

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

HARLEY JULIANO MANTOVANI

ARQUEOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

SÃO CARLOS, OUTUBRO DE 2006.

HARLEY JULIANO MANTOVANI

ARQUEOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE MERLEAU-PONTY

**Dissertação apresentada ao Departamento de
Filosofia da Universidade Federal de São Carlos
como exigência parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr.
Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior.**

SÃO CARLOS, OUTUBRO DE 2006.

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

M293af

Mantovani, Harley Juliano.

Arqueologia fenomenológica de Merleau-Ponty / Harley
Juliano Mantovani. -- São Carlos : UFSCar, 2007.
167 p.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2006.

1. Filosofia francesa. 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-
1961. 3. Fenomenologia. 4. Ontologia. I. Título.

CDD: 194 (20^a)

BANCA EXAMINADORA:

Orientador (UFSCar): Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior

(UFSCar): Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto

(USP): Prof. Dr. Márcio Suzuki

Em especial, à minha mãe pelo apoio, doação e renúncia incondicionais e imprescindíveis, pelas lições que não cabem nas dissertações.

Agradeço ao Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Júnior pelo exemplo de modo de ser filosófico, no qual não se distinguem vida e filosofia.

Agradeço à Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto pelas oportunas intervenções e pela presença sempre constante.

Agradeço à FAPESP por ter acreditado neste projeto e por tê-lo tornado possível subsidiando-o financeiramente.

RESUMO

Essa dissertação ganha vida na relação entre fenomenologia e metafísica, que é um dos pilares da filosofia francesa contemporânea. Se, neste contexto, parece haver o acordo de que o metafísico é o originário, procuramos investigar o seu lugar e a sua proveniência. Essa dissertação toma um dos aspectos sobre os quais se desenvolveu aquela relação, e que caracteriza, ao mesmo tempo, uma novidade da filosofia contemporânea, a saber, a preocupação com a linguagem e com a escritura. Quando o discurso fenomenológico desvelou o que o negava, o Ser, quando ele neutralizou-se nessa incapacidade de expressão, ele trouxe o metafísico para o discurso, que precisava ser, doravante, sempre originário. O que caracteriza o metafísico no discurso é, pois, uma coesão racional e sem conceito, isto é, a ausência das categorias abstratas e objetivas e das significações puras dadas *a priori* por um pensamento anterior à linguagem. Com esse remanejamento do metafísico para a linguagem, tomando-a como tema filosófico, voltamos às origens e à inauguração da filosofia. Restava-nos analisar esse ultrapassamento da fenomenologia através do retorno ao fenômeno da linguagem, o que significou reencontrarmos a filosofia *depois* da fenomenologia. Reencontro que foi a narrativa de um começo. Ao longo desse caminho de volta foi se nos desvelando a importância da linguagem para o projeto ontológico de Merleau-Ponty, sobretudo, nos momentos iniciais de uma *Fenomenologia da Percepção* em que ela não estava no centro das análises, em que não se falou dela. Esse silêncio foi-nos revelador.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; linguagem; expressão; ontologia; Husserl

ABSTRACT

THE PHENOMENOLOGICAL ARCHEOLOGY OF MERLEAU-PONTY

This dissertation is based on the relationship between Phenomenology and Metaphysics, one of the pillars of contemporary French Philosophy. If, in that context, there seems to be a consensus according to which the metaphysical is originary, we, on the other hand, aim at investigating its place and its origins. This work focuses on one of the aspects over which that relationship has developed, and which, at the same time, characterize one novelty of contemporary Philosophy, namely, the concern with language and with writing. When the phenomenological discourse unveiled what it first denied, the Being, when it neutralized itself in this incapability of expression, it brought the metaphysical, which thereafter needed to be seen as originary. What characterizes the metaphysical in discourse is, thus, a rational cohesion without a concept, that is, the absence of abstract and objective categories and of pure meanings given *a priori*, for a thought which could possibly be prior to language. With this rearrangement of the metaphysical concerning language, and taking it as a Philosophical theme, we return to the origins and to the inauguration of Philosophy. Finally, we analyze this surpassing of Phenomenology through the return to language phenomenon, which meant having another encounter with Philosophy after Phenomenology. This re-visitation meant the narrative of a new beginning. As we proceeded in this process, the importance of language for the whole ontological project of Merleau-Ponty became more and more clear, especially concerning the initial moments of a *Phenomenology of perception*, when it was not in the center of our analysis, and when it was not discussed. This silence was revealing to us.

Words-key: Merleau-Ponty; language; expression; ontology; Husserl.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	08
PRIMEIRA PARTE: FENOMENOLOGIA: CIÊNCIA DA REFLEXÃO RADICAL	09
Introdução	
Capítulo 1: Delimitação da fenomenologia transcendental	24
Capítulo 2: Arqueologia do impensado: no rastro da <i>sombra</i>	50
Capítulo 3: Arqueologia das condições essências da expressão	70
Conclusão	97
SEGUNDA PARTE: ARQUEOLOGIA DA LINGUAGEM	105
Introdução	
Capítulo 1: O retorno às origens da linguagem: a experiência da expressão e a expressão da ausência	111
Capítulo 2: Arqueologia da criação: plástica da des-figuração	135
Conclusão	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS	163
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	164
BIBLIOGRAFIA	165

INTRODUÇÃO GERAL

O autêntico e verdadeiro filósofo não parece filósofo, eis como no-lo apresenta a filosofia contemporânea e, sobretudo, Merleau-Ponty. Aquele é este que

“Aí vem sujo (...)
Com a cara hirta, tatuada de fuligens
Esse mineiro doido das origens,
Que se chama o Filósofo Moderno!”¹

O autêntico e verdadeiro filósofo é este que busca, doidamente, as origens e que não teme se sujar em sua busca. Ele suja-se de mundo mineralizando as origens obscurecidas pelas fuligens sensíveis. Não dá para ser um arqueólogo, autêntico e verdadeiro, sem se sujar com essas fuligens que não encontramos na pureza dos conceitos, das significações e das representações intelectuais de uma filosofia que se distanciou do mundo e da vida e fechou-se num *cogito* quixotesco e visionário que pensa haver gigantes ali onde há, de verdade e sensivelmente, moinhos. É preciso sair dessa filosofia para reencontrar os moinhos, eis a doidice ou o radicalismo da sua busca que ressoa nas palavras de um pintor que traduzem, em outros termos, o que consiste essa mineralização: “o que tento traduzir-vos é mais misterioso, emaranha-se nas próprias raízes do ser, na fonte impalpável das sensações”². O que “emaranha-se nas próprias raízes do ser” são as origens. Descobrimo-as, reencontramos, conseqüentemente, as raízes do ser, que não estão nalgum léxico, nas significações das palavras ou numa substituição verbal para o mundo que vemos. A filosofia será essa tradução, portanto, se ela calar-se ou pôr-se à escuta, pois, “são as próprias coisas, do fundo de seu

¹ ANJOS, Augusto dos. Monólogo de uma sombra. In: *Melhores Poemas*. São Paulo: Global Editora, 1985, p. 42.

² Palavras de Cézanne que servem de epígrafe para *O olho e o espírito*.

silêncio, que deseja conduzir à expressão”³. A filosofia depara-se, hoje, com sua mais árdua tarefa, aquela que deixa hirta a cara dos seus professores, porque “*o que tento traduzir-vos*” está antes da expressão. Esse *antes* não pode ser alcançado ou esse problema de tradução não pode receber uma orientação satisfatória sem um questionamento da escritura ou sem uma filosofia da linguagem como questionamento da própria filosofia. Estando antes da expressão, o filosófico é pré-teórico, e como tal, não está na filosofia, mas, por outro lado, há uma filosofia antes da expressão, já ali.

PRIMEIRA PARTE

FENOMENOLOGIA: CIÊNCIA DA REFLEXÃO RADICAL

Introdução

Começemos por uma breve elucidação preliminar a respeito dessa noção de “arqueologia”. Husserl, *qual arqueólogo dele mesmo*, desvela uma matéria arqueológica ou metafísica e *não-transcendental*. Ele descobre uma Memória do mundo e não apenas o mundo como memória de um Eu transcendental fora do tempo⁴. A investigação dessa Memória é, pois, o objeto de uma *metafísica arqueológica* cujo início é uma *Fenomenologia da Percepção* na medida em que o que se pretende é acompanhar e reabsorver o nascimento

³ Merleau-Ponty. *Le visible et l'invisible (VI)*. Paris: Gallimard, 1964, p. 18; seguido da edição brasileira *O visível e o invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2000, p. 16.

⁴ Essa Memória quer dizer que “a percepção atesta e renova em nós uma *pré-história*”, aquela do sensível “com sua espessura e sua riqueza inesgotável”, porque a percepção conserva e contrai em si “um passado em sua profundidade presente” (Cf. Merleau-Ponty, *PhP.*, p. 277; *Fenomenologia*, p. 322), e está, pois, “ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais”.

ininterrupto do mundo, quando sua transcendência confunde-se com a expressividade natural dos perfis perceptivos dos quais temos experiência, a experiência perceptiva.

A descrição dessa experiência, função de um novo ato arqueológico, apresenta-nos uma história perceptiva implicada na transição indefinida entre os perfis em cuja transcendência ou horizonte presumimos aquela Memória como a forma e a apresentação de um Ser que se cria constantemente e cuja criação é justamente o que resiste e fica fora dos limites transcendentais da memória daquele Eu husserliano. São esses limites que tematizamos no capítulo 1 da Primeira Parte. Conseqüentemente, ao final presuntivo da arqueologia metafísica dessa Memória, devemos encontrar o enraizamento daquela criação nas coisas ou a criação como acesso pré-conceitual à universalidade do Ser Bruto. Neste momento, Merleau-Ponty é arqueólogo do Husserl *qual arqueólogo dele mesmo*, quando ele é motivado a elaborar uma *Fenomenologia da percepção* e interpreta o impensado de Husserl como o signo de uma insuficiência ou de um excesso (arqueológico e metafísico) à fenomenologia. Isto se comprova na análise e comentário que o filósofo francês faz da própria autocrítica da fenomenologia que, em nosso caso, tomaremos apenas como fonte da delimitação transcendental do referido capítulo 1, cômicos de que ela não pode ser o fundamento suficiente de uma *escavação* radical da fenomenologia transcendental. Essa escavação está em Merleau-Ponty *arqueólogo de si mesmo* – um novo passo desse procedimento que é descrito e que nos conduz ao capítulo 2 da Primeira Parte. As conseqüências deste novo ato da *démarche* merleau-pontyana serão sentidas não só neste capítulo 2, mas no restante da dissertação. O que nos resta do Merleau-Ponty *arqueólogo de si mesmo*, dando um passo adiante do impensado de Husserl proveniente daquela autocrítica, é a esperança de reencontrarmos as “raízes do Ser”, quando não se discernem e implicam-se, originariamente, Memória e Criação – quando alcançamos a criação, através dela, testemunhamos um ser já aí, originariamente.

De Husserl a Husserl a arqueologia é um método propedêutico assistemático. De Merleau-Ponty a Husserl e dele a ele mesmo e à história tradicional e objetiva da filosofia, a arqueologia é um método hermenêutico e uma teoria antes de tudo contra-teoria e uma filosofia antes de tudo contra-filosofia. Desse *contra* a mim, a arqueologia é uma atividade de conhecimento entendido não como posse, mas como *des-posseção* e *ser possuído por*.

(...)

Inicialmente, consideramos a análise e o comentário que Merleau-Ponty realizou sobre a problemática e os paradoxos intrínsecos à fenomenologia de Husserl que, para ele, não apenas expressam os limites da fenomenologia, assim como a necessidade de se realizar uma ontologia – que ele interpretou como o impensado da fenomenologia, justamente o que a delimita intrinsecamente. É assim que se nos apresentou a tarefa – que transparece no ensaio de 1959, *O filósofo e sua sombra* de Merleau-Ponty –, de fazermos, nos momentos iniciais da nossa pesquisa, uma *arqueologia do impensado*, com a qual esperamos reencontrar *o começo*. Tarefa árdua que quererá dizer reencontrar o Ser Bruto encoberto pelo esquecimento da tradição. Neste sentido, tal arqueologia identifica-se ao procedimento da reflexão radical, isto é, “daquela que quer compreender a si mesma”. Para ter êxito neste fim, sua tarefa consiste, segundo Merleau-Ponty, num paradoxo, a saber: “reencontrar a experiência irrefletida do mundo, para recolocar nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer a reflexão aparecer como uma das possibilidades de meu ser”⁵. A tarefa última dessa arqueologia da razão ou investigação crítica dos pressupostos (ou da origem) da lógica enquanto ciência puramente teórica da razão é encontrar o irrefletido, a ingenuidade do nosso contato simples com o mundo, para recuperarmos o seu estatuto filosófico, e para que a filosofia absorva, progressivamente, a não-filosofia fora da fenomenologia transcendental.

⁵Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*. (PhP). Paris: Gallimard, 1945, p. 278-9; seguida da edição brasileira da Martins Fontes, 1999, p. 324, cuja abreviação será *Fenomenologia*.

Isto porque o irrefletido arqueológico é o fundamento da simultaneidade entre ambas, aquém da razão reflexiva.

A escavação arqueológica das camadas de sentido sedimentado ruma para a “reabilitação ontológica do sensível” pretendida por Merleau-Ponty, e reencontra, no limite da fenomenologia, a filosofia não mais apenas como fenomenologia; o não-fenomenológico será trazido a tema pela filosofia, que será então a ciência da expressão do seu próprio *não*. Ao pressupor este paradoxo, a reabilitação do sensível será, simultaneamente, a reabilitação da filosofia enquanto linguagem cuja discursividade se fundamenta sobre sua capacidade de reencontrar no ser o que a alimenta e de trazê-lo à expressão. O que se destaca nessas palavras iniciais é “a necessidade de um retorno à ontologia (...) projetada como ontologia do Ser bruto – e do logos (...). É preciso uma *Ursprungsklärung*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 219). Se o filósofo deixa a sua sombra, que aumenta proporcionalmente ao seu caminhar, cumpre-nos voltar aos seus primeiros passos. Desse modo,

a tarefa última da fenomenologia como filosofia da consciência é, pois, compreender a sua relação com a não-fenomenologia: aquilo que em nós resiste à fenomenologia – o ser natural, o princípio “bárbaro” de que falava Schelling – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter seu lugar nela. A sombra do filósofo foi estendida e não é simples ausência de fato da luz futura (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 290).

Na obra de 1945, é a reabsorção deste não-fenomenológico – ali traduzido como a facticidade da experiência perceptiva – que foi buscada, mas com a condição de se ultrapassar as filosofias da consciência. Diante da alternativa que nos resta, qual seja, ou incluimos o ser natural na fenomenologia, ou dela saímos para abordá-lo, cumpre-nos, antes, perguntar: a redução fenomenológica ao transcendental é toda a fenomenologia?

(...)

No capítulo 1 da Primeira Parte, o nosso objetivo consistiu, por assim dizer, em fazermos uma arqueologia dos limites da fenomenologia transcendental. Procedimento em que permanecemos restritos ao que identificamos como uma autocrítica desse projeto

filosófico, como um reconhecimento da incapacidade da fenomenologia de pensar o *não-transcendental* arqueológico que ela encontrou já aí, enquanto ela se restringe à temática da constituição das objetividades⁶. Através dessa arqueologia se nos desvelou o impensado desta fenomenologia, cujo estatuto filosófico é necessário recuperar e, isto quer dizer, trazê-lo à condição de tema da filosofia. O impensado da fenomenologia é aquele *não* refratário à constituição do Ego transcendental que apenas testemunhou este seu *fora*, sem expressá-lo, sem nada afirmar dele, sequer a sua existência. Exatamente por isso, a filosofia fenomenológica deixa escapar a concretude sensível do ser, ou um ser bruto, dando-nos apenas um esboço eidético deste ser reduzido aos seus modos de manifestação. Neste sentido, em nossa investigação, tentamos seguir os passos de Husserl, quando ele faz uma autocrítica do seu próprio caminho, que era o caminho mesmo da constituição transcendental, e que, ao invés de conduzi-lo, absolutamente, ao transcendental, conduziu-o, progressivamente, para fora dele, para fora de si mesmo, pois neste caminho ele projetava uma *sombra*. Isto significa que a fenomenologia não vai até onde ela deveria ir, até onde lhe era, inicialmente, prescrito ir: até o conhecimento originário e completo de todos os seres na imanência da consciência absoluta. Neste capítulo 1, a questão foi entender como a fenomenologia, ao privilegiar o tema da consciência absoluta constituinte das objetividades ou da consciência como fundamento da doação intuitiva originária e evidente das “próprias coisas”, revelou-nos seus limites interiores na forma de paradoxos e contradições. Como exemplo desses limites, adiantamos em linhas gerais: a constatação da incompletude da constituição e da redução fenomenológicas que, em sua forma lógica e finalmente eidética, e na pretensão de doar-nos a

⁶ Delimitarmos a fenomenologia segundo a sua autocrítica consciente significa analisarmos como podemos ter a *experiência do metafísico* em Husserl sem que isto queira dizer uma mera incoerência especulativa, mas que nos remeta a uma questão *de fato*. A nossa restrição a essa autocrítica tem por fim consciente algo muito específico, porém emblemático: apenas circunscrever as conseqüências (caladamente metafísicas) do procedimento que leva Husserl a descobrir que “a lógica tem necessidade de uma teoria da experiência”. Este é o primeiro passo do seu procedimento em *Lógica formal e transcendental*. O segundo passo desse procedimento não podemos dar e não podemos aceitar, como de resto não aceitaram as filosofias da existência, qual seja, submeter essa descoberta e a experiência antepredicativa autônoma, ao imperialismo do Eu transcendental. Portanto, a validade da nossa delimitação é restrita ao primeiro passo que nos mostra uma gênese metafísica e *não-transcendental* do sentido pré-teorético e arqueológico.

inteligibilidade completa da experiência, desvelaram uma facticidade antepredicativa, que não apenas lhes resiste, mas também lhes é a origem e o fundamento. Na revelação arqueológica dessa resistência enquanto origem e fundamento (ou, precisamente enquanto o impensado) é que, implicada no que entendemos como delimitação da fenomenologia transcendental, se nos confirmou a filosofia de Merleau-Ponty, notadamente em sua proposta de reabilitar o ser do sensível. E, desde que, para isso, o filósofo francês formulasse uma filosofia da linguagem expressiva como superação dos limites das filosofias da consciência, como a continuidade e ultrapassamento do caminho transcendental ou o encontro do lugar até onde este não conseguiu ir sem sair de si. Na Segunda Parte desta dissertação, demonstramos que o caminho que nos leva para fora do transcendental é a linguagem, e que encontramos aquele lugar no seio da linguagem. Diante da impossibilidade de ouvirmos o Ego transcendental – um silêncio absoluto situado fora da linguagem, um sujeito destituído de fala que pretendia ser o fundamento de qualquer linguagem possível – era preciso reencontrar o sujeito falante, a sua vivência da fala e a sua experiência expressiva como temas filosóficos.

Grosso modo, a fenomenologia é a descrição direta do que pode ser constituído na imanência do Ego transcendental que, como constata Merleau-Ponty, deixa escapar o real, uma vez que “o ‘real’ é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima das outras, em que os ‘aspectos’ se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível” (1945, p. 373) que transpõe o espaço transcendental fenomenológico. Como não o abarcamos, necessitamos, como meio de reconhecê-lo, da Memória. Sobre isso que ela deixa escapar, a realidade, a fenomenologia nada afirma de positivo, senão que não lhe convém ou convém apenas à metafísica. Em suma, ela não afirma a realidade, seja sensível, seja judicativa, do ser. Devido a isto, o ser não lhe é nada de real, ele existe no modo da idealidade, isto é, reduzido às significações subjetivas através das quais temos consciência dele. Assim, o que a fenomenologia constitui é o acesso

transcendental à idealidade categorial do ser, cuja existência fora dos modos de consciência, é coisa de uma experiência que extrapola a temática da constituição das objetividades estritamente categoriais. É a retomada e a reabilitação dessa experiência *fundadora ou perceptiva* que importará a Merleau-Ponty como tema propriamente filosófico ou como tematização daquilo que a fenomenologia não afirmou, pois, fazê-lo seria negar-se em benefício de uma ontologia do ser. Negar-se seria, por um lado, admitir o seu silêncio ou os limites do seu discurso e, por outro lado, reencontrar a expressão natural e bárbara do ser e, simultaneamente, fazer-se a ontologia dessa expressão ou filosofia selvagem, deixando de ser fenomenologia simplesmente.

No capítulo 1 da Primeira Parte, demonstramos como essa experiência “fundadora” já aparece em Husserl e o que significa a sua presença ali na fenomenologia transcendental. Essa tarefa consistiu em encontrar no seio da própria fenomenologia, enquanto ciência da reflexão radical, subsídios teóricos que justifiquem, em última instância, que “a lógica tem necessidade de uma teoria da experiência”. Isto significa que encontramos já em Husserl aquela retomada e reabilitação da experiência, ainda que ela não seja tão radical e não vá tão longe quanto quererá Merleau-Ponty. O problema para este filósofo é que ali, a experiência, mesmo aparecendo como o fundamento não-constituído da constituição ou como a fonte antepredicativa da evidência predicativa dos juízos lógicos, não nos conduz, efetivamente, para fora do transcendental. Pelo contrário, a experiência tem assegurada a sua “comunidade harmônica de sentido”, ou sua unidade intencional, na imanência ou na unidade da vida do Ego. Em Husserl, pois, ainda que ela o testemunhe, a experiência não é a doação ou a afirmação de um ser àquele fora, ao passo que, aos olhos de Merleau-Ponty, esse mero testemunho é o símbolo de uma ausência arqueológica ou metafísica – que não é um vazio ontológico – e que cabe trazer à expressão. Neste sentido, demonstramos no capítulo 1, que a teoria husserliana da experiência (conseqüência restrita aos limites da sua autocrítica que

apenas aponta para fora, mas não sai do transcendental) traduz-se e restringe-se a uma investigação genética ou de gênese do sentido dos juízos lógicos, os mais evidentes, que são aqueles que se relacionam diretamente aos indivíduos doados pela experiência antepredicativa, ou que são remetidos *a priori* à base unitária e universal da experiência. Ao expormos e analisarmos as conseqüências da descoberta do *a priori* material da experiência, procuramos demonstrar, subsidiados teoricamente pelo próprio Husserl, que ela instaura um desequilíbrio problemático e um limite intransponível no interior da fenomenologia transcendental.

Bem entendido, fomos buscar na autocrítica da fenomenologia a consciência radical dos seus limites intrínsecos, questionando-nos (por percebermos que ela, tomada como filosofia transcendental de constituição das objetividades categoriais, está em questão) como ela nos oferece subsídios teóricos para este questionamento que dirigimos a si mesma. Fomos buscar estes subsídios teóricos de auto-delimitação arqueológica da fenomenologia em duas obras de Husserl, especificamente, a saber, a “Sexta Investigação Lógica” das *Investigações Lógicas* e também *Lógica formal e transcendental*. Com base nessas obras, reconstituímos aquelas inevitáveis conseqüências da teoria husserliana da experiência para o seu projeto transcendental, na passagem da primeira para a segunda dessas obras. A distância entre as duas obras é a distância entre o filósofo e sua *sombra*, e rompê-la é demarcar arqueologicamente os limites que trazem à tona o impensado de Husserl como aquilo que pensará Merleau-Ponty. Neste momento, procuramos apresentar, em linhas gerais, o que encontramos nessas obras que contribui para a exposição e compreensão da “delimitação da fenomenologia transcendental”, que é o tema do capítulo 1. A “Sexta Investigação Lógica” postula como condição para a sua “elucidação fenomenológica do conhecimento” a necessidade de se fazer uma rigorosa distinção e separação entre a sensibilidade e o

entendimento que determinará a relação entre a intuição sensível e o categorial⁷. Eis a nocividade dessa proposta: embora a sensibilidade tenha afirmada a sua autonomia frente ao entendimento, trata-se de um ônus mais pesado do que os ganhos, pois o conhecimento fenomenológico do ser exige o preenchimento categorial por uma intuição categorial que apenas se efetiva no inteligível puro, na esfera do categorial estritamente lógico. Aqui, a inteligibilidade repousa, abstratamente, na mera possibilidade do preenchimento em geral ou do pensar propriamente dito. Isto é, “no plano da possibilidade, a todas as intenções correspondem preenchimento (ou, respectivamente, seus contrários negativos: decepções)”⁸. A investigação genética de *Lógica formal e transcendental* corrige este nocivo abstracionismo ao afirmar que a questão do preenchimento, com qualquer complexidade categorial, é precedida e depende da unidade material da experiência e, no mesmo fôlego, põe em questão as pretensões da constituição das objetividades lógico-formais. Isto porque ela afirma, simultaneamente, não só a existência de núcleos materiais pré-dados na experiência, mas, sobretudo, que os juízos lógicos têm sua máxima distinção e evidência quando remetidos a esses núcleos. Assim, através da concordância material desses núcleos na experiência antepredicativa, temos a gênese do sentido dos juízos lógicos. Contrariamente ao enunciado na “Sexta Investigação Lógica” que negava a inteligibilidade da experiência, a reabilitação desta nos revela um sentido categorial não-lógico, isto é, não-constituído na própria experiência. Essa verdadeira crítica da razão lógica, ou autocrítica radical da fenomenologia, desvela-nos a existência arqueológica de um categorial e de um sentido não-lógicos, pré-

⁷ A intuição sensível e o categorial são ali caracterizados, respectivamente, como atos fundantes e atos fundados. A partir dessa distinção, a intuição sensível aparece ora como modo de acesso ou condição da manifestação do categorial, ora como enformada logicamente pelo categorial. O categorial, por sua vez, aparece ora como caracteres dos atos fundados que repousam, finalmente, sobre uma intuição sensível e simples, ora como novas objetividades – as de nível categorial superior. Sobre essa ambigüidade do termo “categorial” e suas conseqüências, é oportuno conferir o ensaio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, “Sensibilidade e Entendimento na Fenomenologia” In: *Racionalidade e crise*. Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

⁸ Husserl, Sexta Investigação Lógica, § 13, p. 47. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI, 1975. Tradução do original alemão *Logische Untersuchungen – Zweiter Band – Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis – II Teil* – Tuebingen, Max Niemeyer Verlag, 1968. As nossas citações seguem a paginação da edição brasileira utilizada por nós e os parágrafos da obra original.

constituintes e imanentes ao *não* selvagem que fundamenta a própria lógica. Cumpre que a filosofia questione, investigue e se faça a expressão do ser deste *não* selvagem. Este *não* que exige, pois, um *logos dos archés* ou arqueologia. Eis porque escolhemos a “Sexta Investigação Lógica” e *Lógica formal e transcendental*. A relação entre essas obras aponta para uma transcendência que a fenomenologia não admitiu pensar *ali* no mundo. Ela apenas desvela esta transcendência *não*-transcendental, ao recusar-se, achando que isto era coisa da metafísica, a tematizar aquele ser sensível que ela encontrou já ali. O sensível que era como um obstáculo aos seus passos transcendentais, uma teimosa *pedra no meio do caminho* fatigando nossas retinas, para lembrar o poeta *mineiro* de Itabira, porque, fazendo eco a este verso, o sensível está ali, “esfolando o olhar com suas arestas”, lemos em *O filósofo e sua sombra* de Merleau-Ponty.

Portanto, neste capítulo 1, a delimitação trazida a tema filosófico, foi também uma tentativa de compreender e de definir de que modo a fenomenologia é retomada, modificada e ultrapassada pela filosofia existencialista de cunho ontológico que lhe é posterior, especificamente e, sobretudo, por Merleau-Ponty.

(...)

No capítulo 2 da Primeira Parte, temos a interpretação merleau-pontyana de Husserl através deste impensado – o que significará um pensá-lo *de novo* para além dele próprio. Encontramos essa interpretação no ensaio *O filósofo e sua sombra*, no qual Merleau-Ponty aponta para a necessidade de uma investigação ontológica do sensível, na medida em que ele vê no impensado do transcendental, um acesso ao avesso deste. Isto porque, a constituição transcendental deixa como um seu avesso, uma pré-constituição de núcleos materiais por meio de uma intencionalidade antepredicativa. Neste contexto, o que demonstramos é como a interpretação do impensado husserliano, em *O filósofo e sua sombra*, enseja a emergência do corpo próprio como instância pré-reflexiva da intersubjetividade, ali traduzida, portanto, como

intercorporeidade. Não se trata mais de uma comunidade de Ego, de um Nós transcendental, mas do reconhecimento irrefletido e espontâneo entre corpos que concordam, compartilham e se encontram no mundo comum, no sensível que os transcende e no qual estão com seus corpos, primeiramente. Neste sentido, não podíamos deixar de demonstrar que o corpo é já consciência ou saber irrefletido de si e do sensível que o transcende. Como é nesta transcendência que se fundamenta a intercorporeidade, passamos, naturalmente, da análise e da reabilitação do corpo para a análise e a reabilitação do sensível. Em Merleau-Ponty, o encontro com o outro se fundamenta na possibilidade de universalização da experiência enquanto acesso ao *mesmo* mundo. Em outros termos, a intercorporeidade acontece quando reconhecemos e participamos da mesma situação que, por nos transcender, é acessível idealmente a todos que nela estão. Ora, também a linguagem é este terreno comum – e privilegiado de encontro com o outro – que nos atravessa e que nos contém. Eis também porque ela é o caminho para fora do transcendental rumo ao mundo percebido e, finalmente, à ontologia do sensível. O que está fora do transcendental é o seu *não*, conseqüentemente, a linguagem deve nos mostrar como a filosofia pode reabsorvê-lo. Mesmo sendo linguagem, e justamente por isso, cumpre que a filosofia interrogue, pois, a linguagem em seu evento de origem – enquanto silêncio, palavra e fala – abordando-a como tema privilegiado de investigação. O que será o objeto específico da Segunda Parte desta dissertação. No capítulo 2, o início da tematização merleau-pontyana da linguagem é apenas antevisto e anunciado; aqui, apenas analisamos em que termos se relacionam o impensado de Husserl e a proposta de *reabilitação ontológica do sensível* de Merleau-Ponty. Mesmo porque, neste capítulo, não abordamos detidamente a análise merleau-pontyana do corpo próprio – na qual se encontram as raízes da reabilitação do ser do sensível. Essa abordagem encontra-se no capítulo 3 desta Primeira Parte. Além disso, devemos esperar um pouco mais para que esta reabilitação seja completada. Conforme o sobredito, ela não acontece antes da tematização filosófica da

linguagem, antes de a filosofia tematizar a si mesma – neste questionamento da expressão ao nível da linguagem – enquanto discurso que rompe e nos conduz para fora do transcendental, isto é, que rompe e nos conduz para fora da neutralidade ontológica da fenomenologia que nada afirma sobre a existência de fato. Temos que esperar pela recondução, promovida por Merleau-Ponty, de toda a problemática relativa ao transcendental para o âmbito da linguagem que, segundo ele, prossegue até onde aquele não pôde ir: ao nosso pertencimento ao *há* originário pré-teorético. Isto significa também, a promoção filosófica da filosofia da linguagem como contraponto teórico e epistemológico às filosofias da consciência. Temos que esperar pelos encargos que Merleau-Ponty outorgará à sua particular teoria da expressão. Mas, antes de tudo, esta reabilitação do ser do sensível começa com a reabilitação do corpo próprio. O capítulo 2 apenas anuncia que esta reabilitação ou retorno à experiência pré-científica do corpo reencontra nele o começo irrefletido da reflexão, que o corpo já é então consciência reflexionante. O corpo outorga ser, ou o semelhante saber originário e irrefletido de si, ao que se mostra em um espaço sensível. Nestes termos, essa reabilitação significará a experiência de uma racionalidade originária e própria do sensível. Mas aqui, já estamos no capítulo 3 da Primeira Parte.

A reabilitação da experiência do corpo próprio e, por conseqüência, a do mundo percebido, são o tema do capítulo 3. A importância deste capítulo é que nele temos a demonstração de como encontramos as condições essenciais da expressão na análise da correlação irrefletida corpo próprio-mundo percebido como crítica ao dogmatismo do pensamento objetivo que começa de si mesmo desprivilegiando o mundo pressuposto. Neste caminho, fomos naturalmente conduzidos a associar o projeto da ontologia merleau-pontyana à reabilitação da expressividade do Ser Bruto cuja expressão selvagem e universal é o próprio sensível. Eis porque o discurso que se pretende ontológico precisa acompanhar essa expressividade do Ser Bruto, e saber encontrá-la já feita no sensível, o que exige uma teoria

filosófica, e não lingüística, da expressão, que por ora, até este capítulo 3, não temos. Eis porque, nos termos de Merleau-Ponty, a filosofia precisa ser a experiência muda do seu próprio começo e a ciência da sua própria expressão, para que ela traga consigo, como o seu impensado e o seu silêncio intransponível que fundamenta a sua expressividade, o sensível não-fenomenológico, o seu “não”, enfim, a não-filosofia que é a vida (o que significa restituir ao *Lebenswelt* o estatuto filosófico e ontológico que Husserl outorgou, após a etapa transcendental da redução fenomenológica, à ausência apodíctica de resíduo fáctil, isto é, ao Eu transcendental). Eis porque a ontologia está apenas anunciada na *arqueologia das condições essenciais da expressão*, através das quais apenas se nos desvelou o mundo percebido irreduzível à análise transcendental como uma unidade expressiva e dinâmica pressuposta, mas desprezada pelo pensamento científico e pelo pensamento objetivo tal como ele nos é apresentado nas filosofias da consciência. É este o limite do primeiro passo da reabilitação do ser do sensível ou da tentativa de reabsorver a facticidade do mundo percebido ao qual a *Fenomenologia da percepção* retornou arqueologicamente. Este retorno foi suficiente para nos trazer o estatuto ontológico segundo o qual

não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual, há, porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um a outro, como as coisas visíveis são as dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo, embora este também seja uma das coisas visíveis (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 158).

Justamente em virtude deste “estatuto ontológico”, este retorno apresenta-se problemático, pois este estatuto exige ainda mais um prolongamento da *Fenomenologia da percepção*. O que requer, como segundo passo daquela reabilitação, não dado pela obra de 1945, uma teoria da expressão que restitua ao sensível a gênese e a produtividade do sentido. Acreditamos e procuraremos demonstrar que a preocupação de Merleau-Ponty com a

linguagem nas obras pós-45, tem a ver, sintomaticamente, com o inacabamento dessa reabilitação.

É por faltar à *Fenomenologia da percepção*, num nível que podemos chamar meta-perceptivo, uma teoria da correlação entre a linguagem e a expressividade do sensível que ela reabsorveu através da experiência perceptiva, que esta obra se mostra insuficiente para completar a reabilitação do ser do sensível. O problema é que, nela, a linguagem ainda tem o seu fundamento num resquício de consciência, a saber, o *cogito* tácito. Isto é, ainda não há uma abordagem e uma teoria puramente lingüística e, tampouco, filosófica, da linguagem, ali abordada sob o signo das filosofias da consciência. Nisto, vimos que essa obra falhou na resolução do problema da correlação entre a experiência perceptiva (que é a experiência da expressividade do sensível) e a experiência expressiva da linguagem, e não realiza, assim, a superação definitiva das filosofias da consciência. Neste sentido, a *Fenomenologia da percepção* acaba sendo uma investigação dos limites da consciência, e não da superação desta. Falta-lhe uma teoria da expressão do sensível tomada como aquela membrura comum e universal que leva à indiscernibilidade fundamental entre fato e essência como superação definitiva das filosofias da consciência, o que equivale a realizar uma ontologia da facticidade do mundo percebido. Este limite teórico da *démarche* de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* é o fundo ou o horizonte temático dessa dissertação. Quanto mais nos encaminhamos para esse horizonte, mais nos deparamos com a linguagem, até percebermos que esse caminho é a própria linguagem, caminho que é também horizonte, sempre presente e sempre *depuis* de si mesmo.

Por ora, cabe ressaltar que, se começamos pela delimitação da fenomenologia transcendental, ao mantermos nossa investigação circunscrita à primeira fase da obra de Merleau-Ponty, terminaremos noutros limites – nos de consecução da ontologia – que explicitaremos ao longo dessa dissertação. Porque Merleau-Ponty não cumpre suas promessas

nesta primeira fase da sua obra, esta carência é o outro nome do que há de vago na análise da sua proposta de reabilitação ontológica do sensível, então restrita, ali na *Fenomenologia da percepção*, a certos indícios que sequer chegam a constituir, conjuntamente, uma teoria, posto que esta obra faz apelo a uma ontologia que permanece latente, que, nela mesma não se manifesta ainda. Mas, em que se fundamenta, na *Fenomenologia da percepção*, a impossibilidade da sua plena manifestação? Do que é signo esse silêncio, essa ausência de signo? É agora que Merleau-Ponty se faz *arqueólogo de si mesmo* já depois de Husserl, que ele se faz arqueólogo do silêncio.

O que constatamos, também por ora, e que pode ser verificado nesta dissertação, é que a “delimitação da fenomenologia transcendental” que motivou a *Fenomenologia da percepção* ensejou, nesta obra, a reabsorção da facticidade refratária, enquanto resíduo sensível originário, desvelado na incompletude da redução fenomenológica. Eis a consequência imediata, e também incompleta, dessa delimitação do transcendental constituinte, pois, não é suficiente reabsorver a facticidade, é preciso um questionamento do seu ser, questionamento que envolve a sua possibilidade de ser expressado e o nosso poder expressá-lo, isto é, as condições em que ele nos é acessível através da linguagem, as condições em que ele se torna a expressão de si mesmo ou, em uma palavra, filosofia. A *Fenomenologia da percepção* se situa no *fora* da fenomenologia transcendental, nela, estamos fora da análise transcendental, mas não estamos ainda de volta à filosofia. Nela, o silêncio é a ausência desse caminho de volta que, aqui, ainda não se descortinou completamente, impedindo a plena realização da filosofia nesta obra. Onde reencontraremos esse caminho? Onde a filosofia estará realizada? Veremos que o caminho de volta à filosofia não está na *Fenomenologia da percepção* porque esta obra não chega a ser e não há nela uma análise da linguagem literária.

Capítulo 1

Delimitação da Fenomenologia Transcendental

Em um artigo publicado em 1911⁹, Husserl expõe sua concepção de Filosofia em íntima relação com o progresso das ciências exatas – matemáticas e ciências naturais – que apresentavam uma *verdade objetiva* da qual ninguém duvidava, e que por faltar à Filosofia, determinava a não cientificidade da mesma – o que significava uma carência de fundamentação objetiva das intelecções filosóficas. Ante a marcha triunfal da Ciência, era preciso igualar a reflexão filosófica à investigação científica que somava esforços e resultados seguros ao longo de gerações. Tudo o que, porventura, desvinculasse a reflexão filosófica da objetividade deveria ser afastado; ela deveria começar da ausência apodíctica de pressupostos e de pré-conceitos próprios da sistematização do conhecimento, isto é, de um fundamento absoluto e seguro que permanecesse nas aquisições dessa *Ciência rigorosa*, sustentando-as. Husserl não admitia que “a filosofia, pelas suas intenções históricas, a mais alta e mais rigorosa de todas as ciências, a representante da aspiração imperecível da Humanidade para o conhecimento puro e absoluto (e intrinsecamente para a valorização e volição puras e absolutas) (...), a mestra cuja vocação é ensinar a obra eterna da Humanidade” (1965, p. 02), fosse incapaz de constituir-se como uma verdadeira ciência que desse conta de um ensino objetivo. Faltava-lhe clarificar, absolutamente, os problemas, definir os métodos segundo estes problemas, assim como esclarecer plenamente o significado dos seus conceitos. Este era o procedimento radical que Husserl impunha à Filosofia, e que pretendia revivificar a essência

⁹ Referimo-nos à publicação original do estudo de Husserl, *A filosofia como ciência de rigor*, no 1º volume da revista *Logos*. Utilizamos a seguinte edição deste estudo: *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau, Coimbra, Ed. Atlântida, MCMLXV.

da mesma, que era ser “uma ciência dos inícios verdadeiros, das origens, dos *rizomata panion*. A ciência do radical” (HUSSERL, 1965, p. 72), da apresentação absolutamente clara das coisas, pois Husserl lembrava que

é precisamente próprio da Filosofia, desde que remonte às suas origens extremas, o seu trabalho científico situar-se em esferas de intuição direta, e constitui o maior passo a dar pela nossa época, reconhecer-se que a intuição filosófica no sentido autêntico, a *percepção fenomenológica do Ser*, abre um campo imenso de trabalho e leva a uma ciência que, sem todos os métodos indiretamente simbolizantes e matematizantes, sem o aparelho das conclusões e provas, não deixa de chegar a amplas intelecções das mais rigorosas e decisivas para *toda* a Filosofia ulterior (1965, p. 73).

A Filosofia constitui-se, assim, como a *ciência do seu próprio começo* oferecido pela percepção fenomenológica do Ser, ou seja, o fundamento é fenomenológico. Lembremos, ainda uma vez, que isto exigia que a Filosofia fosse a ciência das ciências, a ciência do esclarecimento puramente teórico dos próprios fundamentos das ciências, sem o que nenhuma ciência é possível. O que nisto está implicado, é bom salientarmos, é que a necessária fundamentação da *Filosofia como ciência de rigor* depende da sua plena racionalização. Ora, a Filosofia, neste sentido, será a ciência da auto-exposição puramente teórica da razão, e assim sua fundamentação pressupõe a lógica pura como a teoria das condições ideais de possibilidade das teorias e da ciência em geral. Filosofia e lógica, afinal, identificadas sobre um fundamento comum, que é a fenomenologia. Vejamos a história desta identidade de fundamento. E tudo começa pelo sentido absolutamente radical que Husserl atribui ao termo *ciência*.

O que chamamos hoje ciência, no sentido forte que damos a este termo, não é a ciência em seu mais antigo sentido de efetuação ingênua e “imediate” da razão teórica (...). A ciência, tomada em um sentido novo, nasce da *fundação platônica da lógica*, da lógica concebida como lugar da investigação das exigências essenciais do “verdadeiro” saber e da “verdadeira” ciência e, portanto, como lugar da evidenciação das normas conformemente às quais pode ser edificada uma ciência, tendo por fim consciente, uma legitimidade normativa universal, uma ciência justificando, conscientemente, seu método e sua teoria¹⁰.

¹⁰ Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*. Paris, PUF, 1957, Introdução, p. 03 (abreviatura LFT). Tradução do original alemão *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*.

A lógica torna-se, com uma auto-justificação autêntica e consciente, a ciência das condições essenciais das ciências, oferecendo-lhes a universalidade das suas normas. Neste sentido, a lógica torna possível uma ciência, ao mesmo tempo em que a guia do ponto de vista prático. A possibilidade da ciência a precede, é idealmente e formalmente *a priori*. Todo este radicalismo é justificado ante o diagnóstico de Husserl: “o defeito de nossa situação científica parece ser um defeito bem mais essencial, mais radical, no sentido literal do termo. Este defeito toca, não a unificação e o ajustamento das ciências em seu conjunto, mas o *princípio de enraizamento* das ciências e da unificação dessas ciências a partir dessas raízes” (1929, p. 06). Este defeito pode ser corrigido encontrando, na lógica, o *a priori* no qual as ciências, conjuntamente, se radicam, porque, na modernidade, sobretudo, as ciências careciam de uma auto-justificação crítica dos seus métodos segundo princípios puros extraídos da idéia pura e conforme “as possibilidades e necessidades aprióricas últimas”. A ciência moderna tornou-se ciência especializada, técnica teórica repousando sobre uma “experiência prática” e se desenvolvendo no exercício prático ele mesmo, e não sobre a “inteligência” da *ratio* de efetuação ideal. Era preciso resgatar a autenticidade da ciência, o que cabia à lógica, “encarregada da importante função de investigação, em uma generalidade essencial, da possibilidade pura da ciência autêntica, segundo princípios últimos, para dar à ciência real, normas e diretrizes, e obter, assim, a efetuação de uma auto-imposição radical de normas oriundas dos princípios” (HUSSERL, 1929, p. 07). Portanto, a lógica formal é a doutrina geral da ciência, a teoria das condições de essência da ciência possível em geral.

Se Husserl tem em mente resgatar a racionalidade plena da ciência e, por meio do condicionamento da ciência à lógica, a própria idéia de razão universal, ele vai buscar na palavra *Logos*, a idéia de uma *norma da razão* através da explicitação das significações desta

palavra tão substantiva. “Logos significa, então, ora a *razão* ela mesma, enquanto faculdade, mas também o pensamento racional, isto é, apodicticamente evidente (*Einsichtiges*) ou dirigido rumo à verdade apodicticamente evidente” (HUSSERL, 1929, § 1, p. 27-28). E, se para Husserl, há uma *razão científica*, ele considerará a ciência a manifestação das próprias idéias teleológicas da razão que, então, ao manifestar-se, volta-se para si mesma, tem a ver consigo mesma, auto-explicita-se. Em outros termos, se

cada ciência, em seu trabalho teórico, tem em vista, exclusivamente, as formações “lógicas”, as formações do logos teórico, neste sentido, ela é, ela mesma, uma “lógica”. Mas a lógica, no sentido usual, é a ciência do lógico em geral, isto é, primeiramente, no sentido de ciência das formações lógicas da razão “judicativa” tomada em geral – mas, por outro lado, é também, a ciência desta razão ela mesma, portanto, da subjetividade judicativa tomada em geral, enquanto subjetividade produtora de tais formações (HUSSERL, 1929, § 5, p. 39).

A lógica será, finalmente, uma ciência da subjetividade transcendental entendida como a idéia da própria razão; e a fenomenologia transcendental será uma fenomenologia da razão. Porque, para Husserl,

enquanto doutrina originária da ciência, a lógica pretende pôr em evidência o *geral “puro” apriórico* (...); ela não pretende vir, empiricamente, após as supostas ciências que já existem, após as formas culturais, do mesmo modo, tais como elas se desenvolveram de fato; ela não pretende abstrair dessas ciências os tipos empíricos, mas, livre de todo vínculo com a “facticidade”, que para ela somente fornece os pontos de partida de uma crítica que se apóia sobre exemplos, ela quer conduzir a uma clareza perfeita as idéias teleológicas que estão presentes ao espírito, confusamente, em toda manifestação de um interesse teórico puro (HUSSERL, 1929, § 5, p. 40).

Trata-se de uma generalidade lógico-formal, e não somente apriórica. Eis o conceito de razão *pura* – o tema, o mais excelente, da lógica. “A lógica, podemos então dizer, é a *auto-explicitação da razão pura* ela-mesma ou, para falar idealmente, a ciência na qual a razão pura teórica efetiva uma tomada de consciência de si perfeita, e se objetiva perfeitamente em um sistema de princípios” (HUSSERL, 1929, § 6, p. 43-4). As ciências, para serem autênticas, quanto aos seus métodos e seus domínios particulares de conhecimento, devem satisfazer as normas da razão pura. Esta é a renovação do conceito de razão universal, esta é a

plena racionalização das ciências. Estas careciam de um fundamento, não apenas lógico, mas, ultimamente, de uma lógica transcendental que lhes assegurasse a legitimidade normativa universal quanto às suas orientações temáticas, quanto aos seus domínios de conhecimento, quanto às suas elaborações categoriais ou sistematização teórico-científica dos seus domínios de objetividades.

No entanto, como vimos, se a lógica é a forma da ciência, livre da matéria sensível, é indubitável que há uma materialidade a ser enformada e logicizada, e que não é logicamente dedutível da generalidade apriórica da forma. Logo, Husserl submete, às suas próprias inquietações críticas, “essa doutrina apriórica universal da ciência” cujo tema é o *apriórico formal*, na medida em que a *forma* da ciência guarda as suas leis de essência com as quais a ciência engendra suas formações categoriais. Será que essa “doutrina analítico-formal da ciência satisfaria à idéia de uma doutrina da ciência, tomada em geral, ou a doutrina analítico-formal da ciência não deve ser completada por uma doutrina *material* da ciência”? (HUSSERL, 1929, § 55, p. 204) E será que não haveria, ao lado do conceito de *a priori* analítico determinado pela analítica formal pura, um novo *a priori*, um *a priori* “sintético”, ou melhor, “um *a priori* material *universal* que liga e reúne em uma totalidade todos os domínios particulares aprióricos e materiais”? (*Id., ibid.*, § 55, p. 204-5) Em outros termos,

todo existente pensado como determinado e determinável materialmente, de forma concreta, não é, por essência, um existente em um *universo de existência*, em um *mundo*? Como o indica este “por essência”, todo existente possível não pertence a seu universo possível de existência; de acordo com isto, todo *a priori* material não faz parte de um *a priori* universal, precisamente aquele que prescreve à matéria a forma apriórica para um universo possível do existente? (*Id., ibid.*, § 55, p. 205)

Essas inquietações de Husserl marcam um novo rumo para as suas investigações, e neste aspecto, para ele, seria preciso, então, “dirigir-nos rumo a uma ontologia material, rumo a uma ontologia propriamente dita, pela qual deveria ser completada a ontologia unicamente analítico-formal” (1929, § 55, p. 205). A constatação desta *incompletude* significa que a

lógica tradicional, enquanto apofântica formal e ontologia formal, pressupõe a existência de um mundo real já dado previamente, que é acessível primeiramente, ainda que de um modo rudimentar, através da experiência. E será através de uma crítica conseqüente da experiência, “que impõe às ciências a existência do mundo”, que se realizarão as pretensões de Descartes, admite Husserl: “a reforma de todas as ciências, tentada por Descartes, no quadro da teoria do conhecimento, e sua transformação que dava nascimento a uma *sapientia universalis*, unificando-as em uma atividade de fundação radical implica, sem contradito, que essas ciências, para serem fundadas, devem ser precedidas por uma *crítica da experiência*” (1929, § 93, p. 305-6). Aqui, tivemos o *começo* de toda a *filosofia transcendental* na modernidade, visto que, em sua busca pela apodicticidade que funda o ser do mundo, isto é, em sua busca pela evidência absoluta, Descartes constatou que esta faltava à experiência sensível incapaz de assegurar sequer a existência do mundo. Por esse motivo, a ingênua pressuposição da existência do mundo deve ser suprimida. A partir dessa necessidade, o filósofo francês conclui que “todo conhecimento objetivo deve ser fundado sobre o único dado apodictico de um existente, a saber, do *ego cogito*” (HUSSERL, 1929, § 93, p. 306). Este, pelo fato de Descartes tê-lo considerado “parte do mundo”, bem como a única realidade – a inatamente cognoscível segundo a realidade das suas idéias – da qual as outras realidades [“a substância absoluta e as substâncias finitas do mundo fora de minha própria substância pensante” (*Id., loc. cit.*)] seriam deduzidas logicamente, Descartes não alcançou, critica Husserl, *o sentido propriamente transcendental do ego que ele havia descoberto*. Em outros termos, ele falhou “no sentido propriamente transcendental das questões que devem ser postas, no que concerne à experiência e ao pensamento científico, e também, se nos colocamos em uma generalidade de princípio, no que concerne à própria lógica” (HUSSERL, 1929, § 93, p. 306).

Assim, conduzidos do saber e da ciência à lógica enquanto teoria da ciência e, em seguida, da fundação efetiva da lógica a uma teoria da razão lógica ou científica, nós nos encontramos *diante do problema universal da filosofia transcendental*, esta, sendo tomada sob sua única forma pura e radical: sob a

forma de uma *fenomenologia transcendental* (HUSSERL, 1929, § 93, p. 310).

(...)

Passemos ao modo como a fenomenologia delimita-se a si mesma quanto ao que nela é problemático e paradoxal. Ressaltamos, de antemão, a fidelidade dessa auto-reflexão aos propósitos de Husserl, demonstrando a radicalidade dessa reflexão crítica de si mesma, sempre em curso porque rumo ao seu começo retomado constantemente, então sempre presente e jamais ultrapassado. É justamente esta radicalidade que Merleau-Ponty propõe explorar até às origens quando constata que “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”¹¹. Se a incompletude da redução ensina à filosofia que ela é um perpétuo começo, um constante *trazer à tona* o seu começo, para Merleau-Ponty,

isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final (MERLEAU-PONTY, 1945, p. IX; p. 11)¹².

Vejamos como a fenomenologia torna-se essa consciência radical da sua própria incompletude, da sua dependência quanto ao que nela permanece irrefletido.

A tematização dos limites intrínsecos à fenomenologia também foi objeto de reflexão de Carlos Alberto Ribeiro de Moura que, inquietando-se com os limites impostos de fora e, senão equivocados, ao menos infiéis ao projeto husserliano, dedicou um ensaio específico ao tema que ora também nos ocupa, intitulado *Husserl nos limites da fenomenologia*¹³. Leitura essa que confessamos não apenas compartilhar, mas também na qual encontramos uma

¹¹ Merleau-Ponty. *PHP.*, p.VIII; *Fenomenologia*, p. 10. Essa impossibilidade problemática deve-se ao fato de que não somos o espírito absoluto, conforme Merleau-Ponty que acrescenta, *ibid.*, p. VIII-IX; *ibid.*, 10: “mas porque, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (...), não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento”.

¹² Lembramos que a primeira paginação é da obra original e a segunda da tradução brasileira.

¹³ Moura, *op. cit.*

critériora e esclarecedora orientação. Com as seguintes palavras, Moura abre o seu ensaio: “Husserl apresenta a fenomenologia como a disciplina sem a qual nenhuma filosofia seria possível. A verdadeira filosofia tem suas raízes na fenomenologia pura e, como tal, esta *é o pressuposto perpétuo de toda metafísica e de toda outra filosofia que poderá se apresentar como ciência*”¹⁴. A fenomenologia pura oferece as bases científicas para a filosofia e para a metafísica que têm, assim, sua cientificidade assegurada fenomenologicamente. Dito de outro modo, a fenomenologia é a ciência das origens da filosofia que se faz ciência, ciência rigorosa, como já vimos que Husserl escreveu. A filosofia, fundamentada na fenomenologia (que promoveu a redução da natureza física e objetiva ao transcendental, o qual, pretensamente, abarca a totalidade do ser em geral, e o qual não possui, portanto, exterior) é ciência rigorosa. E isto devido não somente ao solo transcendental que lhe viabiliza o contato com o absoluto e, por conseguinte, a universalidade, assim como a filosofia, enquanto fenomenologia transcendental, é ciência da absoluta ausência apodíctica de pressupostos ou de motivos para continuar a dúvida metódica cartesiana. Sendo essencialmente normativa, a filosofia extrai de si mesma, auto-reflexivamente, da sua atividade, os seus fundamentos, isto é, a filosofia se normatiza segundo sua própria *idéia* que é a *idéia* de razão, e é, finalmente, lógica transcendental ou fenomenologia eidética da razão. Porém, esta não é toda a verdade.

O transcendental subjetivo-fenomenológico parecia abarcar tudo e não possuir limites: “como todos os autênticos problemas filosóficos, todos os problemas metafísicos retornam ao corpo da fenomenologia, e encontram aqui sua figura e método transcendentais autênticos, obtidos a partir da intuição”¹⁵, visto que o sentido de ser de todos os seres era constituído intencionalmente por essa subjetividade transcendental. Quanto a isso, nota Moura que

a supor por esse programa exaustivamente repetido, a fenomenologia não se dá limite algum, não reconhece a existência de nenhum conjunto de questões

¹⁴ *Id.*, *op.cit.*, p. 133. Cf. tb. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Erstes Buch). Haag, M. Nijhoff, 1950, p. 08.

¹⁵ Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag, M. Nijhoff, 1962, p. 192, apud Moura, *Husserl nos limites da fenomenologia*, *op.cit.*, p. 133-4, nota 2.

que possam ser tidas, simultaneamente, por legítimas e exteriores à compreensão fenomenológica. A análise intencional, como referência dos objetos aos atos, ofereceria a inteligibilidade total da experiência (2001, p. 134).

Ou seja, tornar a experiência inteligível significava constituí-la intencionalmente e, assim, aquela subjetividade transcendental constituía o próprio conhecimento, era deste a sua condição última de possibilidade.

Continuemos, pois, reforçando nossa consciência de que “a crítica à fenomenologia não deve partir de idéias extra-fenomenológicas”¹⁶, tampouco buscar os seus limites senão no pensamento de sua letra para vermos do que esta letra foi um impensado. Não deixa de ser inquietante notar que a letra tem um pensamento e um impensado que corresponde àquele. Encontraremos esta correspondência na expressão essencialmente considerada por Merleau-Ponty, pois, para o filósofo francês, é essencialmente em virtude do desequilíbrio entre o significante e o significado (que se apóia na diferenciação lingüística entre os signos como produção de um sentido transcendente aos signos e imanente à fala) que a expressão deixa um subentendido impensado¹⁷ ou um limite essencial da expressão como condição para ela dizer alguma coisa. Doravante, defrontaremo-nos com inquietudes como esta.

Antes de tudo, será no modo como Husserl delineou a relação entre sensibilidade e entendimento que nos daremos conta da necessidade de recorrermos a uma *arqueologia fenomenológica* antes da lógica. Deste modo, desde as *Investigações lógicas* até *Lógica formal e transcendental*, vemos a emergência de uma experiência antepredicativa que não apenas precede a lógica, mas na qual esta se radica ultimamente. Nesta linha de raciocínio, da primeira para a segunda destas obras, vemos que o categorial puro das predicções e significações propriamente lógicas, para ser preenchido intuitivamente, depende de núcleos materiais pré-dados. Isto se traduz, em outros termos, pela dependência do entendimento ou

¹⁶ Husserl, *Logische Untersuchungen II/2*. Tübingen, M. Niemayer, 1968, p. VI, apud Moura, *ibid.*, p. 135, nota 5.

¹⁷ Vide infra, capítulos 1 e 2 da Segunda Parte.

pensamento predicativo em relação à sensibilidade e, sobretudo, na formulação husserliana de uma nova noção de categorial, o *categorial antepredicativo*. Assim, em suas *Investigações*, Husserl se vangloria por ter delimitado rigorosamente as fronteiras entre o categorial e o sensível, separando-os quanto à relação ato-correlato, própria a cada um destes dois domínios. A principal conseqüência deste gesto foi a destituição do ser do sensível ou a determinação da sua incapacidade de fundamentar o conhecimento, de ser inteligível (o inteligível que as *Investigações* localizaram além dele, ou melhor, o inteligível que não ocupa lugar no sensível, então um signo desprovido de sentido próprio). É por essa razão que, nas *Investigações*, os juízos lógicos dependem da intuição sensível dos objetos para serem preenchidos e, deste modo, alcançarem o categorial puro. O que nos conduz à temática de *Lógica formal e transcendental*, cujo *leitmotiv* principal é que neste livro, “Husserl mostra como a lógica pressupõe a subjetividade transcendental como sua condição de possibilidade” (MOURA, 2001, p. 135), após demonstrar como a lógica depende de uma autocrítica ou de uma teoria da experiência. Nesta obra, são esses os dois passos da *démarche* husserliana.

No contexto das *Investigações*, a relação entre o preenchimento e a intuição ocorre tanto no sensível quanto no categorial, mas, sobretudo, quando temos em vista a elucidação fenomenológica do conhecimento que exige o ultrapassamento da sensibilidade rumo ao entendimento e a abstração do material sensível, essa relação começa no sensível e o ultrapassa no categorial. E o *começar* no sensível faz toda diferença para os nossos propósitos que são uma investigação genética ou arqueológica, e não lógica, do *logos*. Nas *Investigações*, a destituição ontológica do sensível justifica dizermos que a significação da palavra *ser* não encontra *correlato objetivo* na esfera da percepção e da intuição sensível, conseqüentemente, nenhum preenchimento nos atos de percepção e de intuição sensível. E, “o que vale para o ser, vale também, obviamente, para as outras formas categoriais presentes nos enunciados quer sejam formas que liguem entre si os componentes dos termos, quer elas liguem os próprios

termos, para compor a unidade da proposição” (HUSSERL, 1975, § 43, p. 112). Dito de outro modo, quando enunciamos, por exemplo, “A é B” ou “A é semelhante a B”, a intuição sensível e simples nos dá apenas os membros da ligação. São esses os limites da sensibilidade; intuímos sensivelmente apenas A e B, mas não a ligação, seja o “é” da cópula, seja a “semelhança” entre tais membros, justamente porque o sensível é destituído de ser ou de inteligibilidade, ou porque a ligação e a semelhança o excedem ou dão-lhe nova forma. A ligação e a semelhança são formas categoriais que não são “predicados reais” dos objetos, e que, portanto, não são sensivelmente intuídas. Isto porque, na esfera dos atos objetivantes em geral, as intenções de significação ou preenchimento têm componentes materiais e componentes formais. Só os primeiros são sensivelmente preenchidos.

Assim, para Husserl,

em todo enunciado de percepção e também, naturalmente, em todos os outros enunciados que exprimem uma intuição num certo sentido primário, chegamos finalmente aos últimos elementos – denominados elementos *materiais* – que estão presentes nos *termos* e que se preenchem diretamente na intuição (...); ao passo que as *formas* complementares, apesar de também exigirem preenchimento, enquanto formas de significação, não encontram diretamente na percepção, e nos atos a ela coordenados, nada que jamais lhes possa ser conforme (1975, § 42, p. 110).

O que se destaca nessas palavras é que as formas complementares não são diretamente preenchidas na intuição sensível, e a questão que se sobressai é, pois, a da possibilidade do preenchimento destas formas. Esta questão exige a ampliação do conceito de intuição para o domínio do categorial, que é, propriamente, a intelectualização da intuição sensível, o seu esvaziamento sensível. Neste sentido, daquelas formas complementares ou categoriais há intuições categoriais, e assim o preenchimento de uma objetividade ideal enquanto correlato de um ato categorial do entendimento ou do *puro* pensar. Decorre disto a separação entre sensibilidade e entendimento, que se separam quanto aos seus objetos e quanto aos seus atos, quando Husserl delimita que

no sentido *restrito* da percepção *sensível* o objeto que, no ato da percepção, se constitui de modo 'simples' é diretamente compreendido ou ele próprio presente (...): o objeto é um objeto 'imediatamente dado', também no sentido de que, enquanto tal objeto, percebido com tal conteúdo *objetal* determinado, ele 'não' se 'constitui' nos 'atos' relacionantes ou que ligam ou articulam de alguma outra maneira *atos que são fundados em outros atos, que trazem outros objetos distintos à percepção* (1975, § 46, p.117).

O objeto se constitui de modo simples na percepção aquém dos atos relacionantes. Estes podem modificar, apenas idealmente, o objeto sensível, dando-lhe uma nova forma que, por essência, é irreal, isto é, dando-lhe, através do conhecimento tomado como função categorial, um "engaste intelectual" que é limitado pela essência real do objeto sensível, que não é, justamente por isto, adulterado nesta constituição categorial. Há uma instância constitutiva pré-relacionante ou antepredicativa. Em outros termos, "é sensível um objeto que se constitui em um ato simples de percepção, em um ato que não seja fundado em outros que, por sua vez, já representem objetos" (MOURA, 2001, p. 137). Aqui, somos conduzidos às diferenças entre os atos sensíveis ou fundantes e os atos categoriais ou fundados; aqueles são atos primeiros, e estes, são atos novos constitutivos de novas objetividades a partir das objetividades constituídas já naqueles. É devido a essa dependência dos atos fundados em relação aos fundantes que nos é permitido falar de autonomia da sensibilidade ante o entendimento, ainda que seja uma autonomia da finitude, e simultaneamente, da remissão do entendimento à sensibilidade como ao seu fundamento e origem. Deste modo, a sensibilidade, essencialmente, tem algo que resiste, limita e fica fora do entendimento, permanentemente, uma vez que a constituição e a redução transcendentais são do categorial. Veremos no decorrer da pesquisa que ambas dizem respeito, exclusivamente, à possibilidade formal, menosprezando o conteúdo sensível e intuitivo das generalidades categoriais. Em outros termos, há, portanto, uma sensibilidade não-constituída, a mesma que é não-redutível.

O papel de ato fundamental para os atos novos é desempenhado pelo ato de percepção, em última instância, assim como o novo modo de consciência da nova objetividade

pressupõe, essencialmente, a consciência original. Temos, com isto, o aparecimento de atos que *constituem novas objetividades*, quer dizer,

surgem atos, nos quais algo *aparece como efetivo* e como *dado ele próprio*, de tal modo que aquilo mesmo como-o-que-ele aparece aqui ainda não tinha nem poderia ter sido dado, já nos atos fundantes. *Por outro lado, a nova objetividade se fundamenta na antiga: ela tem uma relação objetual com a objetividade que nos aparece nos atos fundamentais*. Sua maneira de aparecer é essencialmente determinada por essa relação. Trata-se de uma esfera de objetividades que *só podem aparecer, elas “próprias”, nos atos assim fundados* (HUSSERL, 1975, § 46, p. 117).

Atos que *põem em relação*, que acrescentam, apenas, a relação ao objeto que permanece o mesmo. Os atos fundados têm, portanto, uma função sintética, eles constituem a síntese, a conjunção ou a disjunção, por exemplo, e assim, intelectualizam a matéria intuitiva sensível por meio da abstração ideativa que se liberta desta matéria, quando alcançam a *idéia*, o pensamento propriamente dito ou o *categorial puro*¹⁸ quando, ao menos idealmente, o preenchimento tem assegurada a sua possibilidade. É essa liberdade do pensamento propriamente dito que será tolhida em *Lógica formal e transcendental* com a remissão, dada *a priori*, dos juízos originais, distintos e evidentes, aos núcleos materiais sintáticos como condição da originariedade, distinção e evidência dos juízos materialmente preenchidos. Mas, agora, nas *Investigações*, essa liberdade é aquela de uma nova apreensão dos objetos originários dos atos fundantes, é aquela da modificação ou enformação dos atos de intuição

¹⁸ Em seu intuito de delimitar e separar, rigorosamente, a sensibilidade e o entendimento, Husserl distingue duas formas de abstração, quais sejam, a *abstração sensível* e a *abstração ideativa*. Isto lhe permite desvincular os atos categoriais da sensibilidade e alcançar os atos puramente categoriais e o entendimento puro. Ele obtém, assim, a pureza conceitual, posto que, a abstração sensível nos dá conceitos sensíveis ou misturados a formas categoriais, tais como, “cor, juízo, desejo, coloração, virtude”, ao passo que a abstração ideativa nos dá conceitos puramente categoriais, tais como, “unidade, pluralidade, relação, conceito”. Nessa diferenciação, segue Husserl: Sexta Investigação Lógica, § 60, p. 144: “os conceitos sensíveis se fundamentam imediatamente nos dados da intuição sensível, os categoriais, entretanto, nos da intuição categorial, tendo uma relação precisamente com a forma categorial do objeto categorialmente enformado como um todo”. Embora a abstração ideativa repouse, necessariamente, sobre a intuição individual, ela não visa o individual sensível desta intuição, em vez disso, a abstração ideativa é um novo modo de apreensão que constitui generalidades, possibilitando intuições gerais que para Husserl: *ibid.*, § 60, p. 144: “excluem de seu teor intencional, não somente tudo o que é individual, mas também tudo o que é sensível”. É cabível, portanto, falarmos dos conceitos de ato puramente categorial e de entendimento puro. Alcança-se, deste modo, as leis puramente analíticas ou as condições ideais do “pensar propriamente dito” nessa elucidação fenomenológica do conhecimento que nos oferece a visão adequada das essências conceituais e a validade geral das leis de essência, isto é, dispõe-nos do conceito genuíno do *a priori*, quando a fenomenologia da razão é fenomenologia eidética (Cf. *ibid.*, §§ 52-60, pp. 128-144).

simples em novas objetividades. Estamos, então, além das determinações espaço-temporais, estamos além das intuições de conteúdos reais com suas conexões reais submetidas às determinações das ligações sensíveis do objeto real. Nessa liberdade, alcançada com a abstração ideativa a partir da qual temos as leis categoriais puras do pensar propriamente dito, quando o pensamento se efetiva na simples possibilidade pura ou ideal do preenchimento das intenções sem a necessidade de remeter-se à percepção adequada, as categorias respeitam as *leis ideais* que “determinam *quais são as possíveis variações de formas categoriais quaisquer previamente dadas, no caso em que é pressuposta a identidade de um material determinado, porém qualquer*” (HUSSERL, 1975, § 62, p. 147). A identidade permanente deste material qualquer fundamenta a variação e a multiplicidade ideal das formas categoriais sob aquelas leis que, ao estabelecerem as condições ideais de variação livre e “funcionar como suporte das formas previamente dadas em cada caso”, adquirem “o caráter de *leis totalmente puras e analíticas*, elas são *totalmente independentes da peculiaridade dos materiais*” (*id., loc. cit.*). A lei categorial torna-se o próprio objeto geral de uma percepção geral adequada; temos uma visão evidente da própria lei enquanto tal, alcançamos a liberdade no entendimento puro.

Ainda seguindo os passos de Husserl rumo a sua rigorosa e abstrata separação entre as esferas do sensível e do categorial (porque, segundo ele, disto dependia a elucidação fenomenológica do conhecimento que não é senão a elucidação da origem fenomenológica da lógica), nota Moura: “o ato categorial, o ato do entendimento, difere do sensível enquanto ele é sintético e, portanto, fundado em outros atos, pressupondo, assim, a doação prévia dos objetos sobre os quais é operada a síntese” (2001, p. 137). Moura destaca ainda que, neste momento inicial, a diferença entre o categorial e o sensível é apenas funcional, mas, logo se torna uma diferença absoluta quando Husserl faz notar que “a intuição categorial de uma “objetividade sintética” que origina uma síntese superior repousa, no limite, sobre uma intuição simples e sensível, que é o ato fundante” (MOURA, 2001, p. 137), ou seja,

no sentido absoluto, uma sensibilidade fundante dá o material para os atos de forma categorial sobre ela edificados. No sentido relativo, são os *objetos dos atos fundantes* que constituem propriamente o material, relativamente às formas categoriais *novas*, conferidas a esses objetos nos atos fundados (HUSSERL, 1975, § 59, p. 143).

E ainda continua Husserl, “por sua própria natureza, tudo o que é categorial repousa finalmente sobre a intuição sensível, e uma intuição categorial, ou seja, uma visão evidente do entendimento, um pensar no sentido mais elevado, sem uma sensibilidade fundante, é decerto um contra-senso” (*loc. cit.*). Isto quer dizer, afinal, que “seguindo-se as exigências do preenchimento, pode-se dizer então que a lógica supõe a experiência, na medida em que a explicitação intuitiva do juízo remeterá sempre à experiência” (MOURA, 2001, p. 138).

(...)

Dando continuidade a essa análise, vejamos como *Lógica formal e transcendental* retoma a questão do preenchimento e, dando um passo atrás das *Investigações*, realiza, necessariamente, uma investigação da gênese dos juízos lógicos ou uma crítica da razão lógica. O que significará, por fim, que *Lógica formal e transcendental* ultrapassa a questão do preenchimento, destituída do seu privilégio cognoscível em prol de uma questão que lhe é anterior e que marca a inovação temática de *Lógica formal e transcendental*, qual seja, a questão dos núcleos materiais pré-sintáticos, ou da conveniência material dos núcleos últimos aos quais se remete todo juízo conforme a uma lógica da verdade, o que significa, em última instância, a reabilitação arqueológica da experiência. Vejamos os passos desta arqueologia visando os limites apresentados e circunscritos à autocrítica fenomenológica.

Em Husserl, a necessidade de se chegar à excelência do conceito de experiência está vinculada à formulação de uma teoria do juízo, cuja tarefa de maior autenticidade consiste na investigação da gênese do sentido dos juízos, quando eles alcançam o fundamento da sua evidência predicativa. Neste sentido, a experiência começa a ter descoberta a sua importância quando Husserl nota que

à *hierarquia* dos juízos e de seus sentidos corresponde a hierarquia das *evidências*; e *as verdades e as evidências primeiras em si* devem ser as verdades e as evidências *individuais* (...). Os indivíduos são dados pela experiência, pela *experiência no sentido primeiro, no sentido mais forte*, que se define, precisamente, como referência direta ao *individual* (1929, § 84, p. 278).

É nesta referência direta ao individual, dado pela experiência, que se desvelam as *implicações intencionais implícitas* no julgar, mediante as quais os predicados reenviam à sua gênese de sentido. E é isto que o exame redutor, explicitante desta intencionalidade essencial do julgar, nos mostra:

os juízos enquanto produtos acabados de uma “constituição” ou de uma “gênese” podem e devem ser questionados relativamente a esta constituição, a esta gênese. É precisamente o caráter próprio da essência de tais produtos, que eles são os sentidos que, enquanto produtos de implicação de sua gênese, trazem neles uma sorte de historicidade; que neles, de uma maneira gradual, o sentido reenvia ao sentido original e à intencionalidade correspondente; que podemos, portanto, questionar toda formação de sentido relativamente à sua *história do sentido*, *história conforme à essência* do sentido (1929, § 85, p. 281).

A investigação genética é conforme a esta história intencional do sentido ou, em outros termos, é através da análise intencional, aplicada à teoria crítica dos juízos lógicos, que alcançaremos a explicitação dessa gênese na qual os juízos são a visão dos estados-de-coisas eles mesmos, isto é, *juízos de experiência* puros e simples. E se a consciência fenomenológica é, inteira e essencialmente, intencionalidade efetuada, a investigação genética começa do modo o mais originário, que é a *consciência do modo de doação das objetividades elas mesmas*, então provenientes, originariamente, da gênese ou constituição intencional dessa consciência. Logo, questionar o fato fundamental da constituição significa determinar “o *sentido específico da análise intencional como desvelamento das implicações intencionais*” (HUSSERL, § 85, p. 281) que reenviam uma consciência vazia (ou temporalmente tornada vazia, um esquecimento) à consciência originária que dá as “*próprias coisas*”.

Em conseqüência, do ponto de vista desta gênese, *a teoria do juízo primeiro em si é a teoria dos juízos evidentes e o que é primeiro em si em uma teoria dos juízos evidentes* (e, portanto, em uma teoria dos juízos em geral) é o

reenvio genético das evidências predicativas à evidência não-predicativa que se chama então experiência (HUSSERL, 1929, § 86, p. 283).

O fato fundamental a se notar nessas palavras de Husserl é que a evidência dos juízos – o que é primeiro em si – repousa, geneticamente, na evidência não-predicativa ou, em outras palavras, a investigação genética husserliana descobre a evidência da experiência antepredicativa. Convém acrescentar que,

aqui, estamos, de fato, diante do *começo primeiro em si de uma teoria sistemática do juízo*, enquanto teoria que justamente se ocupa da gênese sistemática (conforme à essência) do juízo que se manifesta, originalmente, no contato das próprias coisas, do juízo “evidente” e que segue, após, os caminhos inteiramente traçados que, nesta gênese, nos elevam acima do que é primeiro em si (*Id., loc. cit.*).

Mais uma vez, a evidência dos juízos está na *experiência* ou contato das próprias coisas dadas pela *experiência* que é, portanto, o começo sistemático a partir do qual descobrimos, partindo do juízo (isto é, voltando arqueologicamente para trás), que “a posse evidente das “próprias coisas”, a verdade enquanto verdade de existência (ser “verdadeiramente”), a verdade enquanto justeza do sentido... que tudo isso *não pertence exclusivamente, de modo próprio, à esfera predicativa, mas pertence já à intencionalidade da experiência*” (*Id., loc. cit.*). Portanto, a intencionalidade antepredicativa, desvelada pela investigação das implicações intencionais ou da historicidade do juízo, é o fundamento da intencionalidade dos juízos predicativos.

Como essa teoria intencional do juízo se reflete na analítica formal que, conforme seu domínio e sua teoria, apenas tematiza as formas de juízos e de verdades possíveis, livres de qualquer contato com a experiência? Lembrarmos que *Lógica formal e transcendental* é, em um grau maior e como nos mostra seu subtítulo, uma *crítica da razão lógica* ou *crítica do conhecimento*. Portanto, ela exige criteriosas investigações sobre o “método radical das efetuações intencionais”, investigações, portanto, subjetivas, então, a analítica formal “deve se ocupar das mediatidades categoriais da evidência e da verificação e, em conseqüência, *elucidar a efetuação dos juízos originais*” (HUSSERL, 1929, § 86, p. 285-6) que são os juízos

ultimamente evidentes, os juízos de experiência que são juízos categóricos puros e simples.

Neste sentido,

para essas pesquisas da analítica formal, toda evidência e toda verdade do juízo são reconduzidas à base primitiva da experiência e, visto que esta própria experiência desempenha um papel *nos* juízos originais e *não à margem* deles, *a lógica tem necessidade de uma teoria da experiência* – se ela deve poder dar um esclarecimento científico para os fundamentos e os limites da legitimidade de seu *a priori* e, por conseguinte, para seu sentido legítimo (HUSSERL, 1929, § 86, p. 286).

Eis aqui o primeiro passo do procedimento husserliano em *Lógica formal e transcendental*, qual seja, demonstrar que a lógica tem necessidade de uma teoria da experiência; vale a pena repetir. A experiência é, pois, fundadora. Para Husserl, isto significa que ela *já* “tem seus tipos de efetuações sintáticas, mas que ainda não são exemplos das enformações conceituais e gramaticais que caracterizam o categorial no sentido do juízo predicativo e do enunciado” (*loc cit.*); trata-se de uma sintaxe pré-categorial e, por efetua-la, a experiência não se restringe mais apenas aos limites da sensibilidade encontrados na percepção simples e sensível, mas, porque sua sintaxe é encontrada nas coisas convenientemente concordantes, este categorial “em geral” não é também o produto categorial da atividade transcendental constituinte. Husserl descobre, assim, que há um categorial ou sintático “em geral”, que já aparece na esfera antepredicativa. Esta descoberta de um *novo* categorial na experiência permite, através da autocrítica da fenomenologia, corrigir a distinção e separação rigorosa entre a sensibilidade e o entendimento, presentes nas *Investigações*. Doravante, há uma experiência do categorial no sensível. Então o sensível, não só se nos apresenta categorialmente segundo a coesão concreta da materialidade dos seus membros, como também, nos é acesso ao categorial; e o sensível começa a ter, deste modo, sua inteligibilidade restituída. Finalmente, as generalizações possíveis da analítica formal repousam na experiência doadora dos objetos individuais, ou seja, o geral se reporta ao concreto que assegura, segundo a conveniência material dos seus núcleos, a própria evidência do geral formal. Temos, pois, um *a priori*

material a partir da generalização sintática dos objetos, enquanto indivíduos doados pela experiência; e um *a priori formal* que esvazia dos indivíduos o seu teor concreto para chegar a *alguma coisa em geral*.

“Todo *a priori* concreto (entrando no quadro de uma disciplina “ontológica” no sentido normal e finalmente em uma ontologia) exige, para a instauração crítica da evidência autêntica, o retorno à *intuição* do individual tomado como exemplo, portanto, o retorno à *experiência possível*” (HUSSERL, 1929, § 87, p. 288) como “crítica da efetuação específica do juízo”, visando nesta arqueologia do juízo, “o estabelecimento real das formações sintáticas ou categoriais que é necessário efetuar sobre os dados da própria experiência possível” (*loc. cit.*). Esta gênese do sentido, que também se traduz em uma crítica dos princípios lógicos, revela uma *proposição fundamental* que pertence a uma camada inferior da lógica formal, antes mesmo do conceito de verdade ser introduzido, pois a verdade depende da efetuação distintiva do juízo, e esta, por sua vez, depende do sentido. Deste modo, dita esta proposição fundamental que

todo juízo possível, tomado no mais largo sentido, – cuja possibilidade é, pois, tornada evidente já por uma simples indicação (apreendida explicitamente) das significações das palavras de um enunciado – pode, se as leis da consequência analíticas continuam a ser observadas, *ser transformado em um juízo possível ‘distinto’ ou ‘juízo propriamente dito* (HUSSERL, 1929, § 88, p. 290).

Em outros termos, a questão da distinção refere-se “às condições legais da possibilidade de efetuação propriamente dita do juízo” ou da possibilidade da sua enunciação. Assim, a investigação genética do sentido do juízo, que é uma investigação acerca das possibilidades da evidência judicativa, traduz-se, dando um passo adiante, mas sem abandonar suas prerrogativas e seu domínio, na investigação da possibilidade da evidência da “distinção”. Isto é, desvelada geneticamente a possibilidade de um juízo, agora, como este pode ser distinto?

Primeiramente, tomemos o clássico exemplo husserliano “esta cor + 1=3”. “A frase *não tem sentido propriamente falando*”, afirma Husserl, que acrescenta:

é impossível, se aqui pensamos realmente (isto é, em uma efetuação real dos membros predicativos isolados e de sua organização hierárquica sintática) em chegar ao juízo enquanto juízo possível, de modo algum porque ele contém uma contradição analítica ou extra-analítica, mas porque ele está, em sua maneira de ser, *desprovido de sentido*, por assim dizer, *além da concordância e da contradição* (1929, § 89, p. 291).

À frase enquanto todo falta uma unidade harmônica de sentido, pressuposto essencial da concordância e da contradição analíticas e, portanto, a causa desta falta não se encontra na analítica formal, no domínio estritamente lógico-gramatical que, neste sentido, é incapaz de demonstrar a impossibilidade desse juízo. Ora, isto quer dizer, para Husserl, que o sentido de que este juízo carece é diferente daquele fornecido à lógica formal, por exemplo, pela gramática pura lógica que define e regula o sentido e elimina, previamente, o sem-sentido caótico das significações. Em uma palavra, Husserl introduz um novo conceito de sentido cujo não-sentido correlato é um “*sachlicher Unsinn*” que podemos referir a uma *metabasis eis allo genos*, como nos lembra Moura: “Eu faço um *Unsinn* material ou sintético sempre que atribuir a um substrato, predicados de outra categoria de substratos, e a condição do sentido será que todos os predicados que possam ser atribuídos a um único sujeito ‘tenham a ver uns com os outros’” (2001, p. 142). Ora, a peculiaridade mais notável deste novo conceito de sentido é que ele ocupa um universo aquém dos *Sinne*, isto é, “ele não será explicitável por nenhuma teoria do sentido, o não-sentido correspondente a ele não infringirá nenhuma legalidade presente no plano das significações. Deverá haver, portanto, uma outra instância, prévia à das significações, mas que consiga impor certas regras ao mundo dos sentidos” (MOURA, 2001, p. 142). Por conseguinte, a origem da evidência e da distinção do juízo possível radicam numa esfera aquém da formal. Isto porque é maximamente evidente um juízo distinto, e este, por sua vez, é o juízo original que se refere aos indivíduos dados pela experiência. E, nela, eles são dados segundo a coesão material dos seus núcleos, aos quais, finalmente, somos reconduzidos nessa investigação acerca do fundamento da possibilidade do juízo, que radica-se, por último, na concordância material dos núcleos ou, em outros termos,

na unidade da experiência detentora, através desta concordância, daquela unidade harmônica de sentido que falta a “essa cor + 1=3”. Ouçamos Husserl: “se agora nós nos perguntarmos sobre a “origem” da primeira evidência (...), então somos reenviados aos núcleos sintáticos que, aparentemente, não têm nenhuma função nas considerações formais” (1929, § 89, p. 293-4). E, por isso, continua ele, “a possibilidade da verdadeira efetuação da possibilidade de um juízo (enquanto opinião) enraíza-se *não somente* nas *formas* sintáticas, mas também, nos *materiais* sintáticos” (*Ibid.*, § 89, p. 294) antes menosprezados pela lógica apofântica. E o que caracteriza essa sintaxe material ou categorial em geral é que seus núcleos ou materiais sintáticos *devem ter a ver uns com os outros*. Esta concordância *a priori* dos materiais, convém lembrar, é irrefletida, isto é, não é um produto da atividade da consciência transcendental constituinte. Esta concordância é dada por uma intencionalidade mais velha que a intencionalidade dos atos, a saber, a *intencionalidade de horizonte* da experiência, porque, se os materiais sintáticos têm a ver uns com os outros, eles reenviam uns aos outros, intencionalmente, e assim se nos dão em uma unidade e em uma universalidade antepredicativa. Reforcemos, pois, que “*antes* de todo julgar existe uma base universal da experiência; ela é constantemente pressuposta *como unidade concordante da experiência possível*. Nesta concordância, tudo *tem a ver* com tudo materialmente” (*Id., ibid.*, § 89, p. 294).

Como a experiência torna-se um pressuposto necessário da lógica? E foi isto que se nos veio desvelando nessa investigação genética, e que está prestes a se completar agora. A unidade concordante que forma a experiência sobre a qual repousa a coerência dos núcleos faz com que, mesmo que haja discordância, na experiência, a contradição e o contradito compartilham uma *comunidade de essência*, “de tal sorte que na unidade da experiência, que tem uma coesão e que tem ainda uma coesão mesmo quando se trata de contradições, tudo permanece com tudo em uma comunidade de essência” (HUSSERL, 1929, § 89, p. 295). É

essa unidade concordante, portanto, que regra e define o não-sentido de “essa cor + $1=3$ ” cuja impossibilidade repousa e é demonstrada pela necessidade de junção não arbitrária dos materiais sintáticos. Portanto, estes materiais “*não podem ser variáveis de uma maneira completamente livre*, como se pudéssemos juntar, de uma maneira completamente arbitrária, esses materiais, e com eles formar os juízos possíveis” (HUSSERL, 1929, § 89, p. 295-6). Assim, todo julgar “tem a *coesão graças à coesão das coisas na unidade sintética da experiência*, sobre a base da qual ele repousa. Por isso, à primeira vista, diremos que pode haver aqui apenas *um* universo de experiência possível como base do juízo, e que, portanto, todo juízo intuitivo repousa sobre a mesma base e que todos os juízos pertencem a um único conjunto coerente de coisas” (*Id., ibid.*, § 89, p. 295). Esta coesão é assegurada *a priori* na descoberta do categorial em geral, visto que, o conteúdo do juízo – que é propriamente o seu sentido ou os materiais sintáticos – é *a priori* intencionalmente referido à experiência possível unitária e “à unidade de um conjunto de coisas apreensível por uma experiência unitária” (*Id., ibid.*, § 89, p. 296); unidade que constitui a base mais profunda da conveniência material dos materiais dos juízos possíveis e, por fim, dos conjuntos possíveis dos juízos. Husserl lembra que

as considerações e a teoria da *lógica formal* não têm, em sua orientação objetiva, nada a dizer sobre este ponto, mas, cada uma de suas formas lógicas com seus *S* e seus *p*, com todos os símbolos literários que intervêm na unidade de uma conexão formal, *pressupõe de uma maneira implícita* que, nesta conexão, os *S*, *p*, etc., *têm materialmente ‘a ver uns com os outros’* (1929, § 89, p. 296).

E é isto que o “princípio de redutibilidade” *explicita*: uma facticidade do sentido dada *a priori*, do sentido não-constituído categorialmente, mas na concordância sintática dos materiais que compõem a base unitária da experiência, na qual os juízos têm sua gênese; em outros termos e, sobretudo, o exame redutor explicita uma racionalidade irrefletida e antepredicativa presente no sensível.

Essa nossa análise da relação entre as duas obras de Husserl que escolhemos, encontra uma oportuna e conclusiva síntese nas palavras de Moura:

Mais uma vez, e segundo um outro ângulo, a lógica remete à experiência. Esse segundo ângulo, referindo-se à questão da “evidência de distinção”, antecede a questão da “evidência de clareza” e do preenchimento, que já pressupõe juízos distintos, quer dizer, juízos efetivamente realizáveis. Pois é apenas quando estou diante de um juízo com sentido unitário que sei, *a priori*, que ele será passível de clarificação, passível de ser levado à adequação intuitiva. E era isso que as *Investigações* negligenciavam quando admitiam que para toda significação vazia corresponde pelo menos a possibilidade de um preenchimento. A partir de agora, é essa certeza que precisa ser corrigida: o preenchimento só é possível para significações que não infrinjam a conveniência material dos núcleos, e que, portanto, respeitem a unidade da experiência. Assim, mais originária que a questão do preenchimento, já que condicionando sua possibilidade, existe a possibilidade da unidade da experiência, e é ela que a lógica pressupõe, *antes mesmo de pressupor a intuição dos objetos* (2001, p. 144).

Notamos que a questão do preenchimento é ultrapassada pela investigação genética da teoria intencional dos juízos. Se este ultrapassamento é rumo ao que a questão do preenchimento (que então permanecia em um nível demasiadamente abstrato) não pensou, isto é, ultrapassamento rumo à origem e ao fundamento da possibilidade da adequação intuitiva do preenchimento, temos, em *Lógica formal e transcendental*, uma inovação temática, sem que isto signifique um abandono da questão do preenchimento. Nesta obra, como vimos, os juízos alcançam a distinção quando eles se realizam efetivamente, isto é, quando eles se efetuam. É só a partir disto que pode ocorrer o preenchimento, é aqui, neste nível já abstrato, que se encontram as *Investigações*, carentes de uma investigação genética do categorial no sentido estrito. Isto significa que encontramos em *Lógica formal e transcendental* a tematização do impensado, dos limites ou da incompletude das *Investigações*; isto é, aquela obra tem como tema algo mais originário do que o tema destas. Com *Lógica formal e transcendental*, Husserl, qual arqueólogo, dá um passo adiante voltando-se para trás; isto é, embora cronologicamente não seja assim, *Lógica formal e transcendental* localiza-se aquém das *Investigações*. O que justifica compreendermos a fenomenologia como uma espécie de

arqueologia, e justifica, por assim dizer, que *Lógica formal e transcendental* é uma arqueologia das *Investigações*. Esta arqueologia tem como principal consequência, não só para esta obra, mas também para a fenomenologia transcendental (que tematiza as condições de constituição das objetividades formalmente consideradas segundo a correlação intencional entre ato (noese) e objeto (noema)), a descoberta de um categorial “em geral”, de uma intencionalidade da experiência e, pois, de uma inteligibilidade ou racionalidade antepredicativa. Esta racionalidade não tem sua condição de sentido dada pelo Eu transcendental. Vemos neste procedimento de autocritica da própria fenomenologia, a confissão dos seus limites intrínsecos, da sua incompletude. “Além da sensibilidade e aquém do entendimento – tal é o lugar deste elemento “categorial” presente na esfera antepredicativa. Ele delimita exatamente a região necessária à *mediação* entre o entendimento e a sensibilidade, sem ser exatamente localizável em nenhum deles” (MOURA, 2001, p. 147). Aqui, estamos fora do domínio da análise transcendental. Algo da experiência escapa à fenomenologia, a qual busca explicitar a constituição dos objetos – as condições de possibilidade da objetividade: acontece que as condições da experiência são muito mais amplas. O conhecimento da objetividade não é todo conhecimento. Com isso, até onde vai a constituição? O que ela incorpora à fenomenologia? O que fica fora do transcendental e, portanto, da fenomenologia, é o que até agora foi o seu *não*, é o que não pode ser constituído, e o que, por isto, pertence ao domínio da metafísica, a saber, a *facticidade* – o cosmos racional que se antecipa à lógica, a racionalidade prévia da natureza fáctica. São essas as palavras de Husserl:

O universo total, tema universal das ciências positivas, torna-se o objeto de uma interpretação metafísica, o que não quer dizer senão uma interpretação para além da qual não existe nenhum sentido científico em buscar uma outra interpretação. Mas, para além dessa interpretação, abre-se, sobre o fundamento da fenomenologia, uma problemática que, por sua vez, não admite mais outra interpretação: aquela da irracionalidade do *Faktum*

transcendental que se exprime na constituição de um mundo fáctico e de uma vida espiritual fáctica; é, portanto, a metafísica em um sentido novo¹⁹.

Há um domínio da experiência em que o sentido não deriva da doação de sentido da consciência constituinte absoluta, e que é o sentido da unidade sintética não-constituída da experiência, mais uma vez, o sentido originário da facticidade. É um sentido sintático que, por estar aquém do sentido doado pela consciência constituinte, não é, malgrado isto, um não-sentido e, tampouco, um sem-sentido. Esse limite da constituição significa que nem toda a experiência está fundada na subjetividade transcendental. Logo, é necessário um outro modo de investigação que não a análise transcendental, que se mostra insuficiente, porque apenas vislumbra o fundamento da própria subjetividade transcendental, que permanece, entretanto, impensado. Há o arqueológico anterior ao transcendental. Com base nisto, busquemos aquele outro modo de investigação.

A questão fenomenológica transcendental é saber como a consciência alcança a objetividade, como há consciência de um objeto através da multiplicidade temporal, de noemas e de consciências. “Sou consciente de um objeto como o *mesmo* em diferentes fases do tempo, em diferentes multiplicidades de consciência. É essa identidade, que é o que constitui a *objetividade* dos objetos, sua *transcendência* e sua *idealidade*, que é uma questão a ser explicitada” (MOURA, 2001, p. 154), propondo-a, propõe-se também uma investigação sobre a origem do “conhecimento do ser”, de que fala Husserl; proposta bem mais modesta do que a que lhe atribuíram interpretações equivocadas que entenderam que a fenomenologia fosse falar sobre a “origem do ser”. É constatando e impondo a si mesma o limite presente em sua proposta – e que sequer invalida a mesma – que a fenomenologia reconhece existir, antes de si mesma, um “campo sensível” que apenas é desvelado, em contrapartida, através dela, da sua natureza de reflexão radical. Trata-se, portanto, de um desvelamento devido a uma *sobre-reflexão*. E assim, antes do campo transcendental husserliano, temos o campo sensorial

¹⁹ *Erste Philosophie I*, p. 188, apud Moura, *op.cit.*, p. 149, nota 33.

merleau-pontyano, que cumpre numa esfera de maior radicalidade, a investigação acerca das origens que se acreditou terminar naquele.

De nossa parte, o que constatamos nessa busca pelos limites intrínsecos à fenomenologia, e reconhecidos em e por sua letra mesma, foi também a autonomia – em termos de contingência – do material sensível, da *hylé*, frente à subjetividade; e é por isto que a constituição não nos dá a inteligibilidade plena dos objetos constituídos. Dessa facticidade, dessa limitação da fenomenologia, diz-nos Moura que ela

designa o limite que a fenomenologia transcendental estabelece para si mesma, enquanto ela se compreende apenas como uma análise das condições da objetividade. Esse limite aponta para um conjunto de questões que, se bem que não pertençam mais à fenomenologia transcendental, não são por isso menos legítimas e merecem o nome de metafísica (*Op. cit.*, p. 156-7).

Pois, para a fenomenologia, é metafísico o não-constituído, o que resiste e escapa às determinações das objetividades constituídas, o que fica fora do determinável pela consciência transcendental da “mesma” objetividade no desdobramento das aparências, e mais, o já-constituído que possui uma produtividade arqueológica anterior à produtividade do intelecto puro ou da consciência transcendental enquanto razão lógica. Portanto,

porque existe uma organização espontânea da experiência, ela tem uma racionalidade e um sentido que lhe é próprio. Porque o material hylético já se apresenta diferenciado em espécies, existe uma organização e um “sentido imanente” ao sensível, que não remete mais a nenhuma *Sinngebung*. Ao apontar para esse conjunto de questões que excedem a temática da objetividade e abrem o espaço para uma “metafísica”, Husserl delimitava o território que, anos depois, seria ocupado pela *filosofia da existência* (MOURA, *ibid.*, p. 157).

Especificamente para Merleau-Ponty importará a tematização desse “sentido imanente” ao sensível, não apenas como demonstração da incompletude e dos limites da fenomenologia, mas como “reabilitação ontológica do sensível” – que é a reabilitação da auto-produtividade do sensível, da sua criatividade espontânea e irrefletida do sentido e da sua inteligibilidade – enquanto superação, pois, da *Sinngebung*, e por conseguinte, das filosofias da consciência.

Capítulo 2

Arqueologia do impensado: no rastro da *sombra*

A delimitação da fenomenologia transcendental revelou-nos que a própria redução fenomenológica possui um fundo que é manifestado através dela, que a excede e a limita. O seu fundamento é, portanto, um excesso e um limite. Deste modo, surge como uma exigência da investigação filosófica, uma *fenomenologia da percepção* como preparação para o que podemos chamar de *arqueologia da facticidade* refratária à constituição e à redução fenomenológicas. Tratar-se-á de encontrar a Criação através da interrogação e tematização desse excesso e limite, de trazê-lo à expressão para que dele possamos ter experiência. Assim, em *O filósofo e sua sombra* delimitamos nossa arqueologia fenomenológica segundo o que neste ensaio se propõe Merleau-Ponty:

O pensamento de Husserl é atraído tanto pelo turbilhão da consciência absoluta quanto pela exceção da Natureza. Na falta de teses explícitas sobre as relações de uma com a outra, só nos resta interrogar as amostras de “constituição pré-teorética” fornecidas por ele, e formular – por nossa própria conta e risco – o impensado que acreditamos adivinhar nelas. Incontestavelmente, há alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em-si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e noemas. É neste entremeio que é preciso tentar avançar²⁰.

O que propomos fazer através dessa arqueologia fenomenológica, sem outro guia a não ser o caminho percorrido e a memória dos passos já desgastados por certo esquecimento.

Se através da percepção do mundo estamos enraizados na verdade, cumpre-nos explicitar esse saber primordial da percepção, segundo o qual não apenas percebemos

²⁰ *Le philosophe et son ombre, op. cit.*, p. 270.

verdadeiramente um mundo, mas este é o que percebemos; sobre isto não há erro ou ilusão porque “nós estamos na verdade, e a evidência é “a experiência da verdade”. Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. xi; 14). Trata-se da clareza da experiência de fato do mundo, da evidência perceptiva e não da evidência absoluta que encontro em meus pensamentos. A evidência perceptiva é a de uma crença irresistível no fato, no *ali* e, sobretudo, na minha vida. “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” (*Id., ibid.*, p. xi-xii; 14). Isso já é o suficiente para assinalar-nos a relevância de uma fenomenologia da percepção. Porque esta, como um questionamento do nosso acesso e da nossa abertura primordial ao mundo, constituiu-se como recusa da filosofia transcendental e da consciência que revelou-nos através do não-fenomenológico que a esta excede e limita, o fundamento abaixo de si mesma e a conseqüente necessidade de ultrapassá-la. Portanto, a *Fenomenologia da percepção* é o pressuposto de *O filósofo e sua sombra*, isto é, é no âmbito dos resultados obtidos na primeira que Merleau-Ponty, em *O filósofo e sua sombra*, tematiza e contextualiza a redução, a constituição e a intersubjetividade fenomenológicas. Ele questiona, comenta e analisa, neste ensaio, como se concebem esses temas problemáticos husserlianos quando estamos de posse dos resultados de uma fenomenologia da percepção. Dentre esses resultados salienta-se a originariedade da consciência perceptiva abaixo da consciência e da reflexão intelectual e, também, a reabsorção da facticidade no domínio da experiência perceptiva, que é o primeiro passo da reabilitação do ser do sensível.

Nessas condições, Merleau-Ponty entende que a redução fenomenológica não tem a função de conduzir-nos ao transcendental ou à consciência constituinte última, mas sim, a de revelar-nos o irrefletido, o começo insuperável da reflexão e da própria filosofia. Ao deslocar

a consciência para o corpo – agora nivelada na originariedade da percepção – Merleau-Ponty amplia a noção tradicional de consciência e, conseqüentemente, amplia também a noção de racionalidade estendendo-a para a instância do irrefletido subjacente à reflexão. “A racionalidade é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela. Existe racionalidade, quer dizer: as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. xv; 18). É esta racionalidade, aquela da concordância material da experiência de um *category* ‘em geral’, aquém da racionalidade do formalismo da lógica pura, que Husserl diz ter escapado da constituição transcendental da consciência constituinte. Isso quer dizer que a fenomenologia estendeu o domínio da racionalidade para aquém da reflexão intelectual; doravante, há racionalidade no irrefletido da experiência que revela nosso pertencimento a um mundo prévio à nossa reflexão sobre ele e ao conhecimento que dele podemos ter²¹. Assim, pela redução fenomenológica, tal como a reformula Merleau-Ponty, “a reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal” (*Ibid.*, p. viii; 10). O brotamento imotivado do mundo não encontra seus motivos na consciência reflexiva. Em Merleau-Ponty, a redução fenomenológica é ainda mais radical e rigorosa, visto que ela não nos retira do mundo delimitando-nos um acesso transcendental a ele; ao invés disso, ela revela a facticidade que ampara nosso acesso ou nossa imersão no mundo, uma vez que

há um mundo, ou, antes, *há o mundo*; dessa tese constante de minha vida não posso nunca inteiramente dar conta. Essa facticidade do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der welt*, o que faz com que o mundo seja mundo, assim como a facticidade do *Cogito* não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo

²¹ A fenomenologia, para Merleau-Ponty, *PhP.*, p. i; *Fenomenologia*, p. 01: “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 já 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”.

que me torna certo de minha existência (MERLEAU-PONTY, 1945, p. xii; 14).

Em *O filósofo e sua sombra*, a facticidade é, portanto, tanto o limite quanto o fundamento ontológico do transcendental, da reflexão e da filosofia; a facticidade escapa e determina a incompletude da redução tal como a tematizou Husserl. Logo, neste ensaio, depois que a *Fenomenologia da percepção* constatou e se ergueu sobre a impossibilidade da redução completa, o tema da percepção subjaz ao da redução, ou, em outros termos, o tema ontológico subjaz ao fenomenológico. Este é o limite que a fenomenologia traz em seu interior, como um pensamento que, paradoxalmente, deixa uma sombra. Nesse ensaio, Merleau-Ponty, ao abordar este paradoxo, reclama por uma ontologia subjacente à fenomenologia devido à incompletude desta – signo de um *impensado*, de uma Sombra, de um Ser Bruto. A *Fenomenologia da percepção* reclama e abre caminho para que se interrogue o que escapa e resiste à fenomenologia, o que nesse ensaio encontra-se esboçado como tentativa de “restituição ontológica do Sensível” sobre pressupostos arqueológicos.

Alcançamos um desdobramento daquilo que Merleau-Ponty centraliza em seu comentário, a saber: a análise do modo como Husserl pode ser entendido como acesso ao mundo ou do modo como Husserl cria-nos tal acesso, na medida em que sua obra, enquanto criação ou expressão, cumpre o voto de recuperá-lo. Através da sua vida, da sua filosofia, do seu pensado, Husserl legou-nos um acesso ao mundo, porém, conforme Merleau-Ponty, legou-nos também um impensado que, questionado pelo filósofo francês, se nos revela como um novo acesso ao mundo. Não podemos deixar de explicitar o paradoxo a que chega a análise de Merleau-Ponty, qual seja, há um impensado intrínseco ao pensamento. É deste limite interior, afinal, que Merleau-Ponty propõe-nos fazer uma arqueologia para que se desvele o ser a que este limite dá acesso. Veremos que isto exige que a filosofia recupere sua expressividade. Ela deve se voltar para as condições em que, através da sua expressão, ela

transcenda-se em abertura para aquilo que não é mais fenomenologia, para aquilo que foi para esta resistência e limite. Será como retorno e retomada do impensado da fenomenologia, que a filosofia alcançará a condição de verdadeira ontologia, visto que esse impensado é signo de um excesso à letra da fenomenologia transcendental na qual o excesso significa, portanto, uma ausência de signo, um silêncio. Como a filosofia que é signo pode reencontrar o silêncio, a ausência de signo?

Se a reflexão intelectual é incompleta, é porque ela esquece suas origens. E se a fenomenologia é a ciência das origens, neste retorno essencial ao seu começo, ela retoma obrigatoriamente este esquecimento. Merleau-Ponty vincula percepção e esquecimento nos seguintes termos: se compreendemos que a percepção é diferenciação, que ela pressupõe os horizontes e desníveis em que temos a percepção de algo, o esquecimento é des-diferenciação, quer dizer, é o apagamento da percepção, a perda do relevo perceptivo, a desarticulação da relação figura-sobre-fundo ou, enfim, é a transição de uma consciência em outra – o que é nela uma presença encaminha-se para uma ausência, para um *certo vazio*, para um *ter havido percepção* de uma transcendência que agora ignoro qual seja. De certo modo, o esquecimento, enquanto reclama o seu preenchimento com o retorno à percepção originária da qual ele foi a modificação, é transcendência de si mesmo, é saída daquela ignorância, rumo à percepção, rumo ao impensado. É preciso conceber o esquecimento, continua Merleau-Ponty, “não como ocultação (Bergson), não como passagem ao nada, aniquilamento (...), mas como maneira de ter para... em se desviando de... – O próprio ter consciência deve ser concebido como transcendência, como ser ultrapassado por... e, pois, como ignorância” (1964, p. 205; 186)²². A consciência desta ignorância é radical. A consciência radical das origens começa com a consciência deste esquecimento ou do esquecimento enquanto consciência, que é consciência de uma ausência, de uma falta, de uma privação ou, em suma, do impensado intrínseco ao

²² A primeira paginação refere-se à obra original e a segunda à edição brasileira.

pensamento. Por conseguinte, com uma reflexão radical o bastante para abordar o seu próprio esquecimento, abordamos, indiretamente, o que ela traz intrinsecamente como ausência, falta, privação, isto é, o seu começo: aquilo de que ignoro, aquela transcendência que me ultrapassa. Sabemos que o seu começo é o irrefletido como modo de ser-no-mundo que pressupõe o corpo próprio enquanto existência na transcendência, ou seja, como o transcender-se da existência. Isto porque “é preciso passar da coisa (espacial ou temporal) como identidade, à coisa (espacial ou temporal) como diferença, isto é: como transcendência, isto é, como sempre “atrás”, além, longínqua” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 249; 185), já que a coisa – espacial ou temporal – aparece sempre sobre um fundo, e sempre envolvida por horizontes que sustentam seu aparecimento, por um lado, e, por outro, a nossa percepção desta coisa, desta figura-sobre-fundo ou deste relevo que é o dado perceptivo originário. Não há mesmo reflexão sem este esquecimento que, no limite, a condiciona. A consciência não começa com a reflexão; o mundo não começa com a reflexão. O mundo pensado e constituído reflexivamente é um produto abstrato de uma consciência tardia. O seu começo é a percepção entendida como consciência originária ou experiência do sensível ali. Para Merleau-Ponty, fica claro que a consciência começa com a reflexão se, e somente se, for o corpo que agora reflete, o que significa dizer que, antes da reabilitação ontológica do sensível, há a reabilitação do corpo como o começo da reflexão. É este começo irrefletido e esquecido que o esquecimento tem como correlato intencional. Cabe dizermos que há, aqui, uma modificação da concepção tradicional de reflexão. Merleau-Ponty a desloca para o corpo que já é, em razão disto, constituinte da sua própria experiência sensível do mundo-aí. O que é constituído não é o mundo, mas o acesso ao mundo. O que Merleau-Ponty faz, realizando uma verdadeira “reflexão radical”, é tematizar aquele esquecimento condicionante para desvelar o fundamento da reflexão e, por fim, da filosofia, tal como a conceberam a tradição ao longo da história da filosofia. Cumpre-nos acrescentar que a tradição, enquanto esquecimento das

origens, é ignorância do impensado e da percepção, e a percepção é o ultrapassamento daquela, na medida em que é retorno à diferenciação, em que nos dá acesso ou nos põe em contato com a presença sensível originária, da qual o esquecimento é afastamento, sem deixar de ser dela certo modo de consciência, para a qual esta presença aparece modificada em ausência – o impensado. A arqueologia, enquanto retorno, tem como ponto de partida esta ausência da qual o esquecimento é uma forma de consciência. O esquecimento, neste sentido, é o começo da arqueologia, que é, em princípio, tematização e escavamento de ausência ou de falta para saber de que há ausência ou de que há falta, ou seja, visando ultrapassá-las rumo àquilo que transcende o esquecimento, a saber, o seu começo, a experiência da presentabilidade originária do sensível percebido. Se não houvesse esse ultrapassamento – que é o ultrapassamento da psicologia para a ontologia – o esquecimento seria aniquilamento, e assim, teríamos que dar razão a Bergson. Essa ausência não é rompimento, mas vínculo umbilical e ontológico como condição da própria percepção como começo da ontologia merleau-pontyana. Para lembrar o último Merleau-Ponty, há uma relação intencional de reversibilidade entre a percepção e o esquecimento. Encontramos os primeiros vestígios dessa relação quando o filósofo condiciona a possibilidade da percepção ao apagamento ou à diluição do eu. Trata-se da seguinte passagem: “Percebo esta mesa na qual escrevo. Isto significa, entre outras coisas, que meu ato de percepção *me ocupa*, e me ocupa o suficiente para que eu não possa, enquanto efetivamente percebo a mesa, perceber-me percebendo-a” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 275; 319). Eu não me apreendo na percepção efetiva de algo. Essa impossibilidade de coincidência e essa distância são temporais; são a não coincidência e a distância entre a eternidade do pensamento e a consciência encarnada, entre a reflexão e o irrefletido. Para que eu perceba, para que eu seja inteiramente ocupado pela percepção, é necessário que eu não a apreenda como ato, como para-si, confirmando sua intencionalidade espontânea ou irrefletida pela qual sua abertura à mesa é simultânea ao esquecimento de mim

mesmo. Enquanto encarnação da consciência, a percepção é essencialmente uma experiência temporal. Para essa consciência encarnada sujeita à temporalidade da contingência do seu transcender-se no mundo, é essencial o esquecimento. Apenas um Eu eterno e situado fora do tempo não esquece. Apenas um Eu que constitui, a partir das suas próprias *erlebnisse*, o tempo, não esquece. Esquecer é estar fora do transcendental, é ser o sujeito histórico e arqueológico em sua existência mundana, em situação, é ser aquele que esquece e para quem o esquecimento é “consciência de...” algo. Enfim, é aquele que *se move* pelo sensível, mas o sensível que não é uma justaposição de “agoras” sucessivos num espaço objetivo, que não é um presente eterno ou um produto acabado e finito de um infinito positivo ou de um Eu absoluto situado fora dele porque recusa a diferenciação ontológica do mundo. O esquecimento é próprio do ser-no-mundo. Também pelo esquecimento, imergimo-nos no mundo que tem, portanto, uma temporalidade ou duração própria e primordial.

(...)

A reabilitação do corpo é a descoberta, nele, de uma flexibilidade espontânea ou de uma racionalidade irrefletida. Com esta caracterização e redefinição, o corpo, imerso no mundo como um vidente que é visível entre os visíveis, se nos torna a fonte ou o começo da experiência daquela racionalidade que ficou fora do transcendental. Isto se deve ao fato de que, agora, o corpo é o sujeito da experiência ou a consciência de si mesmo inerente e simultânea à sua percepção do outro, que só pode estar ali, no *ek-stase* ou *éclatement* primordial do mundo perceptivo, que por isso, foi trazido também a tema filosófico.

Entretanto, mesmo a origem da consciência sendo agora a percepção, permanece o problema com o qual se debatia Husserl, o da relação com o outro, o da intersubjetividade, o da constituição. Como ver e respeitar a subjetividade através da objetividade? Como romper a relação de transcendência inapropriada quando se fala de relação entre subjetividades? Enfim e, sobretudo, como compreender outrem, outra subjetividade? Apesar disso, sabemos que

o outro está ali, ainda que com uma evidência transversal e indireta, assim como encontramos Husserl em seus escritos. E o encontrá-lo é todo o *mistério da expressão*, do mistério que é seu impensado, cuja merecida explicitação é uma verdadeira história da filosofia, aquela que está por se fazer, segundo Merleau-Ponty. A questão está em compreender o nosso acesso a essas presenças, o que o possibilita, pois nessa compreensão instaura-se a intersubjetividade, visto que, contrariamente ao método de observação científica votada à objetividade, a compreensão respeita e não adultera a subjetividade. A compreensão é propriamente o método para se alcançar o humano ou, como diria Heidegger, *aquilo que veio a ser a partir da atividade humana (Gewordenheit aus menschlichen Aktivität)*. Merleau-Ponty vê, aqui, a necessidade de se fazer uma história desta compreensão que não será outra que a *história do subentendido* ou do esquecimento enquanto história do impensado. Esta outra história será uma recusa da história da filosofia tradicional, pois toda afirmação, na medida em que é palavra, pressupõe o fundo sobre o qual se desenrola a palavra, isto é, é feita sobre um subentendido que se confirma na incompletude essencial da expressão verbal. A história tradicional foi a história do esquecimento desta incompletude e do que através deste esquecimento podemos encontrar. Merleau-Ponty acrescenta que “na ordem do subentendido, a pesquisa da essência e a da existência não são opostas, são a mesma coisa – considerar a linguagem, mesmo filosófica, não como uma soma de enunciados ou de “soluções”, mas como um véu esticado, a trama de uma cadeia verbal...” (1964, p. 252; 188). Isto é, a história do subentendido, que propõe Merleau-Ponty, é a história como superação da separação e oposição clássicas da essência e da existência, à qual chegaremos através da transparência interna de uma linguagem não fechada em si mesma e não entendida como a soma de acontecimentos exteriores uns aos outros. *O filósofo e sua sombra* é, a bem dizer, a realização desta proposta na medida em que ele aborda o subentendido, a sombra. Com isto, Merleau-Ponty denuncia a superfluidade da história “objetiva” da filosofia. Esta é apenas a história dos

sistemas de pensamentos abstratos em confronto entre si. Confronto que se estabelece ao nível do conceito desvinculado da experiência sensível em que vivemos e estamos ingenuamente, e se situa na ausência de ambigüidade do sentido que caracteriza a esfera conceitual. Esta história objetiva não nos traz um sentido a explorar porque considera as filosofias a partir da relação de exterioridade que manteriam entre si. Esta abordagem condena-as a uma recíproca estranheza que as impede de reconhecer, sob a alteridade objetiva, aquele subentendido, isto é, uma subjetividade, o outro como um eu-mesmo, enfim, o Husserl enquanto vida de que os seus escritos são incapazes de dar conta completamente. Essa objetividade sistemática impede a compreensão que instauraria a verdadeira história da filosofia que deixou de ser feita, e que agora é preciso fazer. Tratar-se-á, para Merleau-Ponty, da história desse impensado, dessa sombra, dessa subjetividade a ser compreendida e, em última instância, da história da expressividade humana ou das suas condições, que são as condições subjetivas nas quais se radica ultimamente a história e nas quais, justamente por isto, alcançamos a intersubjetividade. Isto significa que a história não pode ser simplesmente uma ciência objetiva, mas, do ponto de vista merleau-pontyano, ela é a história do *devoir do sentido* através do desequilíbrio constante entre o significante e o significado. Ora, veremos que este desequilíbrio define, em sua essência, a expressão e, conseqüentemente, a teoria merleau-pontyana da expressão é também uma história da filosofia. O *devoir do sentido* é o impensado. Há uma historicidade do impensado que solicita uma outra história da filosofia a se fazer: a história do excesso de significado, do excesso de vida, do que permanece subentendido através do que foi pensado e do que foi dito.

Ora, o subentendido, do qual buscamos a compreensão fenomenológica, exige que cheguemos a ele pela interpretação. E

aquele que acredita que a interpretação está restringida ou a deformar ou a retomar literalmente a significação de uma obra, na verdade, deseja que tal significação seja completamente positiva e suscetível, de direito, de um inventário capaz de delimitar o que está e o que não está nela. Quem

acreditar nisso engana-se sobre a obra e sobre o pensar (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 260).

Cumpre-nos interpretar para além da literalidade, para além do pensamento objetivo explícito na obra; é preciso interpretar o que a obra nos dá a pensar para além do que nela foi pensado, e nela reencontrar a subjetividade da qual a obra foi a expressão e, recíproca e simultaneamente, o momento em que esta subjetividade foi modificada por seu próprio exprimir-se, ou seja, alcançou a expressão através da qual ela se transcendeu numa universalidade na qual a reencontro e na qual entro ao compreender aquela modificação, isto é, ao sofrê-la também. Eis o fundamento daquela história da filosofia que está por se fazer. Essa modificação acontece ao nível do subentendido impensado, e não na superfície material e objetiva, meramente comunicativa, do discurso literal. Caso contrário, deformaríamos a obra, não alcançando e retirando, ao mesmo tempo, a sua expressividade, como se ela se restringisse a uma mera abordagem objetiva. O trabalho feito pelo pensamento traz subentendido o-jamais-pensado-ainda que lhe é proporcional; a tese é de Heidegger²³. Em vista disso, Merleau-Ponty nos dá a entender que “quando Husserl termina sua vida, há um impensado de Husserl, que é muito seu e que, no entanto, abre para uma outra coisa” (1960, p. 260). O que vivemos em nossa vida particular nos insere no universal; o modo como vivemos é uma abertura para o universal. A subjetividade é intersubjetividade. Esta é a chave da compreensão fenomenológica no domínio da história. É essa abertura instaurada no interior do pensado para o que não foi pensado ainda, que Merleau-Ponty tematiza em *O filósofo e sua sombra* como procedimento interpretativo para realizar a história da filosofia que ele mesmo propõe e que para ele está no *intervalo*, isto é,

assim como o mundo percebido só se mantém pelos reflexos, sombras e níveis, por horizontes entre as coisas, não sendo eles coisas, mas nem por isso sendo nada, e que, pelo contrário, sozinhos delimitam o campo de variação possível na mesma coisa e no mesmo mundo, assim também a obra e o pensamento de um filósofo são feitos de certas articulações entre as

²³ Heidegger, *Der Satz Vom Grund*, pp. 123-4, apud Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 260.

coisas ditas, frente às quais não há dilema entre a interpretação objetiva e a arbitrária, visto que ali não estão *objetos* de pensamento, pois, como a sombra e o reflexo, também eles seriam destruídos se submetidos à observação analítica ou ao pensamento isolante (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 260-1).

Temos que interpretar, indiretamente, o que possibilita a articulação entre as coisas ditas, e não, diretamente, as coisas ditas, isto é, caminharmos naquele horizonte que não é nada, mas ausência sensível enquanto fundo que sustenta tanto as coisas quanto as palavras. Caminho que se faz pela redução fenomenológica; caminho aberto por ela. Não caminhamos pela Natureza-Objeto das Ciências Naturais, mas, por um mundo em formação e pelo modo como o vivemos irrefletidamente. Caminho aberto por uma linguagem que é abertura ao invés de captura do ser, porque é muito mais silêncio ou escuta que deixa vir à expressão o querer-dizer cativo no ser no qual o ser se cliva. Dito de outro modo, esse é um caminho por uma linguagem reduzida à expressão, e não pela linguagem, ideal e abstratamente, objetivada, como as ciências enquanto discursos dos seus procedimentos, discursos da técnica ou tecnologia.

(...)

A redução fenomenológica instaura a identidade entre o retorno e a saída de nós mesmos, demonstrando a relação incoativa entre o mundo e nós. Isto leva Merleau-Ponty a lembrar as *Ideen I* quando Husserl menciona que

refletir é revelar um irrefletido que está à distância, um irrefletido que éramos ingenuamente e que agora não somos mais, sem que possamos duvidar que a reflexão o atinja, pois é graças a ela que temos noção dele. Não é, portanto, o irrefletido que contesta a reflexão, mas a própria reflexão que se contesta a si mesma porque seu esforço de retomada, posse, interiorização ou imanência só tem sentido frente a um termo já dado, que se abriga em sua transcendência sob o olhar que vai buscá-lo ali (*Id., ibid.*, p. 263).

A redução pretende ultrapassar a naturalidade do já-dado, o que significa que, enquanto procedimento reflexivo, na verdade, ela o revela como reduzido ao correlato noemático de um

ato intencional, o que o deixa intacto. Sobre a existência natural do já-dado, anterior à consciência, a redução nada afirma. E isto quer dizer que a redução é limitada pelo fato irrefletido que a antecede. Há uma instância instituinte entre a existência natural de ser-áí já-dado e a existência intencional na imanência da consciência, ou seja, há algo entre a natureza e o espírito. Isto significa que, mesmo que se possa “pensar o espírito sem a Natureza, não se pode pensar a Natureza sem o espírito” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 264), ainda que a Natureza não seja uma produção do espírito, como de fato não o é para Merleau-Ponty, que ainda considera que “talvez não seja através da bifurcação da Natureza e do espírito que devemos pensar no mundo e em nós mesmos” (*Id., loc cit.*); há algo fundamentando esta bifurcação, uma *terceira dimensão* que Merleau-Ponty investiga, e que será por ele reconhecida como o Ser Bruto ou Selvagem.

Na incompletude da redução, a reflexão revela sua própria opacidade, sua sombra. Quando poderíamos imaginar que a opacidade, algum dia, protagonizasse uma discussão filosófica? Quem esperava, mediante a filosofia tradicional que sempre privilegiou e cultuou a Razão, ver algum dia esse gesto de resignação e de humildade da reflexão? Esse reconhecimento, com certeza, não poderia ter sido plenamente realizado antes da fenomenologia; era preciso esperar por um Husserl e por um Merleau-Ponty, pois, para este, confirmando a influência inicial do primeiro, “desde as *Ideen II*, parece claro que a reflexão não nos instala em um meio fechado e transparente, não nos faz passar, pelo menos imediatamente, do “objetivo” ao “subjetivo”. Sua função é revelar uma terceira dimensão onde essa distinção se torna problemática” (*Ibid., loc cit.*), e na qual não há ainda qualquer distinção, bem como qualquer atitude teórica. Nesta linha de raciocínio, continua Merleau-Ponty: “desde as *Ideen II*, a reflexão husserliana evita o colóquio solitário do sujeito puro com as puras coisas. Procura o fundamental *abaixo*” (*Ibid., p. 265*) da pura atitude teórica de um Eu “indiferente” e puro “conhecedor” visando a posse intelectual das coisas sem resíduos,

sem opacidade, objetivadas, idealizadas como *blosse Sachen* (meras coisas); o que constitui uma relação com o Ser, que não é uma ontologia verdadeira, uma vez que há a relação pré-teórica com o Ser. Trata-se de reencontrar a verdade superior da atitude *natural*, “pois ela é tudo, menos naturalista”, conclui Merleau-Ponty, que põe em cena a racionalidade do fato desta atitude natural que precede a reflexão. Porque nela estamos aquém da matematização da natureza, porque nela estamos aquém da distinção e separação da natureza em *res extensa* e *res cogitans* (dualismo ontológico que alimentou a filosofia moderna), a atitude natural nos revela um meio ontológico abaixo daquele do em si e uma natureza da qual a atitude teórica é derivada. Nota-se como a análise da reflexão e da atitude teórica, na medida em que se revelam insuficientes em seu procedimento de retomada universal, trazem, com certo contragosto, um *aquém* natural, um irrefletido ao qual é preciso ir para interrogá-lo e trazê-lo à expressão. Essa atitude natural, “anterior a toda tese: é o mistério de uma *Weltthesis* antes de todas as teses, uma fé primordial (*Urglaude*), uma opinião originária (*Urdoxa*) (...), mais velhas do que qualquer “atitude” ou “ponto de vista”, nos dão o próprio mundo, e não uma representação dele” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 266). A verdadeira reflexão, radical em seu proceder, deve reencontrar esse mundo ainda não transformado em tese que, como dirá alhures Merleau-Ponty, antecede o próprio conhecimento que dele temos²⁴. “A reflexão só pode “ultrapassar” essa abertura ao mundo usando poderes que esta lhe dá. A região da *Weltthesis* possui uma clareza, uma evidência própria que não se deriva da de nossas teses. Nela, o mundo se revela dissimulando-se no lusco-fusco da *doxa*” (*Id.*, 1960, p. 267). Enquanto a consciência teórica constitui-se como tentativa de retomada da originariedade da nossa existência na atitude natural, ou seja, enquanto a redução conduz-nos a essa *Urdoxa*,

²⁴ É esta a passagem referida: *PhP.*, p. III; *Fenomenologia*, p. 04: “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre ‘fala’, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem”. Aqui Merleau-Ponty ressalta a anterioridade do mundo vivido em relação à explicação científica que é, portanto, uma expressão segunda deste mundo vivido, e ressalta, conseqüentemente, a importância desse retorno à ontologia como recuperação do rigor da ciência e, em última instância, também da filosofia.

constatamos que “há uma preparação da fenomenologia na atitude natural. A atitude natural, reiterando seus próprios percursos, deságua na fenomenologia. É ela própria que se ultrapassa na fenomenologia – e, portanto, não se ultrapassa. Reciprocamente, a atitude transcendental é ainda, e malgrado tudo, “natural” (*natürlich*)” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 267). Nesse sentido, a fenomenologia é equivalente a certa arqueologia. Equivalência que em Merleau-Ponty acena para a reabilitação ontológica do Sensível. No limite, e enquanto interrogação dos limites intrínsecos à fenomenologia, essa arqueologia fenomenológica desembocará na ontologia do Ser Bruto. Em *O filósofo e sua sombra*, o que Merleau-Ponty faz é uma arqueologia do impensado a pensar, da sombra ou do subentendido. Cabe então caminharmos no entre-dois, escavarmos o intervalo.

Husserl deixa como um seu impensado, “uma constituição pré-teórica” encarregada de dar conta dos “pré-dados” – núcleos de significação ao redor dos quais o homem e o mundo gravitam e a cujo respeito pode-se dizer indiferentemente (...) que para nós estão sempre “já constituídos” ou que “nunca estão completamente constituídos” (*Id., ibid.*, p. 269). Se eles já estão constituídos ou nunca estarão, isto nos evidencia que a constituição não é completa, o já aí do dado lhe limita de um jeito ou de outro. Ao pensar nisto, Merleau-Ponty percebe que Husserl deixou-nos outro impensado, a saber, “uma intencionalidade latente ou operante, como aquela que anima o tempo, mais velha que a intencionalidade dos ‘atos’ humanos” (*Id., loc cit.*). Esta intencionalidade latente diz respeito à espontaneidade com que estamos-no-mundo, ao modo irrefletido como nos correlacionamos a ele e, por este motivo, ela reclama tanto o mundo, quanto o corpo. O corpo reflexionante, reabilitado, possui uma intencionalidade latente com a qual ele engrena-se no mundo visível e que lhe dota do poder de movimentar-se por este mundo, e de assim, em seu caminhar perceptivo, trazer à visibilidade, à expressão, o sentido cativo nas coisas, o silêncio. E, no caminhar do corpo rumo ao seu fora, ele estreita a relação consigo mesmo e com as coisas – o modo como ele

sente a si mesmo, ou seja, como ele torna-se reflexionante, é o critério para ele senti-las. O corpo que toca, que sabe-se tocante, no mesmo momento, sabe-se tocado, torna-se carne, sente, e dota a “coisa física” do mesmo estofamento que ele; ambos participam da mesma corporeidade em geral, da universalidade sensível da Carne. O corpo reflexionante instaura uma reviravolta na relação entre o sujeito tocante e o objeto tocado. O corpo é agora a “coisa sentiente” na qual encontram-se ainda embaralhadas as distinções categoriais e epistemológicas.

É preciso admitir que essa descrição transtorna também nossa idéia da coisa e do mundo e que alcança uma *reabilitação ontológica do sensível*, pois, doravante, pode-se dizer ao pé da letra que o espaço se sabe a si mesmo através de meu corpo. Se a distinção do sujeito e do objeto encontra-se embaralhada no meu corpo (e, sem dúvida, a da *noêsis* e do noema), o mesmo ocorre na coisa (...), presa, portanto, no mesmo tecido intencional que ele (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 271-2).

Tratar-se-á de desvelar, em nossa arqueologia, a racionalidade desse tecido intencional e o modo como minha própria encarnação dá ao espaço um saber de si.

O tornar-se carne do corpo, seu rumar-se para o porvir retomando o que lhe é mais antigo, isto é, a transição do corpo para o sensível, revela-nos que “há aqui um gênero de ser, um universo com seu “sujeito” e seu “objeto” sem iguais, um se articulando sobre o outro e definindo de uma vez por todas um “irrelativo” de todas as “relatividades” da experiência sensível, “fundamento de direito” de todas as construções do conhecimento” (*Id.*, p. 272). Este é o fundamento revelado quando retornamos e retomamos a reflexão originária do corpo. Doravante, a filosofia da consciência transcendental tem esse fundamento: o Sensível. Em outros termos, temos a passagem para a ontologia fundada no Sensível, cujo ser permaneceu impensado e esquecido como um excesso e uma ausência *sobre-significante*. Portanto, fazer uma arqueologia do impensado e do esquecimento é fazer a reabilitação ontológica do sensível, posto que,

o conhecimento inteiro e o pensamento inteiro vivem de um fato inaugural cuja expressão é: senti. Senti: alcancei com esta cor, ou com qualquer outro

sensível em questão, uma existência singular que interrompia de chofre meu olhar, e, no entanto, prometia-lhe uma série indefinida de experiências, concreção de possíveis desde sempre reais nas faces escondidas da coisa, lapso de duração dado numa vez (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 272).

O que liga o meu corpo ao mundo, o que me permite explorá-lo através dos movimentos que realizo e das minhas percepções, é uma intencionalidade temporal, pois esta exploração é composta pela relação contínua entre os seus momentos precedentes e os seus momentos sucessores. A memória dos passos dados possibilita a continuidade do caminhar movido por certa ausência, por certa privação, e que, enquanto espera é, por si, um rumar-se para o futuro, para o seu preenchimento. Estamos privados de criação. O “rumar-se para o futuro” é uma das características da criação, que é feita também de memória.

Como antevemos, Merleau-Ponty correlaciona a possibilidade de reabilitação do sensível e a encarnação da consciência no corpo, então reflexionante – reflexão abaixo da reflexão intelectual²⁵. Mas, como se dá, agora, a experiência do outro? Como este é constituído? Antes do outro, a coisa ainda não é a própria coisa, é uma quase-coisa, se assim podemos dizer; não é nem a coisa intelectualizada, nem a coisa científica. Mas, ultrapassa a ambas. Veremos que desta universalidade sensível depende o aparecimento do outro, pois, dela, ambos participamos. Será semelhantemente aos percursos construtivos com os quais chegamos a esta universalidade ontológica que experimentaremos a presença do outro, isto é, do mesmo modo que descobri essa reflexão originária do meu corpo, o outro se me aparece, descubro-o, primeiramente, através da “coisa sentiente” que é meu corpo. Lembramos que

²⁵ Através da experiência da flexibilidade do corpo, Merleau-Ponty estende ao sensível a mesma capacidade, agora universalizada. Eis as raízes da sua reabilitação. A experiência do corpo, enquanto começo irrefletido e dogmaticamente esquecido pela reflexão intelectual, é a experiência de um corpo enriquecido, fenomênico e expressivo. Este é dotado de um poder de transcendência em um espaço que ele mesmo cria, intencionalmente, ao percorrê-lo projetando um sentido que é imanente à sua transcendência, mas que não está nele enquanto corpo biológico, empobrecido, mero agregado de órgãos e de tecidos. Reabilitar o sensível será encontrar as suas riquezas arqueológicas, encontrá-las *nele*. Isto significa encontrar o fato do sensível ser, ele mesmo, o fundamento do seu transcender-se, do seu ausentar-se em sua apresentação, enfim, da sua autocriação do sentido. Há no sensível uma simbolização natural que nos possibilita o nosso acesso a ele enquanto todo indiviso e dinâmico de diferenciação interior, enquanto totalidade aberta que fundamenta a nossa experiência do que está nele, inclusive de nós mesmos.

estamos aquém da consciência constituinte transcendental, com a qual Husserl deixou-nos um impensado, aqui tematizado por Merleau-Ponty, qual seja, a constituição pré-teórica ou corpórea. Com a descoberta dessa dimensão ou dessa camada subentendida, Merleau-Ponty afirma que “aprendendo que meu corpo é “coisa sentiente”, que é excitável (*reizbar*) – ele e não somente minha “consciência” – preparei-me para compreender que há outros *animalia* e, possivelmente, outros homens” (1960, p. 274). A intersubjetividade é uma relação de pré-compreensão, ela se dá em um nível originário de compreensão localizado no corpo e não no pensamento. No pensamento não há o outro. O pensamento isola-me em mim mesmo retirando-me do mundo em que, com meu corpo, o outro se me aparece com seu corpo, cujo encontro deve-se à textura sensível que nos ultrapassa e nos une, e determina o nosso pertencimento ao mesmo mundo no qual estamos imersos e que fundamenta o que Merleau-Ponty chama de ‘intercorporeidade’, ao enfatizar, lembrando as *Ideen II*, que “percebo primeiro uma outra “sensibilidade” (*Empfindbarkeit*) e somente a partir daí, um outro homem e um outro pensamento” (1960, p. 274-5). A primazia da sensibilidade em relação ao entendimento é novamente afirmada. Sendo primeira, ela é pressuposto do entendimento que deve remeter-se a ela, confirmando-a. Dito de outro modo, “o homem pode fazer o *alter ego*, cuja feitura é impossível para o pensamento, porque está fora-de-si no mundo e porque um *ekstase* é co-possível com os outros. E esta possibilidade se cumpre na percepção como *vinculum* do ser bruto e de um corpo” (*Id., ibid.*, p. 277-8).

Há ainda entre eu e outrem uma simultaneidade primordial, a saber, tenho a experiência dele no momento de minha encarnação, por que sofremos da mesma privação na qual nos reconhecemos e reconheço o outro através dos seus atos que visam preenchê-la porque estes atos poderiam ser os meus atos visando o mesmo fim. É reconhecendo-nos pela mesma ausência fundamental que nos compreendemos através da nossa expressividade, posto

que, como veremos, a expressão nasce como exigência de preenchimento daquela ausência, também como uma retomada do passado e um dirigir-se para o futuro, ela é espera.

Como foi dito, contrariamente à pretensão de pôr meu pensamento no outro para que ele exista para mim, Merleau-Ponty defende que “se o outro deve existir para mim, é preciso para mim, é preciso que seja primeiro abaixo da ordem do pensamento. Nessa região o outro é possível porque a abertura perceptiva não pretende o monopólio do Ser e não institui a luta mortal das consciências” (1960, p. 277). O corpo é o imediatamente percebido, e se quem percebe é sujeito “percipiente”, a sua percepção põe o outro também como “percipiente”. A abertura primordial da percepção possibilitando-nos um acesso ao mesmo mundo, universal e absolutamente, no qual há o encontro com o outro através desta primordialidade perceptiva, traz-nos uma relação incoativa entre a corporeidade e o sensível e, assim, na análise da corporeidade está implicada certa concepção de ser do sensível, posto que,

o fato é que o sensível, que se anuncia para mim em minha vida estritamente privada, interpela toda outra corporeidade através da minha. Ele é o ser que me atinge no que tenho de mais secreto, mas, também, que atinge em estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença detentor do segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 278).

Se a presença originária do sensível é para mim, se lhe tenho acesso, toda outra corporeidade também o terá, ao menos idealmente, isto é, essencialmente; esta é a universalidade essencial, de fato e de princípio, do sensível. Husserl o redescobre como a “forma universal do ser bruto”, pois, “o sensível não é feito somente de coisas. É feito também de tudo que nelas se desenha, mesmo no vazio dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência” (*Id.*, *ibid.*, p. 280). Aqui, os intervalos, os desvios, as ausências, possuem um ser, não são um nada ou já são o Sensível.

Passamos, a partir de tudo o que foi dito, para a ordem pré-teorética, pré-tética ou pré-objetiva, na qual não há mais o ser em si para um espírito absoluto, sequer há espírito

absoluto ou objetos intencionais que lhe seriam imanentes. Nessa ordem, os espíritos são corpóreos, foram encarnados no mesmo mundo. É a experiência sensível do *mesmo* que a lógica transcendental não alcançava, perdendo de vista o seu próprio fundamento. Dado este fato, Merleau-Ponty afirma que não se alcança a objetividade lógica senão através da intersubjetividade carnal para a qual o objeto é o *mesmo* para a pluralidade dos sujeitos em relação de *Einfühlung* e pertencentes ao *mesmo* mundo. A constituição pré-objetiva rumo para um ultrapassamento de si mesma, realizado na objetividade lógica²⁶. A sua reabilitação expressa-nos a essência do sensível – sua possibilidade de ser dado idealmente em presença originária para a corporeidade em geral, ou seja, sua facticidade, que está nele, e não num céu inteligível acessível apenas ao entendimento puro. É através da sua essência que o sensível se nos revela como o fundo indeterminado, como o fundamento não constituído da própria constituição transcendental, determinando não apenas a incompletude desta, mas, conseqüentemente, também os limites da fenomenologia. Neste sentido, a nossa arqueologia será, igualmente e em outros termos, uma arqueologia da essência do sensível, ou seja, da sua reabilitação ontológica.

Doravante, o absoluto é o *aqui* de meu corpo e o *ali* da coisa sensível cuja correlação originária é dada pela abertura primordial da percepção enquanto instituição do nosso acesso à verdade. O que quer dizer que a verdade é passível, portanto, de um testemunho de toda corporeidade. A constituição da intercorporeidade é a universalização da experiência do *mesmo* sensível e originário. Assim,

se “a partir” do corpo próprio, posso compreender o corpo e a existência do outro, se a co-presença de minha “consciência” e de meu “corpo” prolonga-se na co-presença do outro e de mim, é porque o “eu posso” e o “outro existe” pertencem desde sempre ao mesmo mundo, porque o corpo próprio é premonição do outro, a *Einfühlung*, eco de minha encarnação, e porque um relâmpago de sentido torna-os substituíveis na presença absoluta das origens (*Id., ibid.*, p. 285-6).

²⁶ Cf. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, p. 281.

Há uma antecipação da constituição no corpo próprio.

Procuramos demonstrar e justificar, através do que dissemos com base no comentário e análise de Merleau-Ponty, a necessidade da arqueologia do impensado, visto que, o que está em questão em *O filósofo e sua sombra* é, no limite, a possibilidade da própria fenomenologia entendida como filosofia transcendental. Essa arqueologia traduz-se, portanto, numa “fenomenologia da fenomenologia”, passando, necessariamente, pela problemática da fenomenologia fechada sobre si. Pensando o impensado de Husserl, Merleau-Ponty tematiza os problemas próprios à fenomenologia husserliana, tais como o da analítica intencional, “que nos encaminha conjuntamente para duas direções opostas: de um lado, desce rumo à Natureza, rumo à esfera do *Urpraesentierbare*, e de outro, é arrastado rumo ao mundo das pessoas e dos espíritos” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 289). Isto ocasiona problemas de mediação “entre o mundo da consciência constituinte e os resultados do trabalho de constituição” (*Id., ibid.*, p. 290), entre a filosofia e a não-filosofia, que são superados através do que neles entrevemos, a saber, um mundo atrás da gênese transcendental que media a relação e a progressiva retomada da não-filosofia pela filosofia, porque nele tudo é simultâneo. Logo, “projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais, à medida que amadurece o pensamento de Husserl, o meio para revelar um avesso das coisas que não constituímos” (*Id., ibid.*, p. 293). O impensado é, finalmente, um avesso.

Capítulo 3

Arqueologia das condições essenciais da expressão

Não se mostra estranhamente emblemático uma investigação acerca das condições essenciais da expressão começar pela tematização da origem e da natureza do espaço? O que

quererá dizer esta relação entre a expressão e o espaço, sustentada, por sua vez, pela relação fundamental entre sensibilidade e motricidade?

De antemão, isto significa um retorno à experiência (da percepção, do corpo próprio, da linguagem, da expressão, e estética) enquanto *Ursprungsklärung* crítica dirigida à objetivação do conhecimento, seja em sua forma científica, seja em sua forma filosófica, quando ciência e filosofia, demasiada e dogmaticamente sistêmicas e objetivadas, fecham-se em seus construtos ideais, afastam-se da vida da qual ergueram-se e, ainda que mantenham a validade metodológica interna, elas capengam quando têm que justificar os seus princípios fundamentais (e a si mesmas) porque, embora sabidamente extraídos do mundo e da vida, elas toma-os por dogmas aos quais o mundo e a vida devem responder, e nos quais, portanto, estaria a possibilidade do conhecimento. Em suma, o pensamento objetivo é toda idealização teórica que, alimentando-se do dualismo substancialista da ontologia moderna, promove e reafirma a separação do inteligível e do sensível, definindo o ser pela inteligibilidade, ao passo que o sensível, carente de ser, é menosprezado, é visto como incapaz, por princípio, de mostrar-se cognoscível. Entretanto, será que essa incapacidade é também, de fato? Neste sentido, o retorno à experiência é o caminho de volta ao ser pré-objetivo ou, podemos dizer também, perceptivo, pré-lingüístico, expressivo ou estético. É interessante notar que pré-lingüístico não quer dizer pré-expressivo e, tampouco, não-expressivo. A noção merleau-pontyana de expressão antecede e excede a linguagem que falamos, como se houvesse uma linguagem que se ensinasse por si mesma, e na qual a nossa linguagem estivesse enraizada. Como isto pode não ser uma trivial contradição? Vejamos, por ora, os propósitos, a natureza e o alcance da análise que Merleau-Ponty fez do pensamento objetivo. Começemos com sua tentativa de conceber uma noção de sensação não empírica, não fisiológica, não intelectualista, cujo propósito será reencontrar, sob essa crosta objetiva, a expressão em estado nascente.

A sensação não é um estado de mim mesmo que experimento ao ser afetado por algo localizado no mundo objetivo, no qual ela seria um conteúdo qualificado da própria consciência, como pretendia o empirismo. Veremos que a volta à experiência expressiva da espacialidade primordial, enquanto retorno às origens pré-objetivas do espaço intelectualizado, promoverá uma des-localização, quando a sensação será comunhão e afetividade, e não traços neurológicos de uma afetação causal de um objeto extenso, que apenas figura num local ou num espaço determinado, pois estaremos no não-lugar originário sem relações exteriores quaisquer e livre das leis abstratamente ideais que vigoram e determinam o espaço. Assim, por exemplo, na definição empírica de sensação, “um contorno é apenas a soma de visões locais e a consciência de um contorno é um ser coletivo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 21; 36). Temos, portanto, visões locais dos elementos sensíveis do contorno, isolados e exteriores uns aos outros, e não a visão de conjunto – da organização interna a eles, que os tornaria apreensíveis como contorno. A questão é: qual o fundamento e o estatuto da conexão extrínseca dos elementos sensíveis responsável por sua não dispersão? Concordamos que, efetivamente, “nosso campo perceptivo é feito de “coisas” e de “vazio entre as coisas”. As partes de uma coisa não estão ligadas entre si por uma simples associação exterior que resultaria de sua solidariedade constatada durante os movimentos do objeto” (*Id., ibid.*, p. 23; 38). Este acordo que nos pede Merleau-Ponty quer dizer que, para ele, o dado cognoscível elementar por meio do qual temos acesso ao mundo, pelo qual o mundo primeiramente nos aparece, não é a associação de sensações que permanecem indiferentes umas às outras, cuja contigüidade e semelhança, por exemplo, repousam numa atividade judicativa que lhes é exterior. Esse dado é a percepção enquanto apreensão de um conjunto organizado segundo a relação figura-e-fundo. Ela é inauguração da nossa experiência, do nosso acesso e do nosso conhecimento do mundo, visto que ela encontra o sensível já organizado em sentido, isto é, a percepção de um sentido que jorra no sensível. Por

isso, se há um texto originário que traz em si seu sentido, com o qual devemos nos guiar por esse nosso caminho arqueológico, “é a própria percepção”²⁷. Nesses termos, Merleau-Ponty nega o postulado empirista que consiste “em ‘deduzir’ o dado daquilo que pode ser fornecido pelos órgãos dos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 29; 46), construindo a percepção com os seus resultados, com estados de consciência e, no limite, ele nega o empirismo como processo válido de conhecimento. O empirismo não nos oferece o *sujeito* do conhecimento – aquele que experimenta o

acordo entre o dado e o evocado” – e correlativamente, nos dá apenas um “amontoado de sensações e de recordações” e objetos difusos, inconsistentes e incapazes de se organizarem ou de produzirem um sentido que lhes fosse imanente. É preciso lembrar, portanto: “perceber não é experimentar um sem-número de impressões que trariam consigo recordações capazes de completá-las, é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível (*Id., ibid.*, p. 30; 47).

O empirismo, define Merleau-Ponty, é “um pensamento que se ignora a si mesmo e que se instala nas coisas” (*Ibid.*, p. 31; 48); o empirismo reduz a percepção às propriedades físicas e químicas dos estímulos e, conseqüentemente, desfigura e adultera o mundo natural, pois retira-lhe sua significação perceptiva, sua expressividade iniciante, que é a experiência de um sentido nascente no próprio mundo enquanto manifestação fenomênica que antecede a natureza entendida, empiricamente, como soma de estímulos e de qualidades reciprocamente exteriores. Situado no mundo objetivo, o empirismo está distante da percepção e do modo como esta relaciona-se com o percebido enquanto tal, isto é, como a percepção é desobjetivação do objeto; ele prejudica a percepção em prol do mundo objetivo, e a percepção figura em seu local como um acontecimento ao qual se pode aplicar a categoria de causalidade, porque o empirismo é incapaz de enxergar o que Merleau-Ponty procurou demonstrar, a saber, que a percepção é sem-lugar enquanto iniciação cinética que faz o lugar da experiência. Por compartilhar daquele mesmo prejuízo, o intelectualismo mereceu a

²⁷ Cf. Merleau-Ponty, *PhP.*, p. 29; *Fenomenologia*, p. 46.

mesma crítica. Merleau-Ponty os situou no mesmo plano ao ver entre eles uma irmandade de fundamento, aquela de uma crença dogmática no mundo, “considerado como realidade em si no empirismo e como termo imanente do conhecimento no intelectualismo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 37; 57). Com a diferença de que se naquele o mundo exato e determinado é causa de nossas percepções, neste, é o fim imanente destas.

O intelectualismo não se volta diretamente para a percepção, porque, nele, a percepção é propriamente um juízo, na medida em que o juízo é aqui entendido como “aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção”, anulando, com isto, a dispersão possível das sensações no empirismo. Ao apoiar-se no juízo, diretamente, o intelectualismo é incapaz de responder à diferença entre a percepção verdadeira (o ver) e a percepção falsa (crer que se vê), pois, para Merleau-Ponty, na percepção verdadeira há um juízo motivado e na percepção falsa um juízo vazio, e,

como a diferença não está na forma do juízo, mas no texto sensível que ele põe em forma, perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo, além disso, o fenômeno da percepção verdadeira oferece, portanto, uma significação inerente aos signos, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa (*Id., ibid.*, p. 44; 63).

Se há uma percepção verdadeira é porque há a inerência da significação aos signos em relação à qual podemos falar de um “texto sensível”. No fenômeno da percepção verdadeira não apreendemos os signos separados da significação, como se houvesse uma percepção dos signos e depois, sem vínculos naturais e interiores com esta, uma percepção da significação. Na percepção estamos aquém da exterioridade objetiva entre o signo e a significação; é essa apreensão perceptiva da indiscernibilidade primordial do signo e da significação que cabe levar à expressão, visto que, em sentido mais forte, “na percepção efetiva e tomada no estado nascente, antes de toda fala, o signo sensível e sua significação não são separáveis nem mesmo idealmente” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 48; 68). É nesta inseparabilidade original que encontraremos, levados por Merleau-Ponty, as condições essenciais da expressão nas

quais se radica a linguagem e, finalmente, a própria filosofia já como ontologia. Aquela inerência originária do signo e da significação é também a manifestação fenomênica do objeto segundo uma *lógica real* e simbólica que modifica e concorda as cores, os odores, os sons, enfim, as aparências táteis do objeto. É essa lógica real que a ciência pretende explicitar analiticamente.

O empirismo permanecia na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e tratava a consciência como um cantão desse mundo. A análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência, mas essa consciência constituinte, em lugar de ser apreendida diretamente, é construída de modo a tornar possível a idéia de um ser absolutamente determinado (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 50; 70)

nalgum lugar geometrizado, no qual o ser é tornado um objeto puro ao qual chegaríamos pela reflexão pretensamente transparente, abstraída a experiência perceptiva do irrefletido. Mas, Merleau-Ponty é pródigo em demonstrar que apreendemos a unidade do objeto percebido antes da apreensão das suas leis inteligíveis, e que a reflexão, por conseguinte, é dada a si mesma sempre em uma *experiência*, “sempre brota sem saber ela mesma de onde brota”. E isso quer dizer, finalmente, que “há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado” (*Id., ibid.*, p. 58; 77).

Contrariamente ao pensamento objetivo que se erigiu sobre noções alternativas e conceitos que se excluem, tais como sensibilidade e entendimento, sensível e categorial, fato e essência, corpo e alma, consciência e objeto, Merleau-Ponty retorna e retoma a experiência perceptiva. Com esta, temos a experiência do corpo próprio enquanto experiência da expressividade do corpo, então dotado de um poder de expressão ou de transcender-se para além do lugar que, biológica e geograficamente, ele ocupa. Há, portanto, um corpo que não ocupa lugar. Isto porque, constatou Merleau-Ponty,

a percepção do corpo próprio e a percepção externa oferecem-nos o exemplo de uma consciência *não-tética*, quer dizer, de uma consciência que não

possui a plena determinação dos seus objetos, a de uma *lógica vivida* que não dá conta de si mesma, e a de uma *significação imanente* que não é para si clara e se conhece apenas pela experiência de certos signos naturais (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 61; 80).

Com o corpo próprio, o sujeito não mais existe apenas como pensamento, e correlativamente, a existência concreta do mundo não é substituída pela significação “mundo”²⁸. Há implicações vitais entre o sujeito encarnado e o mundo, que antecedem o pensamento teórico. Entre a experiência do corpo próprio e a experiência de um mundo pré-objetivo, a relação é mais de “coexistência” que de conhecimento, e a experiência perceptiva é a experiência dos fenômenos, isto é, “ela é a explicitação ou o esclarecimento da vida pré-científica da consciência, que é a única a dar seu sentido completo às operações da ciência, e à qual estas operações sempre reenviam” (*Id., ibid.*, p. 71; 92). Aqui, trata-se de analisar como o conhecimento de todo objeto só é possível através dos fenômenos, isto é, as condições de possibilidade de constituição de qualquer objeto que nos remetem aos fenômenos – que é um problema renitente na análise transcendental. Mas, Merleau-Ponty apressa-se em dizer que a questão da descrição do mundo vivido antecede e prescinde da questão da sua constituição, e isto significa que “se queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la como o simples retorno a uma razão universal, realizá-la antecipadamente no irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da *facticidade* do irrefletido” (*Id., ibid.*, p. 74; 95)²⁹. É necessário que a reflexão tome consciência do seu esquecimento, isto é, que ela se reconheça “reflexão-sobre-um-irrefletido”, que é o seu começo perpétuo. Com este seu esquecimento, a reflexão se instala, direta e presunçosamente, na consciência absoluta que

²⁸ Ainda em termos de filosofia da consciência, o corpo próprio aproxima-se do *verdadeiro Cogito*, daquele que, para Merleau-Ponty: *ibid.*, p. VIII; *ibid.*, p. 09: “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”, revelando-me em situação.

²⁹ Há uma razão de ser da *facticidade*, como se nela houvesse um *Cogito* “mais fundamental do que o do pensamento objetivo” trabalhando em silêncio, responsável por sua racionalidade e confundido com essa “operação criadora”, mediante a qual temos a experiência da gênese de um sentido imanente ao irrefletido ou da expressão em estado nascente.

possui a transparência do mundo desdobrado diante de si em leis essenciais e inteligíveis que ela apreende eideticamente.

Merleau-Ponty desinveste o corpo do seu invólucro objetivo e, correlativamente, investe o objeto de percepção ou de subjetividade. Deste modo, ele os redefine. Doravante, o objeto não existe mais somente como *partes extra partes*, admitindo apenas “entre as partes ou entre si mesmo e os outros objetos, relações exteriores e mecânicas” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 87; 111). Com a redução do corpo à sua espacialidade primordial, sem o seu lugar que ele ocupava extensionalmente, Merleau-Ponty retira-lhe sua determinação espacial, pois não há ainda um lugar que ele possa ocupar. Estamos primordialmente no sem-lugar, enquanto espaço expressivo primordial, universalizado e dessubstancializado. Isto é um problema para a fisiologia e para a psicologia que concebiam o organismo e a consciência, não apenas como uma continuidade natural entre estes, mas como o resultado determinado de uma elaboração neurofisiológica e psicofísica de estímulos causados por corpos exteriores dotados de lugar e que nos afetam, e aos quais respondíamos interiorizando-os como causas.

Ao afirmar a anterioridade da relação de coexistência entre o sujeito encarnado e o seu meio, Merleau-Ponty pretende afirmar a prevalência da ordem da existência e ultrapassar a separação entre o “fisiológico” (ordem do em si) e o “psíquico” (ordem do para si). Estes são religados e reintegrados no movimento da existência que define o corpo próprio enquanto experiência da sua abertura perceptiva ao mundo antes do conhecimento objetivo. A consciência é, irrefletidamente, existência. Eis porque “ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (*Id., ibid.*, p. 113; 142). O sujeito encarnado torna-se, pois, o sujeito do movimento que “prepara diante de si um espaço livre (zona de reflexão e de subjetividade que o leva a sobrepor ao espaço físico um espaço virtual ou humano) onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência” (MERLEAU-

PONTY, 1945, p. 129; 160) para além da “individuação espaço-temporal” da existência em si. O reconhecimento da existência se efetiva num espaço *depois* do espaço que ela mesma institui e no qual se enraíza. Esse movimento possui a unidade intencional que caracteriza, essencialmente, o transcender-se da existência; ele não é um agregado de estímulos e, tampouco, um processo objetivo no corpo. Antes disso, esse movimento é o movimento de expressividade do corpo próprio, cada um dos seus momentos é expressivo de outros, formando, deste modo, uma unidade intrínseca entre eles, cuja sede é a unidade pré-objetiva do esquema corporal. Por este motivo, Merleau-Ponty defende que o corpo pode ser abordado esteticamente. Ainda por este motivo, ele o compara à obra de arte³⁰. E essa mesma unidade estética – unidade de um *Logos* fundamental e arqueológico – será encontrada no sensível, visto que a experiência perceptiva é a experiência da *plasticidade* (relevo de diferenças, desvios, perfis, intervalos) do campo perceptivo, no qual o objeto “quer dizer” algo, é “falante” e significativo, imediatamente, através do arranjo das suas cores, por exemplo. Ora, então concluímos que, tanto quanto o sujeito, as significações estão encarnadas no mundo dado, no fato. Doravante, elas podem, portanto, ser vistas pelo olho em movimento entre elas, numa espécie de diálogo mudo com elas, e então ser pintadas. O espírito, antes fechado em si mesmo, agora aflora na visão, quer reaprender a ver; agora ele reclama e repousa no movimento do ver, já desde o primeiro abrir dos olhos; “o olho e o espírito” unidos no movimento da existência ou do ser-no-mundo, fazendo da motricidade uma intencionalidade originária e a condição da expressão.

(...)

Vimos que se destacou, inicialmente, a preocupação de Merleau-Ponty em alcançar uma experiência não científica do corpo, porque, segundo ele, o corpo não é objeto entre

³⁰ Eis a passagem: *ibid.*, p. 136; *ibid.*, p. 209: “não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte (...). Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo 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”.

objetos. Aqui, entenda-se que experiência do corpo é reabilitação do mesmo, é experiência do irrefletido e do resíduo de opacidade do pensamento. O corpo é a instância de um *saber originário* que antecede e marca o malogro da reflexão em sua ânsia de retomar tudo, de igualar tudo a si, porque ela começa nele. Começo que ela esquece. Incapaz de superá-lo e alcançar aquele saber originário, a reflexão tem nesse esquecimento os limites às suas pretensões absolutizantes. Este saber originário é mais velho do que a reflexão, ele é da ordem da espontaneidade segundo a qual o corpo sente-se a si mesmo ou sabe-se a si mesmo, antes do pensamento que faz dele um objeto. Conseqüentemente, na proposta de Merleau-Ponty de reencontrar o corpo enquanto experiência daquele saber originário está implicada a saída do mundo determinado objetivamente no qual prevalecem as relações mecânicas de exterioridade. Veremos que a experiência do corpo é a de uma espacialidade primordial, em outros termos, é a volta à origem do espaço científico e geométrico, a um espaço cujas “partes se relacionam umas às outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 114; 143), formando um espaço distinto do espaço exterior. Neste sentido, antes de falarmos de espaço, cumpre-nos falar de espacialidade. Num primeiro momento, devemos voltar e retomar a espacialidade como redução e formação do espaço.

A espacialidade originária do corpo é uma espacialidade de movimento ou, antes, que se realiza no movimento pelo qual se apreende a manifestação do objeto, ou seja, que se realiza enquanto sustenta ou fundamenta a aparição do objeto. É oportuno dizer que com esta noção de *espaço móvel, dinâmico*, até então estranha, estamos diante de uma reformulação do entendimento e das suas categorias e de um rearranjo dos instrumentos já falantes da tradição filosófica. Merleau-Ponty encontra o corpo anteposto ao espaço científico, fixo, definido por leis imutáveis, porque são relações matemáticas e mecânicas, as relações entre suas partes justapostas. Com essa reabilitação do corpo, Merleau-Ponty descobre que “a iniciação cinética

é para o sujeito uma maneira original de referir-se a um objeto, assim como a percepção” (1945, p. 128; 159). Em outras palavras, o movimento em formação, o espaço móvel ou o corpo enquanto experiência é intencionalidade originária, pois, continua Merleau-Ponty,

a partir do momento em que há consciência, e para que haja consciência, é preciso que exista um algo do qual ela seja consciência, um objeto intencional, e ela só pode dirigir-se a esse objeto enquanto se “irrealiza” e se lança nele, enquanto está inteira nesta referência a... algo, enquanto é um puro ato de significação (1945, p. 141; 172).

No movimento no qual está implicado o esquecimento de si mesma, que é o movimento do transcender-se no outro e em outro sem dividir-se ou deixar de ser si mesma, no movimento de existência ou de instituição de significações, a consciência se faz a abertura, o vazio ou o fundo no qual aparecem os relevos de um objeto num espaço expressivo, estético, ou naquele espaço livre, virtual ou humano. O que é essa instituição de significações senão o próprio movimentar-se dessa intencionalidade motora, que assim, “quebra a inacessível consistência das coisas” trazendo-as à aparição ou à expressão. Além disso, cumpre-nos dizer que o caminho percorrido pelo movimento da consciência ou pela consciência que é movimento ou permanente fluxo é o caminho do próprio saber de si no interior do outro, porque, “originariamente a consciência é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (*Id., ibid.*, p. 160; 192) que pressupõe a unidade originária entre a sensibilidade e a motricidade. Através dessa unidade, a consciência se atinge e é definida como um *fazer* que se sabe como des- apresentação para que algo se apresente não como presença a si restrita a uma intuição imediata, mas como inesgotável transcendência – misto de presença e de ausência, de manifestação e de ocultamento. É através dessa unidade que o corpo se constitui consciência, que ele se faz e institui o espaço do mundo ainda não formado. O *fazer* encarna a transcendência, a existência. A existência vem-a-ser no *fazer* que é, então, a manifestação da transcendência. A existência é definida como *possibilidade indefinida de fazer*. Em seu próprio movimento como possibilidade indefinida de exprimir-se, a existência é projeção de

significações. As significações têm sua origem na existência entendida como “eu posso” ou “fazer”, e não em algum *cogito* ou Eu transcendental.

Merleau-Ponty então pode dizer que o corpo não está ‘no’ espaço e ‘no’ tempo, mas que ele ‘habita’ o espaço e o tempo, isto é, que o corpo não é um objeto no espaço e no tempo, mas que ele é um sujeito neles. O corpo se movimenta pelos horizontes de indeterminação espaciais e temporais que remetem a um inacabamento, a uma síntese que precisa ser recomeçada sempre³¹. O caminho desse espaço móvel originário é, finalmente, o caminho do próprio tempo da experiência da sua formação. O tempo vem à expressão ao permitir trazer à expressão o objeto através da síntese temporal sempre recomeçada, na qual a cada fase ou diferenciação temporal corresponde um novo perfil do objeto e um enriquecimento da experiência do espaço cujo ponto zero é a experiência do corpo próprio. Por esse motivo, Merleau-Ponty afirma que

o corpo é eminentemente um espaço expressivo (...). Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos (1945, p. 171; 202).

E só tocamos e vemos aquilo que sentimos, aquilo encarnado pelo espaço e pelo tempo – o espaço e o tempo que o nosso sentimento encontra – e, portanto, a motricidade do corpo próprio, da espacialidade originária, é a origem e o próprio movimento da expressão que depende, por fim, daquilo que Merleau-Ponty entendeu como “síntese do corpo próprio” ou formação daquela espacialidade primordial aquém do espaço objetivo. Isto porque, afirma o filósofo, “nossa meta constante é por em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto lugar dessa apropriação” (*Id., ibid.*, p. 180; 213), já que na expressividade do corpo temos o rompimento do puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto, rumo à

³¹ Cf. *PhP*, p. 162-164; *Fenomenologia*, p. 193-195.

relação primordial entre o sujeito encarnado e o seu mundo, entre o seu movimento, os seus passos e o caminho, e o horizonte. Pelo movimento da espacialização, a expressão contém o expresso como objeto intencional, então inseparáveis e indiscerníveis. Com isso, Merleau-Ponty efetiva o ultrapassamento da dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto. Pois neste movimento de formação simultânea tanto do sujeito quanto do objeto, estamos aquém de um ser dividido em natureza “em si” e natureza “para si”, em *res extensa* e *res cogitans*, e porque o movimento da expressão é o próprio caminho através dos fenômenos.

Essa noção pré-lingüística de expressão, de subversão da Lingüística enquanto ciência dos signos ou semiologia, permite a Merleau-Ponty reencontrar o *sujeito falante* e superar as psicologias empiristas e intelectualistas que ele coloca no mesmo plano pelo fato de ambas afirmarem que “a palavra não ‘tem’ significação” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 205; 240). Levando adiante esta afirmação, ela quer dizer que a expressão não contém o expresso. Porque tanto para o empirismo, quanto para o intelectualismo, – acusando-nos sua comum origem – signo e significação mantêm entre si uma relação positiva de exterioridade. Pois aquela origem, fundamentando ontologicamente a matematização da natureza, determinou a separação do sensível e do sentido, do fato e da essência, do conteúdo e da forma, isto é, o sensível não continha o seu sentido, então acessível, unicamente, através do pensamento. É esta separação que Merleau-Ponty pretende eliminar com o seu conceito de expressão, e reabilitar o sensível, salvar-lhe do seguinte prejuízo: entendido como signo desprovido de sentido, incapaz de ser signo de qualquer existência, o sensível era, por conseguinte, incapaz de fundamentar em si mesmo as relações de conhecimento, que era o conhecimento das essências, e então a única existência inteligivelmente conhecida era a do pensamento; o cognoscível era o pensável. Conseqüentemente, na relação de conhecimento *cogito-cogitatum* não havia lugar para a linguagem em decorrência da depreciação ontológica do sensível que, desprovido de sentido e de racionalidade, negava à linguagem a condição de discurso racional

sobre ele; também desprovida de qualquer racionalidade, incapaz de ser acesso ao racional, restava-lhe ser o instrumento do pensamento, cabia-lhe ser a mera tradução de uma racionalidade prévia, quer dizer, havia uma relação de exterioridade entre pensamento e fala, esta sendo apenas o signo daquele.

Com a elaboração da sua noção de expressão, Merleau-Ponty retornou aquém das relações exteriores entre pensamento e fala e pôde, então, corrigi-las, visto que, através desta noção, ele reafirma o elo do signo e da significação, a continência intencional do expresso na expressão e, sobretudo, a imanência do sentido no sensível. Portanto, sua teoria da expressão como fenomenalização do mundo objetivo ou transcendentalmente constituído, é o caminho que nos conduz à reabilitação ontológica do sensível. Em outros termos, doravante, a expressão não se separa realmente do expresso, mas, se ela não o contém realmente, ela contém o sentido enquanto valor expressivo – pré-conceitual e pré-lógico – segregado pela configuração simbólica do sensível que experimentamos como um grande símbolo natural de um *categorial 'em geral'*, de um sentido nascente pré-sintático, enfim, de um Ser Bruto ainda sem-lugar na filosofia tradicional, na qual ele não tem um nome.

Doravante, conforme a sua motricidade originária, a expressão se apaga diante do expresso a tal ponto que não sabemos diferenciá-la dele – não a vemos, vemos o expresso. A expressão é o invisível que nos traz um visível – assim como a atriz torna-se invisível, irrealiza-se, para fazer aparecer a personagem, para nos fazer crer nesta aparição, e assim a atriz nos aparece personagem. Através do seu corpo que está todo voltado para uma experiência ou sentimento de si, aquém do entendimento e numa des-figuração do conceito e da representação clássica, a atriz doa visibilidade a essa expressão. Desta expressão, temos a experiência também através do seu corpo que não está, portanto, fechado em si, que é abertura, que se faz acesso a uma nova visibilidade e a um sentido inédito. A atriz torna-se a sua própria representação porque, agora, a significação, ao mesmo tempo que é inseparável

dos signos, devora-os, isto é, “Fedra tomou posse da Berma tão bem, que seu êxtase em Fedra [seu trazer à expressão ou à existência Fedra, conferir-lhe um tempo e um espaço que sentimos em nosso corpo, seu apagar-se e transcender-se em sua personagem] nos parece ser o máximo do natural e da facilidade” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 213; 248). O movimento do corpo próprio, da sua espacialidade primordial, é o trazer à expressão o invisível como o fundamento do visível ou, em termos do Merleau-Ponty tardio, é a relação quiásmica de *Ineinander* (um-no-outro) ou de reversibilidade entre o visível e o invisível. A atriz está indefinida e indissociavelmente *depois* do que ela mostra. Como localizá-la nessa doação de ser? O que neste momento importa a Merleau-Ponty é aprender como “a expressão estética confere existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos – a pessoa do autor, as cores e a tela do pintor – de sua existência empírica e os arrebatada para um outro mundo” (*Ibid.*, p. 213; 248-9), isto é, como “a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la” (*Ibid.*, *loc cit.*)³². No modo como a expressão criativa supera a literalidade empírica dos signos, simultaneamente, ela supera um pressuposto do intelectualismo, qual seja, o de que a linguagem é mera tradução de significações já existentes de um texto previamente dado na experiência intelectual do pensamento; porque a personagem não tem sua existência efetiva antes e independentemente da atriz, que é sua encarnação, já que pelo menos nesse mundo concreto não vemos espíritos encenando a tragédia de Racine, ou qualquer outra.

(...)

Ao relacionar a espacialidade do corpo próprio ao movimento da expressão, Merleau-Ponty pôde comparar, dando um passo à frente, a fala com o gesto, quando ele reencontra o gesto como fala e a fala como gesto, quando ele pôde afirmar que “a fala é um verdadeiro

³² Através da arte, encontramos a equivalência entre existência e ser, entre estética e ontologia, que compartilham uma simultaneidade primordial através da *criação* do “eu posso”, pois o que vem à existência pela criação do fazer é impossível que não seja, e também vem a ser.

gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 214; 249). O retorno à gestualidade da expressão ensina-nos a condição essencial da comunicação, qual seja, de a palavra ter significação, assim como “eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me ‘faz pensar’ na cólera, ele é a própria cólera” (*Id., ibid.*, p. 215; 250-1). O gesto é signo da significação cólera, ele não a representa, pois são indiscerníveis. Já na gestualidade da expressão estamos em um mundo falado e falante, lingüístico e intersubjetivo, no qual há reciprocidade ou compreensão entre minhas intenções e meus gestos e as intenções e os gestos do outro, visto que,

o gesto que testemunho desenha em pontilhado um objeto intencional. Esse objeto torna-se atual e é plenamente compreendido quando os poderes de meu corpo se ajustam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo ali. A comunicação realiza-se quando minha conduta encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro (*Id., ibid.*, p. 215-6; 251-2).

A comunicação é o encontro de um caminho e o caminho de um encontro.

O gesto traz consigo e nos oferece um sentido a ser retomado, possível de ser explorado, isto é, a ser compreendido. E o faz com tal virtude que o gesto mesmo se apaga e o que vemos é apenas o seu sentido e, através deste, o mundo que ele desenha para todos, que ele traz à expressão. O gesto nos doa um mundo para que o exploremos, para que também o vivamos, e vivendo-o, nos modifiquemos com esse novo mundo, com essa nova apresentação do mundo ao qual a expressão nos abre. Merleau-Ponty encontra aqui, no gesto ou na gestualidade emocional pela qual vemos Fedra ali no corpo da atriz, os primeiros esboços da linguagem pelos quais “o homem sobrepõe, ao mundo dado, o mundo segundo o homem” (*Id., ibid.*, p. 219; 256) ou, pelos quais, o homem amplia o espaço expressivo gestual e alcança a dimensão cultural da expressão, decorrente e conforme à progressiva sedimentação das operações expressivas. É pela linguagem que adentramos num espaço *depois* do mundo

dado, de certo modo, em um *sobre-espaço* não-sensível da existência, como excesso expressivo ou sublimação do sensível. Constitui-se, assim, um saber intersubjetivo que sustenta as relações humanas nesta nova dimensão, neste novo espaço enquanto sublimação daquela espacialidade originária, que é o da linguagem propriamente dita. Neste espaço, nesta dimensão da expressão, Merleau-Ponty nota que há uma distinção a se fazer. Assim, ele prossegue afirmando que

poderíamos distinguir entre uma ‘fala falante’ e uma ‘fala falada’. A primeira é aquela em que a intenção significativa encontra-se em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido” que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo lingüístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como a uma forma obtida (1945, p. 229; 266-7).

(...)

O que a experiência cênica – que é a experiência do entrelaçamento do sensível e do sentido, do signo e da significação, do visível e do invisível no corpo – tem a nos ensinar, é que, na expressão, o corpo se modifica. Ele deixa de ser o entrelaçamento de processos fisiológicos entre partes justapostas, ou o conjunto de estímulos agregados psicologicamente em estados de consciência quantificáveis. O corpo se sublima ou se transcende em sentido, em significação, em expresso, e a personagem aparece e também nos modifica através de um rearranjo pelo qual nos é apresentado um excesso ao nosso olhar sedimentado. Excesso que era um *certo vazio*, uma falta, uma privação que possuíamos. A expressão acontece e a personagem aparece quando a atriz consegue nos fazer ter consciência dessa ausência. Por isso é que analisando a fala e a expressão, podemos reconhecer melhor o enigma do corpo próprio e entender como “ele não está ali onde está”, ou seja, como “ele não é aquilo que é”, “já que o vemos secretar em si mesmo um “sentido” que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados”

(MERLEAU-PONTY, 1945, p. 230; 267). Com essa capacidade de trazer em si um sentido imanente ou nascente e de torná-lo acessível através do seu movimento de expressão, a experiência do corpo próprio nos ensina que isto se estende a todo o mundo sensível. Ensina-nos que nosso olhar “reencontrará em todos os outros “objetos” o milagre da expressão” (*Ibid.*, p. 230; 268), por meio do qual o sensível é símbolo ou expressão natural do seu sentido, por meio do qual o sensível, ele mesmo, traz à expressão o seu sentido ou doa-se a nós, apresenta-se-nos, para que possamos expressá-lo, para que possamos ter-lhe acesso através da nossa expressão que apreende o sensível modificado em sentido, assim como, apreendemos a modificação da atriz. O corpo próprio, enfim, ensina-nos que o sensível, também, “é sempre outra coisa que aquilo que ele é (...), nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado” (*Id.*, *ibid.*, p. 231; 269). Resta-nos, conclui Merleau-Ponty, avaliar as conseqüências da redescoberta do corpo próprio para o mundo percebido.

“O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema” (*Id.*, *ibid.*, p. 235; 273). Trata-se de um sistema aquém dos sistemas científicos e filosóficos, isto é, na experiência do corpo como espacialidade expressiva primordial, estamos aquém da experiência científica de um mundo objetivamente determinado de uma vez por todas. Estamos neste aquém em que “a coisa e o mundo me são dados com as partes de meu corpo não por uma “geometria natural”, mas em uma conexão viva comparável ou, antes, idêntica à que existe entre as partes de meu próprio corpo” (*Id.*, *ibid.*, p. 237; 276). A síntese do corpo próprio, a formação do espaço expressivo, antecede a geometria natural ou a intelectualização do espaço. No espaço expressivo não há ainda objetos matematicamente determinados, mas um valor expressivo de configuração iniciante, um sentido nascente da implicação entre os objetos e entre eles e o meu corpo, constituindo uma espécie de unidade.

Agora, como vimos, se o corpo não é um objeto transparente e não nos é dado por sua lei de constituição assim como o círculo ao geômetra, se ele é

uma unidade expressiva que só quando assumida se pode aprender a conhecer, então essa estrutura vai comunicar-se ao mundo sensível. A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 239; 277-8).

O esquema corporal, a síntese expressiva do corpo, necessita da percepção de um mundo, de um mundo percebido. Não chegamos ao corpo próprio pelo pensamento que o tomava como objeto, dele se distanciando, mas, pelo *sentir*, e isto significa, para Merleau-Ponty, que é preciso *despertar a experiência do mundo*, ou seja, chegarmos a ele não pelo pensamento – caído em seu “sono dogmático” –, mas pelo sentir, ao mundo “tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo” (*Id., ibid.*, p. 239; 278), com esta unidade originária entre sensibilidade e motricidade. Sobretudo, “retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar” (*Id., loc cit.*) enquanto sujeitos da percepção até então ignorados pelo pensamento objetivo. O sentir nos reconduz ao saber originário de nós mesmos, de um irrefletido que é o rastro da opacidade do pensamento incapaz de voltar sobre os seus próprios passos ao seu começo, saber que antecede o pensamento que desconsidera o sujeito da percepção porque o pensamento “se dá o mundo inteiramente pronto, como meio de todo acontecimento possível, e trata a percepção como um desses acontecimentos” (*Id., ibid.*, p. 240; 279). Na verdade, é preciso tomar a percepção como vivência de um sujeito, antes da correlação entre os estímulos descritos pela física e os órgãos dos sentidos descritos pela biologia, visto que a percepção, “em primeiro lugar, não se apresenta como um acontecimento no mundo ao qual se possa aplicar, por exemplo, a categoria de causalidade, mas a cada momento como uma re-criação ou uma re-constituição do mundo” (*Id., loc cit.*). Cada percepção é uma percepção complementar seja do mesmo aspecto, seja de um novo aspecto do mundo. Em todo caso, em cada percepção temos uma nova apresentação do mundo. Este é, pois, sempre recuperado na percepção que o re-cria, que rompe o determinismo mecânico de uma única apresentação – aquela dada pelas lentes da geometria, por exemplo. A percepção,

portanto, instaura a criação através de uma *síntese de transição*, na qual cada percepção é movimento para outra percepção que a retoma e a ultrapassa, do mesmo modo que uma fase da apresentação do mundo reenvia ou é expressiva de outra fase além. Este reenvio ou expressão está implicado em nossa percepção.

(...)

Reencontrar nós mesmos significa que percebemos com nosso corpo e que o corpo é sujeito da percepção. É nele que o movimento da expressão apresenta-se primeiramente entrelaçado à percepção, que é também movimento exploratório do mundo nascente, movimento originário de acesso ao mundo antes do mundo acabado do conhecimento. E o espaço expressivo tem como correlato não o ser determinado, mas o *mundo percebido* aquém das alternativas empirismo-intelectualismo, naturante-naturado, existência em si-existência para si. O seu correlato é, propriamente, aquele mundo que não é um agregado de partes exteriores umas às outras ou fechado em-si, mas sim, que é “um conjunto em que cada parte é ‘sensível’ àquilo que se passa em todas as outras” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 248; 289) e que forma uma unidade ou sistema com o sujeito encarnado que está-no-mundo através da sua sensibilidade, da sua capacidade de, ao transcender-se, expressar ou existir, trazer o mundo, recuperá-lo e recriá-lo. E isto, indefinidamente, através do movimento da percepção rumo a uma síntese jamais acabada porque ela caminha pelo mundo enquanto totalidade aberta e realidade intransponível. Neste sentido, Merleau-Ponty diz que “temos a experiência de um Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente desfeito e refeito pelo curso do tempo” (*Ibid.*, p. 254; 296) do seu caminhar enquanto espacialidade fundamental, na tentativa de reencontrar, acrescenta Merleau-Ponty, “para aquém da idéia do sujeito e da idéia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as idéias como as coisas” (*loc cit.*). Isto significa, primeiramente, voltar ao sentir como modo de ser no mundo, como comunhão com o espaço e com o tempo, e a

“um ‘saber originário’ que impede minha experiência de ser clara para si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 250; 291), a uma pré-pessoalidade abaixo do eu reflexivo em que sou abertura a um *campo* intersensorial no qual cada sentido, entrelaçado a outros, transcende a si mesmo, remetendo-me para além do que nele se mostra. É por isto que, “quando vejo um objeto, sinto sempre que ainda existe ser para além daquilo que atualmente vejo, não apenas ser visível mas ainda ser tangível ou apreensível pela audição, e não apenas ser sensível mas ainda uma profundidade do objeto que nenhuma antecipação sensorial esgotará” (*Id., ibid.*, p. 250; 292). No campo intersensorial, temos a experiência do excesso, porque no entrelaçamento dos sentidos, um é avesso do outro, e vice-versa. Aqui, o excesso é reversibilidade e entrelaçamento na transcendência.

Para Merleau-Ponty, ao invés de construir o sentido através de uma operação constituinte e impor-lhe *a priori* as condições da sua apresentação objetiva, sou capaz, por meio da minha sensibilidade, de encontrá-lo na apresentação do ser. Isto significa experimentar o fato mesmo do ser já está dado-aí, antes de fazer dele uma dedução transcendental daquelas condições *a priori* em que podemos representá-lo, isto é, antes da experiência enquanto representação. Sendo assim, prossegue Merleau-Ponty,

a partir do momento em que a experiência – quer dizer, a abertura ao nosso mundo de fato – é reconhecida como o começo do conhecimento, não há mais nenhum meio de distinguir um plano das verdades *a priori* e um plano das verdades de fato, aquilo que o mundo deve ser e aquilo que efetivamente ele é (*Ibid.*, p. 255; 298).

Na facticidade, a essência e a existência não se distinguem.

Em Merleau-Ponty, o espaço não é uma *intuição pura* dada numa representação *a priori* como fundamento da experiência dos fenômenos externos, mas sim, o espaço é contato primordial com o ser, dado pela sensação. Isto porque,

toda sensação é espacial, nós aderimos a essa tese não porque a qualidade, enquanto objeto, só pode ser pensada no espaço, mas porque, enquanto contato primordial com o ser, enquanto retomada, pelo sujeito que sente, de uma forma de existência indicada pelo sensível, ela própria é constitutiva de

um meio de experiência, quer dizer, de um espaço (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 255; 298).

Dizer que a sensação faz o espaço, é dizer que através dela tocamos o ser, e para tocá-lo, é preciso que sejamos-no-ser. O corpo próprio, lembremos ainda uma vez, é a origem do espaço enquanto inauguração da experiência do ser.

Obviamente, este *espaço sentido* é anterior ao mundo objetivo. Se neste prevalecem relações constantes e mecânicas entre suas partes, naquele prevalecem as sinestésias entre os sentidos compondo um mundo intersensorial no qual “a forma dos objetos não é seu contorno geométrico: ela tem uma certa relação com sua natureza própria e fala a todos os nossos sentidos ao mesmo tempo em que fala à visão” (*Id., ibid.*, p. 265; 309). Assim, a forma do objeto está nele e é sua facticidade, quer dizer, ela é o que nos *comunica* a sua cor, sua rugosidade, seu calor ou frieza, etc.; sua forma é um símbolo e o mundo intersensorial um espaço simbólico que nos comunica a unidade sinestésica dos sentidos. Cabe dizer, no entanto, que a unidade dos sentidos, dada pela síntese perceptiva, no espaço intersensorial, não é da mesma ordem que a unidade dos objetos da ciência, dada pela síntese intelectual, no mundo objetivo. A unidade dos sentidos que constitui o mundo intersensorial deve-se à motricidade espacial do corpo que, ao caminhar, projeta um certo “meio” enquanto possibilidade da percepção do objeto intencional. Merleau-Ponty retira da síntese o seu caráter metafísico ao retirá-la do sujeito pensante; agora,

apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como o do corpo próprio, e é por isso que o objeto percebido se oferece sempre como transcendente, é por isso que a síntese pode fazer-se no próprio objeto, no mundo, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisso que a síntese perceptiva se distingue da síntese intelectual (*id., ibid.*, p. 269; 313).

Agora, sem o segredo da constituição do objeto, sem sua posse pelo pensamento, sua inteligibilidade está no movimento de percepções exploratórias, e a *realidade* da coisa depende deste movimento de exploração – que é retorno, recuperação e re-criação –, desta

verdadeira arqueologia do sentido-símbolo da realidade da coisa. Se a realidade é dada através do sentido, essa arqueologia será, verdadeiramente, uma explicitação da *gênese do sentido*. Porque, como sabemos, cada aspecto percebido reenvia para além dele mesmo, cada percepção é retomada e ultrapassada, porque a coisa percebida é um misto de presença e de ausência, de um visível que expressa um invisível que lhe fundamenta. Enfim, conclui Merleau-Ponty, temos que descrever de uma maneira nova a unidade dos sentidos e a do objeto no esquema corporal enquanto preparação para a percepção. O esquema corporal é sustentado pela intencionalidade originária da espacialidade expressiva na qual as partes se comunicam ou se expressam, sensível e dinamicamente, umas às outras, que então se *compreendem*. Só na expressão há compreensão, aquela exige esta, e assim nasce uma intercorporeidade como textura feita da reciprocidade entre expressão e compreensão. O corpo é, então, a “textura comum de todos os objetos”, isto é, doa-lhes sentido, posto que,

meu corpo – diz Merleau-Ponty – é o lugar ou, antes, a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*) (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 271-2; 315).

Na espacialidade do corpo, enquanto fenômeno de expressão, temos, finalmente, a experiência da unidade antepredicativa através do valor expressivo das experiências incoativas que a compõem. Alcançamos, finalmente, a unidade do sensível, a racionalidade do antepredicativo, e temos provado, com isto, que há unidade aquém da unidade categorial e sistemática do entendimento e que há racionalidade aquém da reflexão – aquela unidade racional antepredicativa da experiência da facticidade. Esta, permanecendo refratária à análise transcendental, estava apenas pressuposta na constituição transcendental limitada e fundamentada, por fim, por esta unidade antepredicativa que, em *Lógica formal e transcendental* de Husserl era anterior e condicionante do próprio preenchimento enquanto esclarecimento intuitivo do juízo.

(...)

Conforme vimos, em Merleau-Ponty, o espaço não é uma condição *a priori* da experiência de conhecimento do mundo; malgrado ele esteja sempre “já constituído”, o espaço não é uma imposição transcendental, mas sim, nós o encontramos na própria experiência que temos de nós mesmos no mundo, ou seja, na percepção como acesso ao mundo. Este espaço é aquele que sou antes de mim, o meu lugar que sou-no-mundo antes de mim, este sistema pré-pessoal de funções anônimas antes do pensamento. Eis porque Merleau-Ponty vê que “o espaço e, em geral, a percepção indicam no interior do sujeito o fato de seu nascimento, a contribuição perpétua de sua corporeidade, uma comunicação com o mundo mais velha que o pensamento. Eis porque eles obstruem a consciência e são opacos para a reflexão” (1945, p. 294; 342). Em uma palavra, a comunicação corpo-mundo constitui o espaço perceptivo no qual uma parte ou uma coisa estão sensivelmente unidas ou são remissivas às outras partes ou às outras coisas e formam uma unidade em curso, unidade de um movimento por um sistema aberto. Portanto, Merleau-Ponty nega a distância entre o pensamento isolado em si mesmo e o ser objetivo intelectualizado, em prol de uma anterioridade, a saber, a opacidade de uma *profundidade* que relaciona a corporeidade e o mundo; e se, como afirma o filósofo, é através desta profundidade “que devemos ter acesso a um mundo (...), em primeiro lugar é preciso descrevê-la (...), porque ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim” (*Id., ibid.*, p. 296; 345). É preciso fazermos uma escavação arqueológica desta profundidade que obstrui a consciência e determina o malogro da reflexão em sua ânsia de re-torno e de re-conquista do seu próprio caminho percorrido, daquilo que a impede de voltar ao seu começo, do irrefletido como experiência da profundidade, como rastro e projeção da sua sombra e da sua opacidade que a reflexão deixou em seu caminho.

A profundidade é vivência do espaço pré-geométrico e estético, é antes subjetivação, e não objetivação do espaço, ela é relação não objetivada e “não constituída de pontos exteriores uns aos outros” entre o sujeito e o objeto. A grande virtude da profundidade é que ela se faz a membrana sensível que une não só o meu olhar ao objeto acolá, mas também, as duas dimensões desta experiência, isto é, em termos propriamente merleau-pontyanos, “quanto à relação entre o objeto percebido e minha percepção, ela não os liga no espaço e fora do tempo: eles são ‘contemporâneos’ (...). A percepção me dá um “campo de presença” no sentido amplo, que se estende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro. A segunda permite compreender a primeira” (1945, p. 306-7; 357). A percepção estrutura um campo de presença porque temos nele a contemporaneidade do espaço e do tempo que constitui a experiência perceptiva. A profundidade é propriamente a dimensão originária em que se vinculam o espaço e o tempo da experiência perceptiva. E, assim, a percepção constitui-se, essencialmente, através da relação espaço-tempo. Em outros termos, o objeto percebido apresenta-se envolto por horizontes espaciais e temporais simultânea e indissolúvelmente. Por fim, a conclusão de Merleau-Ponty é que essa experiência pré-objetiva do movimento, que é o corpo próprio, esse movimento sem móbil, ensina-nos a experiência pré-objetiva do espaço e do tempo, quando estes são contemporâneos e subjetivamente unidos. Conseqüentemente, a passagem deste corpo ao organismo é uma degradação do corpo, é o *prejuízo do mundo* ou a passagem do mundo em formação no qual prevalece a distância enquanto vivência, para o espaço geográfico ou espaço empobrecido no qual prevalece a distância física e geométrica entre mim e as coisas. Merleau-Ponty enfatiza que “essa degradação do corpo em organismo deve ser ela mesma relacionada ao desfalecimento do tempo, que não se ergue mais em direção a um futuro e torna a cair sobre si mesmo” (*Ibid.*, p. 327; 380), então um espaço positivo infinitamente ele mesmo, fixo, sem movimento, como o que nos oferece a idealidade do pensamento objetivo

que tem ojeriza à contingência material do sensível e busca a imutabilidade do espaço matematizado e da sistematização categorial do conhecimento. Nessas condições, Merleau-Ponty é enfático ao afirmar que

é preciso reconhecer, antes dos “atos de significação” (*Bedeutungsgebende Akten*) do pensamento teórico e tético, as “experiências expressivas” (*Ausdruckserlebnisse*); antes do sentido significado (*Zeichen-Sinn*), o sentido expressivo (*Ausdrucks-Sinn*); antes da subsunção do conteúdo à forma, a “pregnância” simbólica da forma no conteúdo (1945, p. 337; 391).

Nessa experiência da expressão, antes de desprezarmos o conteúdo separado da forma, temos o sentido expressivo como experiência daquela pregnância

(...)

Agora que chegamos a essa experiência irrefletida do corpo, até então desprivilegiada pelo pensamento filosófico tradicional e apagada pelo objetivismo científico, cumpre-nos descrever como se constitui, diante de mim (e fora do transcendental), a objetividade, isto é, como apreendo, enquanto vivência, a doação do objeto – o que era a grande questão da fenomenologia transcendental. Esta questão,

a de saber como existem para nós formas ou grandezas verdadeiras, objetivas ou reais, reduz-se àquela de saber como existem para nós formas determinadas, e existem formas determinadas (...), uma configuração espacial efetiva, porque nosso corpo enquanto ponto de vista sobre as coisas e as coisas enquanto elementos abstratos de um só mundo formam um sistema em que cada momento é imediatamente significativo de todos os outros (*Id., ibid.*, p. 347; 404).

O objeto é dado por sua relação significativa e simbólica com o contexto, ou seja, o objeto é objeto e nos aparece enquanto tal porque sua grandeza e sua forma – caracteres que são nele invariáveis – são dados antecipadamente em suas relações com o contexto em que também estou com meu corpo que o encontra ali. “Portanto, é verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia à posição de um mundo e de um sistema da experiência em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados” (*Id., ibid.*, p. 350; 407). Mais uma vez, Merleau-Ponty quer

dizer que o sistema da experiência, enquanto vivo-o e faço parte dele, precede a sistematização teórico-conceitual do conhecimento.

Através da percepção e dos sentidos apreendemos a doação da coisa como cor, dureza, peso, som, aprendendo sobre ela muito mais do que nos ensinam suas propriedades geométricas. Naquelas características, apreendemos a expressão primordial da coisa – aquela que Cézanne pretendia e dizia ser necessário pintar. Invertendo a análise cartesiana do pedaço de cera, a coisa é, primeiramente, intersensorial, ela é suas propriedades sensoriais em conjunto, “assim como meu olhar, meu tato e todos os meus outros sentidos são em conjunto as potências de um mesmo corpo integradas em uma só ação” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 367; 426), e isto significa que “todo objeto dado a um sentido chama a si a operação concordante de todos os outros” (*Id., loc cit.*). O objeto de um sentido é objeto se ele pode ser dado a outros sentidos, ele nunca é somente visível, nunca somente tangível, mas sim, ele reclama a cinestesia ou o entrelaçamento dos sentidos que alcançam a totalidade (o objeto percebido) em suas transcendências nas quais, por exemplo, a visão se encontra e se faz tato, do mesmo modo que o tato se encontra e se faz visão, para além dos seus limites objetivos descritos pela biologia e pela *Dióptrica* cartesiana. Este é o campo intersensorial merleau-pontyano em que primeiramente a coisa aparece. Este campo é constituído pela transcendência ou expressividade essencial dos sentidos, sinônima daquela em que o corpo se sublima e deixa de ser meramente organismo objetivo, e volta a ser corpo fenomenal ou expressivo. É nesta volta que Merleau-Ponty descobre a unidade da coisa como uma maneira de existir e de ser única, ou que “há na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras” (*Ibid.*, p. 368; 428), reencontrando e restabelecendo ao sensível a capacidade de ser uma linguagem na qual signo e significação não estão positivamente separados e na qual a expressão traz imanente a si o expresso, o subentendido que permaneceu impensado por Husserl. E, assim, nesta simbolização sensível que estende radicalmente o espaço da

expressão como condição mesmo da experiência, “o desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isso que se pode dizer, literalmente, que nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 368-9; 428).

A reabilitação ontológica do sensível exige, por princípio, que o sentido habite a coisa, que ele esteja na coisa como a alma está no corpo, de tal modo que ele seja a própria coisa ou que esta não seja dada sem ele. A reabilitação passa por esta simbolização. E nossa arqueologia torna-se escavação de símbolos na busca pela *gênese do sentido*. E já que percebemos a coisa através do seu sentido, dizemos, por isto, “que na percepção a coisa nos é dada ‘em pessoa’ ou ‘em carne e osso’”. Isto porque, continua Merleau-Ponty, “antes de outrem, a coisa realiza este *milagre da expressão*: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir, e que só se pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar com o olhar” (*Ibid.*, p. 369; 428).

Conclusão:

Para nossa conclusão, nada é mais oportuno do que lembrar as próprias palavras de Merleau-Ponty que são também o reconhecimento de uma dívida espiritual para com Husserl.

Por bem ou por mal, contra seus planos e segundo sua audácia essencial, Husserl desperta um mundo selvagem e um espírito selvagem. As coisas estão ali (...), de pé, insistentes, esfolando o olhar com suas arestas, cada uma reivindicando uma presença absoluta que é impossível com a das outras e que, no entanto, elas têm todas juntas, em virtude de um sentido de configuração cuja idéia não nos pode ser dada pelo *sentido teórico* (*Id.*, 1960, p. 294).

Essa impossibilidade constitui a facticidade em que as coisas nos aparecem. Sob o signo dela, as coisas apresentam-se num sistema de equivalências variável, sustentadas, conjuntamente, por aquele sentido de configuração selvagem com o qual encontramos Ser para além do espaço das coisas atualmente vistas. Esse sentido de configuração – de um espaço continuamente em formação para além do seu mostrar-se imediato – é inesgotável e inapreensível em sua totalidade. Ele está dado na experiência da impossibilidade, da diferenciação qualitativa de lugares, segundo a qual, porque tenho e estou situado num lugar através do qual tenho a experiência de uma apresentação do Ser, sou envolvido por outros lugares possíveis que me são atualmente não-lugares configurados, por sua vez, com apresentações inéditas do Ser, e assim indefinidamente. Isso significa que, por um lado, não sou e não posso estar *fora* do Lugar e, por outro, que não há Ser sem Lugar, embora ele não seja plenamente localizável, apenas apreensível através da expressão bruta desse sentido de configuração, o que é propriamente o sentido merleau-pontyano de *experiência*.

(...)

Encontrado *depois* do texto, sendo o signo de uma transcendência e de uma ausência, Merleau-Ponty atribui ao impensado o estatuto de *sobre-significante* com o qual ele adentra e retoma o *depois* da fenomenologia como o *onde* esta foi incapaz de se radicar e de reabsorver, apenas desvelando-o no que nela é silêncio. Esse *sobre-significante* é um silêncio excedente e intransponível *dentro* do discurso fenomenológico. A radicalização desse *dentro* (“a fenomenologia da fenomenologia”, a “sobre-reflexão” que descentra a fenomenologia” rumo a “um Logos mais fundamental do que o do pensamento objetivo”) é caminho e saída para *fora*, para a ausência originária que é Ser, para a experiência muda deste Ser. É, pois, com esse *sobre-significante* que é preciso escrever: escrevendo pelo avesso, pensando pelo avesso, fazendo uma “história do subentendido” como filosofia, Merleau-Ponty faz uma filosofia como expressão do subentendido. Esse *sobre-significante* sendo, portanto, um caminho de

volta, com ele, Merleau-Ponty busca trazer à expressão aquela ausência ou apreender a expressão dessa ausência para além da experiência perceptiva atual, para além do sentido perceptivo, no horizonte da fala.

(...)

O retorno à primordialidade do espaço visa ultrapassar a ontologia substancialista que fundamenta a dicotomia entre a coisa-sujeito e a coisa-objeto e as tradicionais antinomias de pensamento que se seguiram, tais como, por exemplo, o intelectualismo e o empirismo. Nessa arqueologia das origens do espaço encontramos, paradoxalmente, o não-lugar, a ausência originária de espaço entendida como desfiguração, desobjetivação e dessubstancialização tanto do sujeito quanto do objeto, retirando do espaço epistemológico e intelectualizado, as relações objetivas de conhecimento que o estruturavam. Nessa ausência de espaço ou espacialidade nascente temos a experiência do *éclatement* primordial, da *fissão no Ser*, da diferenciação ontológica ou vinda a si do Sensível enquanto forma universal e estética do Ser Bruto. De acordo com o seu devir, o sensível está sempre *além* de onde ele está, o sensível é-não-onde que experimentamos através da nossa transcendência expressiva dada pela unidade entre sensibilidade e motricidade. Enquanto *existência* ou sinergia sensível, adentramos e estamos nesse não-onde originário incessantemente presente e indemonstrável. É essa impossibilidade de ser demonstrado que faz do sensível esse não-lugar, quando, na verdade, ele é a universalização do espaço, ele é o Lugar como totalidade e, paradoxalmente, um *depois* originário. Nesta sua totalidade, o sensível jamais nos aparece, ela nos é inacessível, embora ela esteja presente em cada uma de suas partes e de suas manifestações perfiladas como uma *quase-presença*.

Ao final da “arqueologia das condições essenciais da expressão”, encontramos o corpo próprio como *existência*, como *além* dele mesmo, espontaneamente, isto é, como experiência silenciosa de mim por mim, *cogito* encarnado. Essas condições essenciais da expressão

pressupunham a reabilitação do corpo. Indiscernivelmente unido ao movimento da expressão, o corpo próprio encontra expressividade nas coisas, aquilo que está *depois* ou para *além* delas e sem o que, necessariamente, elas não apareceriam e permaneceriam em si mesmas. Esse *depois* ou *além* é, portanto, primeiro ou originário. O que isto quer dizer? O que está *depois* ou *além* das coisas sustentando-as não é um nada ou um vazio ontológico, é o próprio Sensível – o *não-Lugar* como forma ou expressão bruta e universal do Ser; como o fundo branco da tela que já existia antes das figuras ou como o fundo de silêncio entre as palavras que já existia antes delas. Isto quer ainda dizer, que a *existência*, enquanto inerência ao movimento, adere ao lugar, mas não o ocupa, isto é, ela transpõe o lugar (e necessita dessa transposição ou desprendimento para se realizar); adentrando neste *depois* do espaço, ela não é definitivamente localizável. Definida como “eu posso” ou “fazer” ela é transcendência e encontro consigo nesta transcendência, num *além* ou *depois*. Temos, pois, através da existência, a experiência do não-lugar como *dimensão ontológica* do Sensível. Essa dimensão ontológica do não-lugar nada mais é do que o simbólico radicalizado e universalizado, isto é, a encarnação da ausência, do invisível e do não-sensível. O sensível sublimado ou reabilitado torna-se simbólico, não-Lugar. E a existência, essencialmente, é relação com a ausência, com aquilo que está *depois* do lugar, *depois* do sensível, *depois* do sentido. Eis porque a existência precisa ser *fazer*, precisa ser intencionalidade motora e significativa, precisa ser *criação* – o *sobre-sentido* ou excesso de significado por sobre o ser natural. O que o pintor pinta, o que o escritor fala, e o que o filósofo deve pensar é a existência das coisas e dos seres. É a existência que possibilita o pintar, o falar e o pensar. E sendo a existência o objeto de uma nova metafísica, na pintura, na escritura e no pensamento há algo de metafísico.

O sensível reabilitado é, por um lado, desubstancialização do espaço e, por outro, absoluta radicalização do mesmo. Em nossa presença, em cada breve e mínimo olhar, gesto, emoção, pensamento, fala, em cada passo dado, em suma, em cada ação e em cada fazer do

“eu posso”, há uma incessante e indemonstrável irredutibilidade ao espaço, há uma ausência fundamental que é reafirmada, um “eu existo” primordial, espontâneo, como se “sempre no meu sempre a mesma ausência³³” que também sou. Eis porque preciso re-criar minhas significações perceptivas, retomá-las e continuá-las numa outra ordem de significação como apoio para os meus passos de ausência pelo não-Lugar depois do sensível, ou pelo Simbólico enquanto fundamento do nosso caminhar e do nosso se relacionar com a Ausência. Mas, como prolongar as significações perceptivas para essa outra ordem de significação? E, antes, como alcançar e sobre o que se fundamenta a possibilidade dessa ordem meta-perceptiva? Ela está *depois* do espaço percebido?

Vimos que a percepção dotada de motricidade se desenrola sobre o fundo de um mundo já constituído e, na medida em que ela caminha, não pode senão reconstituí-lo. Tendo uma dimensão expressiva, ou propriamente humana, a percepção nos oferece um espetáculo do mundo ao estabelecer certas equivalências e variações das aparições perspectivas, inaugurando, com isto, um *estilo* de iniciação à verdade ou de explicitação dos objetos. Entretanto,

essa linguagem muda ou operacional da percepção põe em movimento um processo de conhecimento que ela não é suficiente para completar. Por mais firme que seja minha apreensão perceptiva do mundo, ela é totalmente dependente do movimento centrífugo que me lança a ele, e jamais o retomarei a menos que eu mesmo estabeleça, e espontaneamente, dimensões novas de sua significação. *Aqui começa a fala* (grifo nosso), o estilo de conhecimento, a verdade no sentido dos lógicos. Esta é exigida, desde seu primeiro momento, pela evidência perceptiva, e a leva adiante sem se reduzir a ela³⁴.

Neste sentido é que a *Fenomenologia da percepção* permite que a linguagem venha habitá-la e habitar também o mundo sensível, e que ela torna *inevitável* falar da linguagem, mas, estranho silêncio, ela não fala. Falta-lhe falar, não de qualquer linguagem, porém, de uma na

³³ “E sempre no meu sempre a mesma ausência”, último verso do poema *O enterrado vivo* de Carlos Drummond de Andrade.

³⁴ Merleau-Ponty, L’algorithme et le mystère du langage. In: *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969, p. 175.

qual se realizaria, plenamente, uma *teoria da verdade*. Esta teoria, apenas iniciada na experiência perceptiva, seria um prolongamento da *Fenomenologia da percepção* entendido como uma busca pela *Origem da Verdade* ou como interrogação e acompanhamento d'*A Prosa do Mundo*. Em que pese a necessidade desse *inevitável* prolongamento, Merleau-Ponty trata da linguagem literária, segundo ele, porque a literatura mostra mais claramente “que a linguagem não é jamais a simples vestimenta de um pensamento que se possuiria em toda evidência”³⁵. A literatura está nos antípodas do *cogito*, das suas figuras intelectualista e idealista. Ao mesmo tempo, o que significa essa *inevitabilidade* para a ontologia merleau-pontyana é a grande contribuição da *Fenomenologia da percepção*, porque a ontologia realiza-se e é alcançada apenas indiretamente, isto é, através da linguagem. Se a ontologia trata do ser que pode ser dito, então a linguagem é o seu limite e o seu acesso. Essa falta e inevitabilidade significa, em sentido radical, que “a linguagem, em todo caso, assemelha-se às coisas e às idéias que ela exprime, *ela é o forro do ser*, e não concebemos coisas ou idéias que vêm ao mundo sem palavras (...); há um lugar em que tudo o que é ou será, se prepara, ao mesmo tempo, para ser dito”³⁶. O ser tem um revestimento de linguagem, um tecido entremeadado que lhe permite ser, que lhe alforria, enquanto lhe define, essencialmente, o poder ser falado.

Neste sentido, a fala é também uma retomada do mundo, o que nos permite não perdê-lo, na medida em que ela se inicia e continua a evidência perceptiva. A fala antecipa-se a si mesma na percepção como expressão primordial ou experiência da indiscernibilidade originária entre sensível e sentido, conteúdo e forma, fato e essência, e não pode senão conservar essa percepção nessa outra ordem constituída pelo vir a si propriamente dito ou transcendência da fala em relação à percepção. Trata-se de um desvio de sentido promovido pelo devir da fala. Há fala quando percebemos este desvio de sentido – risco necessário de

³⁵ *La Prose du Monde, Présentation*, p. III.

³⁶ Merleau-Ponty, *Le fantôme d'un langage pur*. In: *La Prose du Monde*, p. 10-11. Grifo nosso.

toda criação autêntica que, comportando certa extravagância, margeia o não-sentido, deixa-nos desorientados nessa ausência momentânea de sentido, para finalmente nos conduzir ao que ela nos quer apresentar e nos fazer compreender. Nesses termos, fala é também *fazer*. É enquanto operação expressiva de um fazer que ela rompe o silêncio da percepção e se faz o não-lugar ou o entre-dois entre o sensível e o não-sensível. É enquanto fazer que a fala vem a si, que ela devem. Ela se faz e está na membrura, a sua possibilidade é a possibilidade de sublimação do sensível em não-sensível. Ela não visa o mundo natural, mas o não-sensível. Há nesse nível um outro invisível que lhe demanda, e alcançá-lo, somente através do fazer ou criar, quando a fala é tomada no estado nascente. “Essa fala é como um outro em geral, inapreensível, não tematizável, e, nessa medida, é generalidade, não individualidade. Mas, é como se a individualidade do sentir fosse sublimada até a comunicação (...). É preciso que a [fala] seja sobre-objetiva, sobre-sentido. Nela não há mais diferença entre ser singular e sentido”³⁷ ou, entre o singular e o universal, pois o sentido está na totalidade inapreensível da fala, quando ela está *depois* dela mesma, quando ela é sobre-significante e sobre-sentido. Ela é a continuidade e universalização do sentir ao trazê-lo à comunicação. A fala *faz* a sublimação do sentir fazendo-o existir como sentido universalmente apreensível; com mais forte razão, a fala *faz* ser o sentido, ao invés de simplesmente assinalar um sentido já existente e já possuído. Mas, resta saber o fundamento ou o que não faz nos perder nos riscos da passagem da percepção para a fala. Como a fala pode ser a retomada e a conservação do que está antes dela? Como e por que ela não se anula em silêncio, e o que lhe possibilita superar este paradoxo, que é o paradoxo condicionante do vir a si da fala, do seu devir, quando ela está *depois* de si mesma, quando ela é sobre-significante e sobre-sentido? Trata-se de demonstrar aquilo que a noção de “*cogito* tácito” não foi capaz. Introduzida lá na *Fenomenologia da percepção*, essa noção apenas tornava compreensível como a linguagem

³⁷ *Id.*, La perception d’autrui et le dialogue. In: *La Prose du Monde*, p. 195.

não é impossível, mas foi incapaz de “fazer compreender como ela é possível”, restando, com isto, “o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229-0; 171).

O que finalmente podemos concluir dessa Primeira Parte é que, nela, a tentativa de “reabilitação ontológica do sensível” caracterizou-se pela procura de “um Logos mais fundamental do que o do pensamento objetivo” (*Id.*, 1945, p. 419; 489). Um Logos segundo o qual é compreensível a possibilidade da linguagem e para o qual, portanto, não se trata de um problema, a passagem do sentido perceptivo ao sentido lingüístico. Na seqüência, havemos de demonstrar que esse Logos não poderia ser encontrado através de uma volta ao *cogito*, conforme queria a *Fenomenologia da percepção*. E, o que se propõe Merleau-Ponty, ao empenhar-se em reabilitar o ser do sensível, é chegar a uma concepção do sensível como Logos fundamental ou estético. Este é o seu empreendimento ontológico. A estética terá uma significação metafísica e será o outro nome da ontologia. Abordar o sensível como uma linguagem que “se ensinaria por si mesma”, cuja expressão e sentido são a linguagem da coisa mesma e nascem da própria configuração e reciprocidade entre as coisas, é dotá-lo de uma inteligibilidade e acessibilidade lingüística ou discursiva, é torná-lo o fundamento do que dele pode ser dito, ao mesmo tempo que restituir à linguagem a capacidade de ir a ele, de dizê-lo ou de expressá-lo. Esse Logos é o sensível sublimado, simbólico. Não há lugar neste Logos, ele é o *não-Lugar* intransponível, inesgotável, sempre presente no que se fala dele e sempre *depois* do que se fala dele, como fundamento do que se fala dele.

SEGUNDA PARTE

ARQUEOLOGIA DA LINGUAGEM

Introdução:

Qual a contribuição que o retorno ao fenômeno da linguagem traz para a superação da “delimitação da fenomenologia transcendental”? Essa é a questão que pretendemos ter respondido no primeiro capítulo dessa Segunda Parte. Em outros termos, procuramos demonstrar que o problema e o paradoxo da constituição transcendental que desvelou o *não-constituído* traduzem-se, no tratamento husserliano da linguagem, no contraste teórico entre uma eidética das possibilidades da linguagem e o retorno fenomenológico ao sujeito falante. É explorando este contraste que Merleau-Ponty vê no modo como Husserl tratou o problema da linguagem, “melhor do que qualquer outro”, o tribunal no qual a fenomenologia está em questão. É evidenciando este contraste que Merleau-Ponty inicia o ensaio *Sobre a fenomenologia da linguagem* de 1951, donde retira uma análise das conseqüências do tratamento husserliano da linguagem relativamente à problemática da fenomenologia transcendental. A relação entre a linguagem e o todo da fenomenologia husserliana pode ser exposto, em suma, do seguinte modo: à medida que amadurece o seu pensamento, Husserl abandona sua proposta inicial de uma gramática eidética universal que conceberia a linguagem como um produto da consciência constituinte, e passa a vê-la como uma operação de um sujeito falante que a exerce e a vive. Trata-se de um retorno à experiência da linguagem como encontro consigo e com o outro, como experiência desse encontro em um mundo sensível e transcendente que, em Husserl, não encontra ainda a expressão do seu silêncio. A partir dessa relação, visto que ela nos mostra que alcançamos a experiência da

linguagem e do sujeito falante ainda na fenomenologia, a linguagem passa a ser o fundamento privilegiado de questionamento da consciência e da constituição transcendental e, finalmente, da própria fenomenologia. A linguagem testemunha no interior da fenomenologia e contra os propósitos desta, a insuficiência e o impensado da análise transcendental. É por isso que adentrando a linguagem, sairemos do transcendental. Portanto, é transformando-a em tema propriamente filosófico, que Merleau-Ponty pretende retomar esse impensado e expressar o mundo que não encontrou a sua expressão lá na fenomenologia. Eis a árdua tarefa que este filósofo outorga à filosofia. Tarefa que define o seu projeto filosófico e a realização da filosofia.

Neste capítulo 1, a partir da análise merleau-pontyana daquele contraste entre a eidética e a experiência da linguagem, observamos que o fundamento da linguagem não lhe é anterior e exterior – como o seria a consciência transcendental constituinte e o “*cogito tácito*”. O seu fundamento está nela mesma, nas condições em que ela expressa o que a transcende, nas condições em que ela cria, a partir da sua capacidade de rearranjar-se interiormente, o sentido, fazendo-o existir como o expresso inseparável da expressão. Encontramos na expressão a gênese do sentido interior à linguagem. E como em Merleau-Ponty a ontologia é traduzida em uma investigação genética de como nasce o sentido, a linguagem se lhe apresenta como tema privilegiado dessa investigação, porque ela permite que o sentido venha ser a partir de si mesmo, que venha à expressão ou, o que é a mesma coisa, que venha instituir-se. Eis porque necessitávamos de uma “arqueologia das condições essenciais da expressão” (ou do fundamento da linguagem). Podemos dizer, agora, que através da experiência da linguagem – do mesmo modo como ocorreu em relação à experiência perceptiva –, temos acesso ao não-transcendental, à facticidade do Ser Bruto. Na medida em que a linguagem volta ao seu fundamento (a expressão) ela se torna capaz de correlacionar-se com esse *não*, de dizê-lo. É essa capacidade originária e essencial de ser mostraçã ao invés

de ocultação do Ser, que visamos nessa *arqueologia da linguagem*. Neste capítulo, por fim, apoiando-nos na leitura de *Sobre a fenomenologia da linguagem*, no qual já notamos a marcante presença da lingüística de Saussure e no qual começamos a sentir a importância da análise merleau-pontyana da linguagem para o seu projeto ontológico, demonstramos que a linguagem é o caminho pelo qual Merleau-Ponty chega ao impensado de Husserl. É propriamente a volta ao fenômeno da linguagem que lhe permite fazer aquela interpretação indireta e não literal deste impensado, repensando Husserl para *além* da mera repetição, para *além* do adquirido e do sedimentado. O impensado testemunha-nos que Husserl está numa linguagem *depois* da linguagem. Como alcançamos essa “linguagem *depois* da linguagem” ou, o que é o mesmo, como alcançamos Husserl, que está ali como uma *sombra*, como aquilo que nos permite lê-lo e compreendê-lo? Veremos que essa retomada, que essa história do devir do sentido ou da verdade, exige-nos o esforço absurdo e a princípio violento, de sairmos da linguagem e de nos pormos na ausência de signo como recusa e suspensão de um modelo de pensamento e de racionalidade instituído. Esse esforço é o de fazer a linguagem trabalhar contra si mesma, é um esforço literário que visa a linguagem originária, em formação, viva e criativa. Nisto consiste nossa *arqueologia da linguagem*.

(...)

Merleau-Ponty não concebe uma teoria, própria e restritivamente, lingüística da expressão, do mesmo modo e pelas mesmas razões que ele não concebe uma teoria estritamente psicológica da percepção. O retorno à experiência perceptiva na obra de 1945, tanto quanto o retorno ao fenômeno da linguagem nas obras posteriores, são dois passos que se complementam e se exigem no mesmo caminho rumo à ontologia do sensível. Tanto num caso quanto no outro, o começo desse caminho é uma crítica ao pensamento objetivo, e a reabilitação da experiência tem como função propiciar-nos o retorno à pré-objetividade, ao pré-juízo do mundo distanciado pelas abstratas idealizações do pensamento filosófico e

científico. Tanto num caso quanto no outro, trata-se de voltar e de retomar este *aquém* ontológico, de saber o que “é” a percepção e o que “é” a linguagem. Tarefa cuja realização a psicologia, por um lado, e a lingüística, por outro, falharam, na medida em que fizeram do ser um objeto determinado, sem uma investigação sobre a genealogia do ser. Tarefa cuja realização a fenomenologia também falhou ao ser apenas a descrição das objetividades constituídas na imanência da consciência transcendental, defendendo que só podíamos ter acesso às significações ideais do ser. Sobre sua realidade nada podia ser afirmado. Por esse motivo, o que demonstramos nesse capítulo 1 da Segunda Parte, são as bases do que entendemos já fazer parte de uma filosofia merleau-pontyana da linguagem e, sobretudo, de sua teoria filosófica da expressão. Ao longo do capítulo pode se ver que a noção merleau-pontyana de “expressão” não é nem só lingüística, nem só estética, nem só científica, nem só filosófica. Com isso, ao mesmo tempo que Merleau-Ponty retira o privilégio e a hierarquia entre esse saberes, ele os relaciona e os aproxima sob o signo de um fato fundamental que originariamente compartilham, a saber, referirem-se e serem a expressão de um mesmo Ser, de um mesmo Mundo. Eis sobre o que se fundamentam esses saberes. É, pois, através da expressão como *Ursprungsklärung* dirigida à ciência e ao conhecimento tradicional, adquirido e sedimentado que reencontraremos o Ser Bruto que, como veremos, está num *depois*, como impensado e subentendido relativamente à tradição. O questionamento da expressão não exime a si mesmo, ele engloba tudo, porque é uma questão radical do que está antes dos saberes e precisa ser traduzido, isto é, expressado. Esse questionamento é um procedimento de radicalização, antes de qualquer conhecimento ou filosofia, no sentido de buscar as “raízes do ser”.

Com sua particular leitura da lingüística saussuriana, Merleau-Ponty desobjetiva a linguagem, define-a como um sistema coeso pré-conceitual e como uma lógica que comporta acasos. Sua coesão é a de coexistência e de reciprocidade dos seus termos internos cujas

significações particulares são definidas numa relação de diferenciação que constitui uma camada primordial de criação interior à linguagem. O que significa, em suma, que a linguagem possui uma racionalidade e inteligibilidade pré-reflexiva e pré-constituente que possibilitam a sua realização independentemente do pensamento. Desobjetivar a língua significa, portanto, ultrapassar a sua positividade que determinava a exterioridade entre signo e significação alimentada, fundamentalmente, pela dicotomia *res extensa* e *res cogitans* e, sobretudo, voltar à pré-cientificidade da linguagem *em formação*, que é a linguagem essencialmente expressiva e criativa ou literatura, como ultrapassamento daquela dicotomia e daquela exterioridade. O fato que devemos ressaltar, é que quanto mais nos aproximamos do fato fundamental da expressão e da essência da linguagem, quanto mais a linguagem realiza a sua essência, menos ela se parece consigo mesma e mais parece anular-se. Mas, o que se assemelha a um malogro é, para Merleau-Ponty, um encontro: esse ausentar-se de si mesma é o encontro com o outro, com o Ser. Lidar com essa linguagem essencial e expressiva é lidar com o Ser; ter a experiência dela é experimentá-lo. A literatura é a experiência da linguagem essencial, dessa que não é mais mero signo. Isso quer dizer também que agora há uma *linguagem tácita, uma linguagem indireta e vozes do silêncio*, isto é, literatura.

(...)

A ausência de signo é signo de um excesso, de um subentendido dito pela linguagem tácita, pela linguagem indireta e pelas vozes do silêncio. Veremos ao longo do capítulo 2 da Segunda Parte que esse excesso ou incompletude essencial da linguagem não é uma imperfeição, pelo contrário, é o que a possibilita, o que a faz ser linguagem e o que a possibilita testemunhar o Ser; testemunho que o filósofo busca ao escrever sua “obra”, quando ele se parece com o escritor. O que é, para ele, lidar com uma linguagem que é testemunho do ser, senão lidar com uma linguagem que o ultrapassa no momento em que se ultrapassa, e ter, por isso, a convicção de que “a linguagem nos tem e não somos nós que temos a linguagem. É

o ser que fala em nós e não somos nós que falamos do ser”? (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 247; 184) Essa convicção é a de caminhar pela linguagem que é também horizonte, e ter, neste caminho, a experiência da primeira expressividade do ser, que é descobri-lo enquanto *Wesen* (Verbal); é a de estar caminhando rumo às “próprias coisas” e a uma “filosofia já feita” no Ser que o filósofo encontra afastando-se deste – filosofia que é coincidência em silêncio sempre *depois* de si mesma des-figurada. Eis porque,

aproximação do longínquo como longínquo, a filosofia também é questão levantada àquilo que não fala. Pergunta à nossa experiência muda do mundo o que é o mundo antes que seja coisa de que se fale e evidente antes que seja reduzido a um conjunto de significações manejáveis, disponíveis: levanta essa questão à nossa vida muda, endereça-se a essa mistura do mundo e de nós que precede a reflexão, porque o exame das significações em si mesmas nos daria o mundo reduzido às nossas idealizações e à nossa sintaxe (*Id., ibid.*, p. 138-9; 102).

A filosofia busca tematizar a vida *depois* da reflexão ou retornar ao irrefletido para reabsorvê-lo. Alimentando-se da “mistura do mundo e de nós” mesmos, a filosofia reencontra a não-filosofia, e o filósofo é, primeiramente, escritor. Retornar aquém das significações em si mesmas é reencontrar as significações nascentes no próprio mundo, é desvelar, através da experiência de um silêncio que nossa linguagem não transpõe, a gênese do sentido, a deiscência originária do Ser, cuja vinda a si ou concentração ontológica fundamenta o que dele podemos pintar, dizer ou pensar, a saber, sua inteligibilidade nascente, estética e pré-conceitual. Cumpre, pois, que a filosofia enquanto linguagem nos desvele os meios, apenas estéticos, em que podemos criá-lo, em que, de repente, atinamos com *alguma coisa* em nossa criação autêntica, em que temos a experiência do seu ser de *Wesen* (indivisão de facticidade e de idealidade, de sensível e de categorial, de fato e de essência, de caminho e de horizonte, que é a radicalização da expressão) que faz ser as junturas, as ausências, os silêncios, signos que nos falam e que respondemos neles nos imergindo e atravessando-os, que nos conduzem para *depois* de si mesmos numa atividade ontológica de diferenciação recíproca. De acordo com isso, o objeto do capítulo 2 da Segunda Parte é não apenas investigar o modo como a

filosofia realiza essa tarefa, mas, por extensão, como ela se torna tema para si mesma e como ela se realiza ao realizá-la, isto é, quais as condições do seu criar-se e em que termos ela pode aprender e ser *criação*? Quais são as condições e os termos de um caminho que longamente a filosofia procura, o caminho da criação, o caminho de volta a si *depois* da fenomenologia transcendental que apenas desvelou a criação na forma de uma facticidade ou de uma bárbara produtividade do sentido, relegando-a à metafísica?

Capítulo 1

O retorno às origens da linguagem: a experiência da expressão e a expressão da ausência

Se acima chegamos ao ponto de afirmarmos que o impensado é o avesso, cumpre-nos esclarecer agora: mesmo que o avesso signifique um limite, ele não é uma contradição ou uma irracionalidade, na medida em que ele nos dá a pensar, ele é pleno de significação, é inesgotável, além de nele haver uma racionalidade antepredicativa e pré-expressiva. Resta a dificuldade de dizê-lo, de pensá-lo.

O que está em questão, como vimos, é a fenomenologia, que é passível de ser interrogada através do problema da linguagem, já que até mesmo a linguagem, nos momentos iniciais da fenomenologia, seria constituída pela consciência soberana. Ora, é justamente esta interrogação que Merleau-Ponty dirige à fenomenologia em *Sobre a fenomenologia da linguagem*.

Ao estabelecer a consciência transcendental como o fundamento da linguagem, Husserl pôde propor na quarta das *Logische Untersuchungen*, “a idéia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal que fixariam as formas indispensáveis de uma

linguagem, para que seja linguagem, e que permitiriam pensar com plena clareza as línguas empíricas como realizações “embaralhadas” da linguagem essencial”³⁸. Isto significava tratar a linguagem como mero objeto do pensamento, um mero meio secundário dele, mero testemunho da sua primazia. Em *Formale und Transzendente Logik*, diferentemente, “a linguagem aparece como um modo original de visar a certos objetos, como corpo do pensamento, ou mesmo como operação sem a qual os pensamentos permaneceriam fenômenos privados, e graças à qual adquirem valor intersubjetivo e, finalmente, existência ideal”³⁹. Ela nos permite o acesso ao pensamento do outro, na medida em que, através dela, o pensamento se sedimenta. A sua idealidade não é a de uma gramática universal, mas, a da possibilidade desse acesso. O acesso ao pensamento do outro através da linguagem é um dos pilares, quiçá o principal, daquela história que ainda está por se fazer. Mas, acesso que só se realiza enquanto aquele pensamento continha algum impensado.

Invertendo a posição das *Investigações*, doravante, a linguagem possui e traz consigo um pensamento, é através dela que alcançamos o que foi pensado e o que deixou de ser pensado. Isto assinala-nos a importância de uma filosofia da linguagem, e mais, a importância de a filosofia interrogar, antes de tudo, a linguagem; o que equivale a dizer: começar pela interrogação de si mesma. Nesta interrogação é a própria filosofia que está em questão e que está implicada na questão. Pela tematização da linguagem a filosofia sai de si mesma, no sentido em que ela volta aquém da sua história e da sua tradição nas quais ela, como se ocupasse um lugar tal como uma árvore cujas raízes há muito não tocam o chão, encontra-se muito bem determinada em conceitos e sistemas fechados de pensamento, de tal modo que sabemos claramente, nessa história e tradição, o que é filosofia e o que foi dela excomungado

³⁸ Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*. In: *Signes, op. cit.*, p. 136. Em Merleau-Ponty essa linguagem essencial é a própria literatura entendida como linguagem originária e expressiva, e não uma linguagem cuja essência seria puras significações eidéticas transcendentemente dadas. A literatura nos possibilita lidar com a essência universal e concreta da linguagem (a expressividade criativa) no exato momento em que ela vem a si como esse próprio lidar, exigindo que a linguagem se torne “obra” – a unidade de um *sobre-significante* e de um *sobre-sentido*, quando ela é capaz de retomar e de dizer o impensado, o subentendido.

³⁹ Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*, p. 137.

como não-filosofia. A presunção e a intransigência eram, então, o critério de definição do filosófico circunscrito, exclusivamente, à esfera ora da representação intelectual, ora da representação transcendental, além de ele estar desvinculado da linguagem. Tematizando-a, a filosofia, com veemente ousadia e radicalismo, está fora de si mesma, da sua história, da sua tradição, quando não sabemos mais o que é filosofia e o que é não-filosofia, ou melhor, tudo é filosofia, incluso aqui o próprio não-saber. Eis o exacerbado radicalismo de nossos dias nunca antes visto. O critério é, então, a resignação que estende a tudo o filosófico. Resignação para suportar o peso da filosofia em tudo – na percepção, no corpo, na visão, na pintura, na literatura, no mundo da vida, no menor detalhe da existência cotidiana – que é o próprio peso metafísico da sua interrogação que encontramos nas coisas ali. A interrogação que a fez descer às suas raízes, a um originário que jamais deixou de levar uma “vida clandestina” como um subentendido àquela história e tradição, e que reencontraremos na linguagem como tema filosófico privilegiado dessa interrogação. Porque

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, 1964, p. 168; 124).

A filosofia busca a expressão deste Ser *depois* de todo ser, isto é, busca acompanhar essa articulação entre os seres, e encontra na linguagem um meio para isto. A linguagem emerge como o grande tema filosófico através do qual a filosofia encontrará o modo – que procuramos em nossa arqueologia concebida em termos merleau-pontyanos – de ela não ser mais apenas fenomenologia, e através do qual a filosofia sustentará esse retorno a si enquanto abertura primordial ao Outro. A linguagem é o caminho de volta à filosofia e de saída do silêncio transcendental. Nestes termos, a abordagem filosófica da linguagem fundamenta o deslocamento merleau-pontyano do silêncio: este não está mais no transcendental aquém do

mundo sensível, mas, está no próprio sensível como condição originária de acesso a este, como experiência das coisas que não constituímos, daquelas que são o avesso da constituição transcendental. Todavia, convém perguntar em que se fundamenta a tematização da linguagem, e em que a investigação filosófica acerca da linguagem contribui para a compreensão dos limites da fenomenologia e da arqueologia destes limites. Tratar-se-á, doravante, de tematizar aquele impensado no interior da linguagem.

A linguagem possui particularidades que, se por um lado, fazem dela um problema ou um enigma de considerável amplitude e complexidade, por outro lado, dotam-na com uma relevância proporcional para a análise da relação entre fenomenologia e filosofia, entre fenomenologia e não-fenomenologia, entre filosofia e não-filosofia. Dentre essas particularidades, das quais a linguagem se torna importante para a investigação filosófica, adiantamos a que nos chamou a atenção e que faz parte da sua essência, qual seja: a linguagem traz consigo, em seu interior, o seu *não*, o silêncio – o que faz com que ela também seja silêncio. Será com a análise do modo como a linguagem relaciona-se com o seu *não*, que a filosofia – enquanto tematização e retomada do não-fenomenológico – retornará a si como ontologia do Ser Bruto. Então, a “arqueologia do impensado” equivale, em certo sentido e sob alguns aspectos que procuraremos determinar, a uma *arqueologia da linguagem*.

Em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, Merleau-Ponty lembra que “o Sr. Pos define a fenomenologia da linguagem como retorno ao sujeito falante, ao meu contato com a língua que falo, e não mais como esforço para recolocar as línguas existentes no quadro de uma eidética de toda língua possível, isto é, como tentativa para objetivá-las diante de uma consciência constituinte universal e intemporal” (1960, p. 138). A proposta é voltar à experiência da fala, na qual há um sujeito que a exerce e que vive dentro dela, anterior à objetivação científica da linguagem, que desprivilegia o sujeito falante e a comunidade viva com a qual ele se comunica fazendo uso da sua língua. Por abordar a linguagem “como fato

acabado, resíduo de atos passados de significação, registro de significações já adquiridas, inevitavelmente o sábio perde a clareza própria do falar, a fecundidade da expressão” (MERLEAU-PONTY, 1960, p.138), porque assim, o sábio olha-a do exterior e não vê nada além da materialidade físico-sonora do signo, isto é, não adentra a linguagem, não a vive do interior, enfim, perde de vista o começo e a essência da linguagem, que é essa fecundidade.

O caminho das *Logische à Formale und Transzendente Logik* conduz-nos ao encontro com o sujeito falante como superação da eidética da linguagem, na fenomenologia de Husserl. A linguagem é o caminho que nos leva para fora do transcendental, esta é uma exigência essencialmente sua. É percorrendo-o que Merleau-Ponty propõe submeter à discussão o fenômeno da linguagem e, no mesmo fôlego, a “concepção da intersubjetividade, da racionalidade e da filosofia implicadas nessa fenomenologia” (*Id., ibid.*, p. 139). Antes de tudo, é preciso alcançar o ser da linguagem, abordá-la sob uma perspectiva ontológica. Já no início, Merleau-Ponty aponta para as diferenças e para o modo como se relacionam “a linguagem como objeto de pensamento” (ciência objetiva da linguagem) e a “linguagem como sendo minha” (fenomenologia da fala). Segundo esta relação entre a sincronia da palavra – subjetiva – e a diacronia da língua – objetiva –,

temos que encontrar um sentido do devir da linguagem, concebê-lo como um equilíbrio em movimento (...). Todavia, correlatamente, precisamos compreender que a sincronia, sendo apenas um corte transversal sobre a diacronia, faz com que o sistema que se realiza nela não esteja completamente em ato, mas sempre comporte mudanças latentes ou em incubação, nunca estando constituído por significações absolutamente unívocas que possam explicitar-se inteiramente sob o olhar de uma consciência constituente transparente (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 141).

A expressividade da linguagem alimenta esse envolvimento recíproco da sincronia e da fala, por um lado, e da diacronia e da língua, por outro. É, sobretudo, através da sua expressividade que a linguagem manter-se-á como um equilíbrio em movimento; esta é propriamente a definição do seu ser que a fenomenologia nos apresenta. A linguagem é um ser “lógico na contingência, sistema orientado que, no entanto, sempre elabora acasos,

retomado do fortuito numa totalidade dotada de sentido. Lógica encarnada...” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 142) nas condições em que a linguagem deixa vir à expressão algo.

A expressividade da língua falada ou viva deve-se ao fato de que sendo ela um sistema diacrônico no qual prevalece a relação de diferença entre os signos, então, se a língua falada “quer dizer e diz alguma coisa, não é porque cada signo veicule uma significação que lhe pertenceria, mas porque todos juntos aludem a uma significação, sempre em *sursis* se considerados um a um, e rumo à qual eu os ultrapasso sem que nunca a contenham” (*Id., ibid.*, p. 143). O corpo do significante possui uma materialidade impalpável, apenas uma quase-corporeidade. Assim, alcanço o querer dizer e a coisa dita da língua, isto é a significação expressa, na medida em que ultrapasso os signos, em que sou conduzido por eles mesmos e por sua expressividade conjunta e estou *depois* deles. Neste sentido, notamos que, em Merleau-Ponty, nas observações sobre o significante está implicada certa teoria da significação. Isto quer dizer bem mais do que precipitadamente podemos supor. Se podemos dizer que o significante expressa uma significação que está nele – o que seria o mesmo que dizer que o sensível nos fala o seu sentido –, isto se deve à reabilitação ontológica do sensível, que fez descer ao sensível – na forma de um sentido expressivo pré-sintático da corporeidade em geral – as significações lógicas antes acessíveis somente através do entendimento puro ou das representações intelectuais, às vezes com fundamento metafísico, outras, com fundamento transcendental. Isto significa que há, geneticamente, uma criação do sentido pelo próprio sensível, que resiste e escapa à constituição transcendental. A expressão descida e enraizada no sensível nos permite encontrar nele o sentido, e afirmarmos que o Sensível é, originariamente, expressão, o *onde*, o Lugar em que os signos e as significações não são separáveis nem mesmo idealmente. Agora, o tronco queimado que *vemos* à distância não é um tronco inteligível; agora, se *falamos* de um tronco queimado à distância, isto tem sentido, um sentido expressado e imanente ao Sensível que nos permite, agora, ver e falar. Afirmar essa

imanência do sentido é afirmar a produtividade ou a criação ontológica do Sensível. É através da experiência dessa criação que alcançaremos e apreenderemos fora do transcendental, a manifestação expressiva ou a dicibilidade antepredicativa do Ser Bruto enquanto originariamente *Wesen* (Verbal⁴⁰). Doravante, o sensível contém seu sentido, e é a este que temos acesso quando alcançamos a expressividade do significante – quando ultrapassamos os signos, bem como a imediatidade da exterioridade física e empírica do objeto – capazes, então, de apreendermos a auto-doação originária do Sensível *depois* da linguagem, porque ele sustenta nosso estar-nesse-*depois* e não permite nos perdermos nessa *ausência de signo*. A teoria merleau-pontyana da expressão ergue-se sobre o pressuposto da correlação essencial entre o significante e o significado, e se fundamenta na reabilitação ontológica do sensível que, em contrapartida, completa-se com uma teoria da expressão do seu sentido, quando alcançamos, definitiva e indiretamente, a ontologia da expressão do Sensível, do Ser Bruto. No limite, a explicitação ou “arqueologia das condições essenciais da expressão” da linguagem nos remete à reabilitação ontológica do Sensível; porque sensibilidade e linguagem implicam-se reciprocamente. A produção sensível do sentido que pertence ao domínio de uma sensibilidade autônoma e refratária à constituição transcendental necessita de uma linguagem capaz de dizer esse *pré-teórico, fáctico*, isto é, o mundo existente.

A expressão traz em si uma surda presença, o seu *não*, o mundo – é este o paradoxo que a alimenta, cumpre-lhe expressar o seu *não* enquanto experiência do silêncio, da sua própria privação e falta, enfim, do seu avesso. E ela o fará através da *intenção significativa*, posto que “a intenção significativa em mim (como também no ouvinte que a reencontra ao me escutar), mesmo que deva em seguida frutificar em “pensamentos”, no momento é apenas um *vazio determinado* a ser preenchido pelas palavras – o excesso do que quero dizer sobre

⁴⁰ Merleau-Ponty afirma que a primeira experiência que temos do Ser é a desse *Wesen*. Este é o modo através do qual ele se nos apresenta. Experimentá-lo enquanto *Wesen* é experimentá-lo enquanto “uma linguagem que se ensinaria por si mesma”, enquanto “logos fundamental” que possui e produz sentido e inteligibilidade; o que faz do ser, originariamente e mesmo aquém da fala, um *ser falado*. A incompletude da redução ao transcendental deve-se à redução do ser à sua expressividade.

aquilo que é ou já foi dito” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 145). Por isso, percebemos a necessidade de tematizar o impensado no interior da linguagem, ela o revela como o que em si mesma constitui excesso, privação e falta. No domínio da linguagem, o impensado sobrevive como um vazio determinado que solicita um preenchimento, isto é, a expressão, que é, por isto, “espera” e, sendo espera, ela possui um núcleo temporal. Mas, devido justamente a este vazio que acompanha a linguagem, para Merleau-Ponty “a expressão nunca é total”, ou seja, “sempre há, portanto, subentendido na expressão”⁴¹ cujo preenchimento completo a tornaria instrumentalizada. Se a expressão possui, neste momento, uma temporalidade, é coerente deduzirmos deste fato a historicidade do subentendido que ela traz consigo, aquela história do subentendido que Merleau-Ponty propõe fazermos. Esse vazio determinado subentendido é a marca de um limite, é ele que faz com que a língua, qualquer que seja, não possa “conduzir-nos “pela mão” até a significação, até as próprias coisas” (*Id., loc. cit.*). Entretanto, mesmo se a expressão deixa um subentendido, a sua compreensão inequívoca é a medida da sua perfeição, e podemos admitir, com isso, “como fato fundamental da expressão um *ultrapassamento do significante pelo significado, possível pela própria virtude do significante*” (*Id., loc. cit.*). Foi assim que Husserl deixou-nos sua sombra, ela é um vazio determinado em sua obra; ela significa o ultrapassamento de si mesmo através da virtude com que Husserl realizou a expressão, a sua obra, na qual somos remetidos para o que ela contém, intencionalmente, como transcendência, impensado ou avesso. Temos que realizar uma história desse ultrapassamento, posto que, segundo Merleau-Ponty, ele quer dizer que, subentendido a Husserl, há um Husserl a pensar, há um vazio determinado reclamando preenchimento, o que significa ainda “que esse ato de expressão, essa junção pela transcendência, do sentido lingüístico da palavra e da significação por ela visada (...) é a

⁴¹ Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*, p. 146. É com a condição de não suprimir o subentendido, aquilo que a alimenta, que a linguagem é expressiva. Dizer que a linguagem expressiva conserva um subentendido é contrapor-se à idealidade atemporal do modelo clássico de representação e da verdade como adequação entre o signo e o significado, a idéia e o ideado, a intenção e o preenchimento intuitivo.

tomada de posse das significações por nós, sua aquisição. Sem isto, elas permanecem presentes para nós apenas surdamente. Se a tematização do significado não precede a palavra, é por ser seu resultado” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 146). Não alcançamos o significado antes da fenomenologia da fala, que é uma redução da instrumentalidade lingüística, que é uma busca para acompanhar as significações no momento em que elas se fazem na transcendência ou expressividade das palavras.

O que é, para o sujeito falante exprimir-se? Se a expressão visa algo, o que ele visa através da expressão? Ora,

para o sujeito falante, exprimir é tomar consciência; não exprime somente para os outros, exprime para que ele próprio saiba ao que visa. Se a palavra quer encarnar uma intenção significativa, que é apenas um *certo vazio*, não é somente para recriar em outrem a mesma falta, a mesma privação, mas ainda para saber de que há falta e privação” (*Id., loc. cit.*).

O reconhecimento mútuo deste *certo vazio* como falta e privação da linguagem sedimentada possibilita a verdadeira comunicação – aquela da correlação entre a expressão autêntica e a compreensão. Esta correlação é o tornar disponível e adquirido daí por diante o que era apenas uma intenção significativa, naquele momento de encanto em que tomamos consciência da personagem, quando esta vem à existência, ou quando sentimo-nos possuídos pelo livro e Stendhal se torna instituído. Temos, aqui, a simultaneidade entre expressão e consciência, isto é, o preenchimento ou encarnação da intenção significativa começa com a consciência de uma ausência, de que algo está ausente como falta ou privação, e que assinala para a necessidade de instituição de novas significações sobre o sentido sedimentado dos instrumentos já falantes de uma língua. Como se chega a esse *sobre-sentido*?

A intenção significativa se dá um corpo e conhece-se a si mesma buscando um equivalente no sistema das significações disponíveis, que representam a língua que falo e o conjunto dos escritos e da cultura de que sou herdeiro. Para a intenção significativa, voto mudo, trata-se de realizar um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes (...), suscitando no ouvinte o pressentimento de uma significação outra e nova, e, inversamente, promovendo naquele que fala ou escreve a ancoragem da

significação inédita nas significações já disponíveis (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 147).

Ao instituir a consciência da ausência e a sua conseqüente necessidade de significações novas, a expressão possibilita a compreensão que consiste na “reviravolta imperceptível”, inicialmente, em que uma nova significação modifica-me, isto é, ensina-me algo que excede as significações já disponíveis, como se eu houvesse ultrapassado uma fronteira entre aquela e estas. A expressão me conduz para *depois* da linguagem. Neste *depois* em que está Husserl, como uma *sombra*. Então, compreendi um filósofo, tive a experiência da presença carnal do seu pensamento em sua palavra, graças ao êxito do seu exprimir-se, que me modificou a partir da sua criação, re-criando em mim a abertura ou a consciência do que ainda estava ausente enquanto necessidade de ser pensado e dito ou, mais propriamente, expressado ou criado; ora, essa modificação é propriamente a compreensão intersubjetiva que tem, portanto, um fundamento na expressão, na medida em que esta realiza a sua essência, o seu *fato fundamental* – que é trazer, no equilíbrio vacilante da correlação significante-significado, um subentendido, que é dizer quando não diz completamente ou dizer mesmo quando não diz.

“Digo que uma significação está adquirida, e disponível daí por diante, quando consegui fazê-la habitar num aparelho de palavra que não lhe estava inicialmente destinado” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 148). Assim, por exemplo, a significação literária – a literatura brasileira – não estava inicialmente contida na língua portuguesa quando da instituição desta – nesta, havia falta e privação daquela. Aqui, a literatura é uma ausência *depois* da linguagem, como uma nova paisagem no horizonte da língua portuguesa. A significação visada, a literatura, dependia de uma “deformação coerente” dos significantes e das significações já disponíveis. Era preciso promover um rearranjo do aparelho falante da língua portuguesa, respeitando o equilíbrio do devir do sentido interno à linguagem, mantido

através do desequilíbrio essencial entre o significante e o significado, de modo que o poder expressivo da linguagem fosse conservado, instituindo e sendo instituído pela cultura; isso é propriamente a fundação de uma tradição pessoal e interpessoal ou, se se preferir, a fundação da experiência do outro como um eu mesmo, da intersubjetividade através dos pressupostos da sedimentação. “A palavra (*parole*), enquanto distinta da língua, é esse momento em que a intenção significativa, ainda muda e toda em ato, revela-se capaz de incorporar-se à cultura, minha e de outro, capaz de me formar e de formá-lo, transformando o sentido dos instrumentos culturais” (MERLEAU-PONTY, 1960, 149). A sedimentação da intenção significativa, ou seja, o seu *tornar-se disponível* segundo aquele devir do sentido, insufla nova vida à cultura, que é um resultado indireto das condições de expressividade da linguagem, do preenchimento da carência ou do *vazio determinado* da intenção significativa, que é a própria expressão.

As conseqüências de se questionar a filosofia fenomenológica através do problema da linguagem mostram que “a fenomenologia já é filosofia” (*Id., ibid., p. 150*), quando ela postula como uma necessidade, de princípio, o retorno indispensável ao *Lebenswelt* enquanto portador da opacidade residual da constituição que pretendia a transparência do mundo e da linguagem.

Se, o retorno ao *Lebenswelt*, e, em particular, o retorno da linguagem objetiva à fala, é considerado como absolutamente necessário, é porque a filosofia deve refletir sobre o modo de presença do objeto ao sujeito, sobre a concepção do objeto e a concepção do sujeito tais como aparecem para a revelação fenomenológica, em vez de substituí-los pela relação do sujeito e do objeto tal como é concebida numa filosofia idealista da reflexão total (*Id., ibid., p. 150-1*).

Merleau-Ponty delimita o problema ao questionar se há uma identidade entre o retorno fenomenológico à fala e o retorno filosófico à fala; de qualquer forma, ao menos em princípio, é por intermédio do retorno à fala que se encontrarão fenomenologia e filosofia, na medida em que ambas foram, originária e autenticamente, fala. Antes de tudo, neste retorno está

implicada a encarnação do pensamento e da reflexão através da revelação e reabilitação do corpo enquanto lugar da expressão, do corpo em contato com a terceira dimensão, pré-reflexiva e anterior às distinções epistemológicas, como fundamento aquém da subjetividade e da objetividade. Através da opacidade do corpo – instância primordial da experiência do mundo e de outrem, abaixo da experiência intelectualizada – temos a experiência da profundidade enquanto manifestação e clivagem do Ser Bruto ou Selvagem. Além disso, o aparecimento do corpo, enquanto opacidade residual da reflexão, traz consigo o que na constituição transcendental é limite e problemático. “Com efeito, a posição de outrem como um outro eu-próprio não é possível se for efetuada pela consciência: ter consciência é constituir. Portanto, não posso ter consciência de outrem, pois seria constituí-lo como constituinte com respeito ao próprio ato pelo qual o constituo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 152). Para mim, enquanto consciência, o outro jamais é constituinte ou um outro eu-próprio, pois isto seria aperceber-me, eu consciência constituinte, como um objeto constituído; isto quer dizer que, no limite, só há constituição das objetividades, a subjetividade outra não pode ser constituída sob pena de se objetivá-la. Trata-se, para Merleau-Ponty, de uma “contradição radical que torna impossível a concepção teórica de outrem, ou melhor (pois se o ignorasse não seria mais com outrem que teria que se haver), é capaz de viver essa contradição como a própria presença de outrem. Esse sujeito, que se sente constituído no momento em que funciona como constituinte, é meu corpo” (*Id., ibid.*, p. 152-3). A possibilidade da constituição e da experiência de outrem se dá ao nível corporal. Percebo outrem antes de refletir sobre sua presença. Percebo outros no espaço circundante enquanto espetáculos. “Sou investido por eles quando acreditava investi-los” (*Id., ibid.*, p. 153). São, no espaço, desenhos de gestos e de comportamentos que poderiam ser meus, e que por isto, apresentam-se como as possibilidades do meu corpo, como que o meu corpo em filigrana.

Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas [sofro a ação que

julgava exercer]. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado (...), como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse no espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou abocanhado por um segundo eu-próprio fora de mim – percebo outrem... (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 153).

Isto é, outrem surge, reconheço-o como outrem no momento em que ele me descentraliza. O que me permite perceber um outro eu-próprio é esse sentimento de estar descentrado, de ter perdido o centro, o equilíbrio, o monopólio da experiência. O outro eu surge sempre num momento de nossa fragilidade, de tal modo que a sua percepção é inseparável do nosso sentir-nos fragilizados, sentir-nos possuídos pelo espetáculo, pela atriz, pelo livro, pelo filósofo, e não mais possuí-los. Isto posto, Merleau-Ponty procura saber como a filosofia pode ser também essa *reviravolta* em meu relacionamento ordinário comigo mesmo, com os objetos, com os outros. Como ela pode ser também uma “deformação coerente” que me conduz às origens do meu conhecimento adquirido, à sua inauguração, mesmo se ela deve sofrer, antes de tudo, essa deformação coerente como um questionamento de si mesma.

Se, por um lado, a fala encarna o pensamento de outrem, se outrem é uma presença em sua fala, se, por outro lado, a fala preenche o vazio determinado a partir da tomada de consciência da ausência, permitindo-me a compreensão de outrem, Merleau-Ponty a questiona como “o fenômeno último e constitutivo de outrem”. Isto quer dizer que o retorno à fala lhe permite a experiência de outrem ou a intersubjetividade. Isto significa que, com a tematização do retorno à fala, a fenomenologia ganha uma sobrevida, ela vai até onde a consciência constituinte não pôde ir, ensina-nos “a conceber aquilo que nenhuma consciência constituinte pode saber: meu pertencimento a um mundo pré-constituído” (*Id., ibid.*, p. 154), quando a fenomenologia reencontra a filosofia como o seu horizonte arqueológico, como o *depois* dela. Em outros termos, o reconhecimento do outro como um eu mesmo, é possibilitado pelo que há a mais no corpo e na fala, e o que há a mais neles é a situação fáctica na qual estão encarnados e que não pus neles, para a qual tendo descentrar-me, transcender-me, porque não

possuindo-a, ela retira-me a segurança que eu tinha da posse de mim mesmo, e revela-me que algo a mais do que “eu” faz parte de mim. Desse modo,

numa conduta de que sou espectador, não é meu corpo como organismo que me ensina a ver a emergência de um “outro eu-mesmo”; no máximo, poderia refletir-se e reconhecer-se “num outro organismo”. Para que o alter-ego e o outro pensamento me apareçam é preciso que eu seja *eu deste* corpo meu [isto é, que eu esteja sempre *depois* deste corpo], pensamento *desta* vida encarnada [pensamento enquanto sublimação do corpo; sou então corpo sublimado] (...). A experiência de outrem é possível na exata medida em que a situação faz parte do *Cogito* (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 154).

Portanto, é pelo que o *Cogito* não contém, pelo que o ultrapassa e o limita, que se nos revela, nesse limite, o outro. E a situação fática ou existência que o ultrapassa e o limita é a dimensão metafísica ou o impensado do *Cogito*. Por outro lado, quanto ao fenômeno da linguagem, o significante se transcende em significado – que é propriamente ausência de signos ou *sobre-significante*. As operações expressivas que retomam a sedimentação e agem sobre as significações já disponíveis, instituem justamente aquilo que os significantes não contêm, e que ainda nos dão a conhecê-lo. As operações expressivas instituem e nos permitem conhecer a ausência *depois* das significações adquiridas. Esse *depois* como *sobre-significante* é a entrada na dimensão metafísica da linguagem, quando ela passa inapreensível, porque se transcende em sua diferenciação interna como fundamento da produção do sentido. As operações expressivas abrem um novo campo de conhecimento através da aquisição de uma nova palavra ou de uma nova verdade, o que também quer dizer que elas inauguram um devir do conhecimento e o comércio com outrem.

Nossas operações expressivas do presente, em vez de expulsar as precedentes, de sucedê-las e anulá-las simplesmente, salvam-nas, conservam-nas, retomam-nas enquanto continham alguma verdade, e o mesmo fenômeno se produz com relação às operações expressivas de outrem, sejam elas antigas ou contemporâneas (*Id., ibid.*, p. 155).

A verdade não é atemporal ou eterna, mas sim, como sedimentação temporal ela é sempre retomada no presente que caminha para o porvir, ela é trans-temporal. Atribuir, como

o fez Merleau-Ponty, uma temporalidade à verdade, significa dizer que a verdade possui uma história, que é a história da sua retomada e conservação e, enfim, significa dizer que ela é alcançada na passagem da subjetividade para a intersubjetividade enquanto compreensão propiciada pela sedimentação temporal da verdade, que é a sedimentação de cada ato de expressão que cumpre o voto de recuperação do mundo, que pretende captar a apresentação do ser, e que abre, neste sentido, um novo campo de verdade, trazendo à tona o que o ser *queria dizer* desde sempre.

Dizer que há uma verdade é dizer que, quando minha retomada reencontra o projeto antigo ou estranho e a expressão bem sucedida libera o que estava cativo no ser desde sempre, estabelece-se na espessura do tempo pessoal e interpessoal uma comunicação interior, graças à qual nosso presente torna-se *a verdade* de todos os outros acontecimentos cognoscentes (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 155-6).

A expressão bem sucedida funda a verdade transformando-a em significação passível de ser compreendida, retomada, e de ter, assim, uma historicidade, que é a história do seu vir-a-ser, do seu tornar-se verdade. Nestes termos, a expressão é propriamente a experiência da verdade na medida em que realiza aquela transformação. “A verdade é um outro nome da sedimentação que, em si mesma, é a presença de todos os presentes no nosso” (*Id., ibid.*, p. 156).

Já em *Lógica Formal e Transcendental*, enquanto correção do formalismo extremamente abstrato das *Investigações Lógicas*, notamos a importância do retorno fenomenológico à fala, já que, ali, a fala localiza e temporaliza um sentido ideal e, além disso, ela

ainda objetiva e abre para a pluralidade dos sujeitos, a título de conceito ou proposição, aquilo que anteriormente era apenas uma formação interior a um sujeito. Haveria, pois, um movimento pelo qual a existência ideal desce na localidade e na temporalidade – e um movimento inverso pelo qual o ato de palavra, aqui e agora, funda a idealidade do verdadeiro (*Id., loc. cit.*).

Através da fala, o que é próprio a um sujeito torna-se, idealmente, acessível a todos como verdade, pois, é verdade se é acessível a todos, ou seja, se ocorre uma compreensão intersubjetiva desta idealidade. Porque a fala temporaliza a verdade, podemos conceber uma história da verdade que nos permite, hoje, compreendermos o *cogito* de Descartes, por exemplo. Porque expresso em palavras, esse *cogito*, pretensamente eterno como um Deus, recebeu uma temporalidade que me permite retomá-lo, isto é, tê-lo presentemente como verdade. O modo de ser ideal, que não ocupa lugar e não possui tempo, repousa sobre a localidade e a temporalidade da fala que, portanto, traz consigo certa idealidade, porque a fala “solicita e faz convergir todas as vidas cognoscentes, instaurando e restaurando, assim, um *Logos* do mundo cultural” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 157). E pelo fato de a fenomenologia da fala conduzir-nos para a ordem da espontaneidade ensinante, na qual, pelo exercício da fala, experimento a presença de outrem em mim, como de mim em outrem, seja ao falar, seja ao compreender, o problema da teoria da intersubjetividade insere-se na linguagem, este passa a ser o seu estatuto. Portanto, cumpre-nos retornar ao fenômeno da linguagem através de uma *arqueologia da linguagem*.

(...)

Um novo elemento que não estava presente na *Fenomenologia da percepção* doravante é assimilado por Merleau-Ponty: trata-se da lingüística de Saussure, que lhe permite transcender a primordialidade gestual da expressão, sua dimensão perceptiva, na obra de 1945, conservando-a numa outra ordem de significação expressiva em seus ensaios posteriores sobre a linguagem, nos quais é evidente a contribuição da lingüística saussuriana. Assim, especificamente, em seu ensaio de 1952, *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*⁴², Merleau-Ponty inicia-o afirmando que “aprendemos com Saussure que os signos um a um nada significam, que menos exprimem um sentido do que marcam uma variação de

⁴² Le langage indirect et les voix du silence. In: *Signes, op. cit.*

sentido em relação aos demais”⁴³. É na diferenciação entre os signos como partes interdependentes de um todo que um sentido é trazido à expressão. Essa diferenciação é também desobjetivação e desmaterialização dos signos. E é nessa primordial ausência de signo, nesse silêncio ou nessa abertura da linguagem, que encontraremos a gênese do sentido. A arqueologia da linguagem visa reencontrar essa primordial ausência de signo como pressuposto dessa gênese e não um pensamento ou uma consciência transcendental como fundamentos exteriores da racionalidade, da inteligibilidade e do sentido da linguagem. Através da lingüística de Saussure, Merleau-Ponty contesta esses projetos fundacionistas.

Os signos dizem indiretamente; esta é a tese que *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* traz em seu âmago. A língua é um processo de diferenciação dos seus termos internos; ela comporta desníveis semânticos através dos quais ela se transcende sem, no entanto, sair de si mesma. É nessa capacidade enigmática de transcendência que a linguagem encontra e retoma o seu *não*, que ela se faz abertura a ele, enfim, que ela, descentralizando-se, o expressa para *além* de si mesma como algo que ela não contém realmente e que, nesse sentido, encontra-se na dimensão metafísica da linguagem que comporta e conserva esse excesso como *querer dizer*, como silêncio que *quer dizer*, enfim, como subentendido ao que dizemos. Recuperar esse excesso é fazer do não-signo signo, assim como, da não-filosofia filosofia. É esta capacidade paradoxal que exige explicitação para que compreendamos o estatuto filosófico da não-filosofia, isto é, como a filosofia pode ser a expressão do não-filosófico.

Tendo em vista a concepção de Saussure, Merleau-Ponty questiona como deve ser a unidade desse processo que é a linguagem; não é, certamente, a de uma totalidade lógica ou a de um sistema filosófico cujas significações podem, em princípio, ser deduzidas de uma única idéia. Além disso, continua Merleau-Ponty, “a unidade de que fala é unidade de coexistência,

⁴³ *Le langage indirect et les voix du silence*, p. 63.

como a dos elementos de uma abóbada que encadeados se sustentam. Num conjunto deste tipo, as partes aprendidas da língua valem de imediato como todo e os progressos se farão menos por adição e justaposição que pela articulação interna de uma função já completa à sua maneira” (1960, p. 64). Merleau-Ponty elimina, definitivamente, a abordagem objetivista da língua em prol da sua contingência interna que emerge da relação diacrítica entre os signos, a qual vem responder à indeterminação originária do sentido interior à linguagem, ou seja, há determinação do sentido à medida que a cadeia verbal diferenciara-se de si mesma, desde o nível fonemático. Com isto, Merleau-Ponty verifica que “... precisa-se a intuição de Saussure: com as primeiras oposições fonemáticas a criança é iniciada na conexão lateral do signo com o signo como fundamento de uma concordância final do signo com o sentido, sob a forma especial recebida na língua em questão” (*Ibid.*, p. 65). Nesta intuição, o que interessa a Merleau-Ponty são os modos como o signo relaciona-se ao signo e como o signo relaciona-se ao sentido.

A bela expressão de Merleau-Ponty, *a linguagem só se abre por dentro*, refere-se, antes de mais nada, à natureza diacrítica deste domínio que “se compõe e se organiza consigo mesmo, por isso tem o signo um interior e acaba por pedir um sentido” (*Id.*, *ibid.*, p. 66). É este interior que Merleau-Ponty doravante tematiza; ele pretende adentrá-lo, pois isto significa não apenas romper a exterioridade e a materialidade objetiva da linguagem, como também e sobretudo, posicionar-se na *linguagem em formação* aquém de qualquer ciência lingüística. Logo, a descoberta dessa interioridade – contribuição da caracterização diacrítica do signo em Saussure – é de grande importância para a filosofia da linguagem de Merleau-Ponty, visto que, por meio desta interioridade o que transparece é a abertura primordial da linguagem enquanto criação ou expressão do sentido do Ser. O princípio da expressão é uma privação de sentido que busca preencher-se com um *novo* sentido; nessa busca, a linguagem torna-se abertura que encontra o Ser, e apreende, assim, a doação originária do Ser. O que está em

questão é a gênese do sentido, isto é, como a linguagem possibilita-nos o acesso à apresentação do Ser, se, “no que se refere à linguagem, se o signo se torna significante por sua relação lateral a outros, o sentido só surge então à intersecção e como que no intervalo das palavras. Isto nos impede conceber, como o fazemos de hábito, a distinção e a união da linguagem e de seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 68). A gênese do sentido deve ser procurada no intervalo, para *além* dos signos, quando eles se tornam significantes ou expressivos, trazendo em sua quase corporeidade uma transcendência, um excesso, um impensado como *sobre-signo*, *sobre-significante* ou como um *não* que é signo que pode reabsorver o que não é linguagem, o que ainda é, por exemplo, percepção, já que a efetividade desta depende da inseparabilidade entre sensível e sentido, entre signo e significação. Assim como na diferenciação da percepção efetiva (ou na percepção como experiência da diferenciação ontológica do sensível) encontrávamos um sentido nascente ou prenhe na facticidade, na linguagem expressiva, temos a gênese do sentido na diferenciação interna entre os signos. São mesmo sinônimas a diferenciação perceptiva e a expressiva, apenas se localizam em níveis diferentes que, no entanto, mantêm entre si um vínculo e uma continuidade. Por isso, Merleau-Ponty pôde incluir, como uma das definições do sensível, a de “uma linguagem que se ensinaria por si mesma”.

Os signos não são índices do sentido, mas expressivos do sentido. Em regime de linguagem reduzida à expressão, os signos e o sentido não são coisas que mantêm entre si uma relação positiva de exterioridade. O sentido está presente nos signos como uma imanência não-coisal ou expressiva – este é outro resultado da reabilitação ontológica do sensível, a qual tem como correlato, agora podemos adiantar, a reabilitação expressiva ou criativa da filosofia, com a qual a filosofia pode reabsorver e conter, como uma imanência transcendente ou expressiva, o seu *não* metafísico, a não-filosofia. Sem que isso implique a sua auto-anulação. O retorno à filosofia *depois* da fenomenologia transcendental é o tema

último através da nossa abordagem arqueológica da linguagem, que nos foi sugerida pela fenomenologia da fala. Se os signos contivessem, cada qual, *seu* sentido, eles nos ofereceriam, positivamente e sem opacidade, os pensamentos que eles pretendessem traduzir. Todavia, esta é uma crença equivocada.

Não é assim que o sentido habita a cadeia verbal, nem assim dela se distingue. Se o signo somente quer dizer alguma coisa enquanto se perfila sobre outros signos, seu sentido está todo empenhado na linguagem, a palavra (*parole*) se desenrola sempre sobre fundo de palavra (*parole*), nada sendo senão uma dobra no imenso tecido da fala (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 68).

Cabe-nos, então, desdobrar este imenso tecido para encontrarmos aquele fundo sobre o qual se desenrola a fala, quando o sentido habita a cadeia verbal como algo distinto dela. Para compreendermos a linguagem é preciso compreender que ela possui uma opacidade que “em parte alguma pára, impossibilitando a cristalização do sentido puro, seus limites são sempre o que é excesso seu e o sentido só lhe transparece engastado nos vocábulos (...); só se deixa compreender pela interação dos signos, que isolados são equívocos e banais e cuja reunião unicamente faz sentido” (*Id., ibid.*, p. 68-9). Em outros termos, por meio do questionamento da gênese do sentido, alcançamos o que é excesso e limite na linguagem (a dimensão metafísica, pré-científica e pré-lógica do seu devir criador do sentido). Esse estudo genético é, de certo modo, uma metafísica daquilo que está *depois* dela e que constitui o *não* que ela busca mostrar em sua abertura expressiva ou em sua primordial ausência de signo como signo do seu excesso ou da transcendência ao seu *não*. Quanto à sua abertura ou sua redução à ausência de signo como condição originária da sua expressividade, “a linguagem é toda mostração (...). Sua opacidade, sua obstinada referência a si mesma, suas voltas e redobros sobre si são precisamente o que fazem dela um poder espiritual: com efeito, torna-se por sua vez algo como um universo, capaz de abrigar em si as próprias coisas, após tê-las mudado para seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 70). A linguagem não abriga em si as próprias coisas, mas o seu sentido, isto é, as próprias coisas trazidas à expressão; trata-se de

uma imanência intencional do expresso à expressão. Assim como o Sensível, por sua configuração ontológica, é significante do seu sentido, a expressão traz inerentemente a si, inalienavelmente, o exprimido – o que é excesso ou transcendência imanente e que determina a incompletude da expressão – visto que a linguagem já não é a mera tradução de um *texto original* presente no espírito, mas sim, “toda linguagem é indireta ou alusiva e, se quisermos, silêncio” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 70). A ausência de signo é signo. A incompletude da expressão é signo. Mas do que é signo a ausência de signo? perguntamos, inevitavelmente. Ela é signo do seu *não*, e como *não*, ela é signo de uma transcendência que permanece no interior da linguagem como um silêncio intransponível que, neste sentido, é o que a linguagem tem de fundamental e de originário; na linguagem, o que é origem é fundamento. E a linguagem é também não-signo, silêncio, vazio ou intervalo entre as palavras, porque ela “diz peremptoriamente quando renuncia a dizer a coisa mesma”, e porque “a ausência de signo (...) não se trata, na expressão, de um ajuste de um elemento do discurso a cada elemento do sentido, mas de uma operação da linguagem sobre a linguagem que subitamente se descentra em direção a seu sentido” (*Id., ibid.*, p. 71), reabsorvendo o seu *não* através das condições em que, neste descentramento, ela é, espontaneamente, produção de um sentido que excede os signos, que é *sobre-sentido*. Reforcemos, pois, que a linguagem é expressiva com a condição de ela retornar à originária ausência de signo que ela traz consigo peremptoriamente como um subentendido e um excesso, descentralizando-se num *sobre-significante*, num *depois* que lhe é a mais. Este retorno é um rumar-se para o seu *não*, reafirmando-o constantemente em seus caminhos futuros, em seus rearranjos internos rumo ao devir do sentido que é, portanto, a retomada do começo, do passado, da memória dos passos dados neste caminho que se abre à medida do seu percorrer. Caminhemos pela ausência de signos, pelo silêncio sobre-significante que não é ausência de linguagem, pelo contrário, que é uma

linguagem plenamente obsedada por si mesma, grávida de sentido, de significações e de ser, sublimada, literária e poética.

(...)

Merleau-Ponty diferencia dois usos da linguagem, quais sejam, o uso empírico e o uso criativo; sendo que o primeiro é resultado do segundo. No tocante a esta diferenciação, Merleau-Ponty acrescenta que

o que é palavra no sentido da linguagem empírica, isto é, a oportuna chamada de um signo pré-estabelecido, não é para a linguagem autêntica (...). Inversamente, a verdadeira palavra, aquela que significa (...), que libera o sentido cativo na coisa, não é, aos olhos do uso empírico, senão silêncio, visto que não vai até o nome comum (1960, p. 72).

Uma vez ultrapassado o uso empírico, adentramos no silêncio, que é o deixar vir à expressão o que a coisa quer dizer. No silêncio enquanto começo e abertura originária da linguagem, temos a co-incidência entre a expressão e o exprimido, o silêncio revela a co-incidência primordial entre a linguagem e o seu *não*. Nesse sentido, o retorno à palavra – à palavra autêntica e verdadeira, àquela criativa – é o retorno ao silêncio. É segundo o seu uso criativo que a linguagem retorna e retoma o seu *não* como um *sobre-signo*. E assim, a linguagem também é silêncio ou, melhor dizendo, a ausência de um signo quer dizer algo, ao mesmo tempo que é acesso ao querer-dizer de algo. Aqui, o querer-dizer é o excedente e o avesso. Enquanto querer-dizer, a ausência de signo é expressão, pois, dizer algo é mudá-lo para o seu sentido, e ter, assim, a experiência da verdade. Enquanto apreensão desse sentido, a verdade fundamenta-se nas significações expressivas pré-lógicas ou na natureza estética da facticidade que, neste sentido, quer dizer também, plasticidade do Sensível, na qual estamos, mais por nossa sensibilidade, que por nosso entendimento. Por ser uma experiência antepredicativa e universal da facticidade, a estética será, em Merleau-Ponty, o outro nome da metafísica.

É ainda através do silêncio como retorno à facticidade arqueológica que Merleau-Ponty justifica a aproximação entre pintura e literatura, comparando-as enquanto modos diferentes de expressão ou modos diferentes de estar-no-mundo, quando ele é levado a perguntar: “e se a linguagem exprimir tanto pelo que fica entre os vocábulos quanto por eles mesmos? Pelo que *não diz* quanto pelo que *diz*? E se houver, oculta na linguagem empírica, uma linguagem à segunda potência, onde de novo os signos levem a vida vaga das cores e as significações não independam de todo comércio dos signos?” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 72-3). Fazer uma arqueologia da linguagem é, por este motivo, fazer uma arqueologia das condições em que a palavra *diz alguma coisa*, em que ela se torna fala ou é expressiva. É reencontrar o seu *querer-dizer* que permanece no fundo, que se mostra subentendido através do que foi dito, é reencontrar o seu *silêncio falante* – a expressão é de Merleau-Ponty.

O retorno fenomenológico à fala acaba sendo uma redução da linguagem empírica e objetiva à linguagem autêntica e criativa visando investigar a linguagem em seu evento de origem, em seu esforço para quebrar o silêncio trazendo-o em si continuamente. Em outros termos, para realizarmos a fenomenologia da fala, “precisamos enfim considerar a palavra antes que seja pronunciada, contra o fundo de silêncio que sempre a envolve e sem o qual nada diria, ou desvendar ainda os fios de silêncio que a enredam” (*Id., ibid.*, p. 75). Cabe trazermos à expressão o que a ciência da linguagem, tanto quanto a filosofia que buscou sua satisfação em uma linguagem conceitualmente sem equívocos e de transparente precisão, relegaram ao descrédito do conhecimento confuso, e mesmo irracional, quando o plenamente racional era determinado pelo pensamento reflexivo da Razão. A fenomenologia nos ensina que há racionalidade no *não*, ela estende ao *não*, a este domínio selvagem do Ser, propondo que dele podemos ter experiência, a racionalidade que tradicionalmente acreditou-se começar a partir da categorização epistemológica e filosófica. A ciência e a filosofia são produtos

tardios de um pensamento objetivista que apenas circunscreveu o *não* quando acreditaram bani-lo do conhecimento, do que podia e merecia ser conhecido⁴⁴.

A experiência do *não*, a experiência da racionalidade nele nascente, da *não*-filosofia, é a do sentir que nos abre ao universal sem conceito, pré-conceitual ou estético, da plasticidade metafísica do Sensível. Daí a reflexão filosófica sobre as artes, bem como a aproximação entre arte e filosofia, serem justificadas por Merleau-Ponty como reflexão e aproximação do não-filosófico, da filosofia selvagem realizada pelas artes, uma vez que as artes são um procedimento de imersão no mundo, pois é exigido do pintor, enquanto possibilita a pintura através do seu corpo, ver e movimentar-se entre o visível, interrogando, explorando e celebrando o enigma da visibilidade, pois, em *O olho e o espírito*, a pintura é promiscuidade da visão e do movimento, então reversíveis⁴⁵. Pelo uso humano de seu corpo, o pintor anseia pintar a *expressão primordial*, ter dela a experiência através da sua criação que nos ensina a freqüentá-la, e ensina à filosofia ser também criação para freqüentar a não-filosofia ou ser a expressão do que se mostra em seu silêncio. Portanto, na medida em que pintura e linguagem são ambos modos de comunicação com o mundo, e que admitimos, no início, “que existe uma linguagem tácita e que a pintura fala a seu modo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 75), a nossa arqueologia da linguagem, na busca pelas origens da linguagem e desde o retorno

⁴⁴ Quanto a isto, outro ensaio nos é essencial. Nele, através da relação entre arte e ciência, Merleau-Ponty considera a arte como uma espécie de redução ou *Ursprungsklärung* imposta à ciência, como resposta à idealização objetiva do conhecimento ou ao nosso estado de não filosofia que reclama que retornemos à ontologia. Indiretamente, isto quer dizer que a tematização das artes é este retorno, é uma nova ontologia. Merleau-Ponty, *O olho e o espírito*. Os Pensadores, vol. XLI, 1975, p. 275: “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se defronta com o mundo atual”. Em resposta a este “pensamento de sobrevôo”, a esta ciência do “objeto em geral”, Merleau-Ponty defende a necessidade de a ciência tornar-se a (*ibid.*, p. 276): “colocar-se num “há” prévio, no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado, tais como são em nossa vida, para nosso corpo (...)”, enfim, neste “há” originário ou “lençol de sentido bruto” em que se nutrem as artes.

⁴⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 278: “o pintor “emprega seu corpo”, diz Valéry. E, com efeito, não se vê como um Espírito pudesse pintar. Empréstado seu corpo ao mundo é que o pintor transforma o mundo em pintura. Para compreender estas transsubstanciações, há que reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço de espaço, um feixe de funções, mas um entrelaçado de visão e de movimento”. Com este entrelaçamento, a visão não é mais pensamento de ver um mundo ideal imanente a si, mas, abertura e aproximação do mundo. Daí Merleau-Ponty dizer que é preciso à filosofia reaprender a ver o mundo e encontrar nas artes uma filosofia da visão.

fenomenológico à fala, visa a experiência literária, desde que a literatura seja tomada como exemplo do uso vivo da linguagem, isto é, visa a literatura “enquanto experiência e invenção”, porque, assim, na literatura a filosofia encontra a realização da não-filosofia, desta ambigüidade conceitual que nos dá um mundo selvagem a explorar, ao invés de um mundo já feito, conceitualmente domesticado e que caberia dentro de uma representação ou dentro de um laboratório.

Capítulo 2

Arqueologia da criação: plástica da des-figuração⁴⁶

A linguagem que *não* diz, diz a seu modo, eis a pintura. A linguagem ameaçada pela *não*-linguagem fala, eis a literatura.

(...)

Há pintura, ou melhor, a pintura se faz criação quando ela adentra num *depois* ameaçador que já não é significação e que é, portanto, busca de uma *nova* significação, que pressupõe uma “deformação coerente” dos dados do mundo. A pintura acontece ao pôr-se numa ausência de pontos de apoio, de pontos de vista; ela está no interior daquele não-Lugar, assistindo de dentro o nascimento ou deiscência deste.

Através dessa necessária “deformação coerente”, que é a busca de uma resposta a uma interrogação que o mundo lhe dirige, o pintor adentra e se relaciona, correndo os riscos exigidos pela autêntica criação, com uma ausência que ele pode superar ou não. Trata-se de uma ausência de consistência, porque o pintor promove essa “deformação coerente” através

⁴⁶ O nosso livro *Sobre-escritos* (vide bibliografia) é essencialmente uma prática dessa des-figuração criadora que resulta na correlação entre um sobre-significante e um sobre-sentido que nos permite reconhecer-nos existentes numa realidade sublimada e originária.

da sua percepção que já é estilização, isto é, que quebra a “inacessível consistência das coisas” ao “modular certos vãos, certas fissuras e fundos, alto e baixo, norma e desvio, quando certos elementos do mundo assumem valor de dimensão a que tudo o mais doravante há de se referir, em cuja linguagem haveremos de exprimi-lo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 88). Essa “deformação coerente” da percepção determina, segundo um sistema de equivalências que compõe o estilo de cada pintor, o sentido momentaneamente indeterminado, expressando-o na criação, na obra. Esse trabalho do pintor não deve ser subestimado pelos escritores, aconselha Merleau-Ponty. A linguagem da pintura ou seu sistema de equivalências cria ou abre sobre a tela um *quase-espaço* em que o espetáculo, já desprendido do mundo coerentemente deformado, é investido em cores; e um *novo* sentido aparece, vem à existência. A pintura nos ensina a gênese do sentido ao possibilitar que este venha imprimir-se no quadro. Por isso, e para que a obra de arte alcance a plenitude de nosso espírito, é preciso que ela “seja outra coisa que existência consumada (...), que exceda o simples constar da existência dada” (*Id., ibid.*, p. 92), e que “não exista em si como coisa”, como obra acabada. A obra de arte, assim definida objetivamente, vai de encontro ao labor do pintor, que não é senão “um homem em serviço, que toda manhã detecta no aspecto das coisas a mesma interrogação, o mesmo apelo a que jamais terá conclusivamente respondido. A seus olhos, a obra não está nunca terminada, mas sempre em curso, de modo que ninguém pode antepô-la ao mundo” (*Id., ibid.*, p. 94). A pintura busca pôr-se e seguir o curso do mundo, o fluxo das diferenciações, a contingência sensível; mesmo porque, o pintor está-no-mundo através do seu corpo. É com o seu corpo, enquanto entrelaçamento de visão e de movimento, que ele transforma o mundo em pintura, uma vez que “toda percepção, toda ação que a supõe, todo uso humano do corpo, em suma, é já *expressão primordial*” (*Id., ibid.*, p. 108). O que é encontrar, após a ameaça do não-sentido daquela “deformação coerente”, um novo sentido, ou mais propriamente, um *sobre-sentido*. Não é inoportuno falarmos de sobre-sentido, pois essa

expressão primordial, na medida em que se assenta nessa “deformação coerente”, é um encontro e um movimentar-se pelas diferenças, pelos desvios, pelos perfis perceptivos, rumo ao *depois* da imediatidade e da indiferença dos objetos e das coisas em si mesmas. Essa expressão primordial pressupõe, necessariamente, que “o próprio do gesto humano” consiste em

significar para além de sua mera existência de fato, em inaugurar um sentido, segue-se que qualquer gesto é *comparável* a qualquer outro, que formam todos uma única sintaxe, que cada qual é um princípio (e uma seqüência), que por não estar, como o evento, exaurido em sua diferença e para sempre concluso, prenuncia uma seqüência ou reincidência, fazendo-se sentir além da simples presença e mostrando-se por isso aliado ou cúmplice a todas as outras tentativas de expressão (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 109-110).

Pela sua transcendência de si ou expressividade, a pintura é comparável a um gesto humano que, por sua vez, é comparável a qualquer outro gesto. E tal como o gesto humano, não fechada em si, ela inaugura um sentido que lhe é sempre transcendente, pelo qual ela sobrevive e pode ser retomada pela posteridade como uma instituição ou aquisição cultural. Essa transcendência é propriamente uma capacidade de universalizar-se, de possuir uma vida universal e concreta.

Mas, do que é signo ou sobre o que fala, a linguagem que *não* diz? De antemão, “... a pintura jamais celebra outro enigma a não ser o da visibilidade”⁴⁷. O que entender por “enigma da visibilidade”? É que a pintura é contato com um Ser que “se mostra ao mesmo tempo que se esconde”, que se cliva e está sempre indeterminadamente além de sua clivagem, misto de visível e de invisível, de dizível e de indizível. Nela, é “o próprio Ser mudo que vem a manifestar o seu próprio sentido” (*Id., ibid.*, p. 229). O sobre-sentido do quadro é, a bem dizer, a expressão do silêncio ontológico, selvagem. Quando a linguagem menos parece consigo mesma, ela é pintura. Quando a pintura vem a ser, no momento em que as coisas se tornam pintura, a linguagem as absorve.

⁴⁷ *Id., O olho e o espírito, op. cit.*, p. 281.

O pintor, em sua “ruminação do mundo”, não tem outra técnica a não ser o seu olhar e o seu mover-se. Ele *se vê* em seu mover-*se*, ele é vidente. Há, mesmo, um entrelaçamento do visível e do movimento da visão que nos

impede de a concebermos como uma operação de pensamento que ergueria, diante do espírito, um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade. Imerso no visível por seu corpo, embora ele próprio visível, o vidente não se aproxima daquilo que vê: só se aproxima dele pelo olhar, abre-se para o mundo. E, por seu lado, esse mundo, de que ele faz parte, não é em si ou matéria (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 278).

A visão e o movimento se exigem e exigem a correlação corpo-mundo. Enquanto movimento, não sou um espírito caminhando entre as coisas decretando-lhes determinações tais como sua extensão no espaço, mas sim, sou o meu corpo, na medida em que o meu movimento é a “seqüência natural e o amadurecimento de uma visão”. Enquanto uma coisa é movida, o meu corpo *se move*. “Meu movimento *se* desdobra. Ele não está na ignorância de si, não é cego para si, irradia de um si” (*Id., loc. cit.*). Ao mover-se, meu corpo sabe-se movente. “O enigma reside nisto: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o ‘outro lado’ do seu poder vidente. Ele *se vê* vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo” (*Id., loc. cit.*). O corpo tem que mover-se ao mover, tem que ver-se ao ver, para confirmar sua soberania através das suas ações, que são a afirmação do “eu posso” – relação primordial entre sensibilidade e motricidade. O corpo é um si narcísico que se forma por “inerência daquele que vê naquilo que ele vê, daquele que toca naquilo que ele toca, do senciante no sentido –, um si, portanto, que é tomado entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro” (*Id., loc. cit.*). Devido à sua mobilidade, visibilidade e vidência, o corpo insere-se no número das coisas que contam no espetáculo sustentado por ele mesmo, de tal forma que as coisas são um “anexo ou prolongamento” seu. Elas “estão incrustadas na sua carne, fazem parte da sua definição plena, e o mundo é feito do próprio

estofado do corpo” (*Id., ibid.*, p. 279). Isto significa que a pintura se faz nas próprias coisas. Ela é a apreensão desse mesmo estofado, ela nasce nessa membrura entre as coisas e meu corpo.

A “deformação coerente” da *expressão primordial*,

esta visão devoradora, para além dos “dados visuais”, abre uma textura do Ser cujas imagens sensoriais discretas são apenas as pontuações ou as cesuras, e que o olho habita como o homem habita sua casa (...). O mundo do pintor é um mundo visível, simplesmente visível, um mundo quase louco, pois que é completo sendo, entretanto, meramente parcial. A pintura desperta e eleva à sua última potência um delírio que é a própria visão, já que ver é *ter à distância*, e que a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que de alguma maneira devem fazer-se visíveis para entrar nela (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 281).

A pintura é um questionamento de como as coisas se tornam visíveis ou plásticas, de como o olhar responde-lhes, de como alguma coisa, de repente, após a ameaça da ausência de significação, aparece no quadro (quase-espço) como uma nova significação ou sobre-sentido⁴⁸. “Mas, em todo caso, a interrogação da pintura visa a essa gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo” (*Id., ibid.*, p. 282). É preciso, pois, que a visão do pintor seja um “nascimento continuado”, porque a coisa não está esgotada em seu mostrar-se, em seu tornar-se visível num espaço pré-objetivo ou estético, espaço aberto no qual essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, encontram-se embaralhados. Nesse espaço em que não valem nossas categorias, a pintura desdobra “o seu universo onírico de essências carnaís, de semelhanças eficazes, de mudas significações” (*Id., ibid.*, p. 283). Nesse espaço em formação ou quase-espço da pintura não valem as leis abstratas da perspectiva⁴⁹. Ele é uma desfiguração do espaço intelectualizado regido por leis físicas, que a *Dióptrica* de Descartes

⁴⁸ E ainda, *id., ibid.*, p. 281: “É a própria montanha que, lá de longe, se mostra ao pintor, é a ela que ele interroga com o olhar. Que lhe pede ele exatamente? Pede-lhe desvelar os meios, apenas visíveis, pelos quais ela se faz montanha aos nossos olhos”. Neste sentido, o que pinta o pintor? Ele pinta o *se mostrar* da montanha, os modos pelos quais o que se mostra mostra-se montanha, mas, para obter êxito, o pintor precisa desvelar as condições desse mostrar-se através do qual nos atinamos com alguma coisa.

⁴⁹ A pintura clássica, que pretende ser tão convincente quanto as próprias coisas e oferecer aos nossos sentidos um espetáculo irrecusável, vale-se da perspectiva, justamente para realizar suas pretensões, porque através dessa técnica, a pintura clássica imitaria a *mesma* realidade para todos os homens. Na verdade, tratava-se para Merleau-Ponty, *Le langage indirect et les voix du silence*, p. 81: “da invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte numa síntese instantânea” que foge à espontaneidade do olhar.

privilegia e descreve. A *Dióptrica*, ao avaliar a natureza da imagem, por exemplo, considera que

se o reflexo se parece com a própria coisa, é que age mais ou menos sobre os olhos como o faria uma coisa. Ele engana o olho, gera uma percepção sem objeto, mas que não afeta a nossa idéia de mundo. No mundo, há a própria coisa, e fora dele há esta outra coisa, que é o raio de luz refletido, e que tem com a primeira uma correspondência regulada, dois indivíduos, portanto, ligados de fora pela causalidade (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 284).

A semelhança é um vínculo estabelecido pelo pensamento, ou seja, na verdade, a imagem não se parece com as coisas, e essa é a condição para representá-las através de figuras achatadas em um só plano, deformadas. A verdade da representação está no intelecto, que privilegia as propriedades matemáticas das coisas. Pelo contrário, conforme o havemos dito, a relação de semelhança entre a imagem (a pintura) e as coisas é assegurada através do corpo do pintor. A pintura começa aqui, pois ela necessita da promiscuidade do vidente e do visível. Relativamente à noção de “visão”, essa contradição continua. Para a *Dióptrica*,

das coisas aos olhos e dos olhos à visão não passa nada mais que das coisas às mãos do cego e, das suas mãos, ao seu pensamento. A visão (...) é um pensamento que decifra estritamente os sinais dados no corpo (...). Com muito mais razão, a imagem mental, a vidência que nos torna presentes àquilo que está ausente, não é nada parecido com uma abertura ao coração do Ser: é ainda um pensamento apoiado em indícios corporais (*Id., ibid.*, p. 285).

Nesses termos cartesianos, em oposição ao que temos afirmado, a pintura em nada contribui para a definição do nosso acesso ao Ser. Na pintura, Descartes privilegia tudo o que nos remete à forma do objeto: o desenho e as linhas, por exemplo, em detrimento da cor. Por isso ele analisa os talhos-doces, pois estes “nos dão uma apresentação do objeto pelo seu exterior ou envoltório” (*Id., ibid.*, p. 286). Eis uma geometrização da pintura. O espaço plástico deixa de ser aquele quase-espaço para se tornar um espaço geométrico, um espaço em si que regula, mediante as qualidades primárias dos objetos, tais como a extensão, o poder do

desenho de tornar possível a representação da extensão e, em última instância, a própria pintura – a única aceitável.

É esse espaço sem esconderijo que, em cada um de seus pontos é, nem mais nem menos, o que ele é, é essa identidade do Ser que sustenta a análise dos talhos-doces. O espaço existe em si, ou, antes, é o em-si por excelência, sua definição é ser em si. Cada ponto do espaço existe, e é pensado aí onde existe, um aqui, outro ali; o espaço é a evidência do onde (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 287).

Aqui, a pintura, para se fazer, tem necessidade do lugar, do onde, que ela deve apenas imitar, presa às referências visíveis, perspectivas e objetivas do onde. Ela não adentra na insegurança de um não-onde selvagem e ontológico, pelo contrário, ela busca, estrabicamente, o espaço que “repousa absolutamente em si”, e que “em toda parte é igual a si, homogêneo, e suas dimensões, por exemplo, por definição são substituíveis” (*Id., loc. cit.*). Entretanto,

se houvesse examinado esta outra e mais profunda abertura às coisas que as qualidades segundas nos proporcionam, notadamente a cor, como não há relação regulada ou projetiva entre elas e as propriedades verdadeiras das coisas, e como, no entanto, a mensagem delas é compreendida por nós, Descartes ter-se-ia achado diante do problema de uma universalidade e de uma abertura-às-coisas sem conceito, ter-se-ia visto obrigado a indagar como o murmúrio indeciso das cores pode apresentar-nos coisas, florestas, tempestades, enfim, o mundo, e talvez a integrar a perspectiva, como caso particular, num poder ontológico mais amplo (*Id., ibid.*, p. 286).

Aqui, temos a cor como dimensão do Ser, como introdução à coisa e ao mundo. Isto significa que ela é signo ou acesso pré-conceitual à universalidade do Ser. A pintura se faz na diferenciação entre as cores, é nessa contextura *entre-cores* que alguma coisa vem se mostrar pintura. “O retorno à cor tem o mérito de conduzir a um pouco mais perto do “coração das coisas”: mas ele está para além da cor-envoltório como do espaço-envoltório” (*Id., ibid.*, p. 294). Através deste retorno, coloco-me num espaço-aquém daquele de que fala a *Dióptrica*. Na dimensão de cor, estou num espaço “contado a partir de mim como ponto ou grau zero da espacialidade. Eu não o vejo segundo o seu invólucro exterior, vivo-o por dentro, estou englobado nele” (*Id., ibid.*, p. 290). Conseqüentemente, “a visão do pintor não é mais um

olhar sobre um *exterior*, relação “físico-óptica” somente com o mundo. O mundo não está mais diante dele por representação: antes, o pintor é que nasce nas coisas como por concentração e vinda a si do visível” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 294). O pintor nasce na e da deiscência do visível. O não-lugar da pintura é precisamente um paradoxo: é uma juntura por segregação, uma ausência plena e substancial, que não é vazio, uma fissura que não é separação. O seu lugar é precisamente este “e” ambivalente e indeterminado quando tomamos a relação entre *o visível* ‘e’ *o invisível*. A ausência de lugar como lugar é o “entre”, o “intervalo”, a “juntura”, a “reversibilidade”. E é pela reversibilidade de suas dimensões que se expressam reciprocamente, isto é, por sua profundidade, que podemos denominar o Ser através de uma “localidade” global como universalização do não-lugar para além de qualquer local. Nessa Localidade tudo está a um só tempo. Essa é a apresentação universal e pré-conceitual do Ser que a pintura nos dá. Doravante,

figurativa ou não, a linha, em todo caso, não é mais imitação das coisas nem coisa. É um certo desequilíbrio disposto na indiferença do papel branco, é um furo praticado no em-si, um certo vazio constituinte (...). A linha não é mais, como em geometria clássica, o aparecimento de um ser sobre o vazio do fundo; é, como nas geometrias modernas, restrição, segregação, modulação de uma espacialidade prévia (*Id., ibid.*, p. 296).

“Ver” não é mais um pensamento que se mira num espelho; a visão não é mais simplesmente uma presença a si, pelo contrário, “é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir de dentro a fissão do Ser, só no termo da qual eu me fecho sobre mim” (*Id., ibid.*, p. 298). Para encontrar em cada coisa individual, não um simples e imediato objeto, mas uma dimensão do Ser, uma vinda a si do próprio Ser (essa vinda a si que vem imprimir-se no quadro), é preciso que a visão tenha aquele fundo de ausência, que ela seja um resultado ou uma resposta àquela fissão. “Quer isto finalmente dizer que é próprio do visível ter um forro de invisível no sentido próprio, que ele torna presente como uma certa ausência” (*Id., ibid.*, p. 299). Esta “certa ausência” é constituinte da pintura, é aquele *depois* da “deformação coerente” em que ela se coloca, no qual a visão “é o encontro, como numa

encruzilhada, de todos os aspectos do Ser” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 299), quando a visão alcança a plenitude da sua definição: “esta precessão daquilo que é sobre aquilo que se vê e se faz ver, daquilo que se vê e se faz ver sobre aquilo que é, é a própria visão” (*Id., loc. cit.*). A pintura torna-se linguagem, define-se ou vem a si como o tornar presente esse “forro de invisível”, essa “certa ausência”, que é, na verdade, a confirmação e o tornar presente a linguagem que já habita o sensível, a linguagem que é o “forro do ser”. Devido a essa linguagem que habita as coisas entende-se a impressão de alguns escritores e poetas para quem as coisas nos falam, são significantes, possuem uma voz; assim como, alguns pintores sentem-se olhados pelas coisas, porque a visão, narcísica, também está naquilo que eles vêem. A “visão silenciosa cai na fala” e “a palavra, abrindo um campo nomeável e dizível, nele se inscreve”, e metamorfoseia as estruturas do mundo visível, trazendo para o olhar o espírito. A visão e o vidente nascem por concentração de uma Visibilidade geral e elementar que assegura a harmonia e a reversibilidade entre o visível e o vidente. Ao passo que a linguagem habita as coisas, porque “a linguagem é tudo, pois não é a voz de ninguém, é a própria voz das coisas, ondas e florestas” (*Id., 1964, p. 204; 150*). Isto é, há uma indiscernibilidade originária e ontológica entre essa “voz de ninguém” e as coisas, porque há um Logos que habita o Sensível, também indiscernivelmente. A pintura vem a si quando a visão consegue testemunhar não simplesmente as coisas em si, mas as coisas habitadas pela linguagem, porque esta é o invisível que habita o mundo, o invisível que precede e possibilita a visão e o próprio pensamento. Este é o limite e a virtude da *Fenomenologia da percepção*, e o começo de *A Prosa do Mundo*: não é o *cogito*, ainda que tácito, que habita as coisas possibilitando conhecê-las; não há um *cogito* trabalhando secretamente no sensível assegurando-lhe o acesso e a racionalidade através de significações puras e *a priori*; não há um *cogito* secreto em nossa experiência perceptiva e lingüística.

Porém, contrariamente ao discurso, a pintura não procura compreender-se, “conquistar o segredo de suas próprias invenções”. Eis seu limite: “o homem não pinta o pintar, mas diz o dizer, e o espírito da linguagem tende a originar-se de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 129). Emerge de toda uma profícua convergência entre pintura e linguagem, uma incontornável diferença, a saber, “a linguagem diz, e as vozes da pintura são vozes do silêncio” (*Id., ibid.*, p. 130).

(...)

“Qual quadro, o romance exprime tacitamente” (*Id., ibid.*, p. 123). Enquanto experiências expressivas, pintura e linguagem encontram-se quando alcançam o silêncio – quando a pintura se faz como *vozes do silêncio* e a linguagem se faz *linguagem indireta* ou literatura. Vejamos, pois, essa virtude de descentramento e de desdobramento da linguagem em *linguagem indireta*, do signo em não-signo. Como alcançamos essa fala que resulta da ameaça da não-linguagem enfrentada pela linguagem, essa fala que está *depois* da linguagem, numa ausência de referenciais e de sentidos disponíveis? Acostumados a ouvir o questionamento por uma “linguagem *antes* da linguagem” defendida pela tradição intelectualista, perguntamos: há uma “linguagem *depois* da linguagem”? Se há, do que ela fala? Qual a validade do que digo sobre ela, isto é, como dizê-la sem negá-la? Essas são apenas as dificuldades mais imediatas. Mas, adentremos no mistério da linguagem, nessa *derrière*-linguagem, e não num *cogito* atrás da linguagem.

“A linguagem jamais se ocupa senão de si mesma (...). O mistério é que, no momento mesmo em que a linguagem está assim obsedada por si própria, lhe é dado, como que por acréscimo, abrir-nos a uma significação”⁵⁰. Esse poder de abertura da linguagem a uma significação não é um índice de sua fraqueza (ainda que a significação provenha de um

⁵⁰ *Id.*, L’algorithme et le mystère du langage. In: *La Prose du Monde*, *op. cit.*, p. 162.

desequilíbrio momentâneo), pelo contrário, esse poder nos indica que a linguagem atingiu a plena posse de si mesma, que não é sinônima de um fechamento em si.

Há, portanto, uma significação da linguagem, tanto mais evidente quanto mais nos entregamos a ela, tanto menos equívoca quanto menos pensamos nela, rebelde a toda posse direta, mas dócil ao encantamento da linguagem, sempre aí quando confiamos nela ao evocá-la, mas sempre um pouco mais longe que o ponto onde acreditamos circunscrevê-la (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 162).

Para apreendê-la em sua evidência, somente através de uma crença na linguagem, já que ela está também além dela mesma, inobservável, já que ela é “oblíqua e autônoma”. Através da sua significação languageira ou existencial, a linguagem está-aí evidente, porém sempre nos escapando quando tentamos possuí-la diretamente. Por isso é que, tal como o tecelão, o escritor trabalha às avessas, isto é, procura adentrá-la indiretamente ao invés de possuí-la. De repente, quando se vê rodeado de sentido, é que ele se encontra naquela obliquidade e autonomia. Estamos, então, condenados ao silêncio? “Se ela se furta a quem a procura e se entrega a quem renunciou a ela, não podemos considerá-la de frente, não resta senão *pensá-la de viés*” (*Id., ibid.*, p. 163). Inegavelmente, há, aqui, um limite, qual seja, falaremos da linguagem, e, “não sendo a linguagem *de que* falaremos a *que* fala dela, o que dissermos não será sua definição suficiente” (*Id., loc. cit.*). A linguagem possui um fundo essencial de indefinição sobre o qual se desenrola. Isso significa que o que podemos afirmar sobre ela, deixa para trás um *subentendido* – muito da vida da linguagem, do seu *uso vivo*. Não é ao explicá-la, decompô-la, deduzi-la ou fundá-la em algo que lhe é exterior (por exemplo, uma reflexão que a tomasse como tema) que encontraríamos a sua clareza própria. Essa clareza se manifesta quando alguém me fala e eu compreendo, quando a linguagem está plenamente possuída por si mesma. Essa clareza da compreensão significa que houve expressão, quando as palavras passam imperceptíveis em prol de uma significação que apreendemos como se fosse um pensamento nosso, quando temos a impressão de que estamos *depois* da linguagem ou do discurso. Essa clareza é de ordem perceptiva. A significação é

“quase-sensorial”, ou seja, é uma figura destacada sobre o fundo de palavras. Em termos merleau-pontyanos, a analogia com a ordem perceptiva é muito oportuna:

embora apenas as *Abschattungen* (perspectivas) da significação sejam tematicamente dadas, o fato é que, passado um certo ponto do discurso as *Abschattungen*, tomadas em seu movimento, fora do qual nada são, subitamente se contraem em uma nova significação: sentimos que *algo foi dito*, assim como, acima de um mínimo de mensagens sensoriais, percebemos uma coisa, embora, em princípio, a explicitação da coisa vá ao infinito (MERLEAU-PONTY, 1960, p 148).

A expressão se realiza *depois* de “passado um certo ponto do discurso”, sem que se discirna uma “fronteira” que tenhamos passado, muito embora sentimos que a tenhamos passado. A expressão é essa contração das perspectivas em uma nova significação sobre a qual nada sabemos, de antemão, e que nos é uma ausência. Entretanto, “nada é mais convincente do que essa experiência, e não se trata de buscar em outro lugar, senão nela, o que a torna incontestável, de substituir a operação da fala por alguma pura operação do espírito” (*Id.*, 1969, p. 164). A evidência da experiência expressiva diz respeito ao nascimento da significação na própria fala. O que Merleau-Ponty pretende com isso, “e essa é toda a filosofia”, é “tirar proveito dessa evidência, de confrontá-la com as idéias prontas que temos da linguagem, da pluralidade dos espíritos, trata-se de restabelecê-la justamente em sua dignidade de evidência, que ela perdeu pelo próprio uso da linguagem e porque a comunicação nos parece natural” (*Id.*, *loc. cit.*). Isto é, é preciso chegar ao *depois* dessa aparência de naturalidade da comunicação, quando a linguagem se encontra desgastada pelo uso e transformada em idéias prontas; está nesse *depois* a dignidade da linguagem, e adentrá-lo significa restituir a expressividade lingüística. Enfim, “trata-se de devolver-lhe (a essa evidência), fornecendo-lhe um fundo conveniente sobre o qual possa se destacar, o que ela tem de paradoxal e até mesmo de misterioso – trata-se de conquistá-la como evidência” (*Id.*, *ibid.*, p. 164-5). E a fala é este fundo. A fala, por não ser meramente uma prática imediata da linguagem disponível, mas o encontro e a confirmação do enigma que a linguagem traz dentro

de si, é a melhor interrogação que dirigimos à linguagem, que, na verdade, está dentro desta. É com esta interrogação que o escritor escreve. No momento em que a linguagem está ameaçada pela não-linguagem e o sentido pelo não-sentido, em que as perspectivas ainda não se contraíram em uma nova significação, o escritor e a literatura se fazem no enfrentamento dessa ameaça; eles provêm do devir ou da vinda a si da linguagem e do sentido, quando a um sobre-significante corresponde um sobre-sentido. Essa correspondência, em suma, é a própria literatura enquanto “experiência e invenção”, enquanto exemplo do “uso vivo” da linguagem.

Trabalhar com a linguagem viva ou falante é sair da linguagem falada e do sentido sedimentado e adentrar numa ausência de signo e de sentido, momentânea ou não, quando estamos no limiar do não-sentido. É trabalhar com o subentendido ou com o avesso da linguagem. Mas de que modo? Eis o que faz um escritor autêntico: ele promove uma “torção secreta” das palavras (sinônima daquela “deformação coerente” que faz o pintor) através da qual ele sai das palavras adquiridas, do comum e do já conhecido. Essa “torção secreta” é uma diferenciação pela qual o escritor se faz e cria seu mundo (sua obra). Esta vem à existência como uma *nova* significação ou sobre-sentido destacado do fundo de sentido sedimentado. Por essa “torção secreta”, ele me faz entrar em seu mundo ou reconhecer a diferença que o identifica – o que significa que o escritor teve o êxito de me fazer sentir essa mesma “torção secreta”; sem isso, ele e o seu mundo não se me apresentariam, isto é, não haveria literatura⁵¹.

⁵¹ *Id.*, *La science et l'expérience de l'expression*. In: *La Prose du Monde*, p. 18-9: “Graças aos signos sobre os quais o autor e eu concordamos, porque falamos a mesma língua, ele me fez justamente acreditar que estávamos no terreno já comum das significações adquiridas e disponíveis. Ele se instalou no meu mundo. Depois, imperceptivelmente, desviou os signos de seu sentido ordinário, e estes me arrastam como um turbilhão para um outro sentido que vou encontrar”. Se o escritor consegue me conduzir por esse “desvio dos signos”, como por um caminho, até o encontro de um outro e novo sentido que está depois da linguagem, isto é, se ele me faz passar desta para o sentido, a tal ponto que as palavras se me tornam imperceptíveis, então, tenho a mesma experiência da expressão que ele – compartilhamos daquele uso vivo da linguagem enquanto experiência e invenção; encontramos-nos na obliquidade da linguagem, quando tenho a impressão de criar Stendhal, de ser Stendhal ao lê-lo, “mas é porque, primeiramente, ele soube me instalar nele”. Eis o poder da expressão bem sucedida. Stendhal é um mundo, ou me apresenta um novo e recuperado mundo, que acredito criar ao ser tomado e modificado por sua expressão que subverte as relações ordinárias entre os signos e o sentido neles sedimentado. Esta subversão nos apresenta um novo acesso a uma nova apresentação do mundo, ou seja, ela nos apresenta o mundo de um novo jeito, ela o recria. É deste modo que Stendhal me faz encontrá-lo e que ele se torna uma presença em suas palavras, quando, por ele mesmo, arrebatado de minha indiferença, não consigo

Com essa indispensável “torção secreta” que visa a expressividade da linguagem, o escritor lida com o apagamento ou esquecimento da linguagem plenamente possuída por si mesma, e a compreensão que terei dele depende da sua capacidade de criar em mim e de me fazer sentir a angústia e os riscos da criação (que deve passar, necessariamente, pela ameaça da não-linguagem, do não-sentido), isto é, sentir esse apagamento e esse esquecimento de uma linguagem tornada plena e virtuosa. Essa linguagem em demasia, incomoda; sua leveza a torna quase inapreensível. E é essa leveza que o escritor busca e trabalha.

A expressão (ou sua virtude de exprimir-se) se realiza sobre esse fundo de esquecimento. Isto quer dizer que a linguagem é inapreensível no ato de expressão. Neste momento, o esquecimento é o procedimento de descentramento da linguagem rumo à *linguagem indireta*, assim como, de desdobramento da linguagem em seu avesso, quando passamos dos signos ao sentido, “quando sou cativado por um livro”, quando estamos na ausência de signo como sobre-significante. Pois

essa é exatamente a virtude da linguagem: é ela que nos lança ao que ela nos significa; ela se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 16).

E é esta a perfeição da linguagem: no momento em que ela passa despercebida, em que ela é *indireta*, ela nos diz algo, atinamos com uma nova significação que até então nos era estranha⁵². No momento da leitura, essa significação nova e estranha estava além da minha linguagem e do meu pensamento, eu fui lançado a ela pela intenção significativa de outrem, “assim como a percepção nos lança às coisas mesmas para além de uma perspectiva da qual só me dou conta depois” (*Id., ibid.*, p. 21). Através do seu esquecimento e do seu

distingui-lo da sua expressão; ele se faz como significação realizada ou existência transcendente aos signos, como o excesso que suas palavras não-dizem.

⁵² *Id., ibid.*, p. 22: “Não se fará idéia 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”.

descentramento, quando ela está pelo avesso, a linguagem nos conduz às coisas mesmas. E é por exigir dela essa “torção secreta” em que ela se abre e se desdobra em avesso, que a literatura não é mais uma linguagem que *tem* significação, mas que *é* significação, isto é, acesso às coisas mesmas. Nesses termos, *ter* uma significação seria postular uma “linguagem *antes* da linguagem”, conseqüentemente, a literatura está na linguagem em formação e falante, ela nos dá a gênese e o devir do sentido porque ela é o devir ou a vinda a si da linguagem que se reordena após a ameaça da perda de centro e de equilíbrio. A literatura é o resultado e o testemunho de uma linguagem que começa e se fundamenta em si mesma, originária e criativa, sem um texto ou caminho prévios para se guiar, porém fazendo-se de caminho à medida que avança para aquilo que ainda não sabemos nem pensar nem dizer. Caminho que é relação com a ausência e que não sabemos, de antemão, se nos conduzirá a algum lugar. Trilhá-lo é *acreditar* na linguagem sem questionar sua possibilidade, abandonar-se a ela, deixar-se encantar por ela; eis o escritor e o homem feliz. Estes, não se perguntam, “antes de falar, se a fala é possível, não se detêm na paixão da linguagem que é ser obrigada a não dizer tudo se queremos dizer alguma coisa” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 201-2). Não trilhá-lo é pensar a linguagem, retirando-lhe sua vida ao retirá-la do mundo. O pensamento constrói-lhe muros muito parecidos com os das universidades (que privilegiam uma linguagem oficial), esquecendo-se de que “a filosofia não é a passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas. Ao contrário, ela começa com a consciência daquilo que corrói e faz ruir, mas também renova e sublima nossas significações adquiridas” (*Id., ibid.*, p. 25-6). Em outros termos, o pensamento se esquece que a filosofia é também uso vivo da linguagem, que ela está na vida e no mundo fora desses muros. Esse esquecimento é o fundamento do seu dogmatismo. Eis porque “precisamos pensar a consciência *nos* acasos da linguagem” e “compreender que a linguagem não é um empecilho para a consciência, que para esta não há diferença entre o ato de alcançar a si mesma e o ato de se exprimir, e que a linguagem, no

estado nascente e vivo, é o gesto de retomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo e aos outros” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 26). Afirmar que a consciência se alcança em sua expressão, é afirmar uma subjetividade indissociável da expressão ou a existência do sujeito falante, justamente aquele que acredita na linguagem, que se abandona a ela, deixando-se desfazer e refazer e que, quando fala, não se representa os meios para isto. Há um “eu falo” que se atinge num sistema de expressão que é o avesso do sistema de expressão oficial que tem uma história objetiva. Esse “eu falo” é testemunha de que a linguagem possui interior, no qual ele está, e deste dentro, ele diz a linguagem exercendo-a. Dito de outro modo, sei que eu digo; a linguagem me proporciona esse saber e essa consciência. Essa consciência, é bom que digamos, não é definida pelo pensamento, não é uma consciência ou uma esfera de puras significações anterior à linguagem, mas um “eu posso” indiscernível de um “eu falo”, um entrelaçamento de pensamento e de fala. No momento em que escrevia as suas *Meditações*, Descartes era esse sujeito falante (e não um puro pensamento que nos seria inacessível). Isto significa que ele era comparável ao escritor, que ele fazia uso da “maravilha da linguagem”, que consiste em se fazer esquecer para expressar ou trazer à existência uma significação nova, no caso, o *cogito*. Este é então um “*cogito* verbal” apresentado através do “sentido das palavras e do elo entre as idéias”, isto é, “eu só apreendi meu pensamento e minha existência através do meio da linguagem, e a verdadeira fórmula deste *Cogito* seria: ‘se pensa, se é’” (*Id.*, 1945, p. 459; 536-7). Se digo isto, e mesmo se tudo o que digo supõe a linguagem, “isso não invalida o que digo, isso revela apenas que a linguagem se toca e se compreende ela mesma, isso mostra apenas que ela não é objeto, que ela é suscetível de uma retomada, que é acessível do interior” (*Id.*, 1969, p. 35). Com a descoberta dessa linguagem interior à linguagem, com a qual trabalha o escritor, estamos aquém da sua objetivação científica. Estamos na deiscência da linguagem, em uma linguagem descentralizada, indireta, enfim, numa linguagem que é uma potência “de fazer existir o expresso, de abrir caminhos, novas

dimensões, novas paisagens para o pensamento”. E é exatamente isto que caracteriza uma obra bem sucedida, uma criação autêntica, cujo excelente exemplo são as próprias *Meditações*, na medida em que, nela, “o sentido introduzido no espírito do leitor excede a linguagem e o pensamento já constituídos e se exhibe magicamente durante a encantação lingüística” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 460; 538). Agora estamos em condições de dizer que o *cogito* que apreendemos lendo Descartes está *depois* da linguagem e do pensamento. Através das suas *Meditações* é para este *depois* que o Descartes escritor nos conduz; sem o que nos seria impossível compreendê-lo e retomá-lo hoje. Isto é possível, dito de outro modo, porque as verdadeiras *Meditações*, assim como o verdadeiro *cogito*, não se resumem e não se extinguem no que está pensado e no que está dito. Em um sentido bem mais radical e novo, o verdadeiro *cogito* (aquele que não só apreendemos lendo Descartes, mas que nos permite lê-lo e, assim, permite a compreensão intersubjetiva) não é o pensamento, mas o *impensado*, o pensamento que não se possui plenamente, a não-coincidência do pensamento consigo mesmo, o pensamento que se ultrapassa na fala, que se eterniza em verdade através da temporalidade da fala e que possui uma espessura temporal. Em termos merleau-pontyanos, “o *Cogito* que nós obtemos lendo Descartes (...) é portanto um *Cogito* falado, posto em palavras, compreendido nas palavras e que, exatamente por essa razão, não alcança sua meta, já que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceitualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento” (*Id., loc. cit.*). Sob esse *cogito* encontramos um “*cogito* tácito”; era este que Descartes visava e que comandava todos os seus esforços de expressão. Portanto, este é o verdadeiro *cogito*, aquele que, emergindo da não-posse, da não-coincidência e da transcendência de um *eu* descentralizado (misto indiscernível de pensamento e de impensado, de reflexão e de irrefletido), é uma *existência* que está *depois* do pensamento e da linguagem adquiridos, é uma “experiência de mim por mim” ou o próprio impensado. Nesses termos, Merleau-Ponty afirma que “o *Cogito*

tácito, a presença de si a si, sendo a própria existência, é anterior a toda filosofia (...). Aquilo que se acredita ser o pensamento do pensamento, como puro sentimento de si, não se pensa ainda e precisa ser revelado” (1945, p. 462; 541).

Como a filosofia pode revelar isso que não se pensa, essa espontaneidade? Não é, certamente, posicionando-se na linguagem e, muito menos, no pensamento como instância anterior à linguagem, mas, *depois* deles e, em sentido mais radical, *depois* de si mesma, quando a filosofia, descentrada e correndo os riscos desse descentramento, é não-filosofia ou literatura. É nisto que consiste, finalmente, a reabsorção da não-filosofia. Encontrada nesse *depois* fundamental, eis o estatuto filosófico, e mesmo metafísico, da existência, da não-filosofia que jamais deixou de levar uma “vida clandestina” na literatura enquanto avesso dos grandes sistemas filosóficos tradicionais⁵³. Cumpre-nos, pois, pensar o estatuto propriamente filosófico daquela “deformação coerente” e daquela “torção secreta” da expressão, cujos exemplos, a filosofia encontra voltando-se para a pintura, para a literatura, para as artes em geral, enfim, para os saberes que *têm ciência da sua própria expressão*. Nesse sentido, aquela *história do subentendido* será uma história dessa “deformação coerente” e dessa “torção secreta” ao longo da história sedimentada da filosofia. No avesso desta há, portanto, uma história da metafísica, da não-filosofia ou da existência determinada por sua facticidade. Tratar-se-á, nessa história do avesso, de encontrar, através de um discurso “da” criação, um discurso que “é” criação, no sentido essencialmente radical do termo, ou seja, um discurso ou saber que não apenas *tem ciência da sua própria expressão*, mas que *‘é’ ciência da sua própria expressão*, isto é, ontologia. Para ser a ciência da sua própria expressão, a filosofia deve ser a elaboração das “noções que devem substituir a de subjetividade transcendental, as de sujeito, objeto, sentido”, promovendo uma reforma do entendimento através de uma radical “torção secreta” descentralizadora, de tal modo que “a definição da filosofia comportaria a

⁵³ Cf. Merleau-Ponty, *Le métaphysique dans l’homme*. In: *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948.

elucidação da própria expressão filosófica (...) como ciência da pré-ciência, como expressão do que está antes da expressão *e que a sustém por trás*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 221; 165). À medida que a filosofia alcança a sua definição – que é ser elucidação da sua própria expressão –, ela vai se tornando essa “ciência da pré-ciência”, ou seja, quanto menos a filosofia se parece consigo mesma, com maior excelência, ela alcança o que a *sustém por trás*, aquilo *depois* dela, que está em silêncio. Eis o paradoxo e o problema que lhe definem: “como é que toda filosofia é linguagem e consiste, porém, em reencontrar o silêncio” (*Id., ibid.*, p. 267; 199); e não transpô-lo ou eliminá-lo. Ora, esse subentendido e esse silêncio intransponível que a *sustém por trás* é o próprio Sensível. É preciso perguntar: como a filosofia pode ser a expressão do que está *antes* dela, do silêncio fenomenológico, do silêncio que sempre viveu uma “vida clandestina” na história oficial da filosofia? Fazer a “história do subentendido” é, portanto, fazer a história desse silêncio. O que significa isto? É fazer uma história dos momentos em que a filosofia foi criação, é pensar a filosofia como criação (quando ela menos se pareceu consigo mesma, quando ela mais pareceu literatura), mas não como uma criação (*Gebilde*) “repousando sobre si mesma”. Isto seria “uma criação que se propõe exprimir em *Gebilde* o que é *von selbst* (o *Lebenswelt*) que, portanto, se nega a si mesma como pura criação (...). Trata-se de uma criação que é evocada e engendrada pelo *Lebenswelt* como historicidade operante, latente, que a prolonga e dela dá testemunho” (*Id., ibid.*, p. 227-8; 169-0). O que está em silêncio e latente na história da filosofia é o *Lebenswelt*, que exige que a filosofia seja criação que, nascida nele, o prolongue e o testemunhe, isto é, ele contém “tudo o que será dito, deixando-nos, todavia, a tarefa de criá-lo” (*Id., ibid.*, p. 223-4; 167). Nesse sentido, a filosofia será a “ciência da pré-ciência”, a “expressão do que está antes da expressão e que a *sustém por trás*”, quando ela tematizar o que permanece não tematizado em si mesma, quando ela descentralizar-se em seu avesso. Isto é, lhe é exigido que ela retome o *Lebenswelt*, porque “tudo o que dizíamos e dizemos o implicava e o implica. Ele estava ali,

precisamente, como *Lebenswelt* não tematizado”. E porque “entre o *Lebenswelt* como Ser universal e a filosofia como produto extremo do mundo, não há rivalidade ou antinomia: *é ela que o desvela* (grifo nosso)” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224; 167). E isto, a arte lhe mostrou. Então, “a arte e a filosofia *em conjunto*, são justamente não fabricações arbitrárias no universo do *espiritual* (da *cultura*), mas contato com o Ser na medida em que são criações. O ser é *aquilo que exige de nós criação* para que dele tenhamos experiência. Fazer a análise da literatura neste sentido: como *inscrição* do Ser” (*Id., ibid.*, p. 251; 187). Não chegamos ao Ser senão através da criação na qual ele vem se inscrever. Em nossas autênticas criações o Ser está inscrito e reafirmado, ainda que subentendido e silenciosamente. É por este motivo que, retomando aquela historicidade latente da criação filosófica nascida no *Lebenswelt*, a filosofia, enquanto história do seu nascimento, da sua criação e dessa *inscrição* do Ser, igualar-se-á e constituir-se-á como *discurso do Lebenswelt* (aquele “Logos mais fundamental que o do pensamento objetivo”), como literatura enquanto discurso da própria vida, imerso na existência e no qual a existência está imersa, e que, enquanto criação, está sempre *depois* da cultura, revivificando-a. Trata-se de mostrar e de ultrapassar “a distância entre a física e o ser da Physis, entre a biologia e o ser da vida, trata-se de efetuar a passagem do ser em si, objetivo, ao ser do *Lebenswelt*” (*Id., ibid.*, p. 220; 164), a um universo da *Weltlichkeit* do *Geist*, e sair do “infinito como infinito objetivo” dos cartesianos, e retornar ao infinito da *Offenheit* (abrimento, abertura) do *Lebenswelt*. “Isto quer dizer que devo ainda, através das objetivações da lingüística, da lógica, reencontrar o logos do *Lebenswelt*”⁵⁴ (*Id., ibid.*, p. 221; 165), quando a filosofia, enquanto criação radical, é *Urhistorie, erste Geschichtlichkeit* (história originária, historicidade primeira – Husserl), ou seja, desvelamento da “*história orgânica* sob a historicidade de verdade, instituída por Descartes como horizonte infinito da ciência” (*Id., loc. cit.*).

⁵⁴ Este logos é também chamado de *Logos endiathetos* (“no sentido de antes da lógica”), que nos permite reencontrar esse mundo do silêncio prévio e nos permite fazer uma “filosofia do *Lebenswelt*” como desvelamento dele.

“A filosofia do sensível como literatura”⁵⁵ é a narrativa do devir do sentido, da deiscência e da clivagem originárias do Ser, realizando uma arqueologia ou história do sentido e do Ser como genealogia da lógica; só assim, ela pode ser a “reconquista do ser bruto ou selvagem”. Porque há uma “Memória do Mundo”, isto é, porque “o ser que foi não pode deixar de ter sido”, essa “Memória” é o verdadeiro horizonte infinito da ciência, e neste sentido, ele não está no passado separado do presente, o *Urstümlich* (original – caráter de ser primeiro) e o *Ursprünglich* (originário – caráter de provir da origem) não pertencem ao passado como mero acontecimento, e são encontrados no presente, na carne do mundo e, por isso, indicam um “sempre novo” e um “sempre o mesmo”. “O sensível, a Natureza, transcendem a distinção passado-presente, realizam uma passagem por dentro um ao outro. Eternidade existencial. O indestrutível, o Princípio bárbaro” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 321; 240)⁵⁶ (aquele do qual falava Schelling) sustenta nesse sempre original e originário presentes, a sua resistência em ser reabsorvido. Essa “eternidade existencial” que define o Ser, não pela atualidade imediata, mas pela presença, pela totalidade inapreensível, pelo não-Lugar que subverte as relações ordinárias do espaço-tempo, pela reversibilidade e produtividade inesgotável, é o próprio *depois* como horizonte original e originário. Essa “eternidade existencial” é a desse Princípio *encarnado* – misto indiscernível de fato e de essência, de conteúdo e de forma, de visível e de invisível, de sensível e de sentido, que fundamenta a reversibilidade do silêncio e da fala, do signo e da significação, ultrapassando, com isto, o

⁵⁵ Sugestivo título de uma “nota de trabalho” de Merleau-Ponty, na qual aquilo que se apresenta inefável e incomunicável para a ciência é, justamente, literatura. Para a ciência, a vida é indizível, mas porque “a vida nada inspira ao homem que não é escritor”. E (*id.*, 1964, p. 305; 228) “o sensível, como a vida, é um tesouro sempre cheio de coisas a dizer para aquele que é filósofo (isto é, escritor)”. Para que ela reconquiste o ser bruto ou selvagem, a filosofia deve cumprir o seu voto de radicalismo, qual seja, igualar-se à não-filosofia como literatura, como “desenraizamento da filosofia objetiva”. Isto significa tomar a linguagem não como uma (*id.*, *ibid.*, p. 167; 123) “máscara sobre o Ser mas, se soubermos apreendê-la com todas as suas raízes e com toda a sua floração, o mais válido testemunho do Ser”. A “obra” inteira do filósofo consiste no esforço absurdo para escrever esse testemunho e contato com o Ser; (*id.*, *ibid.*, p. 166; 123) “não o disse nem saberia dizê-lo, pois que é silêncio. Então, recomeça...”

⁵⁶ Esse Princípio fez descer ao Sensível, a metafísica na forma de uma bárbara *produtividade* do sentido. A arqueologia da gênese ou a história do sentido, do seu vir-a-ser na deiscência diferenciadora do originário, são, de certo modo, uma *metafísica do Sensível* ou *metafísica estética*.

caráter problemático e paradoxal da passagem do sentido perceptivo para o sentido lingüístico. Como a filosofia pode reabsorver esse Princípio imanente ao Sensível senão respondendo-lhe ou pondo-se à escuta desse Ser que fala em nós, senão reconquistando-se como essa Voz que “não é a voz de ninguém”, porque é “a própria voz das coisas, ondas e florestas”, isto é, sendo o *Ser falando em nós*, a “expressão muda de si” ou *criação*? “Criação que é, ao mesmo tempo, reintegração do ser: pois não é criação no sentido de qualquer um dos *Gebilde* que a história fabrica: sabe-se *Gebilde* e quer-se ultrapassar enquanto pura *Gebilde*, reencontrar a sua origem. É, portanto, criação em sentido radical” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 250-1; 187). Reencontrar a sua origem é des-figurar esteticamente o *onde* e o *quando* e retornar à “inauguração do *onde* e do *quando*”, é encontrar a metafísica como *carne*, ou seja, como “possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. E também simultaneamente, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de *alguma coisa*” (*Id., ibid.*, p. 184; 136).

Conclusão

Retornar ao fenômeno da linguagem é sair da universalidade abstrata do conceito e “recuperar a universalidade concreta de uma linguagem que se diferencia de si mesma” para dizer o que jamais foi dito, para dizer o novo que nasce dessa diferenciação, que é aquela entre o mesmo (a linguagem falada) e o outro (a linguagem falante). Esse é o retorno à linguagem originária, ao silêncio como testemunho e contato ingênuo com um Ser, ao silêncio como filosofia porque há uma filosofia já feita antes das palavras, isto é, ao silêncio como fala de um *Ser falando em nós* – silêncio do qual a filosofia é uma resposta jamais adquirida de uma vez por todas. Em nosso silêncio, há um Ser que fala, que está no intervalo entre as

palavras, transcendendo-as. Eis porque a filosofia precisa ser a “reconversão do silêncio e da fala um no outro” e a “expressão da experiência muda de si”, que é a expressão da sua antecipação ou enraizamento no mundo. Nesse retorno, devemos descobrir e compreender como a linguagem, relacionando-se consigo mesma, torna-se literatura, torna-se viva, criativa e “o mais válido testemunho do ser” – algo que a filosofia, há muito, se esqueceu de como ser. Está aqui, a importância da tematização filosófica da linguagem, que nos mostra que a linguagem “é tudo, pois não é a voz de ninguém”. A linguagem é o forro do Ser. Reconquistando-se como essa voz e esse forro de indivisão entre essência e existência, idéia e fala, a filosofia é, simultaneamente, “a reconquista do Ser bruto ou selvagem”, que é uma bárbara criação ou expressividade. Ela reconquista-se como esse *Ser falando em nós*, tornando-se também “criação em sentido radical”, criação que se ultrapassa rumo às origens. *A Fenomenologia da percepção* apenas mostrou que a filosofia já habitava o sensível percebido na forma de linguagem; ali, a racionalidade da apresentação do antepredicativo era já filosofia, mas não era ainda a filosofia reconquistando-se como criação, como ontologia, como discurso que recupera a si mesmo na experiência e expressão do silêncio. Ali, não se fala das condições em que a filosofia aprende a ser criação para ser a reconquista de si mesma e do Ser bruto ou selvagem. Ali, a filosofia não reconquista-se ou não encontramos um retorno a ela, porque ela foi recolocada na negação da criação, a saber, no termo “consciência”. Por isso é que, mesmo havendo nessa obra um esforço de divórcio com a sua história e com a fenomenologia transcendental, nela, a filosofia ainda se prende a uma característica marcante da sua tradição: a negação conceitual e sistemática da criação. Relegada ao irracional, ao contingente, à ausência de razão, a criação sempre esteve “fora” da filosofia, sempre foi *não-filosofia*, sempre levou uma “vida clandestina” no avesso da filosofia oficial com suas velhas categorias fossilizadas, como se nela jamais tivesse *existido* um sujeito que falasse. Era preciso sair da filosofia para reencontrá-la, era preciso tematizar o

que tradicionalmente a negava, era preciso ser um não-filósofo para reconhecer-se novamente filósofo, em suma, era preciso fazer-se, audaciosamente, um “arqueólogo da criação”, impondo à filosofia um trabalho contra si mesma. Eis o que significou e em que se desdobrou o retorno ao fenômeno da linguagem em Merleau-Ponty.

O retorno ao fenômeno da linguagem traz consigo um novo modelo de pensamento que encontra e valoriza uma dimensão da existência humana ampliando o alcance da racionalidade ou do filosófico. Esse retorno não tem o propósito de afrontar, simplesmente, a relação entre o pensamento e a consciência, de um lado, e o mundo e o ser, de outro, mas sim, através deste retorno se nos desvelou que há uma relação ainda mais fundamental, qual seja, a da linguagem e do ser, cuja exploração constitui, essencialmente, a ontologia merleau-pontyana. Esse projeto ontológico exige uma valorização e revitalização da linguagem entendido como uma des-figuração e redução das categorias do discurso filosófico tradicional com as quais nada mais pensamos de novo. O êxito desse projeto depende de a filosofia fazer-se a narração do seu próprio começo, o que é feito lançando mão da linguagem. No âmbito da linguagem, a redução não é imposta à natureza ou à existência natural, mas ela volta-se para o próprio discurso filosófico historicamente sedimentado, isto é, a filosofia impõe-se a redução. A filosofia reduzida revela sua natureza de linguagem viva, latente, operante, criativa. A natureza, antes destituída de ser e reduzida à imanência transcendental, agora é habitada pela expressão, agora é reduzida a uma expressividade selvagem que está nela, assegurando-lhe o ser.

Ao voltar-se para a linguagem – porque o pensamento moderno, e mesmo o fenomenológico, não apreenderam-lhe a essência –, Merleau-Ponty pretende não somente revivificar e voltar à filosofia, mas também, trazê-la ao convívio com os homens e com o mundo. A linguagem apresenta-lhe um novo modelo de racionalidade que não tem mais a sua fonte na adequação do pensamento consigo mesmo ou na imanência de um Eu transcendental,

por exemplo, mas essa racionalidade é, na linguagem, o modo como esta faz ser o sentido rearranjando-se interiormente como acesso e relação com uma transcendência. A racionalidade não está mais em significações puras e *a priori* alojadas numa esfera inteligível na qual a linguagem é impedida de entrar. A racionalidade está no modo como a linguagem, mesmo como lógica vacilante, cria, mantém e renova o sentido. O não-sensível confundido com o categorial é na verdade o excesso de linguagem habitando o sensível, é o sensível sublimado. Eis porque através da linguagem, a filosofia reencontra o inteligível no sensível, isto é, o filosófico está ali, antes dela, como um contato ingênuo com o mundo, tradicionalmente considerado como não-filosofia.

A volta ao fenômeno da linguagem nos propiciou uma importante e revolucionária descoberta, a saber, a do *sujeito falante*. Um sujeito que não é pensamento, que não é consciência transcendental, antes sem lugar e sem direito de cidadania na filosofia. O sujeito falante é o sujeito que se expressa e que se faz acessível em sua expressão, autêntica e inalienavelmente. A expressão traz à existência o sujeito falante. Em outros termos, o sujeito falante vem à existência quando o que era *cogito* exprimiu-se a si mesmo, isto é, o sujeito falante é a encarnação do pensamento na e pela fala. Essa fala é a linguagem reduzida à expressão, desobjetivada, o que significa que os signos e as significações não são entidades positivas independentes e exteriores que manteriam entre si relações de adequação que caracterizam a representação clássica, herdeira do modelo da racionalidade moderna. A linguagem reduzida à expressão é *sobre-significante*, no sentido de *sobre-objetiva*, viva ou criativa. Nela, assim reduzida, há uma radicalização da expressão, que é, pois, estendida mesmo ao silêncio, mesmo ao seu *não*. Tendo suas raízes nessa sobre-significância, a expressão adentra e é encontrada numa dimensão metafísica da linguagem ou na linguagem des-figurada pela criação estética como, por exemplo, a literatura, a poesia ou a pintura. A criação estética alcançada através dessa fenomenologia da fala ou dessa metafísica da

linguagem prosseguida no capítulo 1 da Segunda Parte, é o desvelamento de uma universalidade plástica e antepredicativa, a saber, é o desvelamento do *silêncio falante* antes da separação e dicotomização entre signo e significação, pensamento e linguagem, sensível e inteligível, *res extensa* e *res cogitans*. O que é na verdade, a recusa do modelo cartesiano de pensamento que operava com a cisão entre essência e existência, entre o inteligível (as propriedades primárias das coisas matematizadas) e o sensível (as propriedades secundárias ou subjetivas das coisas). O sujeito falante está antes dessa cisão, ele está no momento em que a linguagem nasce e rearranja-se na comunidade viva de sujeitos falantes na qual eles se reconhecem e se compreendem, quando estamos fora do transcendental. O que é possível porque a clareza dessa linguagem não está em significações puras dadas *a priori* às quais os signos deveriam se adequar, como se a linguagem fosse a tradução do pensamento ou o produto da consciência constituinte absoluta.

Na linguagem, as figuras da consciência e da subjetividade – o *cogito* e o Eu transcendental – sobrevivem modificados na figura da subjetividade como *intenção significativa*. A subjetividade vem à existência, na linguagem, como um *vazio determinado*, como um *excesso*, como uma carência ou necessidade ininterrupta de expressão responsável pela vida da linguagem, mas que não está antes dela. A subjetividade está na linguagem viva, na linguagem *depois* de si mesma, descentralizada. A intenção significativa está no “ultrapassamento do significante pelo significado”, isto é, no momento de ocorrência da expressão, quando uma obra, destacando-se de um fundo sedimentado de significações através de uma extravagância imposta ao pensamento e à linguagem tradicionais, vem a si como uma volta à inauguração do conhecimento que ela nos traz em sua disponibilidade doravante. A uma obra autêntica é inalienável uma subjetividade. Eis um dos pilares da intersubjetividade e da história do subentendido que, para Merleau-Ponty, falta ser feita, porque essa intenção significativa torna-se disponível ou ex-põe e realiza um sentido inédito

cuja compreensão exige um grande esforço, proporcional àquele que ela teve para desprender-se do sentido sedimentado. A subjetividade está no ultrapassamento de Husserl por ele mesmo, ela é essa intencionalidade impensada que fundamenta a relação entre Husserl e sua sombra, dando-lhe uma vida que se reafirma naqueles que o retomarão. Ela é essa intencionalidade que se ex-põe e que por isso temos acesso quando ultrapassamos Husserl conduzidos por ela mesma. Em suma, ela é o que traz à existência e o que doa uma perene sobrevivência à obra autêntica, à autêntica criação. Não há, no momento originário da criação, uma consciência da linguagem antes da linguagem, uma separação entre pensamento e linguagem. Esse momento em que o *cogito* é um “eu posso” em situação, inerente ao mundo, enfim, movimento profundo de transcendência ou existência. Se em sua recuperação, a linguagem traz consigo um “eu posso”, ela implica um mundo, mas um mundo real, desta feita, também recuperado. Em outros termos, através da recuperação da linguagem alcançamos a recuperação do mundo ao qual o sujeito falante destina-se, esse mundo falado que está implicado e que alimenta a sua fala.

Recuperar o mundo implicado na recuperação ontológica e cognoscível da linguagem não é somente retirá-lo do pensamento e da consciência, da representação intelectual e das significações subjetivas e eidéticas, é torná-lo o *campo quiásmico* de nossas experiências, o lugar intransponível no qual estão os nossos sentidos e nós mesmos em relações de promiscuidade e de reversibilidade. Recuperá-lo é torná-lo falado, mas também, visível, tangível, percebido. Ele está no entrecruzamento dessas ordens – nunca somente visível, nunca somente tangível, por exemplo, porque ele é abertura e transcendência inesgotável. O infinito foi trazido para o mundo, para sob os nossos pés, ele é o infinito do *Lebenswelt*, o horizonte não tematizado das nossas criações (as ciências, as artes, a filosofia) sustentando-as, e através das quais retomamos e nos reinstalamos no *Lebenswelt*. A criação está no sensível e não mais em um *naturante* infinito, positivo e separado do seu produto, um *naturado*. A

natureza não é mais pura atualidade ou um presente eterno, cujo ser seria dado por aquele *naturante*, mas sim, ela não é somente aquilo que ela é, ela é transcendência, expressividade, linguagem. Conforme ele concebe a expressão (como inseparabilidade originária e essencial entre signo e significação, entre expressão e exprimido, como recusa da dicotomia entre a *res extensa* e a *res cogitans* e do modelo de pensamento que desta se alimentou, separando sensível e inteligível), Merleau-Ponty descobre, qual um arqueólogo, uma “expressividade natural”, através da qual ele pode reabsorver o “ser natural” que ficou fora da fenomenologia. E reabsorvê-lo é apenas reconhecer-lhe o ser, pois pretender contê-lo seria um gesto inadvertido em virtude daquele Princípio bárbaro de que falava Shelling. Esse reconhecimento ontológico vem com a recuperação da expressividade natural que é eliminação e dessubstancialização do espaço objetivo. Há na natureza a universalização da relação expressiva, estética e ontológica do signo e da significação que elimina o código espacializante e a concepção da natureza como um conjunto formado por *partes extra partes*. A natureza torna-se um grande espaço simbólico e expressivo constituído por signos naturais que se comunicam ao invés de qualidades fechadas. Nada fica fora da expressão, inclusive a natureza. Através da expressão, Merleau-Ponty pode então falar da natureza, que não precisa mais ter suspensa a sua existência e ser reduzida à imanência transcendental, pois agora ela possui uma interioridade, uma expressividade imanente e incrustada nas coisas, tornando-as símbolos ou emblemas de um Ser. Essa expressividade tem, portanto, uma função ontológica, a saber, a de desvelar-nos e propiciar-nos o acesso a um Ser imanente às suas manifestações inesgotáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação foi um grande esforço para saber o que resta ao filósofo falar, de que jeito e quando, pois, às vezes quando o filósofo deixa de falar é que ele é filósofo e fala tudo. Não falar é não se antepor ao outro e respeitá-lo, é a coincidência, em silêncio, com a expressão do outro. Falar é ceder às fraquezas naturais que nos impedem de acedermos à existência autêntica e original. Não falar é um esforço metafísico de descoberta das origens e da criação autêntica. Tentamos delinear alguns momentos em que o filósofo deve resistir em falar, deve ir contra, forçosamente, ao movimento natural, para reencontrar as origens. Romper o movimento natural é reencontrar o momento de gênese da diferença, é reencontrar o momento da criação, quando o que não existia naturalmente adquire um semblante de existência.

Essa dissertação foi um grande esforço para pensar e dizer o paradoxo da fala que deve reencontrar o silêncio, da reflexão que deve reencontrar o irrefletido, da filosofia que deve reencontrar a não-filosofia – o momento em que a filosofia se cala e se desfaz para fazer-se, para ser criação e radicar-se no Ser. Foi nisso que consistiu a arqueologia que aqui tentamos delinear: encontrar o momento em que a filosofia se faz justamente quando ela parece negar-se, justamente quando ela não parece necessária. O que é negado e o não necessário, eis com o que lida, hoje, o filósofo que não parece filósofo. Essa dissertação foi um grande esforço que talvez negou-se a si mesmo, talvez desnecessário, esforço para dizer que “o filósofo fala, isto, porém, é nele uma fraqueza e uma fraqueza inexplicável: devia calar-se, coincidir em silêncio e encontrar no Ser uma filosofia já feita” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 166; 122-3).

Referências Bibliográficas:

BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: J. Vrin, 1998.

BLANCHOT, M. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard, 1955.

BONAN, R. *Premières leçons sur «L'Esthétique» de Merleau-Ponty*. PUF, 1997.

CAPALBO, C. *A Filosofia de Maurice Merleau-Ponty: Historicidade e Ontologia*. Londrina: Edições Humanidades, 2004.

_____. A Fenomenologia dialética do conhecimento e do vivido. In: *Revista Brasileira de Filosofia*, vol. XXXVII, Fasc. 149, Jan.-Fev.-Mar., 1988.

CHAUÍ, M. de S. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DÉLIVOYATZIS, S. *La dialectique du phénomène: sur Merleau-Ponty*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1987.

HAAR, M. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1999.

HUSSERL, E. Sexta Investigação Lógica. In: *Investigações Lógicas*. Vol. XLI. São Paulo: Editora Abril, 1975.(Coleção *Os Pensadores*).

_____. *A filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Edições Atlântida, MCMLXV.

_____. *Logique formelle et logique transcendantale*. Paris: PUF, 1957.

LEFORT, C. *Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard, 1978.

MERLEAU-PONTY, M. O olho e o espírito. In: *Os Pensadores*. Vol. XLI. São Paulo: Editora Abril, 1975.

_____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

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

_____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MOURA, C. A. R. de. *Racionalidade e Crise: Estudos de Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

_____. Husserl: significação e fenômeno. In: *Dois Pontos: Subjetividade e Linguagem*. Vol. 3, nº 1, abril de 2006.

MOUTINHO, L.D.S. Tempo e sujeito – O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. In: *Dois Pontos: Temporalidade na Filosofia Contemporânea*. Vol. 1, nº 1, 2004.

MÜLLER, M. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Vol. 122. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001

MURALT, A. de. *A metafísica do fenômeno*. São Paulo: Ed. 34, 1998.

ORLANDI, L. B. L. *A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ática, 1980.

RAINVILLE, M. *L'expérience et l'expression: essai sur la pensée de Maurice Merleau-Ponty*. Montreal: Éditions Bellarmim, 1998.

RICHIR, M. et TASSIN, E. *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.

ROBINET, A. *Merleau-Ponty: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: PUF, 1963.

STRASSER, S. Réhabilitation de l'intériorité. In: *Revue Philosophique de Louvain – IV^e série*, n^o 64 – novembre, 1986.

THIERRY, Y. *Du corps parlant: le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1987.

Bibliografia:

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Paris: Jérôme Millon, 1991.

BARBARAS, R.; COURT, R. *Phénoménologie et esthétique*. Paris: Encre Marine, 1998.

BONFAND, A. *L'expérience esthétique à l'épreuve de la phénoménologie*. Paris: PUF, 1995.

CAVALLIER, F. *Premières leçons sur «L'Oeil et l'Esprit» de Merleau-Ponty*. PUF, 1998.

CHIASSI INTERNATIONAL 6 – MERLEAU-PONTY: Entre Esthétique et Psychanalyse. Paris: VRIN, 2005.

DERRIDA, J. *A voz e o fenômeno*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: CEMODECON IFCH-UNICAMP, 1999.

DE WAELLENS, A. *Une philosophie de l'ambiguïté: l'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain: Nauwelaerts, 1970.

DIAS, I. M. *Elogio do sensível – corpo e reflexão em Merleau-Ponty*. Lisboa: Litoral Edições, 1989.

FINK, E. *De la phénoménologie*. Paris: Minuit, 1974.

HOTTOIS, G. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1985.

LEFEUVRE, M. *Merleau-Ponty au delà de la phénoménologie*. Du corps, de l'être et du langage. Paris: Librairie Klincksieck, 1976.

MANTOVANI, H. J. *Sobre-escritos*. Rio de Janeiro: Câmara Brasileira de Jovens Escritores, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution, la passivité*. Paris: Belin, 2003.

_____. *La nature*. Paris: Le Seuil, 1995.

_____. *Notes de cours*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Grenoble: Cynara, 1989.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne résumé de cours 1949-1952*. Paris: Cynara, 1988.

_____. *Résumé de cours*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.

_____. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953 e 1960.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Nagel, 1948.

MOREAU, J. *L'Horizon des esprits, essai critique sur la Phénoménologie de la Perception*. Paris: PUF, 1960

MOURA, C. A. R. De. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Edusp, 1989.

MOUTINHO, L.D.S. *A ontologia do mundo vivido: a gênese do sentido em Merleau-Ponty*. USP-FFLCH. São Paulo, 1998. (Tese de Doutorado).

OLIVEIRA, A. M. *Implicações lingüísticas da significação em Husserl*. USP-FFLCH, São Paulo, 1970. (Tese Mestrado-TF 23604).

REY, D. *La perception du peintre et le problème de l'Être. Essai sur l'esthétique et l'ontologie de Maurice Merleau-Ponty*. (thèse de doctorat de l'Université de Friburg, 1978).

PATOCKA, J. *Papiers phénoménologiques*. Paris: Jérôme Millon, 1998.

_____. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Paris: PUF, 1992.

TRÉGUIER, J.-M. *Le Corps selon la Chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*. Kimé, 1996.

WAHL, J. *Vers le concret*. Paris: VRIN, 2004.

WALLOT, H. *L'accès au monde littéraire ou éléments pour une critique littéraire chez Maurice Merleau-Ponty*, précédé de *Une philosophie de la perception*, Sherbrooke. Québec: Éditions Naaman, 1977.