística, nem mesmo na própria da linguagem literária. Para exemplificar esse aspecto, Merleau-Ponty adota como exemplo um episódio do romance *O vermelho e o negro* (*Le rouge et le noir*), de Stendhal, em que o protagonista Julien Sorel decide vingar-se da amante que o traíra e parte em viagem para a vila onde ela mora, com a intenção de matá-la. O que chama a atenção, nessa narrativa, salienta Merleau-Ponty, é que tal intento “não está *dito* em lugar nenhum” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 80; grifo do autor). Não há, no texto literário, nenhuma menção direta à disposição que movera o personagem em

direção ao seu objetivo, ou seja, o autor não explicita o propósito de seu personagem por meio de signos ou referências diretas. “A vontade de morte – diz Merleau-Ponty (1991, p. 80) – não está portanto em parte alguma das palavras: está entre elas, nos vãos de espaço, de tempo, de significações que elas delimitam, como o movimento no cinema está entre as imagens imóveis que se sucedem”, de maneira que o *sentido* do romance, sua conexão com o leitor, emerge não de sua combinação de signos cuja decodificação, estando ao alcance do leitor, levariam à significação pretendida, mas da sua capacidade de transportar o leitor para um universo de generalidade em que sua vida, sua experiência humana, repercute e dialoga com a experiência humana proposta pelo texto. Na expressão de Merleau-Ponty:

O romance mantém com seu leitor, todos os homens com todos os homens, uma linguagem de iniciados: iniciados no mundo, no universo dos possíveis detidos num corpo humano, numa vida humana. Pressupõe conhecido o que tem a dizer, instala-se na conduta de uma personagem e apenas apresenta ao leitor a sua marca, seu rastro nervoso e peremptório no que a cerca. Se o autor é escritor, isto é, capaz de encontrar as elisões e as cesuras que assinalam a conduta, o leitor responde ao seu apelo e vai ter com ele no centro virtual do escrito, *mesmo que ambos não o conheçam*. (MERLEAU-PONTY, 1991, 80; grifos do autor).

Trata-se, então, de um diálogo que opera no âmbito de uma universalidade pressuposta, o mundo cultural de que autor e leitor coparticipam, o mundo humano, ainda que a expressão parta do mais íntimo e pessoal que o escritor possa infundir em sua obra, cujo acesso é disponibilizado a ambos por meio do “uso vivo da linguagem” (*Idem*, p. 81).

É essa potência da linguagem literária que confere ao escritor a capacidade de capturar a atenção e o interesse do leitor, cooptando-o a partir dos signos e significações que ele já possuía, para enfim arrastá-lo para dentro de um novo universo, fazê-lo assumir um ponto de vista diferente do seu próprio, para imergi-lo nas experiências de seus personagens e de transportá-lo para distante de sua existência privada, por meio das palavras ditas tanto quanto daquilo que é possível dizer por entre as lacunas oportunamente dispostas entre elas. É essa força magnética da linguagem criativa que provoca no leitor, que o desloca de seu próprio centro, descentra-o e o convoca a preencher aquelas lacunas, complementando e configurando as significações originais que dali emergem. Tornando-o, por isso, a seu modo, coautor da obra, copartícipe da experiência artística e corresponsável, portanto, pela operação ontológica que aí se estabelece. Para Merleau-Ponty,

cada ato parcial de expressão, como ato comum do todo da língua, não se restringe a prodigalizar um poder expressivo acumulado nela, mas o recria e a recria, fazendo-nos verificar, na evidência do sentido dado e recebido, o

poder que os sujeitos falantes têm de ultrapassar os signos em direção ao sentido. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 85).

O que fica evidenciado, então, é que a experiência da linguagem, e de maneira ainda mais acentuada a linguagem operante, a linguagem falante, aquela de que se serve todo artista, proporciona sempre um acesso novo e original em alguma dimensão do Ser. Mas é certo, igualmente, que o *sentido* – por caracterizar-se como experiência de diferenciação, no âmbito da expressividade linguística, e de descentramento intersubjetivo – deixa de ser originado pela intervenção de uma subjetividade única e específica, e passa ser produto de uma operação compartilhada, caracterizada pelo movimento de intercâmbio espontâneo de funções e de mútua reversibilidade entre os sujeitos falantes. Com isso, abre-se um cenário que aponta para a crescente dessubjetificação do *sentido*, no caminho de uma nova ontologia, cuja análise será objeto de apreciação no próximo capítulo de nossa pesquisa.

3. O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE REVERSIBILIDADE

De tudo o que vivo, enquanto o vivo, tenho diante de mim o *sentido*, sem o que não o viveria [...]. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 41; grifo nosso).

Já no primeiro parágrafo do prefácio de *O visível e o invisível*, Claude Lefort informa que as notas de trabalho encontradas entre os papéis de Merleau-Ponty após sua morte, em maio de 1961, indicavam que o projeto então em desenvolvimento – o qual, aliás, já havia sido anunciado em sua comunicação de candidatura ao Collège de France (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 42 e 44) – poderia ter vindo a chamar-se, antes do título afinal escolhido: “*Ser e Sentido* ou *Genealogia do Verdadeiro* ou ainda, por último, *A Origem da Verdade*” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 7; grifos do autor). Este dado, de pouca relevância aparente se observado isoladamente, traz todavia um insumo bastante proveitoso à subsistência da nossa hipótese de pesquisa, pois vem atestar que o tema do *sentido* era assumidamente caro aos interesses do filósofo. A ponto, inclusive, de fazer essa expressão constar entre os títulos por ele cogitados para a sua obra mais ambiciosa até aquele momento, aquela em que pretendia desenvolver, articular e apresentar o seu próprio argumento ontológico – empreendimento filosófico de consideráveis proporções, a que poucos, entre os grandes, ousaram se lançar.

Nesse itinerário, Merleau-Ponty persiste no compromisso de tentar dissolver os preconceitos e mitigar os prejuízos legados pelas ontologias clássicas, de estirpe cartesiana. Dogmáticas em seu dualismo, cada qual imbuída apenas de sua autoconvicção acerca das teses e evidências com que se afirma e se sustém (e da detração das que se lhe opõem), tanto as ontologias do empirismo e seus assemelhados quanto as do intelectualismo e idealismos afins, laboram todas para a sua própria perpetuação, impondo-se umas às outras pela mera exigência dialética de uma contraposição a toda posição adotada por cada polo da relação. Seja na reflexão a propósito do Ser, seja na descrição fenomenológica dos mais singulares significantes que o expressam e exprimem: é sempre com a missão de ultrapassar, transpor, superar essa interminável e insolúvel antinomia, esse enganoso cisma engendrado pelo humanismo moderno, que se consoma na clivagem dialética – artificiosa, arbitrária – entre o subjetivo e o objetivo (e todos os demais pares de antípodas análogos), que Merleau-Ponty investe e desenvolve a sua filosofia.

A noção de *sentido*, como dissemos anteriormente, ainda que não tenha sido explorada como temática específica e exclusiva na bibliografia merleau-pontyana, esteve sempre entre os

eixos cardinais da sua investigação. Como que incrustada na sua matriz conceitual, ela faz-se presente ora como índice, sintoma ou testemunha de experiência existencial no âmbito do Ser, ora como indicativo de significação, transcendência e horizonte intencional dessa existência. Tanto na análise do comportamento ou da experiência perceptiva, quanto nos seus aprofundados estudos sobre o problema da linguagem – como nos esforçamos por elaborar nas páginas precedentes –, assim também em sua interrogação mais propriamente ontológica, resulta evidente que a noção de *sentido* permanece basilar em toda a formulação teórica de Merleau-Ponty.

Ainda que se metamorfoseie, com o tempo, que se desloque epistemologicamente no percurso da sua produção filosófica, externando-se – como vimos – de início como experiência de intencionalidade, no âmbito da filosofia da percepção, mantendo certa proximidade à fenomenologia husserliana; e, na sequência, no período de exploração das questões acerca da linguagem, aparecendo como experiência de diferenciação diacrítica –, o conceito de *sentido*, contudo, prossegue ativo, vigente, operante. Trata-se, pois, como diz Alex de Campos Moura, de “[...] uma questão nuclear na filosofia de Merleau-Ponty: a afirmação da consistência própria ao *sentido* – seja do mundo, da linguagem ou de outrem [...]” (MOURA, A., 2013, p. 58; grifo nosso).

Assim, veremos que, neste “período final”⁴⁸ da sua produção teórica, quando o filósofo direcionará o foco da sua investigação para deslindar “o sentido de ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 18), a noção de *sentido* precisará se realinhar, segundo um novo marco conceitual, indo alojar-se agora junto à experiência de *reversibilidade*. Aliás, caberá ainda dedicarmos algum cuidado a fim de verificar até que ponto, e em que medida se pode falar de “experiência”, quando nos referimos à noção de reversibilidade. Conceito este medular para a ontologia merleau-pontyana, que já vinha sendo cultivado desde a fenomenologia da linguagem, e ao qual o filósofo se dedica com ênfase especial no capítulo *O entrelaçamento - o quiasma*, núcleo duro, por assim dizer, do projeto ontológico (parcialmente⁴⁹) consubstanciado em *O visível e o invisível* – que merecerá a nossa atenção ao longo deste capítulo.

Ademais, é necessário acrescentar que, talvez com equivalente intensidade de empenho e acuidade, destacam-se na filosofia de Merleau-Ponty as suas recorrentes abordagens

⁴⁸ MOURA, A., 2013, p. 19.

⁴⁹ Parcialmente, sem dúvida, posto que os planos e projetos documentados de Merleau-Ponty para esta obra prenunciavam um volume de textos bem mais amplo do que o seu tempo de vida permitiu-lhe realizar.

em relação à experiência da arte. Tal ocorre, acreditamos, em razão – como constatado em momentos anteriores da obra do filósofo – da sua relevância capital para a questão ontológica. Desde sempre, para Merleau-Ponty a experiência produzida pela atividade ou pela fruição da obra de arte, no uso de suas competências criativas, no domínio de seu fogo inaugural, efetivamente engendra, cria, produz, exprime, experimenta o Ser, atestando assim a sua robusta envergadura ontológica. Entre os primeiros textos publicados pelo filósofo, o tema da arte já aparecia em relevo, como no ensaio *A dúvida de Cézanne*⁵⁰; sem deixar de mencionar que um dos estudos fundamentais do período consagrado à fenomenologia da linguagem viria a ser precisamente *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, em que Merleau-Ponty explora e examina o problema das artes em face da temática da linguagem, perscrutando as expressões artísticas da pintura e da literatura a procura de vestígios de um contato mais íntimo com o Ser primordial.

Nesta fase da sua obra, portanto, que agora consideramos, no período da sua filosofia mais madura, o texto que, a nosso juízo, melhor representa a concepção merleau-pontyana acerca da arte é o ensaio *O olho e o espírito*, o qual abordaremos logo mais adiante, em tópico específico. Embora de forma sintética, caberia apresentar alguns elementos que parecem identificar a experiência artística com uma correspondente emergência expressiva do Ser, ou de aspecto crítico seu, ou seja, num estágio em que a potência criadora do gesto artístico assume, então, de pleno direito, a condição de operador ontológico. Condição esta que implica, por sua vez, também uma nova posição, relativamente distinta da anterior, para a noção de *sentido*, (entre outras), acompanhando – e simultaneamente compondo – a evolução e o desenvolvimento da produção filosófica de Merleau-Ponty.

3.1 ONTOLOGIA INDIRETA: O SENTIDO DE SER DO MUNDO

Em algumas notas de trabalho para *O visível e o invisível*, datadas de janeiro de 1959, Merleau-Ponty esclarece que o projeto a que então se dedicava deveria tornar-se o “[e]sboço de uma ontologia projetada como ontologia do Ser bruto – e do logos.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 164). Seu propósito seria, além disso, o de reposicionar nos trilhos da senda ontológica alguns de seus trabalhos anteriores, como a *Fenomenologia da percepção*, por exemplo,

⁵⁰ Veiculado pela primeira vez em dezembro de 1945, na edição nº 47 da revista *Fontaine* (pp. 80-100), e posteriormente incluso no livro *Sens et non sens*, de 1948.

eventualmente desvirtuada até confundir-se com uma tese ou um tratado de psicologia. Pretendia ele, portanto, a partir dos resultados de suas investigações mais recentes, como a análise fenomenológica da linguagem, entre inúmeros outros, apresentar uma proposta própria e original para o tratamento, em termos propriamente filosóficos, do problema do Ser.

Adicionalmente, o novo empreendimento deveria contribuir ainda para consolidar uma alternativa legítima e viável para a superação das ontologias clássicas, dualistas, pela via da anulação sistemática das cisões, fronteiras, exterioridades e distâncias entre a consciência e o corpo, o pensamento e o mundo, entre a existência e a essência, o fato e a ideia; indo, enfim, na direção de um Ser primordial. Um Ser prévio (pré-humano, pré-espiritual, pré-racional, pré-histórico, portanto), selvagem, e indiviso, pois anterior a toda divisão, precedente à presença e à interveniência da razão. Ou seja, buscava um Ser bruto, selvagem, vertical. E, para tanto, tornara-se incontornável a tarefa de promover uma reformulação radical dos conceitos e fundamentos com que a filosofia – e a própria fenomenologia, por suposto – vinham-se havendo até então. Para Merleau-Ponty,

[a] ontologia seria a elaboração das noções que devem substituir a de subjetividade transcendental, as de sujeito, objeto, sentido – a definição da filosofia comportaria a elucidação da própria expressão filosófica (uma tomada de consciência, portanto, do processo empregado no que precede “ingenuamente”, como se a filosofia se limitasse a refletir o que é) como ciência da pré-ciência, como expressão do que está antes da expressão, e *que a sustém por trás*. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 165; grifos do autor).

Ora, se por um lado o filósofo assume abertamente, como já indicamos, a missão a que se propõe em *O visível e o invisível*, ao especificar que “[o] que nos importa é precisamente saber o sentido de ser do mundo [...]”, por outro, trata também de designar o método a ser empregado para dar início a essa investigação, qual seja, a redução fenomenológica:

[...] a esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 18).

Ao enveredar, então, pela via da *εποχή* (*epoché*) fenomenológica⁵¹, para a descrição das perspectivas e contrapontos da *fé perceptiva* em relação às diversas ontologias derivadas da

⁵¹ A escolha pelo método fenomenológico é justificada por Merleau-Ponty em uma nota de trabalho datada de fevereiro de 1959: “Eu não poderei finalmente tomar posição em ontologia, como pede a introdução e precisar exatamente suas teses, senão depois da série de reduções que o livro desenvolve.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 173).

matriz cartesiana – desde o cientificismo, o idealismo pós-crítico reflexionante, as filosofias negativistas (e as positivistas, claro), assim como a praticamente toda a tradição dialética moderna, e tomando as experiências da visibilidade e da tangibilidade como polos da reversibilidade espontânea que opera entre o mundo sensível e a inteligibilidade que dele acessamos (enquanto a instituímos) –, Merleau-Ponty propõe-se, assim, a discutir a questão ontológica em toda a sua extensão e complexidade, abordando-a objetivamente. Sua meta, por certo, será alcançar – para conhecer, dilucidar, compreender e descrever – o Ser do mundo, trazendo à superfície as suas singularidades e idiosincrasias mais profundas. E é nesse itinerário que pretendemos acompanhar o pensamento merleau-pontyano trazendo, nas páginas seguintes, em rápida resenha historiográfica, os principais tópicos dessa discussão, a fim de melhor encaminhar a abordagem do tema do *sentido* ao âmbito da noção de reversibilidade, nesta fase última da produção teórica do filósofo.

Partindo, assim, do que a experiência perceptiva nos oferece, a título de “mundo”, cabe de início colocar sob interdição todas as afirmativas e certezas que essa *fé* nos apresenta, reduzindo a zero nossas convicções ou referências prévias a propósito desse significante. E, deixando tudo o que se tinha como certo e sedimentado para trás, reaprender a ver o mundo, recomeçar a vê-lo, visualizá-lo em sua configuração mais primitiva.

Porque a percepção nos dá a fé num mundo, num sistema de fatos naturais rigorosamente unido e contínuo, acreditamos que esse sistema poderia incorporar todas as coisas, até mesmo a percepção que nele nos inicia. [...] Impõe-se-nos, portanto, a tarefa de compreender se e em que sentido o que não é natureza forma um “mundo” e, antes de tudo, o que é um mundo, finalmente, se há mundo, quais podem ser as relações entre o mundo visível e o mundo invisível.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 36).

Desse modo, no instante em que coloca em questão o pensamento – e mesmo a racionalidade (“o que não é natureza”) – frente à autoevidência da tese do mundo, que nos é provida pela fé perceptiva – isto é, a crença, partilhada pelo “homem natural” e pelo filósofo, em que nós “[v]emos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 15) –, Merleau-Ponty põe sob lupa também a própria atitude filosófica. Pois, resgatando uma asserção que já havia expressado no prefácio da *Fenomenologia da percepção*⁵², admite que “[a]o mesmo tempo é verdade que o mundo é *o que vemos* e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo.” (*Idem*, p. 16; grifos do autor). Eis, portanto, o mister e o inarredável desafio a filosofia: (re)aprender a “ver” o mundo.

⁵² “[...] a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19).

Cumpra agora, portanto, especular acerca dessa experiência, a fim de estabelecer o estatuto filosófico da visão – e da visibilidade, do mundo, da sua objetividade, da subjetividade de quem o vê, enfim, da dinâmica que se imprime, das tensões que se produzem entre esses elementos. Nesse processo, Merleau-Ponty adotará, então, segundo observamos, inicialmente o procedimento da redução fenomenológica: “[...] em primeiro lugar é mister nos igualarmos, pelo saber, a essa visão, tomar posse dela, dizer o que é *nós* e o que é *ver*, fazer, pois, como se nada soubéssemos, como se a esse respeito tivéssemos que aprender tudo.” (*Ibidem*, p. 16; grifos do autor).

Com isso, a fim de analisar a problemática da evidência do mundo a partir da experiência da visão, será inescapável ter de apreender, decodificar e interpretar o enigma implicado nas relações entre o vidente, o visível e a visibilidade – enigma esse também aplicável, correlativamente, ao tangente, ao tangível, à tangibilidade; ao sentiente, ao sensível, à sensibilidade; e seus afins. De modo que, seguindo o curso desse encaminhamento, Merleau-Ponty acabará por defrontar-se com a noção de reversibilidade, como resposta à indagação acerca do problema da transição, da articulação e da configuração da unidade entre as parcelas e partículas que compõem essa totalidade⁵³ que as ultrapassa, supera, transcende.

Para enriquecer a descrição desse conceito de reversibilidade, Merleau-Ponty toma das ciências biológicas, em particular da genética, a referência ao conceito de *quiasma*⁵⁴ como significativo apropriado para explicitar a natureza originária, germinativa, do imbricamento reciprocamente articulado e mutuamente comprometido, interdependente, entre essência e existência, consciência e corpo, sujeito e objeto, enfim, entre homem e mundo, propondo assim uma nova forma de ver e de abordar o Ser.

Diante disso, a noção de *sentido* sofre também um novo deslocamento cartográfico na malha viária da filosofia merleau-pontyana. E, com ela, como seria de se esperar, transformam-se também os conceitos de subjetividade, objetividade, visibilidade, sensibilidade – na direção agora de um Ser radicalmente primitivo, anterior (e posterior) ao alcance humano imediato. Um Ser pré-reflexivo, bruto, selvagem e indiviso, precedente à cisão ontológica pretendida pelo pensamento moderno. Um Ser que seja a “carne do mundo”, sua espessura lógica e sua imensurável profundidade existencial (tão coexistentes quanto codependentes), onde repousam

⁵³ Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty sugeria uma “unidade de coexistência, como a dos elementos de uma abóboda” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 40), que, a nosso ver, se poderia aplicar a esse caso, dada a codependência recíproca das partes entre si e delas com a totalidade que constituem.

⁵⁴ Quiasma: “ponto de encontro das cromátides homólogas, referente a divisão celular meiótica.” (pt.wikipedia.org/wiki/Quiasma_(genética))

a nossa experiência intersubjetiva – patrocinada pela potência expressiva do nosso corpo animado pelo milagre da linguagem – e o espetáculo do mundo que nos envolve.

Ao postularmos um mundo efetivamente existente, porém, no qual nos descobrimos inseridos, somos facilmente convencidos de que ele nos é dado pronto, como que de antemão. Somos abraçados pela confortável certeza – que a fé oriunda da experiência perceptiva nos infunde – de que temos um mundo, e de que o compartilhamos com os nossos semelhantes contemporâneos. Mas a objetividade desse mundo somente se apresenta à nossa subjetividade, em sua opacidade intransponível, por mediação ativa da nossa corporeidade animada por uma consciência una e privativa. Pois é pela experiência sensível, pelo uso corporal da faculdade e da potência da visão que temos acesso privilegiado a esse mundo. Ou seja, supomos ter acesso, aparentemente direto e imediato, às coisas que nele se encontram, assim como aos demais sujeitos que o povoam – e que igualmente nos tomam por seus “outros”, sob cada respectivo ponto de vista, num ciclo contínuo e interminável. Mas, ainda assim, por estar imerso nesse cenário, numa situação ambígua, que implica e imbrica reciprocamente esse mundo e o pensamento que dele tenho – eu o encontro aí, diante de mim, e ao meu redor, me enovelando em sua trama, afinal, e o tematizo, inspeciono-o com a minha reflexão, sendo ao mesmo tempo parte dele e sua testemunha –, “a relação entre as coisas e meu corpo é decididamente singular: é ela a responsável de que, às vezes, eu permaneça na aparência, e outras, atinja as próprias coisas” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 20), pois “[o] mundo é o que percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que examinada e expressa, transforma-se também, inexplicavelmente, em distância irremediável.” (*Idem*). Enfim, esse mundo só é “meu” porque eu estou nele, sou parte dele. Mas isso só é assimilável para mim mediante o eco que a minha visada sobre ele produz nos outros sujeitos com quem o compartilho. Ou seja, por meio de sua espessura cultural, que me é facultada pelo convívio e interlocução com os meus semelhantes.

Todavia, a partir da experiência da comunicação, pela interação cultural com outrem, por intermédio do uso da linguagem e pelo nosso simultâneo engajamento no mundo intercorporal e intersubjetivo que vivemos, essa ambiguidade poderia ser superada, evitando-se ter que optar ora pela condição ativa e instituinte da posição de vidente, dada por minha subjetividade operante, ora pela passividade imposta pelas vivências que me acometem e das quais não sou inteiramente autor (como aquelas advindas do sonho, do sono, do inconsciente). Tal circunstância se dá no contexto da nossa coparticipação de um “mesmo mundo”, pois, ao considerar o outro na minha experiência de mundo, sabendo que há nele também “um” mundo,

isto é, o “seu” mundo (no qual sou eu o seu outro), o “meu mundo privado deixou de ser apenas meu; é, agora, instrumento manejado pelo outro, dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 22), um mundo cuja descrição nos parece consensual com a que dele e dos demais coabitantes que nos cercam, eis que o assumimos, a esse mundo consensual como fonte e índice para as nossas certezas e convicções a seu (e a nosso) respeito.

A comunicação transforma-nos em testemunhas de um mundo único, como a sinergia de nossos olhos os detém numa única coisa. Mas tanto num caso como no outro, a certeza, embora inelutável, permanece inteiramente obscura; podemos vivê-la, não podemos nem pensá-la, nem formulá-la, nem erigi-la em tese. [...] Ora, essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós, é, em nós, o ponto de apoio da verdade. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 23).

Nada, entretanto – a não ser essa sensação de coesão do mundo que resulta do compartilhamento intersubjetivo de uma experiência comum –, nos dá a garantia de que o que vemos é efetivamente o mundo em sua completa e definitiva configuração. Dele temos apenas uma visada parcial, limitada à nossa percepção privada, tomada sempre em perspectiva, que pode colidir, coincidir ou ser complementada com a visada do outro. Como na conhecida experiência da apreensão perceptiva do cubo sobre a mesa, em que a ilusão de sobrevoos nos dá a sensação de abarcarmos a sua totalidade geométrica a partir dos segmentos de perfis que logramos alcançar por meio da nossa sensibilidade objetiva, pelo investimento de nossos dispositivos anatomofisiológicos, mesmo que saibamos que jamais o veremos diretamente em sua completa inteireza, assim como não enxergamos diretamente a nossa própria nunca, nossas costas, nosso rosto (exceto, parcialmente, o nariz, e, circunstancialmente, os lábios quando estendidos), e que jamais conseguiremos encarar frontalmente os nossos próprios olhos.

Essa certeza, que resulta das nossas percepções combinadas com as relações que travamos com os outros sujeitos no contexto do mundo cultural, será sempre limitada e parcelar, pois “a percepção nos faz assistir a este milagre de uma totalidade que ultrapassa o que se acredita serem suas condições ou suas partes”. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 19). Assim, o olhar filosófico, para manter-se leal ao seu propósito autodeclarado, não poderá se resignar a admitir que o mundo esteja todo descrito e dissecado nisso que a nossa fé perceptiva nos oferece, e sem que direcione a sua reflexão à origem dessa verdade. Sobre isso, alerta Merleau-Ponty (1984, p. 23):

A menos que se instale aquém de toda nossa experiência, numa ordem pré-empírica onde não mais mereceria seu nome, o pensamento não pode ignorar

sua história aparente, precisa encarar o problema da gênese de seu próprio sentido. É segundo o sentido e a estrutura intrínsecos que o mundo sensível é “mais antigo” que o universo do pensamento, porque o primeiro é visível e relativamente contínuo e o segundo, invisível e lacunar; à primeira vista, este não constitui um todo, e só se tem a sua verdade com a condição de apoiar-se nas estruturas canônicas do outro. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 23).

Desse modo, resulta impraticável qualquer tentativa de reconhecer, neste mundo que eu e outrem compartilhamos por meio da nossa imersão contemporânea numa dimensão histórica comum, uma verdade unívoca e definitiva. Nem sequer seria mesmo assimilável que o pensamento, como entidade subjetiva posta pela consciência, conseguisse elaborar e sustentar por si só a síntese agregadora desse mundo, uma vez que a experiência de que necessita para manifestar-se, a experiência da linguagem, é, ela própria, vivenciada num mundo que lhe é prévio e precedente, e que, se não a constitui, também não poderia ser por ela constituído. E nem seria possível, tampouco, que tal síntese se deva à prevalência da objetividade empírica sobre a subjetividade idealista. Como também não seria de se esperar pela certeza apodítica de se tratar do “mesmo” mundo que vemos (o mundo “verdadeiro”), nós e os outros, pois resulta impensável que dele tenhamos, todos os que o vemos, a mesmíssima experiência perceptiva.

O que, afinal, articula, organiza e põe este mundo para nós, que o acessamos por meio da nossa experiência sensível, em particular pelo sentido da visão, virá a ser o *sentido* profundo da sua existência. Tudo se passa desse modo porque o Ser a que nos referimos apenas existe, e se dá, sem precisar da intervenção de um pensamento sistematizador, doador de *sentido*. Já *sendo*, antes mesmo que se possa dizer que *é*. E sem que ele necessite, igualmente, cobrar-nos qualquer caução de fé na experiência perceptiva que nos põe esse mundo. Ou exigir a nossa submissa adequação às regras de uma objetividade absoluta, da qual a nossa própria consciência e todos os fenômenos psíquicos e psicológicos que nos acometem dependeriam para existir. Essa verdade do mundo, portanto, deveria, antes, tornar-se tema de uma análise rigorosa da filosofia, a fim de que todas as suas incertezas e fragilidades sejam cuidadosamente depuradas e o conhecimento que se alcance acessar esteja isento de todo dogma ou preconceito.

Se prosseguirmos, então, em companhia de Merleau-Ponty, na busca pela origem da verdade⁵⁵, pelo *sentido* primeiro do Ser, seremos instados a indagar pelo momento primordial do seu aparecimento, aquele que antecede os demais, do qual todos os seguintes defluem ou derivam, a partir de onde tudo vem a ser, tudo se faz à luz. Aquele momento cuja certeza de

⁵⁵ Expressão que corresponde exatamente a um dos títulos também considerados por Merleau-Ponty (1984, p. 7), e que já havia sido mencionado na carta ao Collège de France (MERLEAU-PONTY, (2000, p. 44).

existir se ancora tão-somente na autoafirmação de um mundo que *é* para mim (o meu mundo), mas que *é* também generalizável (o mundo da cultura, o mundo humano), que existe simultaneamente para mim e para outrem, estando sempre ali, proativo e operante, como o fundo de referências sedimentadas sobre o qual se apoia e se desenvolve aquilo que supomos seja “o espetáculo do mundo”. Esse momento, em que se dá a emergência do Ser enquanto Ser, quando capturado, descrito e transcrito pela nossa visão do mundo, implicará também o advento do seu *sentido* (*Sinngenesis*), a autopresença da sua significação existencial.

Pois, com isso, em face das teses e afirmações deste mundo que experimentamos e que vivemos, e mesmo que já tenhamos abandonado a “atitude natural”, como saber se se está diante da sua realidade última e definitiva? Como reconhecer se não se está ainda sob o efeito de um simulacro arquitetado (talvez ingenuamente) pelos engenhos da fé perceptiva? Diante dos incisivos argumentos que nos propõe o discurso factual, colorido, sonoro, dinâmico, deste mundo que se nos abre em horizontes ilimitados de intencionalidade, mas que, por outro lado, nos contém, circunscreve, delimita: qual a função, a serventia, afinal, da reflexão e do pensamento? Qual a régua, quais critérios, que indicadores se apresentam para nos assegurar de que aquilo que o mundo nos dá *é* a expressão exata da sua face mais pura e verdadeira? Para organizar, classificar e validar as respostas, à medida em que vão sendo proferidas pela razão (ou por seus autoproclamados porta-vozes), a filosofia terá de confrontar, segundo Merleau-Ponty, essa fé no vivido, que se presentifica pela experiência da percepção – e que nos oferece, assim, o mundo –, com os modelos e projetos ontológicos disponíveis, sejam oriundos da tradição ou derivados das principais correntes e tendências contemporâneas.

O discurso científico, por exemplo, por certo o mais cartesiano dos sistemas, aquele que melhor se serve do paradigma de um Ser cindido, fundado na oposição entre o sujeito e o objeto, nutrido teoricamente pelo pensamento cientificista (e seus correspondentes: o empirista, o materialista, o positivista, entre outros) tende a privilegiar a primazia da objetividade. Quer dizer, empenha-se em postular a prevalência ontológica dos dados oriundos do mundo sensível, esse mundo espacial e temporal povoado por seres e coisas, que temos por prévio e pressuposto, como requisito necessário para acesso ao seu *sentido* de ser. Na concepção de Merleau-Ponty, para a ontologia cientificista,

[o] verdadeiro não é nem a coisa que vejo, nem o outro homem que também vejo com meus olhos, nem enfim essa unidade global do mundo sensível e, em última instância, do mundo inteligível [...]. O verdadeiro *é* o *objetivo*, o que logrei determinar pela medida ou, mais geralmente, pelas *operações* autorizadas pelas variáveis ou entidades por mim definidas a propósito de uma

ordem de fatos. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 25; grifos do autor).

Reporta-se, Merleau-Ponty, neste caso, àquele que ele já designara, no capítulo *V - Por toda parte e em parte alguma* de *Signos*, como “pequeno racionalismo”⁵⁶. Ou seja, se refere especificamente ao pensamento de sobrevoo praticado pela ciência, expresso em sua autopresunção de posicionar-se na condição de observador exógeno, isento. Distanciando-se de seu objeto de estudo e tendo seu trato com ele mediado por instrumentos, aparelhos e recursos extensivos, suplementares às capacidades sensoriais do corpo e do intelecto humanos, o cientista – ou mesmo um emissor circunstancial do discurso científico – avoca a si a autoridade e a competência para descrever o Ser, para afirmar o seu *sentido*, deslindar e desfazer os seus enigmas, investindo-se, para isso, do máximo rigor metodológico e procedimental possível. Em seu impulso irresistível para tentar *dizer o que é* – propondo, assim, um argumento ontológico –, acaba por invadir a jurisdição e usurpar o papel da reflexão filosófica no exercício da razão.

Tratando a natureza – quando não, eventualmente, tomando-a pelo Ser – como seu “Grande Objeto” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 26), assumindo-a como seu tema de análise, o pensamento científico coloca-a sobre a lâmina do microscópio e a examina com circumspecta acuidade. Sob sua ótica, todo esse universo ali contido, circunscrito, dimensionado, indexado, articulado e coeso por meio de um *Κοσμοθεωρος*⁵⁷ (*Kosmotheoros*, visão de mundo), poderia ser descrito segundo determinadas “leis naturais”, em cujas intimidades matemáticas e meandros iniciáticos somente o cientista e o pensador da ciência, devidamente adestrados nos respectivos saberes e conhecimentos específicos requeridos, podem transitar com autonomia e desenvoltura. Leis que, por exemplo, estabelecem que de *algo*, de uma *coisa*, o que quer que seja, só pode ser dito que *é* – quer dizer, só se pode afirmar a sua existência – mediante a possibilidade de expressão de sua extensão em dados e indicadores quantitativos, ou, mais precisamente, de sua adequação a um argumento numérico exprimível.

Essa abordagem, sabe-se, remonta a Galileu (e, antes ainda, certamente a Aristóteles, a Parmênides, a Pitágoras) e imprimiu enorme influência sobre Descartes – e, naturalmente, sobre todos os desenvolvedores e continuadores do cartesianismo. Compõe-se, entre outros aspectos, de uma visão de mundo que desconsidera, de pronto, a relação do observador com o fato observado, como se aquele se encontrasse excluído, fora, acima da realidade que analisa,

⁵⁶ “[...] aquele que se professava ou se discutia em 1900, e que era a explicação do Ser pela ciência” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 161).

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 26.

“como o Espírito Absoluto diante do objeto puro” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 26). Trata-se, portanto, de uma escolha teórica do cientificismo que pressupõe o mundo (embora já estando nele⁵⁸), e que encerra em si a convicção de haver uma hierarquia prévia e necessária entre o cientista e seu tema de apreciação. Comportando-se como se houvesse uma distinção ôntica legítima entre a ciência e a natureza, enfim, o mundo a que ela se refere. Ou, como melhor esclarece Merleau-Ponty (1984, p. 27), seria “como se a ciência tivesse necessidade de excetuar-se das relatividades que estabelece, de por-se ela própria fora do jogo, como se a cegueira para o Ser fosse o preço que tivesse que pagar por seu êxito na determinação dos seres”.

Investigando em detalhe, então, o modelo ontológico do pensamento cientificista, Merleau-Ponty constata que dentro de suas fronteiras, no interior da “ideologia da ciência” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 29), ferve uma irrecorrível antinomia, prospera uma cisânia teórica insanável, com as tendências ontológicas movendo-se em pêndulo entre os polos, ou melhor, entre as “ordens” do objetivo e do subjetivo. Trata-se de um antigo cisma entre duas ontologias igualmente cientificistas, mas antagônicas e opostas em seus fundamentos. Posicionando-se de um lado, os físicos (e todos os cientistas das demais áreas correlatas, amparadas na matemática, no cálculo, no domínio e na manipulação da matéria em todas as suas dimensões, formas e aparências, na reprodutibilidade dos procedimentos, na autoatribuída competência para a elaboração, regulação e promulgação de legislação para os comportamentos da natureza), esses “que conservam uma representação cartesiana do mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 28), postulam a prioridade da ordem objetiva, do mundo espacial composto por coisas conhecíveis e quantificáveis. No campo adversário posicionam-se os praticantes das ciências psicológicas (e suas correspondentes, dedicadas à especulação das coisas imateriais, ao estudo do psiquismo, das laborações profundas da mente, dos fenômenos e epifanias do espírito, dos caminhos do pensamento e da razão, dos atos da consciência, da reflexão, da imaginação, do sonho, do delírio), afirmando, por seu turno, a sua precedência ontológica em relação ao mundo sensível – o qual, aliás, é por elas constituído, posto e designado.

Do ponto de vista do cânone ontológico, no entanto, ocorre que, tanto uma abordagem quanto a outra, situam-se ambas no escopo do mesmo paradigma, qual seja, o do pensamento dualista oriundo de uma filosofia da ciência que presume a separação radical entre o sujeito

⁵⁸ “[...] o pensamento científico move-se no mundo e o pressupõe, em vez de tomá-lo por tema.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 36).

(observador) e o objeto observado (o mundo natural, assim como também o mundo humano). Assim, trate-se do físico (ou de seus correlatos) ou do psicólogo (e seus pares afins), o cientista sempre se posicionará à distância e externamente em relação ao seu ponto de investigação. Segundo o Merleau-Ponty (1984, p. 30),

[a] clivagem do “subjetivo” e do “objetivo”, pela qual a Física em seus inícios define o seu domínio, e a psicologia, correlativamente, o seu, não impede mas, ao contrário, exige que eles sejam concebidos segundo a mesma estrutura fundamental: são, finalmente, duas ordens de objetos, a serem conhecidos em suas propriedades intrínsecas por um pensamento puro que determina o que são em si. [...] Essa física do físico, essa psicologia do psicólogo anunciam que, de agora em diante, para a própria ciência, o ser-objeto não pode ser mais o próprio-ser: “objetivo” e “subjetivo” são reconhecidos como duas ordens construídas apressadamente no interior de uma experiência total cujo contexto seria preciso restaurar com total clareza.

Com o propósito, então, de recompor o quadro integral dessa totalidade inalcançável (que é apenas uma outra maneira de dizer o Ser), e também para expor e explorar as fragilidades de cada uma das duas “ordens” da ontologia cientificista em defesa de suas respectivas abordagens, o filósofo se debruça sobre essas duas “ideologias”, opondo a cada uma, por sua vez, os resultados oriundos da experiência da percepção e suas consequências filosóficas. E, dessa maneira, após analisar e criticar cuidadosamente ambos os discursos da ciência, tanto o objetivista, representado pelo arquétipo do físico, quanto o subjetivista, pelo do psicólogo, Merleau-Ponty se depara com o inesgotável desafio, o mister sempre renovado (e jamais totalizado) da reflexão filosófica, que é pensar o Ser enquanto Ser. Todavia, ainda ressalva:

Nosso objetivo não é opor aos fatos coordenados pela ciência objetiva outro grupo de fatos – sejam eles chamados “psiquismo” ou “fatos subjetivos”, ou “fatos interiores” – que “lhe escapam”, mas mostrar que o ser-objeto e também o ser-sujeito, este concebido em oposição àquele e relativamente a ele, não constituem uma alternativa, que o mundo percebido está aquém ou além da antinomia, que o fracasso da psicologia “objetiva” deve ser compreendido juntamente com o fracasso da física “objetivista” – não como uma vitória do “interior” sobre o “exterior”, do “mental” sobre o “material”, mas como um apelo à revisão de nossa ontologia, ao reexame das noções de “sujeito” e de “objeto”. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 32-3).

Eis, afinal, a tarefa a que se deve dispor a filosofia, define Merleau-Ponty: promover uma reconstituição integral do argumento ontológico, em substituição ao que estava estabelecido desde a emergência do pensamento moderno, com as consequentes reconfigurações conceituais que decorrem desse processo, como o reposicionamento das categorias “sujeito” e “objeto”, entre outras (como “sentido”, “mundo”, “verdade”, etc.), cruciais para que se possa pensar o Ser. Ao empreender essa jornada, pois, ele já sabe que estará

transitando para além – e para fora – do contexto da ontologia dualista cartesiana, na qual evidentemente se inscreve o discurso da ciência.

No caso do pensamento cientificista, Merleau-Ponty nos faz compreender que as insuficiências teóricas exibidas tanto pela ideologia objetivista quanto pela subjetivista – dada a sua inconsistência em confronto com os fatos e fenômenos propiciados pela experiência perceptiva – são da mesma classe, quer dizer, da mesma natureza, uma vez que ambos os argumentos igualmente partem de pressupostos dogmáticos e se ancoram na premissa comum da separação elementar entre a objetividade do mundo vivido e a subjetividade da consciência que dele alcançamos. E, assim como para termos acesso a esse mundo que nos é dado pela percepção requer-se que tenhamos um gesto de desprendimento, um movimento voluntário e unilateral de crença em sua verdade autoafirmada, assim também a ciência exige de seus interlocutores um ato de fé, ou seja, “uma adesão que se sabe além das provas, não necessária” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 37), sendo que, ironicamente, ela própria se exime de ser posta sob análise. Em última instância, é essa recusa da ciência de por-se sob observação, de colocar em exame os seus próprios princípios e fundamentos, o que de certa forma justifica a sua pretensão à isenção, neutralidade, equidade de julgamento, e a sua presunção de saber o que ninguém mais sabe, e que a desautorizam da competência para ser portadora e porta-voz da verdade última do Ser.

É por isso, evidentemente, ensina Merleau-Ponty, que “[a] Filosofia não é ciência, porque a ciência acredita poder sobrevoar seu objeto, tendo por adquirida a correlação do saber e do ser, ao passo que a Filosofia é o conjunto das questões onde aquele que questiona é, ele próprio, posto em causa pela questão.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 37). E é, por certo, a isso que o filósofo pretendia aludir quando mencionava – conforme já citamos – que a reflexão filosófica deveria comportar-se “como ciência da pré-ciência, como expressão do que está antes da expressão, e que a sustém por trás.” (*Idem*, p. 165; grifos do autor). Ou seja, reduzir todo tipo de conhecimento, juízo, conceito que se tenha do mundo a um estágio primário, o mais primitivo e original possível, que aí já esteja quando da chegada da razão, como um monumento à experiência primordial, bruta, irrefletida, a mais básica “experiência de habitar o mundo por meio do nosso corpo”. E, a partir desse terreno, desse novo fundamento ontológico, reconstruir o edifício do saber, até à ciência e à filosofia.

Quando ultrapassa a fronteira do pensamento cientificista, em sua demanda pela originalidade da verdade, e assume a diretriz de esclarecer a estrutura que sustenta os princípios

e parâmetros das teorias da ciência – ou seja, a fazer exatamente aquilo que a própria ciência não se dispõe, em vista da sua autoposição de radical exterioridade em relação ao Ser –, pela afirmação de suas prerrogativas, o filósofo também passa a expor-se ao crivo da própria reflexão. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Cumpra ao filósofo compreender como essas duas possibilidades [abertura/ocultação do mundo] que a fé perceptiva guarda em si própria, lado a lado, não se anulam. Não o logrará se se mantiver em seu nível, oscilando de uma para outra, dizendo ora que minha visão está na própria coisa ora que minha visão é minha ou está “em mim”. É preciso que renuncie a esses dois pontos de vista, que se abstenha tanto de um como de outro, que os chame, já que são impossíveis em sua literalidade, a si próprio, que é seu titular, devendo, pois, saber o que os motiva internamente; é preciso que os perca como estado de fato para reconstruí-los como possibilidades suas, a fim de apreender por si mesmo o que, em verdade, significam, o que o destina não só à percepção como aos fantasmas; numa palavra, é mister que *reflexione*. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 38; grifo do autor).

Assim, seguindo ainda pelos trilhos da *epoché* fenomenológica (como fartamente explicitado por Merleau-Ponty, inclusive no texto citado acima), o filósofo precisa agora lançar-se na direção do mundo, para interrogá-lo diretamente em sua intimidade, revolver suas raízes, explorar-lhe todas as jazidas de argumentos e respostas. Referimo-nos a este mundo que nos afeta e impacta, e que ao mesmo tempo que nos abraça, nos entrelaça, como também nos implica e nos contém. Este é o mundo que está posto diante de nós, dado e desencadeado pela experiência da percepção. Um mundo que é posto e proposto imediatamente pela nossa experiência da visão, fazendo-se, assim, mundo visto, mundo vivido.

Caberá à filosofia, diante disso, trabalhar e se esmerar pelo elevado propósito de reorganizar, recalibrar, rearticular todo o conhecimento acerca do Ser, para afinal pretender aproximar-se de uma certeza definitiva a propósito da verdade (e do *sentido*) deste mundo. E será, pois, pela intervenção e pelo exercício da reflexão que tal percurso deverá ser transposto. Reflexão que, segundo Merleau-Ponty (1984, p. 39), “guarda tudo da fé perceptiva: a convicção de que há qualquer coisa, que há o mundo, a ideia da verdade, a ideia verdadeira dada”.

Partindo, então, da autoevidência deste mundo que se nos apresenta por interposição da fé perceptiva, mas submetendo todas as afirmações daí derivadas a uma crítica rigorosa e radical, Merleau-Ponty coloca em causa não apenas o mundo percebido, como também o pensamento que pensa esse mundo. Isto é, ao problematizar a crença num mundo que resulta do encontro e da coalizão dos dados empíricos captados pelos receptores sensitivos da nossa corporeidade operante com a potência racional, criadora e expressiva da nossa consciência

subjetiva, e ao confrontá-la com o pensamento que a envolve, o pensamento de estar pensando, o filósofo conduz a própria reflexão filosófica a refletir sobre o ato de estar refletindo. De sorte que, tematizando o pensamento que se pensa a si próprio como pensamento em ação de pensar o Ser do mundo, a reflexão produz um fenômeno de retroespelhamento e recobrimento de si sobre si mesma, evento aproximado ao que Merleau-Ponty denomina *conversão reflexionante*.

Na própria expressão do filósofo,

Pela conversão reflexionante, perceber e imaginar nada mais são do que duas maneiras de *pensar*. Da visão e do sentir, guardamos apenas o que os anima e os sustém indubitavelmente, o puro pensamento de ver ou de sentir, e é possível descrever esse pensamento, mostrar que é feito de uma correlação rigorosa entre minha exploração do mundo e as respostas sensoriais que suscita.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 38; grifo do autor).

O mundo que vejo redobra-se e se volta sobre si mesmo, pelo movimento reflexivo do meu próprio olhar sobre as coisas, tornando-as assim “ideados, *cogitata* ou noemas” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 39); mas que, contudo, não deixa de ser, imediata e simultaneamente, também a minha autoposição de sujeito vidente, consciência subjetiva, pensamento operante, *res cogitans*. E essa condição, ambígua mas necessária, é o que, aparentemente, garante que o mundo exista, pois é também o que o torna possível segundo minha experiência perceptiva, de modo que se vai elaborando, nesse processo, um protocolo de intercâmbios, recíprocos e ininterruptos, de qualidades ônticas, num moto-contínuo automotivado, constante e perene, ocasionado pela conversibilidade mútua entre suas diferentes dimensões e o *sentido* do Ser. Diz Merleau-Ponty:

Não posso imaginar que o mundo irrompa em mim ou eu nele: a este saber que eu sou, o mundo não pode apresentar-se a não ser oferecendo-lhe um *sentido*, a não ser sob a forma de pensamento do mundo. O segredo do mundo que procuramos é preciso, necessariamente, que esteja contido em meu contato com ele. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 41; grifo nosso).

A verdade primeira que o mundo nos quer desvelar é, pois, que ele vem a ser, para nós, “o” mundo, o “nosso” mundo, pronto e definitivo. Aquele com que nos deparamos “em contato” quando pela primeira vez nos reconhecemos a nós mesmos, aquele estofó, atmosfera circundante (matéria sensível e memória viva, história e cultura sobre um fundo sedimentado de infinitas perspectivas), contexto precedente, em cuja “realidade” nos percebemos instalados, cujos parâmetros servirão para nos situarmos e nos assumirmos como subjetividade autônoma, idêntica a si mesma. Todavia, paradoxalmente, nós somente o reconheceremos como nosso quando o houvermos partilhado com outros, ou seja, com os nossos semelhantes, quando

estivermos convencidos de que este é também o “seu” mundo. É, pois, no mundo intersubjetivo, no mundo da cultura, no mundo humano, que se institui a certeza segura de que este mundo – que a fé na experiência da percepção nos outorgou – é “o” mundo verdadeiro. Ou, como explica Merleau-Ponty,

todos nós atingimos o mundo e o mesmo mundo, ele é todo para cada um de nós, sem divisão, nem perda, porque é *o que* pensamos perceber, objeto indiviso de todos os nossos pensamentos; sua unidade, não sendo a unidade numérica, não vem a ser a unidade específica: é esta unidade ideal ou de significação que faz com que o triângulo do geometra seja o mesmo em Tóquio ou em Paris, no século V antes de Jesus Cristo e no presente. Essa unidade basta e desarma qualquer problema, já que as divisões que podemos opor-lhe, a pluralidade dos campos de percepção e das vidas, são como nada diante dela, não pertencem ao universo da idealidade e do sentido, não podendo mesmo formular-se ou articular-se em pensamentos distintos, enfim, porque reconhecemos pela reflexão, no âmago de todos os pensamentos situados, enredados e encarnados, o puro aparecer do pensamento ante si mesmo, o universo da adequação interna, onde tudo o que possuímos de *verdadeiro* se integra sem dificuldade... (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 40; grifos do autor).

Aqui, entretanto, diferentemente do que ocorrera com o pensamento oferecido pela ciência, com a sua ontologia da ruptura originária entre consciência e mundo, entre sujeito e objeto, entre o algoritmo universal do triângulo, entre suas fórmulas, seus princípios e fundamentos matemáticos, e cada triângulo em específico existente no mundo, transcorre agora uma certa convergência proposital, uma certa articulação temática, pacífica e mutuamente consentida, entre a fé perceptiva e a atividade da reflexão, com o intento “de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 43). Pois, agora, como ensina Marilena Chauí, “[d]eslocando-se do espectador para o vidente, Merleau-Ponty desfaz a abstração dos fatos. Não há fatos. Há o sensível vindo a si em cada coisa como textura e espessura visual, tátil, sonora, presente ao nosso corpo como uma extensão e uma duplicação dele.” (CHAUÍ, 2002, p. 95).

Nesse contexto, resulta plausível deduzir que essa proposição de “reenvio de uma a outra” corresponde sem dúvida ao germe de um importante conceito em fermentação, cujo posicionamento no modelo ontológico merleau-pontyano viria a ser nuclear, a saber, o conceito de reversibilidade. Esse conceito – cujo desenvolvimento nos esforçamos para acompanhar e explorar ao longo deste capítulo – se antecipa e se justifica, na frase citada, mais pela especificação direta de que o aludido reenvio se dará “de uma a outra”, do que por qualquer outra característica sua. Por consequência, sendo um movimento de um polo a outro, logo se impõe de antemão a exigência de uma distinção, uma diferenciação identitária clara e objetiva

entre eles. E, assim, refuta qualquer pretensão de remissão integral de uma à outra, ou de algo como uma redução amalgamante, uma dissolução radical que as privasse de sua ipseidade ou de sua unidade própria e diferenciada. Pois, para Merleau-Ponty, reflexão e fé perceptiva integram, elas também, uma totalidade cuja composição integral transcende a sobreposição ou somatória das contribuições parcelares de cada uma.

Mas o pensamento reflexionante, ressalva o filósofo, na medida em que tende a tratar o mundo como noema, como tese, como “pensamento do mundo”, incorre irremediavelmente numa distorção do conceito de sujeito pensante, confundindo-o com o próprio “pensamento”, inviabilizando assim a possibilidade de qualquer reconhecimento, fora de si mesmo, de outros sujeitos igualmente autônomos e pensantes – pois estes sempre serão, para ele, primeiramente *cogitata*, tema, objeto. Ora, uma vez sendo este um problema insolúvel, por princípio, resta enfim que se tem por inviabilizado o mundo intersubjetivo, exatamente por “tornar impensáveis suas relações com outros ‘sujeitos’ no mundo que lhes é comum” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 51). Eis porque, entre outros motivos, Merleau-Ponty cuidará de advogar o prejuízo dogmático da conversão reflexionante em contraface às evidências do mundo percebido – assim como também do mundo da cultura – que nos são desveladas pela fé que nutrimos nas respostas e consequências da experiência da visibilidade.

Em tudo o que significam, minha percepção e a percepção que outro homem tem do mundo são a mesma, embora nossas vidas não sejam comensuráveis, pois a *significação*, o sentido, sendo adequação interna, relacionamento entre si e si, interioridade pura e ao mesmo tempo abertura total, nunca descem em nós como estando sujeitos a uma perspectiva, nunca sob esse aspecto somos luz para nós mesmos, de sorte que todas as nossas verdades se reúnem por si mesmas como verdade, formando de direito um sistema único. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 55; grifo do autor).

É, então, pela coligação do pensamento reflexivo com os insumos oriundos da experiência da percepção, por sua convergente e espontaneamente arranjada colaboração, que afinal se tornará possível, diz Merleau-Ponty, dirigirmo-nos ao mundo para interrogá-lo acerca de seu *sentido*, de sua verdade. E, porque nos integramos a esse mundo por meio da nossa dimensão corporal, e particularmente pela experiência da visão, a partir da nossa presença ativa como corporeidade que está animada por uma consciência subjetiva, encarnada, inserida no mundo da vida, é indubitável também que nós somente “fundamos” esse mundo porquanto o frequentamos, imersos no fluxo da temporalidade, somos e estamos nele, coisa entre as coisas existentes, existimos. Sobre isso, leciona ainda Merleau-Ponty:

Meu acesso pela reflexão a um espírito universal, longe de descobrir enfim o que sou desde sempre, está motivado pelo entrelaçamento da minha vida com as outras vidas, de meu corpo com as coisas visíveis, pela confrontação de meu campo perceptivo com o de outros, pela mistura da minha duração com as outras durações. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 56).

É o caso, portanto, de colocar sob averiguação o Ser do mundo, para saber o que é que faculta o nosso acesso ao seu “espírito universal”, a esse saber total e absoluto, contudo infundável (uma vez que se está a fazer, desdobrando-se o tempo todo) e evidentemente inatingível. Essa sensação de se estar sempre à véspera, na iminência de experimentar a verdade definitiva deste mundo que percebo, do mundo em que me percebo, do mundo que o outro “também” percebe, o mundo da cultura. Deste mundo que vivo e no qual convivo com meus semelhantes. Sensação de abertura a todas as possibilidades, abertura ilimitada; mas, inevitavelmente, de equivalente impotência diante da sua abrangência, extensão e complexidade. Trata-se de uma condição, esclarece Merleau-Ponty, de ambiguidade entre o mundo privado e silencioso da percepção e o mundo intersubjetivo, o mundo humano, da interação e do diálogo, que é derivado do envolvimento orgânico e social da minha subjetividade com outras subjetividades, e da nossa concordância tácita acerca do que (aproximadamente) seja esse mundo para cada “mim” de nós. “O olhar dos outros homens sobre as coisas é o ser que reclama o que lhe é devido e que me incita a admitir que minha relação com ele passa por eles”, sublinha Merleau-Ponty (1984, p. 65), ratificando a necessidade ontológica dessa interação, dessa permutabilidade entre o eu e o nós diante do mundo, para vê-lo e reconhecê-lo como “meu” e como “nosso”, simultânea e complementarmente. Por isso, resulta oportuno indagar, então: que Ser é esse que se move sob a pele do mundo que vemos e que experimentamos, que se manifesta pelos signos e sinais capturáveis pela nossa percepção e pelas configurações ideais de que é portador? E onde é que poderemos, todavia, encontrá-lo, senão no emaranhado de fios que tecem os liames entre o mundo das coisas e aquilo que dele alcançamos inteligir, enquanto refletimos?

Se procurarmos o que quer dizer para nós “a coisa”, veremos que ela é o que repousa sobre si mesmo, que ela é exatamente o que é, inteiramente em ato, sem qualquer virtualidade nem potência, que é, por definição, “transcendente”, colocando-se fora de toda interioridade, à qual é absolutamente estranha. Se acaba de ser percebida por alguém e, em particular, por mim, isto não é constitutivo de seu sentido de coisa, que é, ao contrário, o de existir aí na indiferença, na noite da identidade, como em-si puro. Essa é a descrição do Ser a que seríamos levados se verdadeiramente quiséssemos encontrar a zona pré-reflexiva da abertura ao Ser. E para que ocorra essa abertura, para que decididamente saíamos de nossos pensamentos, para que nada se interponha entre ele e nós, seria preciso correlativamente

esvaziar o Ser-sujeito de todos os fantasmas de que a filosofia o entulhou. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 58-9).

É assim que, movida pela interrogação filosófica, mas coordenada consensual e convergentemente pelo pensamento reflexionante e pela experiência da percepção, a investigação acerca da verdade, do *sentido* de ser do mundo, se encaminha na direção de um Ser mais profundo, primitivo, primordial. Um Ser bruto, selvagem, pré-racional, anterior ao mundo e ao nosso encontro com ele. Aquém, portanto, da presença de uma subjetividade ativa e mesmo de toda objetividade possível. Diante disso, conseqüentemente, a competência ontológica do sujeito canônico da tradição moderna – enquanto consciência constituinte, *Cogito* emerso da radicalização do eu transcendental – vai-se dilapidando, dissolvendo-se até a exaustão final, descentrando-o em relação ao núcleo gravitacional do Ser, exonerando-o em relação à produtividade de qualquer significação existencial para o mundo, desmontando, assim, por completo o conceito clássico – e assumido, como vimos, pela primeira fenomenologia husserliana – de uma subjetividade autônoma, intencional e operante. Em outras palavras, Merleau-Ponty esclarece que à filosofia, em sua tarefa de reconfigurar a descrição e a abrangência das nossas relações com o ser do mundo, isto é, em sua ambiciosa missão de reformular o arcabouço ontológico então vigente, caberá inicialmente desconstruir o conceito de subjetividade – assim como todos os demais, por certo – para logo a seguir reconstruí-lo; só que, naturalmente, sob outros e novos termos. Pois, na concepção da filosofia merleau-pontyana,

[a] única maneira de assegurar meu acesso às próprias coisas seria purificar inteiramente a minha noção de subjetividade⁵⁹: não há nem mesmo “subjetividade” ou “Ego”, a consciência não tem “habitante”, é mister que eu a liberte inteiramente das apercepções segundas que fazem dela o avesso de um corpo, a propriedade de um “psiquismo”, e que a descubra como o “nada”, o “vazio”, capaz da plenitude do mundo, ou melhor, que dela necessita para carregar sua inanidade. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 59).

Para fazer aflorar essa nova noção de subjetividade, plena de mundo, inflada de Ser, exigível num momento em que já se transitou pelo diálogo entre a fé perceptiva e o pensamento cientificista, e, superado este, entre a experiência da percepção e o pensamento reflexionante, Merleau-Ponty traz à cena agora a filosofia da negatividade. Alocada em um dos extremos do pêndulo dialético; no outro, em contrapartida, se encontra posta a filosofia que professa a prevalência da positividade do Ser – quer dizer, aquela que busca a legitimidade da premissa

⁵⁹ Mais uma clara indicação da escolha procedimental da redução fenomenológica.

da predominância de sua objetividade sensível sobre os atos e processos da consciência. Para que se possa efetivar, entretanto, essa nova concepção do Ser sem que se recaia na armadilha de saltar para um dos pratos da balança, é necessário ratificar, lembra o filósofo, que a “[a] percepção do mundo pelos outros não pode entrar em competição com aquela que tenho eu próprio: meu caso não se assimila ao dos outros, vivo minha percepção por dentro e, do interior, ela possui um poder incomparável de ontogênese.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 64). Assim, a passagem do mundo percebido, como experiência privativa, para o mundo intersubjetivo, cultural, compartilhado pela experiência interativa da vida social, se dá de maneira que não necessitaria que uma dessas experiências tenha de ser subsumida, substituída ou suprimida pela outra, pois

[d]o ponto de vista de uma filosofia negativista, o sincronismo das consciências é dado por sua comum pertencença a um Ser de que nenhuma possui a cifra e cuja lei é observada por todas: ou melhor, não mais dizemos que há sincronização: cada um se experimenta misturado com os outros, há um terreno de encontro que é o próprio Ser enquanto cada um de nós lhe é inerente por sua situação. “Não há senão o Ser”: cada um se experimenta votado a um corpo, a uma situação, e através deles ao ser, e o que sabe de si mesmo passa inteiramente pelo outro no instante preciso em que experimenta seu poder de medusa. Cada um, pois, se sabe e sabe os outros *inscritos* no mundo; o que sente, o que vive, o que os outros sentem e vivem, até mesmo seus sonhos ou os sonhos deles, suas ilusões e as deles não são ilhotas, fragmentos isolados do ser: tudo isso, pela exigência fundamental de nossos nadas constitutivos, é *ser*, tem consistência, ordem, sentido, e há meio de compreendê-lo. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 69; grifos do autor).

É tempo, então, de considerar que, se tínhamos, de início, um mundo percebido, privativo, que se expandiu pela intersubjetividade, facultada e suportada pela linguagem, ampliando-se até atingir a dimensão de um mundo cultural, intersubjetivo; agora teremos um mundo vital, complexo e dinâmico, ativado e movido pela reversibilidade irrefletida de seus elementos e componentes, pensamento encarnado que se afirma como totalidade una e indecomponível em suas partículas parcelares, mas ao mesmo tempo impondo-se como generalidade espontaneamente articulada, inteligível e coesa, por cujo intermédio essa nova subjetividade assume e afirma sua condição de partícipe – embora já não mais protagonista – do processo de produção da significação existencial deste mundo. Ou seja, que esse sujeito que aparece agora redesenhado, sob o aspecto de uma negatividade ancorada no registro de um não-ser, um Nada que se abre e se amolda ao peso do Ser, morfando-se em uma concavidade à qual se deverá acoplar a convexa densidade do mundo. Em última instância, uma subjetividade inconclusa, lacunar, sempre latente, permanentemente aberta e à espera de que o mundo lhe

traga significação, lhe dê *sentido*. E quando o mundo reage, e devolve as respostas suscitadas pelo olhar do sujeito, que agora passa à posição do visível, a quem o mundo se dirige, é o mundo então que assume a iniciativa característica da subjetividade, do autor legítimo de um discurso próprio, invertendo, de tal sorte, os lugares que ocupavam – sem, contudo, que um resuma, absorva, converta o outro: apenas permutam de situação, sem prejuízo à identidade ôptica de cada qual.

É certo, assim, que temos novamente um mundo fendido, fraturado. Mas essa fissura, contudo, mais do que evidência da separação ou da ruptura entre entes externos e diretamente opostos, numa situação dual, bipolar, de perpétua suspensão entre alternativas mutuamente excludentes, agora se configura como abertura e franqueamento, pelos canais da percepção e pela atividade da reflexão, do acesso às partes invisíveis, secretas – íntimas, por assim dizer – do Ser, por onde se pode penetrar seus labirintos, por onde é possível visitar os cômodos mais recônditos da sua arquitetura. Abertura que, ao ser preenchida, se reabre imediatamente, como nova demanda e “chamamento do Ser ao nada [que] é, *na verdade*, chamamento do nada ao Ser, autonegação.” (MERLEAU-PONTY, 1984, 74-5; grifos do autor). Interpenetração recíproca: as coisas do mundo têm essência; a consciência autônoma faz-se no mundo por seu engajamento na corporeidade. Como esclarece Alex de Campos Moura,

[a]bertura ou negatividade inscrita no Ser, a percepção recusa a positividade da ontologia clássica e seu pressuposto dualista; opera [...] como essa simultaneidade entre o ser para si e o ser em si, possível graças à existência de um Nada intrínseco ao Ser, implicação recíproca em uma unidade feita por afastamento e distância, configurando tanto a exceção do sensível quanto a reflexividade do homem. (MOURA, A. 2013, p. 176).

Já na senda, então, de uma ontologia não-dualista, e após detida e pormenorizada análise da filosofia da negatividade (inclusive daquela propugnada por Sartre, em *O Ser e o Nada*), juntamente com o seu inseparável contraponto, o pensamento positivista, Merleau-Ponty identifica suas falhas mais comprometedoras e faz severas objeções aos seus princípios e postulados teóricos, todos abrigados sob o largo manto do cartesianismo. Uma das inconsistências mais relevantes, e irrecorríveis, segundo o raciocínio merleau-pontyano, procede da impossibilidade da existência de um Nada que não pressuponha o seu antípoda, seu anverso, visto que é logicamente uma exigência óbvia, incontornável, que algo “haja”: um Ser, enfim, ao qual o Nada possa contrapor-se. Pois, para ser, o Nada necessita não ser o Ser, diferenciar-se dele – o que torna uma consequência inevitável que o Ser exista, posto que, sem ele, o Nada tampouco existiria. Esse Ser, de acordo com a reflexão merleau-pontyana, será

sempre prévio, pré-existente, um Ser primordial, apenas perceptível como experiência de um mundo que já estava ali, posto, dado de antemão. Diante disso, enfim, o filósofo cuidará de assinalar que o pensamento do negativismo (tal como o do positivismo) ancora o seu lastro teórico e embasa os seus fundamentos mais elementares em uma postulação inegavelmente dogmática – recordando que “a filosofia termina no momento em que o dogmatismo começa.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 47).

Ao considerar, pois, que “[o] nada e o ser são sempre absolutamente outros, [já que] é precisamente seu isolamento que os une; não estão verdadeiramente unidos, apenas se sucedem mais depressa diante do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 74), o filósofo coloca-se também em linha com a interpretação de que, assim, eles não podem ser um único e o mesmo ente, mas pelo menos dois, totalmente distintos e diferentes entre si. E vai ficando também evidenciado o seu entendimento de que eles não estão estáticos, o Ser e o Nada, mas se encontram em incessante atividade e num ininterrupto jogo de alternância de *locus*, em *looping* perpétuo, substituindo-se continuamente, um ao outro, em suas posições, num intercâmbio frenético de presenças e ausências, numa infindável sequência de abertura-preenchimento-abertura, revertendo-se processualmente um ao outro, o tempo todo.

Ainda nesse contexto, Merleau-Ponty faz questão de identificar diretamente o pensamento negativista com o seu par, aparentemente antagônico, o pensamento positivista, de sorte que ambos sejam alcançáveis por praticamente as mesmas refutações, apenas com o sinal trocado. E, claro, guardadas as especificidades, pertinências e delimitações de cada caso. De acordo com Merleau-Ponty (1984, p. 71), “[u]m negativismo absoluto – isto é, que pensa o negativo em sua originalidade – e um positivismo absoluto – isto é, que pensa o ser em sua plenitude e em sua suficiência – são exatamente sinônimos, não há entre eles a menor distância”. Independente, portanto, de que lado se esteja do pêndulo dialético, as alternativas oferecidas tanto pelo pensamento do negativo quanto as do positivismo resultam equivalentes, do ponto de vista ontológico. E igualmente controversas, discutíveis, já que continuam circunscritas ao insustentável projeto da filosofia moderna, da ontologia dualista, ambas limitadas pela configuração – essencialmente instável⁶⁰ – do pensamento dialético.

Quer dizer, o problema maior talvez não esteja assentado nem em um, nem no outro prato da balança dialética. De acordo com Merleau-Ponty (1984, p. 92), “o pensamento dialético é o que [...] admite que cada termo só é ele mesmo voltando-se para o termo oposto,

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, 1984, p. 93

torna-se o que é pelo movimento, sendo a mesma coisa para cada um passar para o outro ou vir a ser si mesmo, sair de si ou entrar em si”. Quer dizer, sempre envolvidos numa faina dinâmica que implica diferenciação e permuta contínua de posição entre ambos, ou em perene reversibilidade.

Por essa via, e seguindo a reflexão merleau-pontyana, verifica-se oportuno considerar, agora, que o problema central, a questão nuclear, nevrálgica, a ser investigada em detalhe e profundidade pela reflexão filosófica, talvez esteja exatamente na noção vigente de dialética. Canonizado em sua fórmula hegeliana – que, consoante Merleau-Ponty (1984, p. 94), nada mais é do que “uma ambivalência do teológico e do antropológico” –, o pensamento dialético se converte em “identidade pura entre os opostos” (*Idem*). Esse é, pois, o pensamento que

deixa de acompanhar ou de ser o movimento dialético, converte-o em significação, tese ou coisa dita e, concomitantemente, recai na imagem ambivalente do nada que se sacrifica para que o Ser seja e do Ser que, do fundo de sua primazia, tolera ser reconhecido pelo Nada. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 94-5).

Entretanto, adverte Merleau-Ponty, trata-se de um modelo superado, que já não se sustenta, aquele segundo o qual os polos em diferenciação devem se transvestir em *tese* e *antítese*, respectivamente, a fim de empreenderem um embate lógico e formal, num confronto em que ambos se aniquilam, dando lugar a uma realidade “terceira”, a que a tradição reconhece por *síntese*. Em sua pugna acirrada, tese e antítese se atacam e se contra-atacam mutuamente, e nesse jogo vão-se interpenetrando e se “atolando” uma na outra até se fundirem, até se amalgamarem e se descaracterizarem como singularidades ônticas, abrindo caminho a um pensamento de sobrevoos, um olhar sintetizante. Ora, esta é a descrição, dirá o filósofo, de uma “má dialética, daquela que, contra seus princípios, impõe uma lei e um quadro exterior ao conteúdo, restaurando em seu proveito o pensamento pré-dialético” (MERLEAU-PONTY, p. 95). E contra ela, ou melhor, para operar a sua superação, a sua transposição, na direção do Ser primordial, o que a filosofia merleau-pontyana propõe é exatamente a “boa dialética, aquela que critica a si mesma e se ultrapassa como enunciado separado; a boa dialética é hiperdialética” (*Idem*). Ou, nas precisas palavras de Merleau-Ponty:

A má dialética é a que não quer perder sua alma para salvá-la, que quer ser dialética imediatamente, torna-se autônoma e termina no cinismo, no formalismo, por ter evitado seu próprio duplo sentido. O que chamamos hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambiguidade. A má dialética é a que acredita recompor o ser usando um pensamento tético, com um conjunto de enunciados, com tese, antítese e

síntese; a boa dialética é a que tem consciência de que toda *tese* é idealização, de que o Ser não é feito de idealização ou coisas ditas, como acreditava a velha lógica, mas de conjuntos ligados onde a significação aparece apenas como tendência, onde a inércia do conteúdo nunca permite definir um termo como positivo, outro como negativo e ainda menos um terceiro termo como supressão absoluta dele por ele mesmo. O que se deve aqui apontar é que a dialética sem síntese de que falamos não é o ceticismo, o relativismo vulgar ou o reino do inefável. O que rejeitamos ou negamos não é a ideia da superação que reúne, é a ideia de que ela redunde num novo positivo, numa nova posição. [...] Em outros termos, o que excluímos da dialética é a ideia do negativo puro, o que procuramos é uma definição dialética do ser, que não pode ser nem o ser para si nem o ser em si – definições rápidas, frágeis, lábeis e que, como disse Hegel muito bem, nos levam uma à outra – nem o Em-Si-para-si, que leva a ambivalência ao máximo [uma definição], que deve reencontrar o ser antes da clivagem reflexiva, em torno dele, no seu horizonte, não fora de nós e não em nós, mas onde os dois movimentos se cruzam, onde “há” alguma coisa. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 95-6; grifo do autor).

É, então, por meio de uma abordagem inovadora – a da hiperdialética, dialética sem síntese –, que Merleau-Ponty pretende avançar e ganhar terreno na sua jornada em direção à origem da verdade, em sua busca pelo *sentido* de ser do mundo. Por isso, reconceber a dicotomia do Ser e do Nada, ainda que isto requeira uma recodificação radical da própria concepção de dialética (e, por decorrência, de tudo o que lhe esteja relacionado), é a grande missão que se impõe, como incumbência e compromisso inarredáveis a serem assumidos, sem embargo, pela filosofia. Trata-se, por esse prisma, de promover uma completa reformulação das bases ontológicas em vigor, implicando assim na reconstrução dos conceitos-chave – e certamente na propositura de outros – para uma nova experiência de cognição vivencial do mundo e de nossas relações com o Ser.

O trajeto, sabe-se, para se chegar a esses novos conceitos, o filósofo o percorrerá pelo exercício da interrogação visceral e da reflexão constante, dirigidas a este Ser que se apresenta ao seu olhar. Como relembra Merleau-Ponty (1984, p. 100), num primeiro momento, “a tarefa era descrever estritamente nosso relacionamento com o mundo, não como abertura do nada ao ser, mas como abertura, simplesmente: é pela abertura que podemos compreender o ser e o nada, não é pelo ser e pelo nada que compreenderemos a abertura”. Mas seria, entretanto, a partir da noção de abertura, como latência e possibilidade, que o sentido da visão (como sendo aquele que melhor e mais capacitadamente representa a nossa experiência de corporeidade) suprimiria toda a distância entre o mundo visível e aquele que o vê. Articulando-os, interpenetrando-os bilateralmente, numa corrente inquebrantável, pois “[a] abertura para o mundo supõe que o mundo seja e permaneça horizonte, não porque minha visão o faça recuar

além dela mesma, mas porque, de alguma maneira, aquele que vê pertence-lhe e está nele instalado.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 101). Quer dizer, é atribuição legítima da reflexão colocar sob rigoroso escrutínio os dados oriundos da percepção – esta que nos oferece o mundo –, e examiná-los diante da abertura a um limiar ilimitado que o contato com o mundo nos descortina, pois, “[n]o final das contas, a filosofia interroga a fé perceptiva – [e] não espera, porém, nem recebe uma resposta no sentido ordinário” (*Idem*, p. 103), posto que “[a] filosofia é a fé perceptiva interrogando-se sobre si mesma” (*Ibidem*). Entretanto, como nos mostra o filósofo, não havendo expectativa ou esperança de resposta (que, pelo menos, não venha em termos de novas indagações), a filosofia configura-se, por esses contornos, como um estado de questionamento permanente, com um enorme ponto de interrogação fazendo-se e se refazendo no firmamento da perspectiva humana, em recorrência contínua, maquinal, retroalimentada, isto é, autocompelida, movendo-se autônoma e espontaneamente.

Assim, ao fim e ao cabo, o que se deve esperar mesmo da filosofia, neste novo concerto ontológico pós-dualista, então, é que ela mantenha a dignidade da sua atitude de investigação, da sua curiosidade estética e analítica acerca do mundo e das nossas relações colaterais com ele (o mundo percebido), entre nós (o mundo cultural, humano) e conosco mesmos (nossa subjetividade). Firmemente amparada em sua ética procedimental, mesmo quando ela flagra a si mesma inserida no contexto que submete à apreciação, a filosofia já não pode se eximir ao exame da razão e à inspeção da própria análise. Pois, como acentua Merleau-Ponty, “[é] próprio da interrogação filosófica voltar-se sobre si mesma, perguntar também o que é questionar e o que é responder. Essa pergunta, elevada à segunda potência, desde que feita, não poderia ser apagada.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 118).

Neste momento, portanto, em que a filosofia merleau-pontyana preconiza a originalidade desse mundo pré-reflexivo, onde se encontrará o Ser primordial, que desconhece ainda a presença de toda atividade racional. Esse Ser que se caracteriza pelo contínuo movimento de intercâmbio posicional dos elementos que o compõem, num circuito de reversibilidade que funciona como um motor ontogenético, como originador de todo *sentido*, de toda significação existencial. Diz Merleau-Ponty:

Ao mesmo tempo que se renuncia à dúvida, também se renuncia à afirmação de uma exterioridade absoluta, de um mundo ou de um Ser que fossem um indivíduo maciço, voltamo-nos para esse Ser que duplica, em toda a sua extensão, nossos pensamentos, já que são pensamentos de alguma coisa e que eles próprios não são nada, sendo, portanto, sentido e sentido do sentido. Não somente este sentido que se vincula às palavras e pertence à ordem dos enunciados e das coisas ditas, a uma região circunscrita do mundo, a certo

gênero do Ser – mas sentido universal, capaz de sustentar tanto as operações lógicas e a linguagem como o desdobramento do mundo. Ele será *aquilo sem o que* não haveria nem mundo nem linguagem, nem o que quer que seja, será a essência. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 107; grifo do autor).

Dirigimo-nos, assim, à investigação desse Ser difuso, volátil, escorregadio, que se apresenta puro e bruto ao mesmo tempo, que se situa numa dimensão que antecede a toda possibilidade de divisão e enumeração ou reconhecimento de suas partes, posto que tal operação – sempre tardia, segunda, posterior – ocorrerá necessariamente pela intervenção do pensamento e da reflexão, os quais, por definição, só podem ser operados por uma subjetividade que já é inerente a esse Ser. Isto é, não há meios pelos quais se possa abordar o Ser desde um ponto de vista externo a ele. Desse modo, para se alcançar esse Ser impensado, selvagem, vertical, não se pode partir de uma noção prévia ou postulada a seu respeito (o que nos levaria de volta aos modelos dogmáticos), mas descobri-lo implicará a sua exploração a partir do seu interior. Teremos de encontrá-lo, descrevê-lo, compreendê-lo, por dentro dele mesmo, e irmos desvendando o seu mistério à medida que ele próprio se nos exponha, usando para isso os nossos próprios meios, como é o caso da linguagem. Ou, como explica Merleau-Ponty:

A filosofia é, ela própria, linguagem, repousa sobre a linguagem; isto, porém, não a desqualifica nem para falar da linguagem, nem para falar da pré-linguagem e do mundo mudo que as duplica. Ao contrário, é linguagem operante, linguagem que não pode saber-se a não ser por dentro, pela prática, abre-se para as coisas, chamada pela voz do silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo ser. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 124).

Em tais termos, a reflexão filosófica não poderia assumir previamente, em sua trajetória em direção ao Ser, qualquer ponto de partida fixo, externo a ele. Assim, menos ainda seria admissível que a filosofia adotasse uma condição que pressupusesse a sua capacidade de autopoção – como pretendia Husserl, por exemplo, em sua tese sobre a solução para a crise da racionalidade, ao defender que as ciências da natureza deveriam subordinar-se às ciências do espírito, e em particular à filosofia, uma vez que esta seria a única forma de conhecimento humano que seria capaz de afirmar seus próprios fundamentos, assim como aquela que deveria fundamentar as demais ciências.

Nesse aspecto, como reconhece Marilena Chauí (2002, p. 56), a abordagem ontológica de Merleau-Ponty é inovadora e inusitada, pois “[r]omper com a tradição dos pontos de partida significa romper com a ideia da filosofia como autofundação, posse intelectual do mundo que se enuncia a si mesma pela coincidência entre o discurso teórico e a realidade por ele

determinada”. E será por essa via que o filósofo chegará à noção de que o mundo se configura como “transcendência ou totalidade de horizontes sem síntese” (*Idem*, p. 57; grifos da autora).

E, ainda segundo a filósofa,

essa ruptura confere sentido à noção de *carne*, que não é substância nem espírito, mas interioridade sensível e elemento, quase como a *physis* pré-socrática. Não é projeção humana resvalando para uma antropologia filosófica, mas “protótipo de uma maneira geral de ser”. O *quiasma*, entrelaçamento ou entrecruzamento reversível do mundo, da animalidade e do homem, anula a ideia de *principium* ou de *principia*. (CHAUÍ, 2002, p. 57; grifos da autora).

Seguindo, portanto, o fio desse raciocínio, seremos conduzidos a uma concepção do fazer filosófico, como atitude interrogativa, em busca da “origem da verdade”, como atividade de prospecção ininterrupta do *sentido* do Ser – em que nos encontramos irremediavelmente imersos, inseridos. E, mais ainda, por esse modo do entendimento, torna-se evidente também que não será possível abordarmos o Ser frontalmente, diretamente, pois “[q]ue haja esta espessura de carne entre nós e o ‘núcleo duro’ do Ser, é o que não intervém na definição: esta espessura me é imputada, é o regalo agasalhante de não ser que a subjetividade sempre carrega consigo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 125). E será, pois, ironicamente, esse estofamento de não ser, essa negatividade operante, inerente à nossa subjetividade, o efetivo agenciador, movido pela razão, que impele a filosofia em direção ao Ser. Senão pelos meios ordinários, de nossa experiência existencial no mundo, conforme nos apresenta a percepção, por meio da experiência do pensamento do mundo. Em última instância, sentencia Merleau-Ponty (*Idem*, p. 174; grifos do autor): “*Não se pode fazer uma ontologia direta*. Meu método “indireto” (o ser nos entes) é o único conforme ao ser [...]”. Cabe-nos agora, portanto, analisar em profundidade como opera essa ontologia indireta, e como ela nos guiará na direção da verdade, facultando-nos, afinal, o acesso ao *sentido* de ser do mundo.

3.2 ONTOLOGIA DA CARNE: O SENTIDO COMO EXPERIÊNCIA DE REVERSIBILIDADE

Seguindo uma dinâmica orgânica, circular e excêntrica, consoante certa diretriz esclarecida em uma nota de trabalho de fevereiro de 1959, na qual o filósofo define que “tudo o que é dito em cada ‘nível’ antecipa e será retomado [...]” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 172)

nos seguintes, posto que “[o] fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo” (*Idem*), o texto merleau-pontyano evolui como que em ondas. Ou, como melhor descreve Chauí (2002, p. 58): “Quando redige o capítulo sobre o entrelaçamento recomeça pelo menos seis vezes o percurso no interior do sensível. O discurso, enquanto corpo de pensamento e corpo sutil da percepção, efetua em ato a verticalidade e a circularidade que são seus temas”. Assim, a exposição vai avançando, refluindo, e avançando novamente, enquanto escolhe os ângulos por onde acessar os problemas e tópicos que passa em revista na sua análise. Desse modo, Merleau-Ponty dispõe-se a examinar os dados provenientes da experiência corporal, traduzidos e processados pela fé perceptiva – tais como os da visibilidade (e acerca do visível, do vidente), da tangibilidade (assim como do tangível, do tangente), da sensibilidade (e, claro, do sentiente e do sensível) – mas sempre orbitando o eixo em que se situam as noções nucleares, os conceitos nevrálgicos do seu argumento ontológico, a saber, carne, reversibilidade e Ser selvagem (ou Ser bruto, Ser de indivisão, Ser vertical, Ser pré-reflexivo, entre outros, conforme a conjuntura do momento). Por esse método, ou procedimento, o seu projeto ontológico vai-se compondo e consubstanciando, desenvolvendo-se, ganhando consistência, adensando sua massa e incorporando envergadura teórica, a cada “camada do ser selvagem” (*Idem*) que se vai desvelando no curso da sua investigação.

Partindo, então, da irrefutável convicção de um mundo que se nos dá, que se instala à nossa volta (o qual, aliás, já existia quando demos por nós; mas que, entretanto, aí só “está” porque “nós” o vemos), somos logo instados, num movimento – imotivado, espontâneo – de reflexividade entre a nossa visão e o mundo visto, a nos certificar da nossa própria existência. Senão por outros meios, inicialmente por uma dúplice circunstância que nos colhe e nos enlaça: na posição do vidente, daquele que percebe, que encontra esse mundo aí, dado, e dele toma consciência; e daquele que, tendo vindo a si já aí situado, incluso, envolto, subentendido nesse mundo, torna-se – conscientemente ou não – parte específica dele, coisa visível entre outras coisas visíveis. E, se ainda pretendemos alcançar a origem primeva da verdade que nele, afinal, possa haver, precisaremos, ademais, enfrentar esse enigma, deslindar o paradoxo, desatar o nó. Ou, alternativamente, poderíamos apenas assimilar a sua ambiguidade ingênita, originária, como marca indelével da sua conformação ontológica, na expectativa de que exatamente nessas idiossincrasias constitutivas do Ser, em sua abertura permanente, em sua incompletude intrínseca, em sua dimensão de latência e suspensão permanentes, situem-se ou se achem as melhores pistas, os indícios mais esclarecedores ou, eventualmente, algum vislumbre das

respostas que buscamos.

Há um mundo, minha visão – vidente que sou – o testemunha. Os meus olhos, que fazem a conexão direta do mundo que vejo com o corpo que sou – esta corporeidade que se estrutura “como massa do sensível segregada na e da massa do sensível, portanto, como carne” (CHAUÍ, 2002, p. 58) –, simplesmente se deparam com coisas que interrompem e obstaculizam o seu percurso. Ainda que vidente, portador do mundo visto, tenho os meus olhos tragados pelo magnetismo das cores, do movimento, da vivacidade que me envolve e me encanta. A ponto de me abstrair da posição de observador subjetivo, e de deixar-me perder na multidão de responsabilidades e ocupações que reclamam o meu engajamento, convocando-me, lá do fundo do mundo vivido. Minha atenção e toda a energia são como que absorvidas pelo vórtice de solicitações, possibilidades e promessas que se instaura ao meu redor, e que se sustenta em si: um não-eu transcendente e operante: o meu duplo, aquele que encontro através da abertura de horizonte que o mundo me propicia toda vez que a ele dirijo o meu olhar.

Segundo Merleau-Ponty, é pelo contato do nosso olhar com o mundo – e, principalmente pelo que esse contato, esse entrecruzamento, deflagra em nosso interior – que o Ser se manifesta. Pois, pondera o filósofo,

[o] visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 128).

Conquanto tangente, o meu corpo se deixa impressionar por aquilo que ele aborda. Permite-se impregnar pela fluidez, aspereza, rugosidade das texturas; reage, responde às propriedades da matéria. Propicia-me a experiência perceptiva, pondo-me no mundo – ao despertar-me nele. Minhas ações, reações e meus comportamentos, movidos e ativados à base de estímulos e impulsos incidentais, assim como também por atos planejados, volitivos e intencionais, inevitavelmente impactam no andamento do mundo. Afetam – pois conformam – a sua totalidade globalizada. Mas, também, como consequência desse estar-no-mundo, meu corpo deixa-se imprimir no cenário, tornando-se parte da paisagem (para outros), converte-se agora também em um ente visível, tangível, perceptível, que se pode contar no número das coisas que compõem o Ser. Então, entre o mundo objetivo e o meu corpo fenomenal, subjetividade descentrada e generalizada, consciência encarnada, enquanto parte autônoma mas indissociável da totalidade, como qualquer uma das escoras que aguentam e garantem a

aparente estabilidade da abóboda que paira sobre o mundo sensível, ocorre uma comutação, um intercâmbio, um jogo de transitividade posicional sustentado principalmente pelo vínculo que se firma entre um e outro (isto é, por sua carne, a carne do sensível), independente de qual lugar cada um esteja ocupando no momento – uma vez que, pela sua própria natureza movediça e volúvel, já no momento seguinte ali não mais estará. Pois, “[e]ntre as cores e os pretensos visíveis, encontra-se o tecido que os duplica, sustenta, alimenta, e que não é coisa mas possibilidade, latência e *carne* das coisas” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 129-30; grifo do autor).

É por essa condição de duplicidade, por essa ambiguidade congênita – de estar no mundo, contido nele, e de igualmente poder tomá-lo por objeto, tematizá-lo, que posso tanto ser no mundo quanto ser o mundo – e mesmo tê-lo, submetê-lo ao assédio da minha visão, circunscrevê-lo a um âmbito abrangível pela minha presença e produtividade existencial. Merleau-Ponty sublinha ainda que “[p]or meio desse cruzamento reiterado de quem toca e do tangível, seus próprios movimentos se incorporam ao universo que interrogam, são reportados ao mesmo mapa que ele; os dois sistemas se aplicam um sobre o outro como as duas metades de uma laranja.” (*Idem*, p. 130). Evidentemente que, nesse contexto, já se encontra em expresso desenvolvimento a noção de reversibilidade na filosofia merleau-pontyana, metaforizada pela descrição desse “cruzamento reiterado” (*quiasma*), que ata e articula subjetividade e objetividade, pensamento e mundo, sensível tangente e sensível tangível, mas que também aciona e mantém funcionando o motor ontogenético do Ser, que se faz estacionário – mas sempre em funcionamento – pelo reposicionamento recorrente, rapidíssimo, imperceptível a olho nu, e todavia espontâneo, automotivado, entre as partes e o todo que constituem e configuram o Ser.

Merleau-Ponty já havia sinalizado, desde *A estrutura do comportamento*, que a experiência sensorial não pode ser fragmentada, segmentada, departamentalizada, como se cada qual dos nossos sentidos – tato, visão, audição, olfato, paladar – somente dispusesse de habilitação para agir, efetivar-se em sua dinâmica e operacionalidade, numa zona determinada e claramente demarcada das nossas vivências corporais. Sobre isso, alertava então o filósofo, “[o] corpo em seu funcionamento não pode se definir como um mecanismo cego, um mosaico de sequências causais independentes” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 57). Do contrário, seria como se houvessem linhas pontilhadas desenhando fronteiras muito nítidas entre as suas especialidades, de modo que uma competência sensitiva jamais invadisse a jurisdição de outra,

estando todas, porém, apenas autorizadas a atuar organizadamente, coordenadas e em articulação e complementaridade.

Ora, no entretanto, a nossa experiência nos ensina que esse mundo que se permite ser visto, que se faz visível para mim, que se apresenta sensível, que se deixa tatear, acariciar pelo meu olhar, torna-se tenro ao toque do meu olfato, oferece-se em sonoras fragrâncias ao meu paladar, eis que esse mesmo mundo move-me com ele, leva-me cativo em seu bojo – pois não existo longe ou fora dele. Por isso, o nosso corpo empresta-se todo, em sua completude, a fim de vivenciar a experiência de sentir-se – e saber-se – existente em toda a sua extensão e sua integralidade. Para tanto, todos os nossos sentidos atuam sempre (embora, na maioria das vezes, muito discretamente) como uma congregação plurissensorial convergente, numa articulação intermodal e multicombinatória, em que todos os seus recursos e capacidades perceptivas se orientam e se entregam à experiência total do mundo. Ou seja, entre o meu corpo e o “grande espetáculo” do mundo, “[h]á recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 135), de maneira que “ele não é, fundamentalmente, nem apenas coisa vista, nem apenas vidente, é a Visibilidade ora errante ora reunida” (*Idem*, p. 134). Em adição a isso, ainda, e a título de ilustração, cabe destacar a expressão textual do filósofo:

Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne. O corpo interposto não é propriamente coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas *sensível para si*, o que quer dizer não este absurdo: cor que se vê, superfície que se apalpa, mas este paradoxo [?]: conjunto de cores e superfícies habitadas por um tato, uma visão, portanto, *sensível exemplar*, que capacita quem o habita e o sente de sentir tudo o que de fora se assemelha, de sorte que, preso no tecido das coisas, o atrai inteiramente, o incorpora e, pelo mesmo movimento, comunica às coisas sobre as quais se fecha, essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa distância do interior e do exterior, que constituem o seu segredo natal. O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 132; grifos do autor).

Assim é que a nossa corporeidade ativa, operante, resulta em todo o caso ambígua, paradoxal, sendo “concomitantemente, corpo fenomenal e corpo objetivo” (*Idem*, p. 133). Quer dizer, como “o sensível sentiente, é uma variante extraordinária” (*Ibidem*), ou mesmo uma amostra alternativa daquilo que Merleau-Ponty designa por “ser carnal”, que se mostra como um “protótipo do Ser”. Aquilo que o antecede, que nos traz a sua antecipação e toda a expectativa derivada dessa pré-existência, que ocorre simultaneamente com o seu

preenchimento, a sua ultrapassagem e a sua transcendência para além do sensível, a transição para algo que excede e transborda dessa experiência (algo que talvez aluda ainda ao metafísico), produzindo um acesso ao propriamente humano pelo salto no incorpóreo, pelo desprendimento incerceável do pensamento, da imaginação, da comunicação intersubjetiva, do discurso científico, da criação artística, da reflexão filosófica, enfim.

Por essa via, o ensaio merleau-pontyano segue evoluindo, gradual e elípticamente, em seu movimento ondulatório, na elaboração, estabelecimento e enriquecimento da sua noção de carne, que – como vimos enfatizando – corresponde a um conceito-chave em sua ontologia. Seu texto acompanha esse deslocamento progressivo, crescente, obedecendo à sua própria diretriz (usada no contexto da descrição fenomenológica da noção de reversibilidade entre o visível e vidente, mas aqui também cabível, segundo nossa interpretação): “se renunciarmos, como é preciso ainda uma vez, ao pensamento por planos e perspectivas, há dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interrogo, levemente descentrado um em relação ao outro...” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 135). Às vezes, avança pela assertividade positiva de como este conceito deve ser encarado, lido, considerado: afirmando e dizendo *o que e como é* – ou como deveria ser; outras tantas, parece regozijar-se no exercício de uma espécie de ontonegação, opondo suas melhores contradições às ontologias nominais vigentes. Assalta-as frontalmente, isto é, pela exploração da inconsistência, impertinência ou mera inviabilidade teórica de suas premissas principais, entre outros estratagemas não menos eficazes, alternativamente acionados na tentativa de levar-nos a compreender que, de outra forma, nada poderia ser, ou continuar sendo, exatamente assim como parece ser: ou seja, pela simples decadência e exaustão do argumento ontológico moderno.

Neste contexto, por exemplo, ao falar de “carne do visível”, “carne das coisas”, “carne do mundo sensível”, Merleau-Ponty entende por carne não qualquer dos polos que se contrapõem no movimento do pêndulo dialético, mas o resultado, o efeito do seu contato, do seu encontro, do choque de um com o outro, ocorrido na oportunidade em que se cruzam, durante a trajetória do seu movimento pendular. Todavia, tampouco admite tratar-se de uma terceira coisa, de algo que se cristalizasse como uma síntese – no enquadre hegeliano desta categoria – ou que se pretendesse afirmar como unidade significativa autônoma, ou sequer do que quer que redundasse da sua dissolução, amálgama ou refusão. Isso não ocorre em tais termos, como pondera o filósofo, pois cada polo invariavelmente segue mantendo e exercendo

a sua autoidentidade própria, una. E, desse modo, consegue também reafirmar a sua individuação e singularidade, a sua diferenciação em relação a todo e qualquer “outro”, por mais estreito e íntimo que possa ser o contato experimentado por ocasião dessa gincana ininterrupta de “cruzamentos reiterados” de que ambos, independentemente de sua vontade ou iniciativa, desde sempre tomam parte.

Então, nem um, nem outro: nem eu, por meio desta minha corporeidade autoconsciente, acolhida e hospedada num ponto cartográfico determinado, imerso no fluxo irrecorrível da temporalidade, como ser no mundo; nem, o mundo, que aí já está, que sempre esteve (sou forçado a supor) muito antes da minha chegada e que continuará indefinidamente após a minha partida, esse mundo com o qual me defronto tão logo dele tomo posse, e que continuará a me acompanhar até o último dos meus dias, desde que nos tenhamos sido apresentados uma primeira vez. Nem o vidente, nem o visível: a visibilidade, é a resposta que nos oferece a ontologia merleau-pontyana à questão acerca do que se pode denominar a “carne do visível”. Entretanto, quando menciona a expressão “visibilidade”, o filósofo se refere, por certo, a esse efeito da visibilidade sobre o visível e o vidente, que os intercambia de posição, que não os mescla ou descaracteriza, que os abrange em sua configuração totalizadora, com sua presença e sua espessura, e que alcança os seus extremos, toma-os e os transpõe de posição, mutuamente, de modo que cada qual permanece sendo o que é. Isto porque, diz o filósofo, “somos habitados por uma visibilidade anônima, visão geral, em virtude dessa propriedade primordial que pertence à carne de, estando aqui e agora, irradiar por toda parte e para sempre, de, sendo indivíduo, também ser dimensão e universal.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 138).

E, desse modo, por consequência desse persistente e redundante processo de intercâmbio de localidade e função entre quem pergunta e quem responde, quem se abre e quem preenche, quem entra e quem sai, quem oferece e quem recebe, nesse movimento, já nem o vidente é tético, nem o visível é antitético. E isto apenas pela singela circunstância de que ambos estão o tempo todo invertendo suas posições: logo, portanto, o visível se tornará o tético e o vidente será o antitético, e assim por diante. Ora, por consequência exatamente dessas condições, nada nos autoriza a afirmar que a visibilidade seja, enfim, sintética – como certamente recomendaria uma leitura aos moldes da dialética clássica.

Assim, temos que a visibilidade – ou, a “carne do visível” – é, então, as duas coisas, tanto o vidente quanto o visível, simultânea e sucessivamente, sendo entretanto uma coisa única – e que não é, por sua vez, uma coisa nova, consequente de alguma fusão, aglutinação ou

justaposição de suas partes; nem, tampouco, apenas o produto apurado pela adição, articulação ou convênio entre elas. Ou seja, falamos de uma totalidade que tem o seu *sentido* instituído dentro de um circuito paradoxal, no seio de uma ambiguidade ingênita e originária, pela própria unidade que se afirma em sua multiplicidade, visto que se encontra além e concomitantemente aquém da sua composição cumulativa e sedimentar, ou do efeito combinatório da integração de suas partes unitárias.

Portanto, não é, não há e não poderia haver síntese. Sumariamente, trata-se de uma atividade hiperdialética, em que os termos se combinam para instituir uma unidade que, todavia, as preserva, cada uma, em sua individualidade integral, mas que as agita e movimentava intensivamente, num jogo enérgico de reversibilidade irresistível, em que elas se vão revezando, uma em relação à posição da outra e ambas em relação ao todo. Trata-se, pois, nas palavras de Alex de Campos Moura,

de uma unidade que se constitui por sua negatividade interna, “fissão” em que se dilata e descentra sem abandonar-se, realizando uma passagem espontânea entre o singular e o geral: cada parte, nela, será simultaneamente estrutura, cada percebido, dimensão. Em lugar da exterioridade, o que se afirmará é a transição contínua de um a outro, figurada nas noções de carne e de elemento, na reversibilidade estrutural entre o visível e o invisível. (MOURA, A., 2013, p. 201).

Com isso, Merleau-Ponty procura indicar que aquilo a que denomina carne não pode resumir-se a apenas uma metáfora frágil e oscilante, quer fosse como tênue e insegura alusão evocativa ao tecido muscular de que os animais em geral são revestidos, talvez pretendendo remeter às peculiaridades relacionadas às nossas vivências corporais cotidianas e às nossas interações psicofisiológicas com o mundo, quer fosse como referência colateral, indireta, tangencial à nossa corporeidade sensível, pois – já ao pensá-las – as ultrapassamos em direção ao pensamento que delas experimentamos (carne não é *res extensa*). E nem, por outro lado, menos ainda, poderia – a noção de carne – conduzir-nos a algum espetáculo de abstração pura, povoado de imagens mentais transparentes, ou a sua representação à nossa consciência, posto que, ao contrário, trata-se efetivamente de algo que está disposto na facticidade objetiva do mundo vivido (carne não é *res cogitans*). Afinal, como cuida em esclarecer o filósofo,

[a] carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 136; grifos do autor).

E é essa carnalidade híbrida, então, que assegura e afiança o vínculo experiencial da minha subjetividade objetivada, halo de uma animalidade corporal animada por uma identidade consciente, autônoma e privativa, com a generalidade impessoal e ignota do mundo, sem contudo suprimir ou anular as fronteiras que dele me separam e distinguem. Ou seja, sem se imiscuir nas estruturas categoriais que delineiam e descrevem os parâmetros de nossa diferenciação recíproca. Trata-se, enfim, de algo espesso, denso, volumoso, mas também ao mesmo tempo fluido, sutil, volátil: “elemento”, como referencia com precisão Merleau-Ponty. Algo complexo e aparentemente incongruente, ilógico, dúbio, que combina em si tanto aspectos próprios da sensibilidade extensa do mundo empírico, eis que se manifesta objetivamente enquanto vetor produtivo de dados e estados mensuráveis que impactam na ordem da facticidade apreensível, quanto os predicados de uma idealidade tética ou de uma laboração intelectual, uma abstração todavia inteligível e regulada pela razão, que se apresenta sobretudo como potência operante e viva agindo sobre minha corporeidade em face do mundo que a contém. Tal recurso, gerador de certa atividade e de uma dinâmica existencial motriz que sustentam a ipseidade de cada ente individual, é também o meio de que se dispõe para evitar que esse ente se dilua ou se dissolva no anonimato genérico do mundo. Densidade e pulsação efetivas que insuflam significação e presença perceptível aos entes inscritos no Ser. Mas que, por sua vez, não se encontram situadas, fixadas, circunscritas em determinado ponto localizável do Ser, pois que transitam entre as coisas e que, em seu trânsito, as vão conectando e articulando, aglutinando-as, fecundando-as com a seiva da sua geratividade ôntica.

Nesse contexto, então, na concepção de Merleau-Ponty, carne pode ser compreendida como um tipo de substrato existencial que ao mesmo tempo abre e permeia as lacunas e fissuras que a reflexividade do acesso ao Ser franqueia, e que se torna presente por meio da experiência da visibilidade, da tangibilidade, ou seja, daquela sensibilidade exemplar mencionada anteriormente pelo filósofo. Por isso, entre o vidente e o visível, entre o tangente e o tangível, entre o sentiente e o sensível, persiste e vibra essa película de tensão que os separa e diferencia, mas que simultaneamente os atíça e impele um em direção ao outro, de modo a impor uma contínua transposição e substituição funcional entre esses polos. Sem, contudo, que nada se perca de cada um: antes o oposto, pois no contato havido no momento de cada entrecruzamento (quiasma) que eles experimentam, por sua participação em um todo que lhes é imensuravelmente maior, cada vez mais, cada qual se fortalece em sua significação existencial própria. Pois, consoante a asserção merleau-pontyana,

“o vidente estando preso no que vê, continua a ver-se a si mesmo: há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade – o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por ele, existir nele, migrar para ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuem reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto. É a essa Visibilidade, a essa generalidade do Sensível em si, a esse anonimato inato do Eu-mesmo que há pouco chamávamos carne, e sabemos que não há nome na filosofia tradicional para designá-lo. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 135).

Desde logo, então, ainda que se trate de um conceito novo e, como ele próprio acentua, inédito na história da filosofia, Merleau-Ponty não hesita em atribuir legitimidade ontológica a essa noção, uma vez que, segundo sua elaboração, é apenas por intermédio da carne (segundo suas exaustivas descrições, particularmente intensificadas neste capítulo de *O visível e o invisível*) que se pode ter o primeiro vislumbre e contato com o Ser. E aqui refere-se, evidentemente, àquele Ser primordial, ao Ser que já ali estava antes que se pensasse ser possível separar a nossa subjetividade da objetividade do mundo, o Ser bruto, indomado pelo espírito, inalcançado pelo pensamento, incólume às operações da razão. E é nele, pois, que iremos nos encontrar em nossa configuração ambígua, envolvendo a nossa dupla condição: ora de subjetividade encarnada, consciente de si e do mundo, vidente, tangente, sentiente; ora de corpo-objeto, acessível à sensibilidade e ao contato das coisas e a interagir com o seu entorno, visível, tangível, sensível. Em todo o caso, imerso na concreção do mundo vivido, mas também aberto ao escrutínio de nossa própria consciência – assim como da de qualquer outra subjetividade em cuja perspectiva possamos ser percebidos e considerados. Ou, ainda, como destaca Alex de Campos Moura (2013, p. 206),

o que caracteriza agora o Ser do mundo é a abertura estrutural que o coloca entre o “ser” efetivo e a dimensão, simultaneamente parcial e total, não operando mais com a cisão entre um e outro: cada parte arrancada do todo o traz por implicação e invasão; é já uma de suas realizações possíveis enquanto latência e invisibilidade operante.

Por esse viés, em nosso mergulho reflexivo, prosseguindo na nossa marcha em direção aos fundamentos e aos sustentáculos teóricos dessas enormes e perigosas possibilidades abertas pela ontologia merleau-pontyana, em busca da origem da verdade e do *sentido* de ser do mundo, o certo é que encontraremos, em plena operação, o mesmo movimento de transitividade e intercâmbio, de assíduas intertrocas reconversivas de postos de posicionamento e pontos de

observação entre os entes pendentes dos polos de uma dialética que já não mais os quer destruir, dissolver, fundir um no outro, mas que os preserva e os potencializa. O que, entretanto, somente é possível dentro dos contornos de uma nova dialética, uma dialética redefinida, redesenhada, que, por premissa, prescinde da síntese, abstém-se da fusão e da dissolução de suas partes constitutivas (que formariam uma terceira coisa, que não mais nenhuma delas), em troca de uma experiência de fissão, de contato reiterado e violento, de atrito intensivo e ostensivo, despertando a faísca ígnea que se acende e ilumina o todo do Ser, sem cegar ou carburar os elementos parcelares e as partículas que o integram. Um processo de autorremissão, que se reverte e se justifica na fé perceptiva, e que se fundamenta em sua anterioridade em relação ao domínio da razão e da inteligibilidade que o conformam.

A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma. Nunca verei minhas retinas, mas estou absolutamente certo de que *alguém* encontrará no fundo de meus globos oculares essas membranas embaciadas e secretas. E finalmente eu creio – creio que possuo os sentidos de homem, um corpo de homem – pois o espetáculo do mundo que é meu e que, a julgar por nossas confrontações não difere particularmente do dos outros, tanto em mim como nos outros se reporta com evidência a dimensões da visibilidade típicas e, finalmente, a um foco virtual de visão, a um detector também ele típico, de sorte que, na juntura do corpo e do mundo opacos, há um raio de generalidade e de luz. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 142; grifo do autor).

Eis, então, por que resulta tamanha a importância desta ousada e corajosa inovação conceitual trazida pela ontologia de Merleau-Ponty, ao introduzir e desenvolver o conceito de carne: é porque ele vem em resposta à interrogação fundamental acerca do Ser – daquilo que ele é, enquanto Ser – sem qualquer recurso às explicações canônicas da filosofia clássica. Com efeito, o conceito de carne serve, entre tantas e tão relevantes outras finalidades filosóficas, também – e talvez especialmente – para esclarecer de forma exemplar o que o filósofo tem em mente quando pretende descrever aquela “massa interiormente trabalhada” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 142) que comporta toda a infinidade de horizontes da minha subjetividade possível, mas que concomitantemente se exterioriza num mundo objetivado que se oferece e se desdobra diante da minha visão, abre-se ao meu contato e à comunicação com a minha sensorialidade, doa-se à minha experiência perceptiva. Enfim, isso tudo para que, ao capturá-lo – a esse mundo – e submetê-lo ao meu olhar, eu não apenas o transforme em objeto, tema para a minha reflexão, mas ainda assim lhe permita restituir-se em sua dureza e materialidade diante de mim e do meu pensamento, sem todavia privá-lo da sua fluidez e da sua inefável transparência. Diz Merleau-Ponty (*Idem*, p. 136-7):

Se pudermos mostrar que a carne é uma noção última, que não é a união ou composição de duas substâncias, mas pensável de per si, se há uma relação do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente, este círculo que não faço mas que me faz, este enrolamento do visível no visível pode atravessar e animar tanto os outros corpos como o meu.

Ocorre, entretanto, que o reconhecimento dessa reversibilidade do visível no visível, do visível no vidente, do tangível no tangente e, ademais, da visibilidade na tangibilidade (e vice-versa), parece resultar insuficiente ainda para resgatar o mundo percebido da sua mudez e do seu solipsismo. Para tanto, a fim de responder à interrogação acerca da passagem do mundo percebido para o mundo da linguagem, o mundo intersubjetivo, o mundo humano, será necessário observar que, igualmente, “[e]sta nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão constituem o ponto de intersecção do falar e do pensar no mundo do silêncio” (*Ibidem*, p. 140). E aqui, obviamente, não se trata de atribuir valor ontológico às laborações psicorgânicas do aparelho fonador ou a qualquer operação adstrita à disponibilidade, ao domínio ou às formas de utilização dos insumos corporais e recursos anatomofisiológicos implicados na experiência da fala – tal como cuidamos de evidenciar no capítulo precedente. Como, de idêntica maneira, não se pode outorgar validade ontológica a eventuais significados puros ou seus correlatos, psíquicos ou racionais, uma vez que “a idealidade pura não existe sem carne nem liberta das estruturas de horizonte: vive delas, embora se trate de outra carne e de outros horizontes” (*Ibidem*, p. 147). O que existe e se afirma como dimensão invisível do mundo, ou “deste” mundo, é um tipo de idealidade que opera o vínculo entre os aspectos ocultos da sua visibilidade mas que lá estão, segundo me assegura a experiência corporal a que sou lançado ao estar vivo.

Antes, o que se faz exigir agora, diversamente, diante da constatação de que o mundo que aí está não é apenas o “meu” mundo para mim, pois não deixa de ser o “meu” mundo para cada uma das demais subjetividades que o acessam (quer dizer, um para-si, para eles), é o reconhecimento de que, diga-se o que se disser, este é, neste exato momento, o único mundo possível de que eu disponho – inclusive para estar, viver, existir –, pois outro mundo, qualquer que pudesse ser, simplesmente, para mim, não poderia haver, uma vez que, para tal, eu teria que estar lá, nele, e não aqui, neste. Entretanto, somente tomo posse da visão “deste” mundo (ainda que limitada, parcial, e ao mesmo tempo total, já que a sua abrangência sem limites me é dada ontologicamente pela experiência de reversibilidade), apenas quando essa visão me é trazida pelo olhar do outro (que me vê, enquanto eu o vejo). “Uma vez que vemos outros videntes – diz Merleau-Ponty (*Ibidem*, p. 139) – não temos apenas diante de nós o olhar sem

pupila, espelho sem estanho das coisas, este pálido reflexo, fantasma de nós mesmos, que elas evocam ao designar entre elas de onde as vemos”, pois já não será por nossos próprios olhos que nos veremos a nós mesmos.

Aliás, o mundo, “este” mundo, só é “meu” porque eu o compartilho com os meus semelhantes, aqueles que igualmente o veem; e que, nele, me veem, a mim, ou seja, a esta subjetividade à qual a minha presença fenomênica a eles corresponde. Isto é, somente por distanciamento e diferenciação recíprocos é que poderemos nos constatar presentes a eles. E, por reflexividade da sua presença e pelo recobrimento de sua visibilidade sobre a minha visibilidade, também me dou por presente a mim mesmo, afinal. Sob certo enfoque, a única certeza em que posso repousar a minha fé perceptiva, a minha crença no mundo vivido, é derivada não da minha própria experiência, mas da resposta refletida pela presença e visibilidade do outro no meu horizonte intersubjetivo.

Ora, como muito acertadamente esclarece Merleau-Ponty, referindo-se à transição da experiência perceptiva para a experiência intersubjetiva, falando de uma aparente – ou metafórica – migração desta visibilidade que nos é acessível pela vibração e contato direto com a carne do sensível, “não para fora do corpo, mas para outro corpo menos pesado, mais transparente, como se mudasse de carne, abandonando o corpo pela linguagem, e assim se libertasse, embora sem emancipar-se inteiramente de toda condição” (*Ibidem*, p. 147), antes de finalmente indagar:

Por que não admitir – e isso Proust o sabia bem, disse-o algures – que tanto a linguagem como a música podem, pela força dos seus próprios arranjos, sustentar um sentido, captá-lo nas suas malhas, e, que a linguagem faz isso sempre que aparece como linguagem conquistadora, ativa, criadora, sempre que *alguma coisa é dita*, em sentido forte; que tal como a notação musical é um *fac-símile* proposto, retrato abstrato da entidade musical, a linguagem como sistema de relações explícitas entre signos e significados, sons e sentidos, é um resultado e produto da linguagem operante no sentido em que som e sentido estão na mesma relação que a “pequena frase”⁶¹ e as cinco notas que lhe encontramos propostas? (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 147-8; grifos do autor).

⁶¹ Refere-se a uma afirmação anterior, de que “Ninguém foi mais longe de que Proust ao fixar as relações entre o visível e o invisível na descrição de uma ideia que não é o contrário do sensível, mas que é seu dúplice e sua profundidade. Porque o que Proust diz das ideias musicais, di-lo de todos os seres da cultura, como a *Princesa de Clèves* e como *René* [em *Du Côte de chez Swann*, II, p. 190 (NRF, 1926)], e também sua essência do amor que a ‘pequena frase’ torna presente não somente para Swann, mas comunicável a todos os que a ouvem, mesmo a contragosto, e mesmo que não saibam, depois, reconhecê-la nos amores de que são apenas testemunhas – mesmo diz Proust, em geral, de muitas outras noções que são, como a música, ‘sem equivalentes’, ‘as noções da luz, do som, do relevo, da voluptuosidade física, que constituem as ricas possessões com que se diversifica e se adorna o nosso domínio interior’ [*Idem*, p. 192].” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144).

Em realidade, o que constitui esse fundo carnal sobre cuja textura se assenta a nossa expressividade ativa e interagente, onde se instaura nossa nova subjetividade⁶² – agora já não apenas descentrada, mas afinal destituída de sua clássica positividade ontológica – talvez seja bem mais a perspectiva, em devir, de uma posição que se deseja consolidada, estável, do que propriamente um fato tido por consumado, dado por conclusivo. O que acontece, outrossim, é que “com a reversibilidade do visível e do tangível abre-se, pois, se não ainda o incorporal, ao menos um ser intercorporal, um domínio presuntivo do visível e do tangível, que se estende além das coisas que toco e vejo atualmente.” (*Idem*, p. 138-9). Assim, entretanto, o que teremos será apenas um projeto, uma promessa de situação reversa no posicionamento dos termos na dinâmica dialética, sua antecipação e, radicalizando bastante, talvez a sua pré-gustação, em estado metafórico, evidentemente, porém jamais acabada, pronta. “É tempo de sublinhar – esclarece o filósofo – que se trata de uma reversibilidade sempre iminente nunca realizada de fato” (*Ibidem*, p. 143). Trata-se, conseqüentemente, de uma experiência de expectativa incessante, que envolve uma sempre possível duplicação do ponto de leitura do mundo, por assim dizer, ou de uma duradoura e persistente potência de ubiquidade, da imperecível hipótese de materialização de uma ambigüidade empírica, de um paradoxo factual, isto é, da latente e constante perspectiva de uma inconciliável antinomia que se manifestasse e demarcasse objetivamente a sua presença no sensível. Enfim, uma eventualidade teórica que somente seria admissível, razoável, numa lógica reconfigurada, distinta daquela oriunda da dialética clássica e de todas as suas aplicações conhecidas. Ou, como se pronuncia Merleau-Ponty, de maneira muito mais clara e extensiva,

[e]sse hiato entre minha mão direita apalpada e a mão esquerda palpante, entre minha voz ouvida e minha voz articulada, entre um momento de minha vida tátil e o seguinte, não é, porém, um vazio ontológico, um não-ser: está dominado pelo ser total de meu corpo e do mundo, e é o zero de pressão entre dois sólidos que faz com que ambos adiram um ao outro. Minha carne e a do mundo comportam, portanto, zonas claras, focos de luzes em torno dos quais giram suas zonas opacas; a visibilidade primeira, a dos *quale* e das coisas não subsiste sem uma visibilidade segunda, a das linhas de força e das dimensões, a carne maciça, sem uma carne sutil, o corpo momentâneo, sem um corpo glorioso. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 143-4).

O desafio daí decorrente, por conseguinte, que se apresenta à investigação filosófica,

⁶² “A descoberta merleau-pontiana do corpo com o anonimato narcísico e reflexão inacabada é, se se quiser, a descoberta de uma ‘subjetividade’ inédita, simultânea à descoberta da experiência como enlace, cruzamento, abertura sem começo e sem fim.” (CHAUÍ, 2002, p. 147).

nos moldes da ontologia merleau-pontyana, é o de esclarecer, afinal, como se dá essa relação entre o mundo visível, o mundo da corporeidade sempre operante, ativa, produtiva e de uma subjetividade quase ausente, coadjuvante, de um lado; e, de outro, o mundo invisível da idealidade, o “corpo glorioso” do pensamento, da significação, do *sentido*. De acordo com Merleau-Ponty, recorrendo a Husserl, “a filosofia consiste em reconstituir uma potência de significar, um nascimento do sentido ou um sentido selvagem, uma expressão de experiência pela experiência que ilumina, precipuamente, o domínio especial da linguagem” (*Ibidem*, p. 150). Trata-se, portanto, de um momento delicado da ontologia da carne, pois “[t]ocamos aqui – reconhece o filósofo – no ponto mais difícil, a saber, no vínculo da carne e da ideia, do visível e da armadura interior que o vínculo manifesta e esconde” (*Ibidem*, p. 144), posto que a própria concepção de invisibilidade – tal como ocorreu com os conceitos de visibilidade, tangibilidade, sensibilidade, subjetividade e outros, como vimos observando – precisa ser, doravante, reconsiderada. Ao menos, tudo indica, necessita ser liberta dos vícios, interpretações e inferências superficiais, próprios da ignorância e do senso comum, decorrentes da abordagem ingênua do mundo, a partir do homem natural; assim como, por outro viés, deve ser também descontaminada de certos preconceitos e despida de quaisquer vestígios dogmáticos oriundos da metafísica cartesiana, robustamente vigentes na filosofia moderna. Sobre a percepção desses vínculos e intercâmbios que transcorrem, o tempo todo, entre a ideia e a experiência do mundo sensível, Merleau-Ponty faz-nos observar que

[n]ão vemos nem ouvimos as ideias, nem mesmo com os olhos do espírito ou com o terceiro ouvido: no entanto, ali estão, atrás dos sons ou entre eles, atrás das luzes ou entre elas, reconhecíveis na sua maneira sempre especial, única, de entrincheirar-se atrás deles, “perfeitamente distintas umas das outras, desiguais entre si no valor e significação”⁶³. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 146).

Será, portanto, no seio da experiência da linguagem, quer dizer, numa espécie de “idealidade não estranha à carne, que lhe dá seus eixos, profundidade, dimensões” (*Idem*, p. 147), e no pleno exercício da nossa vida social e cultural, que esse mundo situado no nosso “horizonte *interior*, esta treva plena de *visibilidade* cuja superfície é *apenas* o seu limite” (*Ibidem*, p. 144) poderá vir à facticidade da experiência vivida, adquirindo a sua significação existencial, ou seja, produzindo e exprimindo algum *sentido*. Ademais, segundo Merleau-Ponty, esse *sentido* irá emergir do processo de diferenciação interna, pelos seus próprios

⁶³ PROUST, Marcel. *Du Côte de chez Swann*, II, pg. 192

arranjos combinatórios e articulações intrínsecas, movidos pela força criadora da linguagem operante, posto que “o *sentido* não está na frase como manteiga na fatia de pão, qual segunda camada de ‘realidade psíquica’ estendida por cima do som” (*Ibidem*, p. 149; grifo nosso), mas na aderência espontânea do signo à ideia de que é a contraface. Isto, porque “as ideias animam a minha palavra interior, [...] porque as ideias são este afastamento, esta diferenciação nunca acabada, abertura sempre a refazer entre signo e signo, como a carne, dizíamos nós, é a deiscência do vidente e do visível em vidente.” (*Ibidem*, p. 148). Porém, cabe registrar, para que não se caia em equívoco, que “[o] sentido é invisível, mas o invisível não é o contraditório do visível: o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele” (*Ibidem*, p. 200), o que nos remete novamente à noção de “carne do visível”, ou “carne da visibilidade”, ratificando a constatação, ainda e sempre, do mesmo Ser, este Ser que se notabiliza por tratar-se “[d]esta estranha imbricação que faz com que meu visível, se bem que não seja sobreponível ao outro, abra para ele, e que ambos abram para o mesmo mundo sensível” (*Ibidem*, p. 200).

Então, é justamente por uma espécie de repercussão produzida pelo *sentido*, “tomado pelo arranjo dos sons” (*Ibidem*, p. 148), que se irradia pelo corpo, que a linguagem pode ser comparada a um movimento interior que anima o Ser e vivifica a carne do pensamento, permitindo e mesmo viabilizando a transição do mundo silencioso e solipsista para o mundo da cultura. Assim, pois, tem-se que “o *sentido* é a totalidade do que se diz, a integral de todas as diferenciações da cadeia verbal, é dado com as palavras aos que possuem ouvidos para ouvir” (*Ibidem*, p. 149; grifo nosso), de sorte que aí também transcorre uma espécie de reversibilidade ativa entre quem fala e quem escuta. Diz o filósofo:

[...] se as minhas palavras possuem um sentido, não é *porque* ofereçam essa organização sistemática que o linguista desvendará, mas *porque* essa organização, como o olhar, relaciona-se consigo mesma: a Fala operante é a região obscura de onde vem a luz instituída tal como a surda reflexão do corpo sobre si mesmo constitui aquilo que chamamos de luz natural. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 148; grifo do autor).

Assim, quanto à relação entre pensamento e carne – ou à questão mais delicada acerca do que seria essa “carne do pensamento” –, Merleau-Ponty nos esclarece de pronto, partindo “desta evidência incontestada que é preciso ver ou sentir de alguma maneira para poder pensar, que todo pensamento que conhecemos advém de uma carne” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 141) – muito embora ressaltando enfaticamente que “a carne de que falamos não é a matéria” (*Idem*). Sobre isso, assim se exprime o filósofo:

Quando a visão silenciosa cai na fala e quando, por sua vez, a palavra, abrindo um campo nomeável e dizível, nele se inscreve, em lugar seu, segundo sua verdade, em suma, quando metamorfoseia as estruturas do mundo visível e se torna olhar do espírito, *intuitus mentis*, é sempre mercê do mesmo fenômeno fundamental de reversibilidade, que sustenta a percepção muda e a fala, e se manifesta tanto através de uma existência quase carnal da ideia quanto por uma sublimação da carne. Num sentido, se explicitássemos completamente a arquitetônica do corpo humano, sua construção ontológica e como ele se vê e se ouve, veríamos que a estrutura de seu mundo é tal que todas as possibilidades de linguagem já lá se encontram. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 149).

Desse modo, seguindo a progressão ondulatória da reflexão merleau-pontyana até aqui, deparamo-nos com o que talvez seja o ponto nevrálgico, o núcleo primário da sua filosofia, o centro unificador da sua teoria do Ser, em resumo, a diretriz axial do seu argumento ontológico, qual seja, a noção de reversibilidade como “fenômeno fundamental” que dá sustentação, e (ainda que apenas em potência) oferece estabilidade à descrição do Ser enquanto Ser. E todavia será, pois, no momento do encontro, do “cruzamento reiterado” entre a visibilidade e o visível, entre a sensibilidade e o sensível, no instante do contato (que, numa abordagem ontoteológica tipicamente cartesiana, poderia oferecer-se como a descrição do ponto de intersecção entre o corpo e a alma), que, espontaneamente conflagrada pela força automotivada da reversibilidade que aciona a centelha e dá existência e imprime atividade e *sentido* ao Ser.

Para melhor ilustrar e esclarecer essa noção de reversibilidade, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty recorre ao vocabulário próprio do discurso científico, tomando emprestado das ciências biológicas, e mais especificamente da genética, o conceito de “quiasma”⁶⁴. Designativo daquele fenômeno característico e próprio da perpetuação da vida orgânica e da evolução das espécies de seres vivos, que se evidencia pela permutação cromossômica ocorrida por ocasião do cruzamento das cromátides no momento fascinante e misterioso da divisão celular, o vocábulo “quiasma”, todavia, e curiosamente, encontra-se ausente (irônica e literalmente), pois, exceto em seu título, não é jamais abordada explicitamente ao longo de todo o capítulo *O entrelaçamento – o quiasma*⁶⁵. O seu melhor

⁶⁴ “Quiasma é o ponto de encontro das cromátides homólogas referente a divisão celular meiótica. Essa estrutura conforma-se nos cromossomas homólogos quando, na meiose, parte do braço de cada cromossoma se quebra e é recomposta no respectivo homólogo. A esse fenômeno, que é de extrema importância para a evolução, dá-se o nome de permutação cromossômica ou *crossing-over*. Esse fenômeno está associado à ligação dos genes, ou seja, do *linkage*, o qual proporciona maior variabilidade genética e percentagens gaméticas diferentes das que seriam encontradas de acordo com a segunda lei de Mendel.” (WIKIPEDIA, <https://pt.wikipedia.org/wiki/quiasma>, consultado em 20/05/2020).

⁶⁵ MERLEAU-PONTY, 1984, pp. 127-150.

esclarecimento decorre das inúmeras notas de trabalho que fazem referência ou tecem elucubrações a propósito desse conceito. Em uma nota datada de 1 de novembro de 1959, por exemplo, Merleau-Ponty define quiasma como aquilo “através do qual o que se anuncia a mim como o ser parece, aos olhos dos outros, não ser mais do que ‘estados de consciência’ – Mas, como o quiasma dos olhos, esse é também o que faz com que pertençamos ao mesmo mundo.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 199-200). Estabelece, ainda, nessa mesma nota, outras definições, que, dada sua adequação e pertinência à pesquisa acerca da noção de *sentido*, merecem transcrição:

Essa mediação pela ruína, este quiasma fazem com que não haja simplesmente antítese para-Si para-Outro, que haja o Ser como contendo tudo isso, de início como Ser sensível e em seguida como Ser sem restrição – O quiasma em lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo. O quiasma não é somente troca eu-outro (as mensagens que recebe, é a mim que chegam, as mensagens que recebo é a ele que chegam), é também troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo “objetivo”, do que percebe e do percebido: o que começa como coisa e termina como consciência da coisa, o que começa como “estado de consciência” e termina como coisa. [...] Faz-se necessário uma relação com o Ser que seja estabelecida no *Interior do Ser*. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 200; grifos do autor).

Ora, por fim, visto que a noção de quiasma está diretamente associada à de reversibilidade, e se restou evidente que a reversibilidade é um evento processual, jamais finalizado, sempre em devir, latência e possibilidade, potência e expectativa, pregnância perpétua, será, então, possível afirmar que a noção de *sentido*, nesta fase última da produção filosófica merleau-pontyana, aparece ou pode ser assumida como “experiência” de reversibilidade? Esta questão, suscitada na introdução deste capítulo, exige de nossa hipótese de pesquisa um esclarecimento, ainda que breve e sumário, a fim de justificar-se plenamente.

Para tanto, cabe desde logo recuperar a asserção merleau-pontyana de que “[a] filosofia é indissolúvelmente lógica e experiência” (*Idem*, p. 88), o que significa dizer que nenhuma reflexão que se direcione à busca pela origem da verdade, pelo *sentido* de ser do mundo, poderia desenvolver-se abdicando de considerar, ao lado da laboração racional, a noção de experiência no centro gravitacional de sua matriz conceitual. Ou, ainda, quando se ocupa em acentuar a natureza investigativa e interrogante da atividade filosófica, eis o que diz Merleau-Ponty (*Ibidem*, p. 110):

É, portanto, à experiência que pertence o poder ontológico último, e as essências, as necessidades de essência, a possibilidade interna ou lógica, não obstante a solidez e a incontestabilidade que possuem aos olhos do espírito,

apenas têm força e eloquência porque todos os meus pensamentos e os pensamentos alheios são tomados no tecido de um único Ser.

Esse “poder ontológico último”, atribuído por Merleau-Ponty à experiência é o que assegura o nosso acesso efetivo ao Ser. Logo, é por meio da capacidade instituidora da nossa corporeidade imersa na densidade espaço-temporal, situada e presente no mundo sensível, associada à nossa simultânea capacidade de produzir e processar atividade reflexiva, assim como ao nosso modo de pensar em termos de ideias e essências, que se encontram igualmente circunscritas à história e à geografia, que se torna possível pensarmos o Ser. Tal ocorre, ensina o filósofo, “porque somos experiências, isto é, pensamentos que experimentam.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 114).

Nesse aspecto, portanto, consideramos apropriado, de nossa parte, adotar um alinhamento com a leitura de Marilena Chauí a propósito do que, a seu ver, caracteriza a noção merleau-pontyana de experiência, a fim de acentuar o seu caráter ontológico e a sua posição estratégica no contexto da obra do filósofo. Consoante sua interpretação,

[s]e Merleau-Ponty nos leva à experiência da fala, cremos que também nos permite falar numa *experiência do pensamento*. Não apenas porque pensar se enraíza na Carne do corpo, nem porque as ideias têm motivos, lugar e data, mas porque se efetua no modo da experiência, como o corpo e a palavra: é pensado-impensado, atividade-passividade, interioridade-exterioridade, saída de si que é entrada em si, pois é relação consigo, com outrem, com o mundo estético e com o mundo cultural. (CHAUÍ, 2002, p. 148).

Assim, o que se nos apresenta como definição de experiência é o resultado do trabalho instituinte – compartilhado, articulado e convergente – de preenchimento da lacuna aberta no horizonte do Ser por uma subjetividade reflexiva animada e mobilizada por uma potência expressiva originária, que todavia transita em direção ao mundo instituído pela corporeidade sensível de que se serve para eclodir junto à facticidade. Quer dizer, ainda aqui temos a oportunidade de reconhecer o perfil ambíguo e paradoxal da noção de experiência, uma vez que necessita da conjunção – mesmo que espontânea e automotivada – do orgânico com o psíquico, do pensado com o fático, do imanente com o transcendente, do inteligível com o sensível, do lógico com o corporal, do naturado com o naturante, do singular com o universal, da unidade com a multiplicidade, da liberdade com a contingência, e assim por diante. Numa palavra, da reversibilidade como agente originário – eis que, consoante sentença Merleau-Ponty, a “reversibilidade [...] é verdade última” (*Idem*, p. 150) –, funcionando como um motor autopropelido, em perpétuo continuum, a partir do interior do Ser, ou seja, sob todos os aspectos, operando efetivamente como experiência e fazendo nele aflorar a sua significação

existencial, em suma, o seu *sentido*.

Então, afinal, se “[o] Ser é aquilo que exige de nós criação para que dele⁶⁶ tenhamos experiência” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 187), e se podemos atribuir tanto à reflexão quanto à arte a responsabilidade por realizar essa criação, será de todo legítimo, por certo, que lancemos ainda um olhar sobre essa relação e suas consequências filosóficas.

3.3 ARTE COMO GÊNESE DO SER: EXPERIÊNCIA DE SIGNIFICAÇÃO EXISTENCIAL DO MUNDO

Seguindo uma trajetória que se iniciara já com o ensaio *A dúvida de Cézanne* – “publicado (em *Fontaine*) no mesmo ano em que aparece a *Fenomenologia da percepção* (1945), mas redigido três anos antes”, segundo informa Claude Lefort (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 11), e integrante também da coletânea que recebeu o título de *Sens et non-sens*, de 1948 – e que teve sequência no já mencionado *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, publicado em *Signos*, de 1960, além de inúmeras outras obras intermediárias dedicadas a essa temática, Merleau-Ponty faz uma nova abordagem da experiência da arte, agora no contexto de sua ontologia madura e estruturada, no ensaio *O olho e o espírito* – que vem a ser, aliás, o último texto que o filósofo veria publicado, pois viria a falecer poucos meses após a sua conclusão.

Aqui, Merleau-Ponty novamente homenageia Cézanne já ao extrair a inspiração para o título deste estudo de um comentário que o pintor teria dirigido ao seu amigo Émile Bernard, em que dizia: “Há duas coisas no pintor, os olhos e o espírito; cada uma deve ajudar a outra. É necessário trabalhar para o seu mútuo aperfeiçoamento, nos olhos para olhar a natureza e no espírito pela lógica das sensações organizadas que originam os meios de expressão” (CÉZANNE, 1993, p. 58). Esta citação, por sinal, parece bastante esclarecedora a propósito da posição de Cézanne diante do mundo percebido – assim como de toda a pintura que o sucedeu e que dele seria reconhecidamente legatária, desde os impressionistas, os simbolistas, os fauvistas, expressionistas, cubistas, abstracionistas, etc. –, qual seja, a de buscar expressá-lo em

⁶⁶ Acompanhamos, neste caso, a tradução de Marilena Chauí (2002, p. 151 – Nota 1), que diverge, por sua vez, da tradução da edição brasileira de José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira, que diz: “O ser é aquilo que exige de nós criação para que *dela* tenhamos experiência” (1984, p. 187). No original: “L’Être est *ce qui exige de nous création* pour que nous en ayons l’expérience.” (*Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 251).

sua espontaneidade crua, bruta, pré-humana, de tentar capturar a natureza em sua verdade virgem e selvagem, e não de pretender imitá-la ou representá-la na tela mediante truques, artifícios, técnicas e recursos pictóricos, segundo as características da pintura clássica.

Neste ensaio, o filósofo irá novamente lançar a sua crítica severa e incisiva sobre o pensamento cientificista, que se estabeleceu e prosperou a partir da filosofia moderna, “pensamento de sobrevoos, pensamento do ‘objeto em geral’” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 13) que opera sobre o homem “segundo o modelo das máquinas humanas” (*Idem*, p. 14), e reafirma sua recusa de submeter ao *Cogito* cartesiano o corpo vivido como seu objeto de análise e apreensão. Merleau-Ponty propugna, ao invés, que essa ciência que se distancia do mundo, do homem, da história, para observá-los com frieza e à distância deveria voltar a “colocar-se num ‘há’ prévio, na paisagem, no solo do mundo sensível e do mundo trabalhado tais como são em nossa vida, por nosso corpo, não esse corpo possível que é lícito afirmar ser uma máquina de informação, mas esse corpo atual que chamo meu” (*Ibidem*), para somente aí então tornar-se de fato filosofia. “A filosofia – enfatiza Merleau-Ponty –, precisamente, como ‘Ser falando em nós’, expressão da experiência muda de si, é criação. Criação que é, ao mesmo tempo, reintegração do Ser” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 187). Uma filosofia, afinal, que se disponha a olhar o mundo como a arte o faz, e mais apropriadamente ainda como a pintura o faz, pois “o pintor é o único que tem direito de olhar para todas as coisas sem nenhum dever de apreciação” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 15).

Cumpre, desde logo, destacar que Merleau-Ponty sempre cuidou de deixar claro não ser possível estabelecer qualquer tipo de hierarquia ou prerrogativa diferenciadora entre as diversas formas de expressão. Já ao abordar essa temática na *Fenomenologia da percepção*, o filósofo esclarecia que “não há diferença fundamental entre os modos de expressão, não se pode atribuir um privilégio a um deles como se este exprimisse uma verdade em si.” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 523). Ainda assim, a despeito desse nivelamento entre as modalidades de expressão simbólica, em *O olho e o espírito*, o filósofo dirá que

a arte, e especialmente a pintura, abeberam-se nesse lençol de sentido bruto do qual o ativismo nada quer saber. São mesmo as únicas a fazê-lo com toda a inocência. Ao escritor, ao filósofo, pede-se conselho ou opinião; não se admite que mantenham o mundo em suspenso; quer-se que tomem posição, e eles não podem declinar as responsabilidades do homem que fala. A música, inversamente, está por demais aquém do mundo e do designável, para figurar outra coisa a não ser épuras do Ser, seu fluxo e seu refluxo, seu crescimento, suas explosões, seus turbilhões. (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 15).

Então, por que o pintor, em especial, poderia desfrutar de uma tão singular condição, em

relação às demais manifestações expressivas humanas? Quais os seus atributos e diferenciais em face do mundo da percepção, a ponto de proporcionar-lhe a posição de uma testemunha privilegiada diante do espetáculo do Ser? Por que motivo, mesmo produzindo obras que, do ponto de vista pragmático, pouca ou nenhuma serventia aparentam para a existência do homem e da sociedade, ainda assim o trabalho do pintor é reconhecido pelo filósofo como fonte legítima de expressão da verdade e portador de uma potência expressiva que o aproxima, de maneira especial, do *sentido* do Ser? Com efeito, vemos que Merleau-Ponty não deixa de sinalizar, nesse contexto, que seria

[c]omo se houvesse na ocupação do pintor uma urgência que excede qualquer outra urgência. Ele está ali, forte ou fraco na vida, mas incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo, sem outra “técnica” senão a que seus olhos e suas mãos oferecem à força de ver, à força de pintar, obstinado em tirar deste mundo, onde soam os escândalos e as glórias da história, telas que pouco acrescentarão às cóleras e às esperanças dos homens, e ninguém murmura. (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 15).

Ao atribuir um papel distinto e destacado para o trabalho do pintor, refere-se a que, para pintar, ele precisa investir o seu corpo todo – já que, pondera o filósofo, “não se percebe como um Espírito poderia pintar” (*Ibidem*, p. 16) –, pois o que ele transpõe para a tela é resultado da laboração integral de sua corporeidade vivida. Mais do que isso, “a pintura seria, portanto, não uma imitação do mundo, mas um mundo por si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 58), como já havia aludido em uma de suas emissões radiofônicas de 1948, compiladas em livro sob o título de *Conversas (Causeries)*.

Dessa forma, a experiência ontogenética proporcionada pela arte do pintor – assim como toda arte em geral, bem como pela própria filosofia – que emerge e se apresenta ao mundo de forma aparentemente imotivada e sem qualquer pretensão ou compromisso teleológico, é todavia propiciada, em primeiro lugar, pela potência ensejada por aquilo que Merleau-Ponty denomina “Espírito selvagem” – este que é, segundo Marilena Chauí (2002, p. 152), um “espírito de práxis que quer e pode alguma coisa” – e que por isso mesmo se afirma como uma exigência de ação, ou seja,

“realizando uma experiência e sendo essa própria experiência. O que torna possível a experiência criadora é a existência de uma falta ou de uma lacuna a serem preenchidas, sentidas pelo sujeito como intenção de significar alguma coisa muito precisa e determinada, que faz do trabalho para realizar a intenção significativa o próprio caminho para preencher seu vazio e determinar sua indeterminação, levando à expressão o que ainda e nunca havia sido expresso.” (CHAUÍ, 2002, p. 152-3).

O que Merleau-Ponty valoriza, portanto, na atividade criadora do artista em geral, e com

notável destaque para o autor da arte pictórica, é esse contato íntimo com o Ser do mundo, solidário, pleno, total, a que ele se lança no momento de empreender a sua obra. A essa descoberta sempre reiniciada toda vez que ele se dirige à natureza, que a interroga com o seu olhar. Quando se referia, em particular, à trajetória e ao desenvolvimento da obra de Paul Cézanne, ainda na *Fenomenologia da percepção*, o filósofo já observava:

Em suas obras de juventude, Cézanne procurava pintar em primeiro lugar a expressão, e era por isso que ele a perdia. Ele aprendeu pouco a pouco que a expressão é a linguagem da coisa mesma e nasce de sua configuração. Sua pintura é uma tentativa de encontrar a fisionomia das coisas e dos rostos pela restituição integral de sua configuração sensível. É isso que a cada momento a natureza faz sem esforço. E é por isso que as paisagens de Cézanne são “aquelas de um pré-mundo onde ainda não havia homens”⁶⁷. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 432).

Ainda, uma vez mais, buscando distanciar-se da ontologia clássica, refém de um dualismo que já não pode ser admitido, consoante seus ingentes e exaustivos esforços – marca indelével, por sinal, de toda a sua elaboração filosófica – ao analisar o fenômeno da visão e da visibilidade, território em que o artista, e mais especificamente o pintor, se encontra inserido, como parte indissociável da facticidade do mundo vivido, Merleau-Ponty tratará de desconstituir a abordagem mecanicista – e, portanto, tributária da descrição cartesiana do mundo – a fim de encontrar um caminho mais direto e legítimo em direção ao Ser. Caminho que se abre toda vez que o artista se lança em direção ao mundo, toda vez que recomeça a sua abordagem, a cada gesto do pincel, a cada esboço ou marca da cor, do traço, da textura, a cada frase que se põe no papel, a cada movimento significativo que o corpo realiza, enfim, com o propósito de alcançar a expressão capaz de designar o Ser, estando-se todavia em seu interior e dele fazendo parte. É o trabalho exigido para que o Ser venha a ser. Como sublinha Marilena Chauí (2002, p. 152), “para que o Ser do visível venha à visibilidade, solicita o trabalho do pintor; para que o Ser da linguagem venha à expressão, pede o trabalho do escritor; para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo”, tratando-se, em todas essas situações, de um esforço de criação, envolvendo sempre uma experiência originária e instituinte.

Em todo o caso, o Ser – e Merleau-Ponty, nesta etapa da sua produção filosófica, faz alusão ao Ser bruto, selvagem, primitivo, anterior à racionalidade e precedente à cisão metafísica entre subjetividade e objetividade, como vimos no tópico anterior – somente se deixa acessar por meio da sua visibilidade, no âmbito de uma abordagem que é ao mesmo tempo

⁶⁷ F. Novotny, Das Problem des Menschen Cézanne im Verhältnis zu seiner Kunst, p. 275

estética e ontológica. Para o filósofo,

[o] enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o “outro lado” de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa seja o que for assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento – mas um si por confusão, por narcisismo, por inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciante ao sentido – um si que é tomado portanto entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro... (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 17).

E é essa condição de inerência integral do pintor à sua atividade criativa, à sua plena solidariedade corporal com o mundo percebido, do qual se esforça por extrair os elementos que, mediante a aplicação das cores, linhas, traços, enfim dos gestos que o seu corpo móvel e ativo produz, transportará para o espaço limitado da tela. É isso que o torna um agente capaz de fazer emergir e se expressar uma realidade nova, única, inaudita, autêntica – ainda que nem sempre inteligível de imediato ou assimilável pela razão. É essa filosofia implícita do olhar, princípio operante do artista em sua relação com o mundo visível, ativada e dinamizada no fluxo da reversibilidade espontânea entre o ver e o ser visto, entre existir e mover-se no meio das coisas, sendo todavia uma delas, que o pintor pratica, enquanto vive e experiencia a sua criação, que o implica a ele próprio, vidente e visível, presente na carne do mundo que o seu olhar captura, que o situa na condição de fundador de uma visibilidade originária do Ser. Merleau-Ponty esclarece, em face dessa circunstância, que “[a] pintura desperta, leva à sua última potência um delírio que é a visão mesma, pois ver é *ter à distância*, e que a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que devem de algum modo se fazer visíveis para entrar nela” (*Ibidem*, p. 20).

Olhando mais atentamente para o trabalho de Cézanne, o filósofo constata que não se trata apenas de reproduzir ou representar os objetos do mundo sensível ao seu alcance. E, mais ainda, que essa atitude não é algo fortuito ou sem finalidade na abordagem do pintor. Em resposta, por exemplo, a um comentário de Émile Bernard a propósito da pintura canônica dos grandes clássicos, para os quais um quadro “exige circunscrição pelos contornos, composição e distribuição das luzes. Cézanne responde: ‘Eles faziam o quadro e nós tentamos um fragmento de natureza’. Dos mestres, ele disse que ‘substituíam a realidade pela imaginação e pela abstração que a acompanha.’” (*Ibidem*, p. 127). Sua busca é, portanto, pela expressão pura, ainda não “trabalhada” pela razão, e por isso mesmo despida de qualquer intensão figurativa ou

compromisso com alguma temática prévia. Como sintetiza Marcos Müller (2001, p. 223-4),

Cézanne não quer imitar a natureza, tampouco fabricar objetos segundo os preceitos do bom gosto e do instinto. Seu principal objetivo é realizar nos quadros aquele mesmo mistério vivido no mundo da percepção, e que se pode descrever como a experiência de descoberta de uma totalidade visível, manifestando-se para além da singularidade das impressões sensíveis. [...]

Os quadros de Cézanne querem antes retomar a visão primitiva pelo homem junto à natureza, querem retratar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar, sem separá-las de sua maneira fugaz de aparecer. Querem, primeiro, pintar a matéria ao tomar forma, a ordem nascendo por uma organização espontânea (SMS⁶⁸, 23). Desejam, enfim, apresentar a expressividade do mundo primordial em que vivemos.

Ao tema da visibilidade, ademais, consentâneo ao tratamento da visão como mistério, esfinge, enigma, Merleau-Ponty dedicará enorme interesse e incansável investigação – principalmente consubstanciados, como vimos, em *O visível e o invisível*. No ensaio *O olho e o espírito* não ocorre de modo diverso, pois, ao considerar sua relevância na abordagem da experiência artística, e por sua peculiar inerência à arte pictórica – “a pintura jamais celebra outro enigma a não ser o da visibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 20), e por esse viés implica uma concepção do Ser. Nesse enfoque, torna-se inescapável a consideração de que a análise da atividade criadora das vivências propiciadas tanto pelo processo criativo como, igualmente, pela experiência da fruição a obra de arte, se inscreve numa dimensão ontológica.

Nesse aspecto, uma vez mais se torna inescapável a comparação da sua abordagem com a ontologia tradicional cartesiana e à sua concepção mecanicista do olhar e da visão. Tomando como referência a *Dióptrica* (DESCARTES, 2018, p. 125-238), publicada em 1637 – obra da qual foi encontrado um exemplar aberto sobre a mesa de trabalho do filósofo, logo após sua morte – Merleau-Ponty contesta, uma vez mais, o dualismo ontológico do qual deriva um pensamento científico racionalista e distanciado do mundo percebido, que virá a sustentar “o pressuposto do Ser como absoluta positividade, entidade homogênea e uniforme que se ofereceria completamente à visão. [...] [posto que] a análise cartesiana da pintura se baseia nessa suposição de um Ser inteiramente uniforme, objeto posto e dominado pela consciência.” (MOURA, A., 2013, p. 115).

De fato, em sua descrição funcional e mecanicista das operações fisiológicas implicadas no fenômeno da visão, Descartes propõe que as imagens se formam na retina a partir da incidência de estímulos luminosos externos e que, levados ao cérebro pelo maquinário orgânico

⁶⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1996.

do aparelho ótico, aí desencadeiam um processo de interpretação/decodificação pela atividade do pensamento. Ou seja, a luz entra pelo olho, vinda do mundo exterior, e nele enseja um conjunto de procedimentos que redundarão, ao final, no acontecimento da visão. Dessa forma, sob tal concepção, não é o olho que vê, mas o espírito, o pensamento (*res cogitans*), que lê e interpreta os sinais externos que o corpo recebe do mundo empírico (*res extensa*).

Para Descartes, a luz opera uma “ação por contato” sobre o olho, tomando como exemplo a experiência do cego, que usa a ponta da sua bengala para “ver” – ao tocar – as coisas. De tal sorte que “o modelo cartesiano da visão é o tato” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 21), opondo e afastando inelutavelmente o corpo que vê em relação àquilo que é visto, circunstância que autoriza Merleau-Ponty a declarar que “[u]m cartesiano não se vê no espelho: vê um manequim, um ‘exterior’ do qual tudo faz supor que os outros o vejam do mesmo modo, mas que, para ele próprio como para os outros, não é uma carne. Sua ‘imagem’ no espelho é um efeito da mecânica das coisas” (*Idem*, p. 25). E sentencia, afinal: “Nossa ciência e nossa filosofia são duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos de seu desmembramento” (*Ibidem*, p. 32).

Nada mais distante, portanto, do dualismo ontológico cartesiano, do que a maneira merleau-pontyana de compreender o fenômeno da visão e o enigma da visibilidade. Para Merleau-Ponty, há sempre uma inevitável reversibilidade entre ver e ser visto, uma cumplicidade inalienável, um pacto indissolúvel de imanência e pertença recíproca entre o visível e aquele que vê, ambos como partes componentes da totalidade do Ser, sem nele se dissolverem ou deixarem de preservar sua ipseidade. De certa maneira, é o tratamento ontológico desse fenômeno o que explica porque “a pintura será para Merleau-Ponty um espaço privilegiado na explicitação desse Ser formado pela reversibilidade entre sujeito e objeto, desdobrando a estrutura ontológica do corpo e do mundo” (MOURA, A., 2013, p. 127).

Para o filósofo, diante de todas as postulações e descobertas da fenomenologia e da filosofia da percepção, cujos conceitos foram enriquecidos e aprimorados por ocasião da elaboração de sua ontologia da carne, torna-se incontornável a asserção de que “o corpo não é mais meio da visão e do tato, mas seu depositário. Longe de nossos órgãos serem instrumentos, nossos instrumentos, ao contrário, é que são órgãos acrescentados.” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 33). Segundo o axioma merleau-pontyano,

[o] espaço não é mais aquele de que fala a *Dióptrica*, rede de relações entre objetos, tal como o veria uma terceira testemunha de minha visão, ou um geômetra que a reconstituísse e a sobrevoasse, é um espaço contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo seu

envoltório exterior, vivo-o por dentro, estou englobado nele. Pensando bem, o mundo está ao redor de mim, e não diante de mim. [...] A visão retoma seu poder fundamental de manifestar, de mostrar mais do que ela mesma. (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 33).

Diante disso, não deve causar estranheza que Merleau-Ponty tenha se ocupado em examinar com tanto rigor e minudência a arte pictórica, no desenvolvimento do texto aqui examinado, dedicando-se especialmente à apreciação da obra de Cézanne, chegando mesmo a tomá-la como caso exemplar, investindo grande acuidade e interesse acerca dos aspectos técnicos, operacionais e metodológicos da sua atividade produtiva, tais como a profundidade, a perspectiva, a cor, a linha, o desenho, enfim – a cujo detalhamento optamos por não enveredar, visando mitigar eventuais digressões em relação ao tema prioritário da nossa pesquisa. Abordando detidamente, então, cada tópico desses, em todas as práticas e expedientes consagrados à criação pictórica, o filósofo empenha-se firmemente no propósito de convencer-nos de que “[o]s procedimentos criativos instituídos pelo pintor são a própria realização de uma significação visual, ainda que a nenhum deles essa significação possa ser reduzida” (MÜLLER, 2001, p. 240). Tal esforço destina-se, por certo, ao aprofundamento da análise ontológica da atividade artística, em especial pela consideração das implicações da experiência da visibilidade como eixo temático no trajeto que conduz a uma nova maneira de compreender e acessar o Ser, atribuindo-lhe significação existencial. Como salienta Alex de Campos Moura (2013, p. 128; grifo nosso),

Assim, retomando o que apontava a análise da linguagem, mais do que simplesmente representá-lo, a pintura terá por tarefa reconstituir e prosseguir a dinâmica interna ao Ser, refazendo o movimento próprio de criação que descobre nele: caberá a ela explicitar o processo por meio do qual, espontaneamente, ele se configura de modo significativo, se dá a ver e a perceber, estruturando-se como mundo e visibilidade. Afastando-se do modelo da constituição, e de seu pressuposto dualista, também a pintura – como o corpo, o Cogito e o sensível – nos conduzirá à compreensão do Ser como instituição, unidade reflexiva dotada de gênese e significação próprias. Ocupada com a formação de seres visíveis, encarregada de criar visibilidade, ela terá necessariamente que se haver com esse processo de autoconstituição, terá que deparar-se, ainda que contra sua vontade, com os limites da ideia de representação, testemunhando um tipo de organização e de coesão do todo que prescindem de qualquer atividade constituinte externa, síntese espontânea operante já no sensível, responsável pela produção de um *sentido* que se faz como mediação entre o subjetivo e o objetivo.

Enfim, se Merleau-Ponty não se equivoca ao afirmar que “[a] visão é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 44), cabe recuperar aqui a ousada disposição e, mesmo, aquela irresistível inclinação à ambiguidade que

a sua ontologia propõe. Ao assimilar a constatação da inapreensibilidade congênita do Ser em sua totalidade, da sua tenacidade e obstinação em não se deixar capturar por inteiro, diante de toda e qualquer tentativa de alcançá-lo e circunscrevê-lo em sua completude, nem mesmo por aquilo que mais se aproxima de tal objetivo, ou seja, nem mesmo pela experiência da arte, a ontologia merleau-pontyana aponta para a idiosincrasia decorrente do seu jogo de abertura e preenchimento recíprocos, embora sempre inacabados, como condição fundamental da sua própria maneira de existir. Como esclarece Marilena Chauí (2002, p. 155-6),

[a] Carne do Mundo é o que é visível por si mesmo, dizível por si mesmo, pensável por si mesmo, sem, contudo, ser um pleno maciço, e sim, paradoxalmente, um pleno poroso, habitado por um oco pelo qual um positivo contém nele mesmo o negativo que aspira por ser, uma falta no próprio Ser, fissura que se preenche ao cavar-se e que se cava ao preencher-se. Não é, pois, uma presença plena, mas presença habitada por uma ausência que não cessa de aspirar pelo preenchimento e que, a cada plenitude, remete a um vazio sem o qual não poderia vir a ser. A Carne do Mundo é o quiasma ou o entrecruzamento do visível e do invisível, do dizível e do indizível, do pensável e do impensável, cuja diferenciação, comunicação e reversibilidade se fazem por si mesmas como estofamento do mundo.

Por isso, talvez, como sentença Merleau-Ponty (2004b, p. 45), “[a] ideia de uma pintura universal, de uma totalização da pintura, de uma pintura inteiramente realizada, é desprovida de sentido. Mesmo daqui a milhões de anos, o mundo, para os pintores, se os houver, ainda estará por pintar, ele findará sem ter sido acabado”. Pois é desse aspecto excitante de uma sedutora promessa de acesso e apreensão completa do Ser, mas que se mostra todavia inconsumável, o tempo todo latência e expectativa, dessa totalidade sempre em devir, cuja configuração final jamais alcançamos, desse horizonte no limiar do nosso olhar mas que vai se distanciando do nosso contato na exata proporção que dele tentamos nos aproximar, que se afasta à medida que avançamos em sua direção, é desse desejo sabidamente impossível de se consumir que parece alimentar-se o impulso criativo que a experiência da arte nos oferece.

E é, certamente, por consequência dessa singularidade ontológica que, nas palavras de Alex de Campos Moura (2013, p. 129-30; grifo do autor),

[a] significação de uma obra de arte, indica o filósofo, não pode ser considerada nem uma realidade objetiva, pois então não haveria múltiplas interpretações e desdobramentos, e nem uma ideia subjetiva, pois então não haveria *uma* obra de que se pode falar de diversos modos. Nem cativo da matéria, como um objeto, e nem ausente dela, como um pensamento puro, o sentido é algo que irradia em torno da obra sem jamais romper absolutamente com sua estrutura concreta. Como já afirmava *A prosa do mundo* [...], o sentido é como a lei intrínseca de organização do conjunto, formado pela correlação existencial de seus elementos, espécie de torção ou “deformação” do aparelho significativo disponível capaz de fazê-lo expressar algo novo,

estilo operante que enforma a generalidade dada.

Desse modo, por fim, não nos parece fora de propósito asseverar – em consonância com a hipótese de trabalho assumida por esta pesquisa – que a experiência da arte, como oportunidade e via segura de aproximação ao Ser, mas também como potência expressiva e criativa, assim como parcela fundamental de sua totalidade, apresenta-se, de fato e de pleno direito, como agente estruturante da sua significação existencial, ou seja, como operador ontológico legítimo, atuando eficazmente na matriz fundante e no processo instituinte do *sentido* de ser do mundo.

CONCLUSÃO

Percorrido, afinal, o itinerário estabelecido em nosso projeto de pesquisa, com a finalidade de investigar a noção de *sentido* na obra filosófica de Merleau-Ponty, cumpre agora fazer uma breve sinopse dos principais temas e conteúdos aqui analisados e apresentar as nossas considerações finais.

Desde logo, assumimos que a escolha por uma abordagem de largo espectro, abrangendo praticamente toda a densa e volumosa produção bibliográfica do filósofo, cobrindo o período que vai desde as suas teses iniciais até os textos publicados postumamente, ainda que com interesse específico e orientado aos escritos que tratam da interrogação ontológica, implicaria numa inelutável limitação à profundidade de nossa análise. No entanto, em contrapartida, tomando por diretriz a exploração de um conceito que, a nosso ver, representa um eixo temático decisivo no desenvolvimento e na estruturação do seu pensamento, acreditamos haver tangido os seus argumentos mais relevantes e articulado uma leitura plausível acerca da evolução observável da noção de *sentido* no decurso de sua obra. E, desse modo, presumimos ter alcançado êxito satisfatório em nosso propósito, qual seja, o de identificar e transcrever as mutações mais significativas na trajetória desse conceito, em consonância com o tratamento a ele dispensado pelo filósofo em cada uma das etapas sob nosso escrutínio.

Uma vez que a nossa hipótese de trabalho admite, em alinhamento com grande número de respeitadores estudiosos, críticos e continuadores da filosofia merleau-pontyana, uma certa periodização da sua produção teórica, segmentando-a cronologicamente em três estágios distintos, assim também a abordagem empreendida serviu-se desses recortes temporais para a organização da nossa exposição. Por isso, direcionamos os nossos melhores esforços à tarefa de apresentar e examinar, em cada um dos três capítulos de nossa dissertação, o enfoque e as formas de apropriação pelo filósofo do conceito de *sentido* que consideramos predominantes em cada uma das fases circunscritas.

Adicionalmente, tendo em conta a enfática importância atribuída por Merleau-Ponty à problemática envolvendo as vivências relacionadas à experiência artística – e suas consequências filosóficas, com impacto direto sobre sua formulação ontológica, seja em sua potência criativa, sua dimensão instituinte e operante em relação ao Ser, seja em decorrência da fruição das obras dela derivadas –, optamos por acrescentar em cada capítulo um tópico próprio, dedicado a essa questão.

Partimos, então, no primeiro capítulo, de uma breve contextualização e problematização da noção de *sentido*, enumerando várias de suas nuances e as interpretações de maior aderência ao escopo da investigação a que nos lançamos, trazendo a perspectiva de alguns dos inúmeros pensadores que a tematizaram, com a finalidade de traçar um panorama sumário do seu tratamento e uso na filosofia moderna e contemporânea. Com isso, objetivamos encontrar os aspectos característicos e as singularidades distintivas mais proeminentes entre os diversos postulados sob apreciação, a fim de poder demarcar com maior precisão a concepção propriamente merleau-pontyana.

Parece-nos conveniente sublinhar, neste contexto, que o projeto encetado por Merleau-Ponty é impulsionado, ainda sob forte influência da fenomenologia husserliana, pelo compromisso de restabelecer o estatuto ontológico da percepção, reconhecendo-a como fonte originária de *sentido* e, portanto, como via de acesso ao Ser primordial. Para isso, fazia-se exigir a superação das ontologias clássicas, de matriz cartesiana e dogmaticamente dualistas, posto que tanto as teses empiristas como as intelectualistas, ancoram-se na premissa de uma clivagem estrutural entre sujeito e objeto, entre consciência e mundo, pensamento e natureza, tratando-os como realidades heterogêneas, reciprocamente exteriores e adversas entre si. Diante dos prejuízos e preconceitos implicados nessa ontologia dicotômica, instaurada pela metafísica racionalista – projetada e instituída por Descartes, posteriormente continuada e desenvolvida por seus seguidores –, Merleau-Ponty postula a legitimidade ontológica da experiência perceptiva, atribuindo-lhe genuína potência criadora de significação existencial.

Seguindo por esse viés, tratamos de examinar nas obras do período inicial da sua laboração filosófica, *A estrutura do comportamento* (de 1942) e, mais especificamente, na *Fenomenologia da percepção* (de 1945), a maneira como a noção de *sentido* aparece e como ela é então adotada, ainda que tácita ou indiretamente, a fim de evidenciar a sua proximidade e forte identificação com a experiência de intencionalidade. Para tanto, tornou-se necessário recuperar a descrição do conceito de intencionalidade, oriundo da fenomenologia propugnada por Husserl, sobre cujas bases Merleau-Ponty irá desenvolver o seu próprio projeto fenomenológico.

Tal análise conduziu-nos à constatação de uma “intencionalidade operante” (*fungierende Intentionalität*), a qual, todavia, só se torna possível no âmbito da experiência perceptiva, no mundo vivido (*Lebenswelt*), quer dizer, no fluxo da temporalidade. Trata-se, portanto, daquele tipo de intencionalidade que enseja a síntese – “natural e antepredicativa” – entre o mundo em

que nos situamos e a nossa existência corporal subjetivada. Essa síntese temporal, síntese de horizonte, revela-se como um tipo de ambiguidade que experienciamos por meio do nosso corpo (corpo habitual e corpo atual, simultaneamente imanente e transcendente), como *ser no mundo*, atestando, segundo o filósofo, que é a experiência da percepção que desencadeia, e mesmo que condiciona, o acesso do pensamento à “inteligibilidade nascente” do Ser (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 239).

Nesse período “inicial” de sua bibliografia filosófica, Merleau-Ponty elabora também um importante ensaio sobre a experiência propiciada pelo fazer artístico e pela obra de arte, intitulado *A dúvida de Cézanne*, publicado em *Sens et non-sens* (de 1948). Nesse texto o filósofo toma a obra e as ideias do pintor provençal como arquétipo para corporificar as suas afirmações acerca do primado da percepção e sua prevalência ontológica.

Uma tal conjectura, entretanto, que se fundamenta na premissa da reflexividade do corpo próprio, ao necessitar responder pela passagem do mundo silencioso da percepção para o mundo comunicativo da cultura, o mundo da intersubjetividade, defronta-se com certas dificuldades teóricas. Diante das quais, o próprio filósofo cuidará em reconhecer, já em sua carta de candidatura ao Collège de France (de 1951), tratar-se de uma “má ambiguidade”, que conduz fatalmente à “mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade.” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 48). E será, portanto, ela que o impulsionará na direção de uma fenomenologia da linguagem, de onde emergirá o tema da diferenciação estrutural de toda experiência – sem precisar recorrer à ideia de um *Cogito* (ainda presente na filosofia da percepção, sob a noção de *Cogito* tácito, o que a manteria enredada nas malhas de uma filosofia da consciência) – e que asseguraria a transição do mundo percebido ao mundo cultural, o mundo humano.

Em consequência desse movimento, ocorre um deslocamento – ou, mais precisamente, um descentramento – da posição do sujeito da condição de protagonista privilegiado no contexto ontológico, trazendo o corpo próprio para assumir igualmente a condição de produtor de *sentido*, de originador de significação existencial. É nesse cenário que emerge, então, ganhando relevância e prioridade, o problema da linguagem.

Trata-se, como se sabe, de um tema explorado de maneira rigorosa e pormenorizada nos ensaios *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *Sobre a fenomenologia da linguagem*, integrantes de *Signos* (de 1960) e aprofundado na obra póstuma *A prosa do mundo* (de 1964). A linguagem, de acordo com a reflexão merleau-pontyana, sempre fora tratada, por parte da

ciência moderna – cuja índole é essencialmente racionalista, experimentalista, mecanicista, enfim, herdeira e tributária do cartesianismo – como seu objeto de estudo. E, tomada principalmente pelo viés de uma fisiologia funcional, por sua vez seria determinado pela conjuntura histórica e cultural à qual se encontra vinculada.

A fenomenologia da linguagem, tal como exposta por Merleau-Ponty nesse período “intermediário” da sua atividade filosófica, apoia-se na descrição do corpo como um sistema expressivo autônomo e cognoscente, e se ampara na noção de gestualidade simbólica da fala, recurso vital que nos permite externar as nossas intenções significativas e alcançar uma receptividade compreensiva por parte dos nossos interlocutores. Como tentamos evidenciar no segundo capítulo, esta nova noção de *sentido* se caracteriza por um processo de diferenciação – que Merleau-Ponty explora e aprofunda a partir dos estudos linguísticos desenvolvidos por Ferdinand de Saussure – atuante no sistema de equivalências compartilhado pelos sujeitos que se comunicam.

Assim, para Merleau-Ponty (1991, p. 45), “a linguagem não é mais a seiva das significações, mas o próprio ato de significar”. Sob sua ótica, então, sendo sobretudo expressão da intercorporeidade, a linguagem vai além da fala e da escrita, pois comunica também pelo que não está explícito, pelo que não é dito, expressa-se pelas lacunas, pelo vazio e pelo silêncio. Transcende as transposições pré-estabelecidas pela correspondência usual dos signos. Ou seja, a totalidade do seu *sentido* sempre excede a soma dos dados e dos conceitos a que se refere – embora permaneça, ela própria, a linguagem, inelutavelmente emaranhada em sua trama discursiva, vinculada e presa aos índices e referentes de que se serve para existir. O filósofo não deixa de observar, ademais, que “a linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele. Traz seu *sentido* como o rastro de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo” (*Idem*; grifo nosso).

E é, pois, exatamente nesse terreno que se instala uma segunda ambiguidade – agora uma “boa ambiguidade” dirá Merleau-Ponty. Trata-se, pois, daquela que se caracteriza pela dupla posição da linguagem: ora, de um lado, como motricidade, como ato fenomênico, como gestualidade expressiva do corpo vivido; ora, por outro, como operação intelectual instituidora de *sentido*, como potência carnal fecunda de significação, como liame cultural que dá espessura e profundidade ao mundo da coexistência humana, definindo-se como uma espécie de “lógica encarnada”. Num esforço para estabelecer um enquadramento descritivo das consequências desse complexo argumento, Marilena Chauí esclarece que, para Merleau-Ponty, “é esse *logos*

do mundo estético que torna possível a intersubjetividade como intercorporeidade, e que, através da manifestação corporal da linguagem, permite o surgimento do *logos cultural*, isto é, do mundo humano da cultura e da história”⁶⁹.

Inobstante, já pela sua própria condição de ser alusiva, indireta, sempre esquiva, aquém de uma abordagem totalizante do mundo, a linguagem não alcança nunca a posse integral da coisa expressa, jamais abarca a plena inteireza do Ser, mantendo-se num limiar de latência e incompletude, grávida de infinitas possibilidades abertas. Diante dessa misteriosa idiosincrasia, indaga o filósofo: “Se há, oculta na linguagem empírica, uma linguagem na segunda potência, na qual de novo os signos levam a vida vaga das cores, e na qual as significações não se libertam totalmente da relação recíproca dos signos?” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 45-6). Em resposta, a sua investigação o autorizará a reclamar a existência, por um lado, de uma primeira linguagem, imanente, instituída e sedimentada pelo uso cotidiano da potência expressiva da corporeidade, que ele denomina “fala falada”; e, por outro, de uma segunda, uma “fala falante”, que lhe é precedente, que se encontra no mundo antes mesmo do pensamento – mas que se funda e constitui no ato mesmo da sua emergência à superfície da facticidade. Trata-se de uma textura radicada na expressividade da experiência corporal, uma capacidade transcendente da linguagem para ultrapassar os limites dos dados empíricos – onde não há distinção clara entre signo e significado, uma atividade de diferenciação interna. Encontra-se, assim, incrustada no cerne do Ser bruto, selvagem, pré-reflexivo, que assim se revela sempre original, criadora e doadora de *sentido*.

Nesse enquadramento, deve-se lembrar também que, para Merleau-Ponty, é na experiência propiciada pela obra de arte que se alcança, mais do que em qualquer outra operação vivencial, um acesso direto e imediato à verdade, ao *sentido* primordial do Ser. Dirá ele, na penúltima de suas conferências veiculadas pela Rádio Nacional Francesa, em 1948, publicadas sob o título de *Causeries (Conversas*, na edição brasileira), que “uma filosofia da percepção que queira reaprender a ver o mundo restituirá à pintura e às artes em geral seu lugar verdadeiro, sua verdadeira dignidade e nos predisporá a aceitá-las em sua pureza” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 56). Aqui, novamente, está-se tomando como tema da especulação filosófica o corpo próprio como “o corpo operante e atual, aquele que não é uma proção de espaço, um feixe de funções, mas um entrelaçado de visão e de movimento” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 16), o que remete desde logo a atenção do investigador ao enigma do olhar e sua ação sobre o

⁶⁹ CHAUI, Marilena. *Merleau-Ponty: vida e obra*. In *Os Pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. XII

mundo. Já na *Fenomenologia da percepção*, no capítulo dedicado à síntese do corpo próprio, Merleau-Ponty (1994, p. 208) indicava que “não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte”. E, referindo-se especificamente ao olhar, instrumento com o qual se pode “tocar as coisas” e abordar sensorialmente o mundo, por meio da experiência da visibilidade, ele diz:

O olhar obtém mais ou menos das coisas segundo a maneira pela qual ele as interroga, pela qual ele desliza ou se apoia nelas. Aprender a ver as cores é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal. Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um “eu penso”: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 212).

Mais tarde, já no âmbito da sua filosofia madura, no seu período “final” e em pleno desenvolvimento da sua ontologia da carne, ele abrirá o ensaio *O Olho e o Espírito* (de 1960) com uma incisiva crítica ao pensamento científico moderno, “pensamento de sobrevoo, pensamento do ‘objeto em geral’” que opera sobre o homem “segundo o modelo das máquinas humanas” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 14), e reafirma sua recusa de submeter a um *Cogito* observador o corpo vivido como seu objeto de análise e apreensão. Merleau-Ponty propugna, ao invés disso, que essa ciência que se distancia do mundo, do homem, da história, para observá-los com frieza e à distância deveria voltar a “colocar-se num ‘há’ prévio, no lugar, no solo do mundo sensível” (*Idem*), para aí então tornar-se de fato filosofia. Trata-se de uma filosofia que se disponha a olhar o mundo como a arte o faz, e mais apropriadamente ainda a pintura, pois “o pintor é o único que tem direito de olhar para todas as coisas sem nenhum dever de apreciação” (*Ibidem*, p. 15).

Nesta nova proposta ontológica, como vimos, o conceito de *sentido* – agora reconhecível como experiência de reversibilidade – será assumido a partir de um desenvolvimento ainda mais radical do descentramento intersubjetivo, implicando uma crescente desintegração da subjetividade, e caminhando para uma inevitável dessubjetificação ontológica.

Quando falamos de reversibilidade, referimo-nos, por certo, a um conceito nevrálgico no argumento ontológico da filosofia merleau-pontyana, que já vinha sendo cultivado desde a fenomenologia da linguagem, e ao qual Merleau-Ponty confere um tratamento aprofundado, concentrado principalmente na obra publicada postumamente, em 1964, com o título de *O visível e o invisível*, com especial enfoque no tópico *O entrelaçamento – o quiasma* (além das fartas e substanciosas notas de trabalho que acompanham a edição organizada sob os cuidados

de Claude Lefort), sobre cujos temas nos debruçamos ao longo do terceiro capítulo da nossa dissertação.

Ali, segundo cremos, logramos explicitar a maneira pela qual a noção de *sentido* associa-se à descrição do processo de reversibilidade que preside a dinâmica de intercâmbio recíproco, conquanto espontâneo e automotivado, entre as posições usualmente atribuídas à subjetividade e objetividade no movimento dialético, sem, contudo, decair numa fusão ou numa síntese. Com isso, Merleau-Ponty promove também uma reformulação dos principais fundamentos da reflexão filosófica, implicando na postulação de novas designações para as noções de sujeito, objeto, mundo, entre outros, e apontando para uma nova dialética, uma dialética sem síntese, uma hiperdialética.

Desse modo, após haver acompanhado o itinerário da noção de *sentido* no pensamento merleau-pontyano – tanto sob o viés da investigação mais propriamente ontológica, quanto pelas suas implicações colaterais hauridas no âmbito da análise da experiência artística – e assim tendo constatado a extensão e profundidade da sua indelével influência, ainda viva e crescentemente relevante a reflexão filosófica contemporânea, sentimo-nos compelidos a concordar com Marilena Chauí, quando assevera que

Merleau-Ponty fala em *motivo* central de uma filosofia, e não em *conceito* central. Como numa tapeçaria, numa renda, num quadro ou numa fuga, nos quais o motivo puxa, separa, une, enlaça e cruza fios, traços ou sons, configura um desenho ou tema a cuja volta se distribuem os outros fios, traços ou sons, e orienta o trabalho do artesão e do artista, assim também o motivo central de uma filosofia é uma constelação de palavras e de ideias numa configuração de sentido. (CHAUÍ, M., 2002, p. 22; grifos da autora).

Por fim, convergindo também com a aludida observação de Alex de Campos Moura (2013, p. 58; grifo nosso), de que, exatamente pelo irrecusável fato de tratar-se de “[...] uma questão nuclear na filosofia de Merleau-Ponty: a afirmação da consistência própria ao *sentido* [...]”, acreditamos que a abordagem exploratória dessa noção e o seu correlacionamento com outros motivos temáticos fundamentais para a filosofia merleau-pontyana, no curso da pesquisa ora consubstanciada, outorgam-nos a certeza de haver empreendido passos seguros na direção de ampliar e consolidar o conhecimento do seu valioso legado ao pensamento contemporâneo, justificando plenamente todo o empenho e dedicação investidos.

REFERÊNCIAS

1. Obras de Merleau-Ponty consultadas no idioma original:

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Éloge de la philosophie**. Et autres essais. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **La structure du comportement**. Paris: Quadrige/PUF, 1990.

_____. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.

_____. **Le visible et l'invisible**. Suivi de notes de travail. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **L'oeil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **Parcours (1935-1951)**. Lagrasse: Verdier, 1997.

_____. **Parcours deux (1951-1961)**. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

_____. **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996.

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

2. Referências bibliográficas: obras de Merleau-Ponty em português

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. Tradução José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1972.

_____. **A prosa do mundo**. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. **Conversas: 1948**. Tradução Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

_____. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: 1949-1952.** vol. 1: Filosofia e linguagem. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990a.

_____. **Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos: 1949-1952** vol. 2: Psicologia e filosofia. Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990b.

_____. **O olho e o espírito: seguido de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* e *A dúvida de Cézanne*.** Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004b.

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas.** Tradução Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1990c.

_____. **O visível e o invisível.** 2ª ed. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1984.

_____. **Signos.** Tradução Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

3. Obras de outros autores:

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo.** Tradução Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CÉZANNE, Paul. Cartas e citações, In: BARNES, Rachel (org.) **Os artistas falam de si próprios: Cézanne.** Tradução Maria Celeste Guerra Nogueira. Lisboa: Dinalivro, 1993.

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

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido.** Tradução Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. **Nietzsche e a filosofia.** Tradução Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.

DESCARTES, René. “A dióptrica” in **Discurso do método & ensaios.** Tradução de Pablo Rubén Mariconda e Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Meditações metafísicas.** Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

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

FREITAS, Marta Helena de; ARAÚJO, Rita de Cássia; FRANCA, Filipe Starling Loureiro; PEREIRA, Ondina Pena; MARTINS, Francisco. Os sentidos do sentido: uma leitura fenomenológica. *In: Revista da Abordagem Gestáltica* – XVIII (2) : 144-154, jul-dez, 2012. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180968672012000200004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 12 nov. 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução Márcia de Sá Cavalcanti, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988 (vol. 1).

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução Urbano Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. **A ideia da fenomenologia**. Tradução Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

_____. **Investigações lógicas**: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. Tradução Željko Loparic e Andréa Maria Altino Campos Lorapic. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MALRAUX, André. **As vozes do silêncio**. Vol. 1. Tradução José Júlio Andrade dos Santos. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, 1988.

MOURA, Alex de Campos. **Entre o ser e o nada**: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: Humanitas : FAPESP, 2013.

_____. **Liberdade e situação em Merleau-Ponty**: uma perspectiva ontológica. São Paulo: Humanitas, 2010.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella : EDUSP, 1989.

_____. **Racionalidade e crise**: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial : Editora UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência**: ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. O corpo pode ser sujeito? Nota sobre Merleau-Ponty. In: **Em curso – Revista da Graduação em Filosofia da UFSCar**, v. 3, UFSCar, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4322/2359-5841.20160311>. Acesso em: 10 nov. 2018.

MÜLLER, Marcos José. **Merleau-Ponty: acerca da expressão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. 8ª edição. Tradução Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1977.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas da. “A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty”. In: **Trans/Form/Ação**. UNESP/Marília v. 35 2012, p. 133-156. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0131-31732012000300008>, Link: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2622>.

VICENTE, Vânia. **Arte e verdade em Merleau-Ponty**: ecos de um entrelaçamento. São Paulo : Humanitas/FAPESP, 2018.