

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO

JEOVANE CAMARGO

O *MEDIUM* DA TRANSCENDÊNCIA
LINGUAGEM, TEMPO E DESEJO EM MERLEAU-PONTY

SÃO CARLOS

2015

JEOVANE CAMARGO

O *MEDIUM* DA TRANSCENDÊNCIA
LINGUAGEM, TEMPO E DESEJO EM MERLEAU-PONTY

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Carlos como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto.

SÃO CARLOS

2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

C172m Camargo, Jeovane
O medium da transcendência : linguagem, tempo e
desejo em Merleau-Ponty / Jeovane Camargo. -- São
Carlos : UFSCar, 2016.
177 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2015.

1. Percepção. 2. Linguagem. 3. Temporalidade. 4.
Desejo. 5. Natureza. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Jeovane Camargo, realizada em 16/12/2015:

Profa. Dra. Débora Cristina Morato Pinto
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
UFSCar

Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto
UFSCar

Profa. Dra. Silvana de Souza Ramos
USP

Prof. Dr. Alex de Campos Moura
USP



E a consciência da verdade avança como o lagostim,
voltada para seu ponto de partida, para aquela
estrutura da qual ela exprime a significação.

A prosa do mundo

Qual é o Eu do desejo? É o corpo, evidentemente.

A Natureza

Resumo

O texto que ora se apresenta procura, por um lado, trazer à tona o critério ontológico por trás de cada descrição empreendida por Merleau-Ponty. Nesse sentido, a temporalidade revela-se a raiz tanto das descrições do corpo e da percepção como da linguagem. Aprofundando-se a análise da estrutura temporal e ao mesmo tempo nutrindo-se de alguns comentários de Moura, é-se levado a se perguntar por aquilo que motiva o tempo a procurar sempre “ir além” de cada momento presente, por aquilo que torna o tempo um perpétuo escoar. Tal investigação direciona-se então para a consideração do desejo, aproximando-se assim das teses de Saint Aubert e dos comentários de Ramos. Por outro lado, procura-se mostrar os ajustes conceituais que Merleau-Ponty empreendeu em vista de superar certos prejuízos da primeira fase de seu pensamento. Nessa perspectiva, salienta-se que o autor desprende-se da base fenomenológica do “*a priori* da correlação” e desenvolve uma ontologia que contempla também a Natureza. Para tanto, o critério ontológico da primeira fase (a temporalidade) sofre algumas transformações. O aporte teórico oferecido pela linguística de Saussure permite que Merleau-Ponty deixe de conceber os instantes temporais como positivities (*Cogito* tácito), revelando-os enfim como diferenciações (diferenças sem termo).

Palavras-chave: percepção, linguagem, temporalidade, desejo, Natureza

Résumé

Le texte présentement écrit cherche, d'un côté, à faire surface au critère ontologique au fond de chaque description entreprendre par Merleau-Ponty. Dans ce sens, la temporalité révèle la racine autant des descriptions du corps et de la perception que du langage. En approfondissant l'analyse de la structure temporelle et en même temps en nourrissant de quelques commentaires de Moura, on se demande sur ce qu'incite le temps à être toujours une "puissance de passer outre" de chaque moment présent, sur ce que fait le temps un mouvement de perpétue s'écouler. Tel investigation se tourne vers les considérations sur le désir, en rapprochant, ainsi de la thèse de Saint-Aubert et des commentaires de Ramos. D'autre côté, il cherche de montrer des ajustes conceptuels que Merleau-Ponty a entrepris en visant le dépassement de certes préjugés de la première période de sa pensée. Dans cette perspective, il faut souligner que l'auteur se détache de la base phénoménologique du « *a priori* de la corrélation » et développe une ontologie qui contemple aussi la Nature. Par cela, le critère ontologique de la première phase de sa pensée (la temporalité) souffre quelques transformations. L'apport théorique offert par la linguistique de Saussure permet à Merleau-Ponty s'arrêter de concevoir les instants temporelles comme des positivités (le Cogito tacite), en y montrant enfin comme des différenciations (des différences sans termes).

Mots-clés : perception, langage, temporalité, désir, Nature.

Índice

<i>Introdução</i>	01
-------------------------	----

Capítulo I – Não-ser, tempo e linguagem

<i>Introdução</i>	07
1. O que significa não-ser.....	08
1.2. A relação original de motivação.....	14
1.3. O momento inaugural das <i>Abschattungen</i>	21
1.4. O idealismo subjetivista.....	36
1.5. O cerne do tempo: o problema da racionalidade.....	42
1.6. Tempo e desejo.....	48
1.7. A origem da linguagem.....	57

Capítulo II – Sistema diacrítico e transcendência

<i>Introdução</i>	66
2. Sistema diacrítico e transcendência.....	67
2.1. Sistema diacrítico e intenção significativa.....	69
2.2. A ordem da cultura e a espontaneidade.....	78
2.3. A instituição.....	86
2.4. A passividade.....	91
2.5. A espessura temporal.....	94
2.6. O <i>medium</i> da instituição.....	99
2.7. Percepção e linguagem.....	103
2.8. Cooriginariedade entre percepção e linguagem.....	107

Capítulo III – O próprio do sensível

3. <i>Introdução: A Natureza</i>	115
3.1. A Natureza como passagem.....	115
3.2. A Natureza como atividade pelo prazer.....	119
3.3. A Natureza e o corpo libidinal.....	127
3.4 A Natureza e o auxílio da não-filosofia.....	136
3.5. Natureza e linguagem.....	140

4. <i>Introdução: O visível e o invisível</i>	141
4.1. A fé perceptiva.....	142
4.2. O esquema sartreano.....	145
4.3. Vidente e visível.....	148
4.4. O tempo bruto.....	150
4.5. O reconhecimento.....	155
4.6. A reversibilidade e outrem.....	157
4.7. A Carne.....	158
4.8. Ser bruto e linguagem.....	161
Conclusão	171
Bibliografia	175

Introdução

“O melhor prólogo é o que contém menos coisas, ou
o que as diz de um jeito obscuro e truncado.”

(*Memórias póstumas de Brás Cubas*)

Em uma nota de trabalho, Merleau-Ponty advoga que a história da filosofia (ou um trabalho sobre filosofia) não deve ambicionar ter a *posse* de seu respectivo objeto, o que equivale a achatar o pensamento estudado no interior do comentário que dele se faz. A história da filosofia também não deve ser simples *repetição* ou retomada — cujo intuito é o de restituir a *verdade* de um dado pensamento —, pois isso significa idolatrar o pensador em questão, santificá-lo. Ao contrário, a história da filosofia deve invadir os domínios dos filósofos, deve apropriar-se deles sem liquidá-los, deve pensar com seus problemas. Estes são interiores ao *problema do Ser*, o qual, diz Merleau-Ponty, “todos professam”, de modo que é preciso pensar cada filosofia nesse horizonte (Junho de 1959). Em outra nota, ele assevera que os trabalhos que não possuem “abundância” de pensamento são trabalhos universitários. Essa abundância corre o risco, porém, de cair em uma confusão de estilo e de pensamento, no hábito de falar sem saber o que se diz. O remédio é então não o de regressar ou o de prender-se no método analítico-universitário, mas o de *recolocar-se em face das coisas* (Março de 1960). O que é preciso, portanto, é voltar-se para as coisas no intuito de ver o seu Ser. Em outras palavras, trata-se de ver as coisas elas mesmas, já que *elas são o Ser mesmo em sua realidade*.

Compartilhando esse pensamento, não se procura aqui fazer o inventário de todos os textos referentes ao pensamento de Merleau-Ponty, passando assim tanto pelas obras publicadas como pelas póstumas, pelos textos escritos de próprio punho como pelas anotações de alunos, pelos textos nitidamente ontológicos como pelos marcadamente políticos. O que se busca revelar é o critério ontológico que atravessa o pensamento do autor, ainda que para isso considere-se certos textos como mais importantes que outros.

A ontologia, evidencia Merleau-Ponty, é a “consideração do todo e de suas articulações” (A filosofia hoje - 1958-1959). Em cada nova fase de seu pensamento coube encontrar esse todo, o critério de inteligibilidade que articula cada modalidade da experiência em torno de uma única concepção fundamental: a estrutura temporal, por exemplo, reproduz-se em cada descrição da *Fenomenologia da percepção*, seja na do

corpo como ser sexuado ou na da motricidade, seja na da linguagem ou na da liberdade. “Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica (...)” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 216, nota Fev. 1960) ou “nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 17).

Com o intuito de entender a relação orgânica dos termos, como eles se estruturam em relação a uma mesma chave articuladora, procura-se apresentar ser e não-ser como dois aspectos de um único movimento de transcendência. Enquanto um “ir além” que supera retomando, integralizando, um movimento que é ao mesmo tempo prospectivo e retrospectivo, a estrutura temporal realiza-se de tal modo que cada instante presente, cada perspectiva atual sempre já anuncia outras tomadas possíveis. Assim, o escoamento temporal é continuamente aberto ao porvir, à virtualidade dos horizontes possíveis de serem assumidos. Esse aspecto da temporalidade é denominado não-ser, isto é, a dimensão do possível. O ser total, por sua vez, engloba tanto as perspectivas que se anunciam como as tomadas atuais, as tomadas assumidas pelo sujeito perceptivo. Dessa forma, intenta-se apresentar uma alternativa à separação rígida entre ser e não-ser, por meio da qual se procura apontar um intelectualismo¹ na *Fenomenologia da percepção*.

Contudo, embora ser e não-ser digam respeito a um único movimento de transcendência, a natureza é pensada como pura exterioridade, de modo que se reserva ao aparato corporal a dimensão produtiva da experiência. Por essa razão, apresenta-se um “idealismo subjetivista”² na primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty, momento em que se reduz o ser àquilo que pode aparecer ao sistema de equivalências do corpo.

Por outro lado, o intuito de descer às fontes, de fazer uma investigação das origens da experiência humana, revela um primeiro momento antepredicativo, solo a partir do qual se constituem outras modalidades, como a linguagem e a cultura. A passagem ao nível predicativo, porém, extrapola a estrutura de superação dos perfis temporais. No nível anônimo, não tético, há uma atmosfera perceptiva, um campo sensível ao mesmo tempo conhecido e ignorado, quase-presente, que permite que o sujeito passe a outra perspectiva, a qual já se anunciava como horizonte. Na passagem do mundo mudo à fala, no entanto, o sujeito não pode já ter um conhecimento das palavras ou da

¹ Intelectualismo: a experiência é fornecida pela atividade categorial do sujeito (poder constituinte).

² Idealismo subjetivista: o ser é reduzido àquilo que pode ser apreendido pelo repertório sensório-motor do corpo humano.

linguagem às quais ele intenciona chegar, pois dessa forma ele estaria sempre já instalado na linguagem. Como então ele passa à linguagem? Como as palavras, a linguagem, podem se apresentar como dimensões possibilitadas pelo próprio movimento de transcendência da temporalidade? A consciência anônima parece já possuir, numa dimensão ainda emocional, os conhecimentos aos quais o sujeito se direciona, de maneira que as palavras traduziriam sentidos emocionais.

A investigação do que significam propriamente determinados termos (como “não-ser”, “excesso”, “possível”, “apoio empírico”) conduz à consideração do estatuto do corpo próprio e do cerne do tempo. Esse procedimento permite que se compreenda a consciência como o próprio desdobramento temporal, o qual é um ir além que supera retomando. A estrutura da temporalidade revela um *poder de transcender* cada instante, um impulso de “ir além” que só pode ser compreendido por meio de um critério inusual nos comentários sobre Merleau-Ponty: o desejo. Dessa forma, aproxima-se das teses de Ramos e de Saint Aubert, mostrando-se que essa produtividade não diz respeito à descida de uma consciência constituinte para a esfera do sensível, senão que de uma *carência encarnada*, situada e indissociável do percebido.

O problema da passagem do natural à cultura deve-se assim ao modo como a estrutura temporal é concebida. Na *Fenomenologia da percepção*, os perfis temporais reúnem-se em um foco presente, no qual se dá um contato de si consigo, uma identidade, o *Cogito* tácito. Este é um movimento anônimo, um sentimento de si, uma esfera emocional em que as significações já estão de algum modo dadas, de modo que a linguagem aparece como a tradução desse momento afetivo primordial.

A apropriação da linguística de Saussure permite uma reconfiguração da estrutura temporal. Ela deixa de ser pensada por meio de identidades presentes e passa a ser apresentada como sistema diacrítico, no qual os termos significam graças à sua relação com os demais, isto é, não por identidades prévias, senão que como diferenciações ou configurações significativas. Essa estrutura começa a ser apresentada em *Sobre a fenomenologia da linguagem* e nos textos de *A prosa do mundo*, englobando não só o sistema lingüístico como também o mundo percebido.

Contudo, é só a partir de *A instituição — A passividade* que se afirma um excesso de ser em relação ao ser visto. Nas primeiras obras, essa concepção era impossível porque se tratava então de descrever a experiência segundo a base fenomenológica do “*a priori* da correlação”. Esse critério fazia com que o ser se reduzisse àquilo que pode ser apreendido pelas capacidades corporais. A possibilidade de um excesso em relação

ao aporte humano era reservado às criações culturais, ele era entendido como derivado do percebido, como, por exemplo, a existência da Terra anterior ao homem. Essa concepção, contudo, tornava a Natureza um “produto”, negando-lhe toda produtividade.

O sistema opositivo desvelado a partir da apropriação das teorias de Saussure manifesta uma mesma estrutura de transcendência que se reorganiza nos diversos níveis ou modalidades da experiência. A Natureza reencontra sua produtividade, extrapolando os poderes do corpo, apresentando-se como um excesso de Ser frente ao Ser consciente; e a linguagem deixa de ser a tradução de um fundo emocional para encontrar seu poder expressivo na diferenciação dos signos. O aparato sensorial humano torna-se uma modalidade da transcendência da Natureza, uma modalidade que expressa o Ser bruto sem reduzi-lo ao humano. Assim, extrapolam-se os limites da fenomenologia, e empreende-se uma investigação propriamente ontológica.

A linguagem e a cultura revelam-se modalizações ou configurações de um movimento de transcendência que as perpassa. Este eleva-se a um nível superior na cultura, mas isso não significa um rompimento com o mundo mudo. Antes, o percebido é integrado e expresso pela criação humana, essa elevação ou modalização do Ser por meio do qual o Ser se volta para si mesmo, tornando-se reconhecido.

* * *

O primeiro capítulo desta tese procura encontrar uma nova maneira de se entender a relação ser e não-ser. Moura a havia entendido como a reprodução indesejada da filosofia clássica no interior da *Fenomenologia da percepção*, de forma que o não-ser diria respeito à descida de uma atividade categorial para o seio do movimento do corpo próprio. Contudo, ser e não-ser são modalidades da estrutura temporal: o não-ser diz respeito àquilo que está quase-presente em cada perspectiva assumida, ele se refere às possibilidades que freqüentam cada tomada atual, à virtualidade presente em cada ponto de vista; e o termo ser nomeia ora a perspectiva atual, assumida, ora a totalidade da estrutura temporal, isto é, o campo de presença no qual se articulam o atual e o virtual. Em conseqüência, a intencionalidade do corpo não se deve a uma subjetividade, mas à própria estrutura temporal. O corpo revela-se enfim *possibilidade de, poder de*, ou, como diz Merleau-Ponty, um “eu *posso*”.

Na passagem dos movimentos anônimos do corpo à linguagem propriamente dita, procura-se também distanciar-se da interpretação de Moura. Segundo este, o *Cogito*

tácito tornaria a linguagem o produto de uma consciência constituinte. A passagem à linguagem, entretanto, deve ser compreendida a partir do modo de funcionamento mesmo da temporalidade. Nesse sentido, ela se torna a criação de um apoio para que a intencionalidade possa “ir além” dos movimentos básicos de conservação da vida. A passagem dos movimentos mudos à fala, porém, supõe o conhecimento daquilo que só será alcançado com o aparecimento das palavras, o que torna a linguagem a tradução de um “saber prévio”. Não se trata, no entanto, de se entender esse “saber prévio” como a reprodução do intelectualismo da filosofia clássica, mas de um problema no modo como a estrutura temporal é concebida (como defende Saint Aubert). É na estrutura temporal que a passagem do movimento anônimo à linguagem deve ser buscada. Contudo, como explicar uma intencionalidade que se dirige a algo (a palavra) que não pode ser dado nem esboçado previamente ao sujeito psicofísico?

A intenção significativa é apresentada por Merleau-Ponty como uma “carência que procura se preencher” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 250). Em outros momentos, ao tratar da sexualidade, ele apresenta a Libido ou o desejo como o critério para se entender a compreensão que acontece aquém da representação e como critério para se entender os seres em geral. Seguindo esse fio, entende-se aqui o desejo como o critério ontológico de compreensão do “ir além” temporal. Em consequência, a passagem à linguagem apresenta-se como uma modalidade do funcionamento do desejo, ou da carência que continuamente procura se preencher.

Entretanto, mesmo entendendo a passagem à fala como possibilitada pelo desejo, resta ainda compreender como o desejo pode já possuir um “saber prévio” das significações às quais ele quer chegar. Esse parece ser o limite da *Fenomenologia da percepção*, em resposta ao qual se seguem os textos das chamadas fases intermediária e madura de Merleau-Ponty.

A partir de 1951 (segundo capítulo e seguinte), a temporalidade e o desejo deixam de ser uma característica exclusiva do corpo humano; eles estendem-se progressivamente aos outros seres vivos e enfim à maneira mesma de as coisas se apresentarem; eles passam a definir uma sensibilidade da Natureza. O “*a priori* da correlação” dá lugar a uma sensibilidade do próprio mundo, em relação à qual o corpo/desejo humano é uma modalização — e não seu tributário exclusivo. Com esse procedimento, Merleau-Ponty busca superar o “idealismo subjetivista” da primeira fase, isto é, a redução do ser àquilo que pode ser apreendido pelo aporte sensório-motor do

corpo humano. O torna-se em seguida a Natureza, ou o Ser bruto, em relação ao qual a experiência humana é apenas uma modalização.

Por sua vez, a linguagem torna-se a sublimação de uma “idealidade primitiva” ou “primeira linguagem” já presente nas relações do mundo mudo, uma possibilidade já presente nas articulações do corpo estesiológico.

Capítulo I

Não-ser, tempo e linguagem

“O mundo natural (...) é a típica das relações intersensoriais.”

(*Fenomenologia da percepção*)

Introdução

Neste capítulo, procura-se apresentar algumas questões importantes acerca da *Fenomenologia da percepção* (1945). Por um lado, intenta-se não trazer para o texto de 1945 as críticas que Merleau-Ponty apresenta em *O visível e o invisível* (1964). Procedese dessa maneira para que os problemas, assim como o projeto mesmo, possam se mostrar a partir das próprias linhas da *Fenomenologia da percepção*. Por outro lado, busca-se apresentar uma interpretação que problematize a idéia capital do pacto originário como o acontecimento inaugural da experiência.

No primeiro tópico, intitulado “O que significa não-ser”, propõe-se uma compreensão do termo não-ser que ainda não esteja comprometida com a separação nada/ser, tal como propõe a interpretação de Moura. Desde que se deixe de entender não-ser como nada, encontra-se uma nova perspectiva para a compreensão da *Fenomenologia da percepção* e, quiçá, para a totalidade do pensamento merleau-pontiano. Seguindo-se esse viés, constata-se que o termo não-ser significa, antes, possibilidade de ou poder de. Essa interpretação permite articular certos termos aparentemente opostos — ser e não-ser —, desvelando-os como momentos ou modos pelos quais Merleau-Ponty empreende a descrição da estrutura temporal, a qual ele também nomeia como “relação original de motivação”. A compreensão do termo não-ser que aqui se propõe, articulada à estrutura intencional, permite ainda que se compreenda o significado de termos como “fissura”, “falha”, “zonas de vazio”, entre outros, sem que eles sejam analisados de antemão como figuras renovadas do pensamento intelectualista. Além disso, torna-se possível entender também o significado da expressão “apoio empírico” e a importância da estrutura adquirido/novo no interior da descrição fenomenológica.

No segundo tópico, “O idealismo subjetivista”, tenciona-se problematizar as descobertas iniciais expostas no primeiro tópico. Desde que a relação original de motivação realiza-se segundo a retomada de um adquirido para que ela possa fazer a

passagem ao novo, investiga-se o primeiro momento na série das *Abschattungen*. Com isso, procura-se trazer à tona o primeiro apoio da série das protensões e retenções, o primeiro momento da estrutura temporal, a partir do qual ela pode ter uma continuidade. Constata-se que esse primeiro momento diz respeito ao pacto originário entre corpo e mundo como o acontecimento inaugural do escoamento temporal ou da experiência. A concepção do pacto originário também é comentada por Ferraz. Promove-se então uma tentativa de problematizar essa idéia fundamental da *Fenomenologia da percepção*.

No terceiro tópico, “O cerne do tempo: o problema da racionalidade”, esforça-se por responder uma questão que, parece, é lançada primeiramente pelo próprio Merleau-Ponty e, mais tarde, é retrabalhada por Moura. A pergunta pelo estatuto do corpo próprio, ou pelo cerne do tempo, leva a se investigar a dimensão da Libido, ou do desejo, na *Fenomenologia da percepção*. Sobre esse ponto, lança-se mão também às interpretações de Ramos e Saint Aubert como suporte teórico à leitura que aqui se apresenta.

Por fim, no último tópico, “A origem da linguagem”, almeja-se apresentar a problemática relativa à articulação entre a linguagem e o antepredicativo no interior da *Fenomenologia da percepção*. Ao invés de se entender previamente a articulação entre linguagem e *Cogito* tácito como reprodução do pensamento intelectualista, no qual a linguagem serve para traduzir um pensamento já pronto, procura-se compreender como a relação original de motivação serve como critério ontológico para a compreensão da passagem da experiência silenciosa à linguística. Em face dessa caracterização da passagem do natural ao cultural, busca-se então problematizar a maneira como ela é empreendida na *Fenomenologia da percepção*.

1. O que significa não-ser

Segundo Merleau-Ponty, a meta da *Fenomenologia da percepção* (1945) é a de unir o psíquico e o fisiológico, para-si e em-si, superando assim os prejuízos da filosofia clássica. Esta separa consciência e objeto, ora entendendo a consciência como absoluta, de modo que a experiência seria constituída pelo sujeito, ora entendendo a consciência como formada por processos causais. Todavia, alerta Merleau-Ponty, quando se opera a suspensão das cláusulas de princípio das filosofias empirista e intelectualista e se retorna à experiência efetiva, o que se encontra não é uma consciência transparente para si mesma nem um sujeito formado por uma soma de reflexos. O que se descobre é um

movimento em direção ao mundo, uma intencionalidade inseparável do objeto intuído e um mundo que, possuindo organização autóctone, solicita respostas daquele que intenciona. Tal intencionalidade é identificada ao movimento corporal, o qual opera segundo uma consciência perceptiva, não-tética e anônima. O critério ontológico para a compreensão da estrutura intencional, isto é, da relação corpo e mundo, é a temporalidade. É esta que, em última instância, deve articular o psíquico e o fisiológico, para-si e em-si, dissolvendo o dualismo clássico e oferecendo um critério de inteligibilidade para a relação corpo e mundo, ou para a assim nomeada intencionalidade operante.

Contudo, segundo Moura, embora a meta da *Fenomenologia da percepção* seja a de oferecer uma nova abordagem e uma inovadora solução para a dicotomia sujeito e objeto, ela possui um pressuposto que impossibilita que seu “projeto deliberado” alcance sua “realização efetiva”. Tal pressuposto se evidenciaria principalmente no momento em que Merleau-Ponty analisa o aparecimento das significações inéditas, isto é, na passagem das significações cristalizadas na cultura a significações novas, na passagem da “fala falada” à “fala falante”. Conforme Moura, nesse momento é preciso perguntar como o sujeito falante pode se reportar a um *telos* (significação inédita) que, por princípio, ele não tem como vislumbrar (MOURA, 2001, p. 309). Ao buscar a resposta para essa questão, Moura argumenta que, se não existem signos naturais, posto que seria impossível justapor no homem signos naturais e fabricados (esta é uma das teses defendidas em 1945), e se Merleau-Ponty afirma que a existência se polariza em significações que não podem ser definidas por nenhum ser natural³, então há um “mundo específico” que se “superpõe à ordem da natureza” (MOURA, 2001, p. 310). Isso quer dizer que, embora Merleau-Ponty pensasse em articular em-si e para-si por meio do *Cogito* tácito ou ser no mundo, encontrando assim um “terreno comum” entre eles, o que de fato ele faz é apresentar uma “outra figura da ‘consciência’” (MOURA, 2001, p. 313), justamente a consciência não tética, anônima. Isso teria acontecido porque, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty estaria ainda preso à ontologia de Sartre. Por isso, Merleau-Ponty “compreendia ali [na *Fenomenologia da percepção*] a ‘existência’ ou a ‘consciência’ como certo ‘não-ser’ que se opunha à ‘plenitude do ser’” (MOURA, 2001, p. 314).

³ A fala, por exemplo, é o “excesso de nossa existência por sobre o ser natural”. MERLEAU-PONTY. *Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 267.

Segundo a crítica de *O visível e o invisível* (1964), em Sartre ser e nada são opostos absolutos, de tal modo que seria impossível a mistura entre ambos, a mistura entre o que é e o que não é. Ao proceder dessa maneira, Sartre recairia nos prejuízos da filosofia clássica, a qual justapõe a ordem do ser e a ordem das coisas. Por isso, Moura acredita que a mesma crítica que *O visível e o invisível* faz a Sartre é a chave para se compreender os prejuízos da *Fenomenologia da percepção*, a conseqüente reformulação pela qual passa o pensamento de Merleau-Ponty e algumas concepções presentes em 1945, tais como “*Cogito* tácito” e o esquema temporal, posto que estes também são criticados em *O visível e o invisível*. Desse maneira, Moura assegura: a *Fenomenologia da percepção* “compreendia um ‘não-ser’ que se opunha ao ‘ser’ e proibia de antemão a identidade plena do ‘vidente’ e do ‘visível’” (MOURA, 2001, p. 319).

A interpretação de Moura tem como base que, na *Fenomenologia da percepção*, ser e não-ser são termos opostos, tal como Merleau-Ponty indica, em *O visível e o invisível*, ser essa oposição o núcleo problemático do pensamento de Sartre. O não-ser seria assim uma nova figura da consciência, uma interioridade encarregada de constituir a experiência ou de fazer aparecer o positivo.

Todavia, seguindo a letra da *Fenomenologia da percepção*, sem trazer de antemão a crítica de *O visível e o invisível*, não se pode concluir que ser e não-ser sejam “opostos absolutos”. Nesse sentido, como se pode entender o termo *não-ser* na *Fenomenologia da percepção* (1945)? O que esse termo significa desde que ele aparece articulado com a “espontaneidade” do movimento anônimo do corpo? Seria cabível trazer para o âmbito próprio da *Fenomenologia da percepção* as distintas esferas que caracterizam o pensamento de Husserl e Sartre, como procede Moura⁴? Ou ainda afirmar que a descrição da experiência perceptiva empreendida em 1945 não é ainda uma verdadeira ontologia por estar presa ao vocabulário do intelectualismo, como faz Barbaras⁵? No termo não-ser estaria contida uma nova versão do dualismo clássico e dos pensamentos de Husserl e Sartre? Se aceitamos a proposta destes comentadores, não estamos aceitando que a *Fenomenologia da percepção* seja lida através de categorias que lhe são, talvez, exteriores? A partir do próprio texto de 1945, sem trazer de antemão para seu interior o pensamento intelectualista, podemos entender o termo não-ser como uma espécie de “interioridade”? Haveria ali uma exterioridade entre sujeito e objeto?

⁴ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

⁵ BARBARAS, R. *Le tournant de l'expérience*. Paris, Vrin, 1998.

O horizonte, no qual uma resposta a essas questões pode ser encontrada, só pode aparecer no próprio texto da *Fenomenologia da percepção*. Se se toma, pois, como ponto de partida, as críticas que *O visível e o invisível* (1964) lhe dirige, fica-se sem saber ao certo qual gênero de consciência este último está de fato corrigindo. Uma exterioridade entre o ser e o nada, ou uma consciência silenciosa que se identifica com o movimento anônimo do corpo? Por um lado, as notas de trabalho de *O visível e o invisível* apontam, como falha a ser expiada, uma consciência silenciosa (corpo próprio) por trás da linguagem — “Mitologia de uma auto-consciência a que a palavra ‘consciência’ se reportaria” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 168) —; se assim for, pode-se então acusar a *Fenomenologia da percepção* de ter tornado a linguagem a tradução de um campo de experiência silencioso. Por outro, elas criticam uma consciência distinta do objeto, no sentido, talvez, de uma exterioridade entre o corpo e a consciência — “Os problemas colocados na PhP são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’-” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 189); se for assim, então pode-se argumentar que Merleau-Ponty refaz em 1945 a separação consciência e objeto, reproduzindo os prejuízos do pensamento de Sartre e da filosofia clássica. Na tentativa de esclarecer essa questão — posto que, ao revelar o ponto fundamental sobre o qual se realiza a reformulação do pensamento de Merleau-Ponty, obtém-se o quadro geral de todo o seu pensamento —, é preciso retornar à *Fenomenologia da percepção*, para compreender o que significam ali os termos “fissura”, “falha”, “zonas de vazio” e, principalmente, não-ser, os quais exprimem a noção mesma de intencionalidade ali desenvolvida. Compreendendo esses termos essenciais é que se pode então encontrar o fio que articula esses termos com a crítica posterior de *O visível e o invisível*.

Alguns intérpretes, como Moura⁶, apresentam o termo não-ser como mais uma figura do pensamento intelectualista, já que ele seria apenas outro nome para a expressão “relação de si a si”, a qual diria respeito a uma coincidência de si consigo, a uma interioridade distinta do corpo, dualismo que Merleau-Ponty teria reproduzido em seus textos iniciais. Contudo, somente a partir da *Fenomenologia da percepção*, nota-se que o termo não-ser — e os termos a ele relacionados, como, “fissura”, “falha”, “vazio” — é ali forjado para caracterizar o modo de ser mais próprio do corpo. Merleau-Ponty argumenta que o corpo é uma “potência de apreensão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 353), uma “potência que percebe” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 375), a “potência de

⁶ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Linguagem e experiência em Merleau-Ponty. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

certas condutas e de um certo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 474), o que quer dizer que o corpo é o *fundo* sobre o qual os objetos aparecem. O corpo, ou o espaço corporal, é o “*fundo* sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode aparecer como meta de nossa ação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 149; grifo meu). O corpo não é uma coisa diante das coisas, ou uma coisa ao modo das coisas, pois é a partir de seu ponto de vista que elas aparecem, ou desde seu “sistema de equivalências” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196) que elas se oferecem — embora, nessa sincronização dos poderes do corpo e as coisas, estas também exijam dele certo tipo de apreensão⁷. O corpo, assim, não é uma coisa como as coisas no mundo, ou um espaço entre outros, mas “a *origem* de todos” eles (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 202; grifo meu). A apreensão não pode ser realizada por uma síntese intelectual, pois esta apenas relacionaria representações, nem por uma associação de estímulos, os quais nunca se apresentam como *quales* puras, senão que sempre como figura e fundo. A apreensão acontece originariamente como relação do corpo com o mundo.

Mas o que significa exatamente essa *relação*? Ora, ela diz respeito a certa atividade e, ao mesmo tempo, a certa passividade do corpo em face do mundo. No entanto, não se deve entender, pela primeira, um tipo de atividade sintética pura que o corpo desdobraria sobre o mundo, nem, pela segunda, uma espécie de simples sujeição corporal aos estilos recebidos das coisas. É preciso encontrar um “terceiro termo” entre atividade pura e simples sujeição corporal. Esse terceiro termo é entendido por Merleau-Ponty como a “ambiguidade” entre corpo e mundo. Não sendo o sujeito realizador de uma atividade sintética, o corpo é o “lugar” em que se realiza a “integralização” de uma série de possibilidades perceptivas. Na “comunicação” ou no “comércio” entre corpo e mundo acontece uma “síntese de horizontes” perceptivos, isto é, os diferentes órgãos dos sentidos, ao entrarem em contato com o mundo, se integralizam — se unem, se completam — numa visão única, configurando o ponto de vista atual do corpo. Isso acontece porque o corpo é um “sistema de equivalências”, o que quer dizer que os poderes dos órgãos dos sentidos são transponíveis uns nos outros, que cada um deles expressa ou anuncia também os outros. Todo ponto de vista manifesta esse poder configurador do corpo. É por isso que o corpo pode ser definido por Merleau-Ponty como uma “típica” ou “estilo” perceptivo, pois toda percepção é a relação, ou a “sincronização” dos poderes do corpo em face das solicitações do mundo. Dessa

⁷ “O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera” (Merleau-Ponty, 2006, p. 289).

maneira, qualquer configuração assumida, ou determinada no comércio entre corpo e mundo, aparece segundo o esquema corporal, ou seja, segundo o sistema de equivalências do corpo, esse estilo ou típica que a cada vez se realiza em um certo ponto de vista ou se dá numa determinada perspectiva. Os pontos de vista variam, ora o horizonte longínquo ora minha própria mão, uma vez aquela peça musical, outra este quadro de Cézanne. Entretanto, a típica ou o estilo perceptivo é sempre definido pelo esquema corporal, o que quer dizer que tudo que é percebido só o é segundo esse “sistema aberto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196) que é o corpo. É por isso que Merleau-Ponty pode afirmar que o corpo é o “mediador de um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 201), ou “nosso ancoradouro em um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 200), ou ainda “veículo de nosso ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 122), pois toda apreensão configura um ponto de vista possível desse sistema de equivalências chamado corpo. Como estilo, típica, ele é o fundo sobre o qual todo e qualquer percebido se realiza: ele “é a textura comum de todos os objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315). Ele não é um sujeito diante do qual o mundo se projetaria, nem uma máquina de reunir e configurar qualidades puras, mas um sistema de equivalências sempre *aberto* a uma perspectiva possível. Por isso Merleau-Ponty o define como “potência de apreensão”, posto que ele não traz tudo em-si, nem é apenas meio de a alma configurar o mundo, senão que o estilo desse ou daquele ponto de vista, uma abertura a perspectivas possíveis. Não sendo conhecedor absoluto, ele é a abertura em que se dá ora essa ora aquela configuração de conjunto. Assim, “potência de apreensão” quer dizer enfim *possibilidade de...*, *poder de...* assumir uma ou outra perspectiva, isto é, o corpo é sempre uma abertura a determinado ponto de vista, este ou aquele. Enquanto o corpo é uma abertura a esta ou aquela perspectiva é que ele pode ser entendido como a possibilidade de assumir uma determinada perspectiva possível ou outra qualquer. Como diz Merleau-Ponty: a percepção é a “zona de nossas operações *possíveis*, a amplidão de nossa vidas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 119; grifo meu), e o corpo é um “sistema de *potências* perceptivas”, uma “*potência* que percebe” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 426 e 375; grifo meu). Corpo e percepção são, portanto, *possibilidades* de apreensões sensoriais, tomadas que variam conforme a perspectiva atual⁸.

⁸ Raphaël Gély também entende o termo não-ser como uma modalidade da estrutura temporal, como abertura a perspectivas possíveis. Cf. GÉLY, Raphaël. *La gènese du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*. Bruxelles, Ousia, 2001.

Todavia, não se deve entender com isso uma infinidade de possibilidades perceptivas. Desde que cada perspectiva se realiza por meio do sistema de equivalências do corpo, então Merleau-Ponty pode argumentar que o esquema corporal é um “*invariante* imediatamente dado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196; grifo meu): a típica, ou estilo corporal, é sempre a mesma, embora a perspectiva mude. Se toda fabulação a respeito de outras vidas em outros planetas depende de nossa percepção do mundo tal como a temos — assunto tematizado na *Fenomenologia da percepção* —, é porque não podemos construir outros mundos possíveis senão nos remetendo a esse estilo *invariável* de comunicar-se com o mundo, a esse sistema de equivalências que é o corpo. As possibilidades de apreensões oferecidas por essa típica são limitadas às equivalências possíveis do sistema-corpo, ou seja, são determinadas pelas possibilidades de integralização dos órgãos dos sentidos entre si e com o mundo. As possibilidades perceptivas, enfim, são limitadas às equivalências sensoriais possíveis do corpo. Quando o corpo compreende uma coisa, ele vai ao encontro dela “com uma típica de todo ser possível, uma montagem universal a respeito do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 575). Seguindo esse raciocínio, Merleau-Ponty pode então concluir: “Todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280).

Com isso, esclarece-se um aspecto do que significa o termo não-ser. Ele parece não dizer respeito a uma consciência constituinte, como querem compreendê-lo os comentadores citados acima. Ao contrário, ele é a abertura do corpo a pontos de vista. Não-ser quer dizer, pois, *poder de...*, *possibilidade de...*, possibilidade de assumir determinadas perspectivas. E parece não haver diferença entre não-ser e corpo, pois o corpo é o *fundo* ou o *vazio* diante do qual os objetos podem aparecer, como foi visto, o que também quer dizer que o espaço corporal é a “obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo, o *fundo* de sono ou a reserva de *potência vaga* sobre os quais se destacam o gesto e sua meta, a *zona de não-ser diante da qual* podem aparecer seres precisos, figuras e pontos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 146; grifo meu). O termo não-ser, assim como fundo, vazio, potência vaga, explica o modo mais próprio de ser do corpo, qual seja, o de ele ser *possibilidade de...*, *poder de...*, *potência de* apreensões, abertura a determinadas perspectivas possíveis.

1.2. A relação original de motivação

Até aqui, buscou-se entender como o corpo próprio é possibilidade de ou potência de apreensões. O intuito desse primeiro passo foi o de direcionar a atenção para o significado do termo não-ser no texto da *Fenomenologia da percepção*. No entanto, resta não explicado um ponto fundamental por meio qual se pode compreender mais completa e adequadamente o termo não-ser, a saber: como se dá a relação entre corpo e mundo? Por que Merleau-Ponty se refere a essa relação original por meio dos termos “comércio” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 305, 383, 458, 541, 591), “sincronização” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 314), “acasalamento” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 20, 342, 429, 430), “comunhão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 429), “diálogo” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 185, 429), “coexistência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288), “conaturalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 292) ou “comunicação” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 20, 84, 136, 296, 342) entre corpo e mundo? Qual noção esses termos explicitam ou esclarecem no âmbito próprio à *Fenomenologia da percepção*? Com a explicitação do sentido desses termos pode-se então explicar com maior rigor o significado do termo não-ser, pois o sentido comum deles desvela o ponto de partida da descrição fenomenológica, o momento original em que a transição dos instantes temporais começa a se realizar.

Segundo a argumentação da *Fenomenologia da percepção*, há um momento originário graças ao qual pela primeira vez algo aparece, em que pela primeira vez um sentido se dá. A *Fenomenologia da percepção* não possui um capítulo exclusivo para tratar desse assunto e nem mesmo o traz como tema geral de um parágrafo. Entretanto, o assunto é essencial à compreensão da temporalidade, e por isso Merleau-Ponty a ele se refere em várias passagens de seu texto.

O escoamento temporal acontece por meio da diferenciação dos instantes, ou da transição de um instante ao outro. Para que um instante novo possa aparecer, é preciso que haja um instante anterior em relação ao qual ele se diferencia. O novo presente não vem do nada, mas surge como transição ou diferenciação em relação a um antigo presente. Segundo o diagrama merleau-pontiano, tomado de Husserl, os “‘instantes’ se diferenciam uns nos outros e, correlativamente, A passa para A’ e dali para A’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 561). A rede intencional se faz como transição ou diferenciação de instantes; para que um instante B (novo presente) possa se dar, é preciso que o instante A passe para A’. O tempo é “a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 571). O instante B manifesta-se como transição em relação ao instante A, o qual se torna passado próximo

(A’). A temporalidade é uma estrutura de retomada e projeção: “Chamaremos de transcendência este movimento pelo qual a existência, por sua conta, *retoma e transforma* uma situação de fato” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 234). Antes de se apresentar o momento inaugural na série das diferenciações, procurar-se-á ressaltar a pertinência de se tratar a temporalidade dessa maneira — o intuito desse procedimento é o de mostrar que um instante novo só pode aparecer se ele tem antes outro instante que lhe sirva de *apoio* para fazer a transição.

Como a temporalidade é o critério de inteligibilidade de toda a descrição empreendida na *Fenomenologia da percepção*, então o modo estrutural de ela funcionar deve aplicar-se com rigor às operações motoras, à apreensão perceptiva e à fala. Quanto às operações motoras, toma-se como exemplo o caso Schneider, o caso de cegueira psíquica, posto que Merleau-Ponty se serve dele para explicitar a intencionalidade própria do corpo. Embora Schneider consiga realizar movimentos concretos, tarefas mais “imediatas” e “urgentes”, destinadas à “conservação da vida” (MERLEAU-PONTY, 2006, ps. 161, 186 e 203), ele não consegue, se está de olhos fechados, levantar o braço quando o médico lhe solicita. Isso acontece, garante Merleau-Ponty, porque Schneider — o qual foi atingido por uma explosão de obus na região occipital e ficou com deficiências visuais acentuadas —, perdeu a capacidade de “situar-se no virtual”, de “pôr-se em situação, de colocar-se por um momento em uma situação imaginária” (MERLEAU-PONTY, 2006, ps. 154 e 189). A relação entre o conteúdo visual e a função simbólica (a de projetar-se em uma situação imaginária) é exatamente a mesma que entre o novo presente e o presente antigo: “a função simbólica repousa na visão como em um solo”, o “Espírito” a “utiliza” para encontrar “um sentido radicalmente novo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 178). A função simbólica se “*apóia*” (MERLEAU-PONTY, 2006, ps. 190 e 191; grifo meu) no conteúdo visual para se dar outras significações. Estando a visão comprometida, a doença destrói uma “visão no sentido figurado”, isto é, impossibilita que o doente desenvolva “livremente os dados visuais para além de seu sentido próprio [natural]” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 191). Ela torna o doente incapaz de projetar, a partir dos dados visuais, um sentido que não se resume aos movimentos biológicos de conservação da vida. As potencialidades simbólicas do corpo não conseguem se desenvolver se lhes faltam os *apoios* sensíveis (nesse caso, visuais) dos quais elas se servem. A espontaneidade do corpo não se resume aos conteúdos visuais, mas ela os “*integra a si*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 178) a tal ponto que eles parecem simples modos dela mesma. Essa produtividade do

corpo nunca se fecha em uma determinada perspectiva, mas só é produtividade na medida em que sempre de novo se lança a outra perspectiva, integrando a esta as antecedentes — como a diferenciação do antigo presente no novo presente. Ela é espontaneidade na medida em que conserva o poder de ultrapassar o adquirido transformando o novo outra vez em adquirido. Se Schneider consegue realizar movimentos costumeiros é porque ele preserva uma “significação motora” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 189) que lhe permite certas ações habituais. Outras operações precisam ser subsumidas por ele a categorias linguísticas e só recebem respostas baseadas em uma linguagem constituída que ele já possuía antes do acidente. O mundo de Schneider perdeu sua “plasticidade”, sua “liberdade”, sua “fisionomia”, suas “coordenadas virtuais”, ele está pois “nivelado” (MERLEAU-PONTY, 2006, ps. 184, 189, 185, 182 e 183). E isso se deve, enfim, à perda do apoio sensível, o conteúdo visual, por meio do qual a projeção simbólica se fazia possível.

O caso de cegueira psíquica mostrou como a estrutura temporal, estando na base da compreensão da doença, só se lança ao novo ou ao figurado se ela tem um *apoio* sensível ou empírico que possa utilizar. O mesmo se dá em relação à apreensão perceptiva. Segundo Merleau-Ponty, quando abro os olhos, minha consciência é abarrotada “de cores e reflexos confusos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321), de tal modo que ela “mal se distingue” deles. Entretanto, “repentinamente” consigo fixar um objeto. Ora, como isso se dá? Segundo a estrutura temporal, transposta para o domínio da apreensão perceptiva, repentinamente vejo o objeto porque eu “olho à distância” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321), isto é, afasto-me no futuro remetendo ao passado mais imediato a “primeira investida do mundo em meus sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321). O corpo centra-se em um objeto ainda “virtual” e vai dispendo suas superfícies sensíveis até torná-lo “atual” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321). *Apoiando-se* numa primeira relação com o mundo sensível, o corpo dispõe de uma série de possibilidades perceptivas, centra-se em uma delas até que ela lhe dê o objeto visto. Ao projetarem-se no futuro, os poderes do corpo fazem com que o objeto apareça no limite desse desenvolvimento; mas o objeto ao mesmo tempo aparecerá como anterior à sua própria aparição, já que ele é o “estímulo” ou o “primeiro motor” da síntese perceptiva desde o seu início. Aqui mais uma vez a intencionalidade, ou temporalidade, precisa se *apoiar* no sensível ou empírico para poder desdobrar suas potencialidades. E o corpo, enquanto fundo de toda apreensão, ou sistema de equivalências no qual toda percepção deve se realizar, precisa manter um “comércio”, ou uma “comunicação” com

o mundo para que então a síntese temporal aconteça. Como diz Merleau-Ponty, o “que é verdadeiro é apenas que nossa existência aberta e pessoal repousa sobre uma primeira base de existência adquirida e imóvel”. E isso acontece porque somos temporalidade: “a dialética do adquirido e do porvir [que] é constitutiva do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 578). Porque o tempo, enfim, é aquela espontaneidade que “se perpetua no ser em virtude do adquirido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573).

O modo como Merleau-Ponty entende a tomada de consciência, ou aparição do objeto, marca a dependência do corpo, ou da potencialidade, ou virtualidade do corpo, a algo sensível — embora ele não afirme que algo do sensível escape aos poderes do corpo, pois há uma relação tal entre os esquemas corporais e o sensível, a ambiguidade, que impossibilita que algo fique fora dessa relação. Essa mesma dependência a algo adquirido aparece também na análise da fala. Por um lado, a fala falante, originária, só pode se realizar recombinação de falas faladas, as falas já constituídas e sedimentadas presentes na linguagem do dia-a-dia. Isso quer dizer que a fala inédita apóia-se nas já constituídas para realizar-se. Por outro, a primeira aparição da fala como linguagem, e não mais como meros gestos significativos anônimos, acontece como a criação de um instrumento ou *apoio* com o qual o corpo pode alcançar uma significação que ele não consegue obter somente por seus meios naturais. Como, porém, isso acontece? Num primeiro momento estrutural, apresenta-se a unidade antepredicativa do mundo percebido, na qual se desenvolvem os gestos necessários à conservação da vida, num sentido biológico, e também gestos no sentido figurado (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 203), como a dança, o comportamento e a comunicação muda do gesto (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 262): contrações da garganta e emissões de ar sibilante (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 263), gestos corporais que se deixam investir de um sentido figurado, embora ainda não linguísticos — esse primeiro momento é nomeado por Merleau-Ponty como *Ausdruck* (expressão) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315). Num segundo momento, visando a significações que não podem ser dadas por seus meios naturais, o corpo constrói para si, *apoiando-se* na unidade antepredicativa do mundo (1º momento), um instrumento para alcançar tais significações, criando a expressão verbal — esse é o momento nomeado como *Darstellung* (representação, embora Merleau-Ponty diga “expressão verbal”) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315). O terceiro momento, *apoiando-se* nos instrumentos do segundo momento, é o da significação conceitual, quando aparece a fala linguisticamente articulada. Uma possível hipótese explicativa para esse terceiro momento é o de que, graças ao movimento próprio da temporalidade,

o qual transforma em adquirido, sedimentado, aquilo mesmo que era novo para assim poder continuar a escoar, as significações criadas no segundo momento sedimentam-se, permitindo então a articulação ou a ligação de uma significação com outra, o que gera as significações conceituais, um mundo cultural — esse momento é nomeado como *Bedeutung*⁹ (“significação intelectual”, conforme as palavras de Merleau-Ponty) (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315). Emprestando a definição que Merleau-Ponty oferece a respeito do movimento revolucionário e do trabalho do artista — posto que a estrutura de motivação é o critério ontológico utilizado nesta definição —, pode-se designar esse “ímpeto” da intencionalidade a se alçar a novas significações, para além de suas necessidades naturais, dizendo-se que a intencionalidade “é uma intenção que cria ela mesma seus instrumentos e seus meios de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 597).

Também *A estrutura do comportamento* (1942) descreve a estrutura intencional dessa maneira. Ao tratar da articulação entre forma e matéria, Merleau-Ponty comenta que não se trata da subsunção da matéria às formas do entendimento, como acontece no criticismo, senão que da “abertura de uma nova região de fenômenos, o estabelecimento de uma nova camada constitutiva que não suprime a precedente como momento isolado, mas *a conserva e a integra*” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 322; grifo meu). Segundo essa estrutura, as ordens física, vital e humana são concebidas como a “retomada e uma ‘nova estruturação’ da precedente”. Assim, a análise revela uma dupla relação entre as ordens: a ordem superior libera-se da inferior e ao mesmo tempo se “funda” nela (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 286).

O corpo, sobre seu primeiro contato com o mundo, precisa distanciar-se no futuro para assim poder apreender e fixar o objeto de sua visão atual (apreensão perceptiva). Segundo essa mesma estrutura, ele projeta um sentido figurado sobre um mundo percebido. E se o corpo, sobre um mundo de sentidos figurados sedimentados, visa a significações que ultrapassam seus poderes naturais, em vista das quais ele precisa se construir um *apoio* para fazer a transição, é porque essa potencialidade de diferenciação, a qual tão logo chega ao novo já o transforma em adquirido para novamente ultrapassá-lo, é a definição mais própria do corpo. Nas palavras de Merleau-Ponty, é “a definição

⁹ Em alguns textos de *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty explica a passagem à ordem cultural como retomada e transformação da ordem perceptiva por meio do movimento próprio da transcendência. Uma única transcendência opera nas duas ordens, de maneira que a ordem perceptiva é sublimada na ordem cultural. “A passagem à *Bedeutung* não é um salto no ‘espiritual’” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60, nota *).

mesma do corpo humano apropriar-se (...) de núcleos de significação que ultrapassam e transfiguram seus poderes *naturais*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 262; grifo meu). Na diferenciação do constituído e do constituinte, o corpo se constrói meios empíricos para se ultrapassar. Ultrapassagem e transfiguração, ou melhor, diferenciação temporal do antigo no novo, ou do constituído que é *apoio* para o constituinte, que são a estrutura mais íntima do corpo: essa “produtividade”, diz Merleau-Ponty, é “*a essência mais profunda do homem*”¹⁰ (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 266; grifo meu). Dessa maneira, quando Merleau-Ponty argumenta que a existência “cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267), não se deve entender, pelo menos a princípio, o termo não-ser como uma “interioridade”, mas como temporalidade, intencionalidade, a potencialidade mais própria do corpo. O termo não-ser se refere à “potência de ir além” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573) constitutiva da temporalidade. Assim, não é uma “interioridade” que produz a fala, senão que a temporalidade mesma, cuja estrutura urge que se ultrapasse o adquirido para que se possa alcançar algo novo. O corpo, visando a uma significação que está além de seus poderes mais imediatos, constrói-se um *apoio*, do qual ele se serve para poder chegar àquela significação visada. Enquanto “apoio empírico”, a fala ainda é “um dos usos possíveis de meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 246), uma de suas possibilidades, virtualidades ou “modulações” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 246). Contudo, ela o leva para além de suas possibilidades mais imediatas, biológicas, dos gestos de conservação da vida¹¹. Por isso, ela é o “excesso de nossa existência por sobre o ser natural” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267), pois ela é uma das muitas virtualidades do corpo, um dos modos do poder de transfiguração total do corpo que não se limita às necessidades biológicas mais imediatas. A metáfora da onda refere-se a essa dinâmica, pois essa potencialidade, o corpo, utiliza-se do adquirido (sensível, fala falada) para poder se realizar, isto é, lançar-se ao novo, assim como a nova onda serve-se do retorno da mais antiga para projetar-se na praia.

Essas três modalidades da experiência, a operação motora, a apreensão perceptiva e a fala, revelam a mesma estrutura intencional como sua essência: todas elas

¹⁰ Nesse mesmo sentido, a *Estrutura do comportamento* comenta o seguinte: “O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza — econômica, social, cultural — para além da natureza biológica, é sobretudo a *capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras*” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 272; grifo meu). Trata-se assim da superação de uma estrutura por outra e não da justaposição de naturezas distintas.

¹¹ “O uso que um homem fará de seu corpo é *transcendente* em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257; grifo meu).

apresentam a dependência a um adquirido, tão somente em relação ao qual uma nova possibilidade pode se apresentar. A relação entre o novo e o adquirido, entre o constituinte e o constituído, entre o motivante e o motivado, é aquela que Merleau-Ponty nomeia como “*relação original de motivação*” (MERLEAU-PONTY, 2006, ps. 81, 353, 488, 600; grifo meu). Essa noção é tomada de Husserl, no qual Merleau-Ponty a havia descoberto, como indica a nota 44 do capítulo “A ‘atenção’ e o ‘juízo’”¹². “Fundar” o mundo objetivo no percebido ou “fundar” o predicativo no ante-predicativo parecem não dizer respeito a uma fundação no sentido clássico do termo — a depuração de um solo de veracidade e de certeza (alma, Deus) —, mas a uma fundação intencional. Isso significa que o mundo objetivo e o predicativo fundam-se na percepção efetiva e no ante-predicativo segundo a lógica das relações de motivação, isto é, quando o adquirido é apoio para o inédito, quando o motivante se apóia no motivado para passar a uma nova significação, e de tal maneira que o motivado parece preexistir ao motivante. A intenção de olhar para a esquerda apóia-se em uma configuração de conjunto em que a paisagem à esquerda já era anunciada, de modo que, quando atualmente o sujeito vê a paisagem à esquerda, esta parece preexistir à intenção mesma de olhar que primeiramente intencionou olhar para ela (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 81). A relação original de motivação é assim uma relação circular.

1.3. O momento inaugural das *Abschattungen*

Cabe perguntar agora pelo primeiro momento na série das retenções e protensões, pelo momento inaugural da experiência, posto que a estrutura própria de seu funcionamento requer uma primeira abertura, um primeiro apoio para o desdobramento das virtualidades ou equivalências do corpo. Quando se dá esse primeiro momento? Esse momento inaugural é descrito por Merleau-Ponty como nascimento do corpo no mundo. Algumas passagens da *Fenomenologia da percepção* versam a seu respeito, embora em várias outras a ele só se faça menção¹³. Segundo Merleau-Ponty, o nascimento do corpo no mundo “abre uma nova *possibilidade de situações*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 545); o acontecimento do nascimento “envolve um

¹² “‘*Flieszende*’, Husserl, *Erfahrung und Urteil*, p. 428. Foi em seu último período que o próprio Husserl tomou plenamente consciência do que significava o retorno ao fenômeno e tacitamente rompeu com a filosofia das essências. Com isso, ele apenas explicitava e tematizava procedimentos de análise já aplicados por ele havia muito tempo, como o mostra justamente a *noção de motivação* que nele já encontramos antes das *Ideen*.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 620; grifo meu)

¹³ Ver: MERLEAU-PONTY, 2006, ps. 342, 439, 480, 488.

porvir”, ele “arma”, assim como na imagem do “arco intencional” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 190), uma situação, ele abre pela primeira vez o escoamento temporal. Essa primeira abertura é, diz Merleau-Ponty, uma “tradição inesquecível”, pois, mesmo quando já estou no âmbito da linguagem, sou a “sequência da mesma vida que ela inaugurou”. Enfim, sou uma “única temporalidade que se explicita *a partir de seu nascimento*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 546; grifo meu), isto é, a partir do primeiro contato com o mundo sensível começam a se desdobrar os pólos intencionais, as virtualidades dos movimentos de retenção e protensão que permitem fixar e ter consciência de um objeto e, por conseguinte, um mundo cultural. Assim, 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” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 342; grifo meu). A percepção indica o fato do nascimento, ou seja, que o corpo pôs-se em comunicação com o mundo, acontecimento que antecede a consciência tética. O nascimento do corpo no mundo inaugura a percepção.

Ora, mas como essa primeira abertura se deu? Em seu livro, Ferraz argumenta que a articulação (ou harmonia) entre os poderes do corpo e aquilo que é oferecido pelo mundo é “fundada, segundo a *Fenomenologia da percepção*, em um *pacto* ou *contrato* estabelecido *naturalmente* entre corpo e mundo (...)” (FERRAZ, 2009, p. 38). A este respeito, diz Merleau-Ponty que, situando-nos na “origem” de todos os mundos, ou seja, na origem de todas as possibilidades das equivalências corporais,

é preciso que minha primeira percepção e meu primeiro poder sobre o mundo me apareçam como a execução de um *pacto* mais antigo concluído entre *X* e o *mundo em geral*, que minha história seja a sequência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos (...). (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 342; grifo meu)

No começo dos começos acontece um *pacto*, ou “contrato primordial” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 292), entre “X” e o “mundo em geral”, isto é, realiza-se pela primeira vez o comércio entre um corpo e o mundo em geral. O nascimento do corpo em um mundo em geral abre a série de diferenciações temporais. Sem o corpo, sem as possibilidades perceptivas oferecidas pelo corpo humano, o mundo é, afirma Merleau-Ponty, “*em geral*”, o que quer dizer, sem uma perspectiva nele instalada. Ele não é um

mundo visto por um corpo, mas o mundo visto por ninguém. Conforme argumenta Merleau-Ponty:

se os horizontes espaço-temporais pudessem, mesmo idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado *sem ponto de vista*, agora *nada existiria*, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os lugares e todos os tempos se tornassem *reais* ao mesmo tempo, todos eles deixariam de sê-lo porque eu não habitaria nenhum deles e não estaria engajado em parte alguma. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 445; grifo meu)

Um mundo sem um ponto de vista sobre ele, sem uma perspectiva desde onde se realiza uma direção-referência, sem um corpo desde onde se traçam horizontes perceptivos, não existiria ou não seria “real”, isto é, uma configuração de horizontes, uma continuidade de perspectivas, a riqueza¹⁴ ou a realidade¹⁵ que se oferecem na percepção efetiva. Segundo Merleau-Ponty, no “mundo em si, todas as direções assim como todos os movimentos são relativos, o que quer dizer que ali eles *não existem*”. No mundo em si não há direções ou padrões de organização porque não há “direção sem um ser que habite o mundo e que, por seu olhar, trace ali a primeira direção-referência” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 575 e 576; grifo meu). É só a partir do nascimento ou aparecimento do corpo no mundo que se realiza uma articulação, uma textura, um sentido. “No espaço *ele mesmo* e sem a presença de um sujeito psicofísico não há nenhuma direção, nenhum dentro, nenhum fora” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 275). Se há a experiência do “entre”, acima e abaixo, frente e atrás, isso se deve à presença do corpo no mundo.

Se Merleau-Ponty pode afirmar que “tudo é natural e tudo é fabricado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257), é graças a essa retomada do apoio empírico pelas equivalências corporais, as quais o transfiguram, de modo que o natural tem algo de fabricado e o fabricado certa dependência em relação ao natural. Essa transfiguração só é possível graças à intencionalidade corporal, a qual está continuamente se lançando ao

¹⁴ “não haveria o presente, quer dizer, o sensível com sua espessura e sua *riqueza* inesgotável, se a percepção, para falar como Hegel, não conservasse um passado em sua profundidade presente, e não o contraísse em si” (MERLEAU-PONTY, 2006, 322; grifo meu).

¹⁵ “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 e numa equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: impossível descrever completamente a cor do tapete sem dizer que ela é cor de um tapete, de um tapete de lã, e sem implicar nessa cor um certo valor tátil, um certo peso, uma certa resistência ao som.” E: “O *real* distingue-se de nossas ficções porque nele o sentido investe e penetra profundamente a matéria.” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 433 e 434, grifo meu).

novo tendo por base, ou apoio, o já adquirido. Conforme essa estrutura, o natural é apoio para o fabricado. Contudo, é por meio do fabricado que o natural se apresenta, e de tal maneira que ele parece ainda preceder o fabricado. Exatamente como acontecia na descrição da apreensão perceptiva — em que o distanciamento no futuro torna possível a aparição do objeto visto, o qual, todavia, se mostra como seu “motivo” ou seu “primeiro motor” —, é por meio do fabricado que o natural se revela e, entretanto, ele se mostra como já estando aí antes de qualquer cultura. Nesse sentido, se, no capítulo “A temporalidade”, Merleau-Ponty pode argumentar que passado e futuro “só existem quando uma subjetividade vem romper a *plenitude do ser em-si*, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 564; grifo meu), é porque o corpo (uma subjetividade) nasce no mundo em geral (“plenitude do ser em-si”), oferecendo a este uma série de possibilidades perceptivas (não-ser), rompendo assim a plenitude (ausência de perspectivas) do ser em-si. Em outro capítulo, intitulado “O sentir”, Merleau-Ponty apresenta a mesma ideia: o corpo é “este lugar da natureza em que, *pela primeira vez*, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no *ser*, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321; grifo meu). Por meio do nascimento do corpo no mundo, graças ao aparecimento de uma abertura perceptiva no *ser* ou na *plenitude do ser* surge pela primeira vez uma “tradição perceptiva”, uma “espessura histórica” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 320), presente, passado e futuro. Assim, o “corpo toma posse do tempo, ele faz um passado e um futuro existirem para um presente, ele não é uma coisa, *ele faz o tempo* em lugar de padecê-lo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321; grifo meu).

Como diz Merleau-Ponty, se “o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma *possibilidade de situações*, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e *entrando*, através desse corpo, no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 547; grifo meu). Essa relação, que se estabelece pela primeira vez no momento do nascimento de um corpo no mundo, Merleau-Ponty nomeia como “acasalamento”, “sincronização”, “relação”, “diálogo”, “comunicação”, “comércio”, “comunhão” entre corpo e mundo. Se o corpo pode desempenhar esse papel é porque ele, ou suas equivalências sensoriais ou ainda seus esquemas corporais, é uma “abertura sempre recriada na plenitude do ser”; porque ele é uma “zona de não-ser”, uma “fissura”, uma “falha” no mundo em geral; porque ele é potência de, poder de..., possibilidade de um certo número de apreensões; porque ele é a virtualidade, o não-ser, o X que nasce no

mundo em geral e abre a experiência. Enfim, porque o corpo é possibilidade de apreensões, de maneira que, mesmo quando ele se fixa em uma delas em particular, as outras não se fecham e o frequentam como quase-presentes.

Na *Fenomenologia da percepção*, a experiência humana original é definida como o *percebido*, isto é, como relação, ou comércio entre corpo e mundo. É o nascimento do corpo no mundo que abre as possibilidades perceptivas, que abre o escoamento temporal, o qual, por sua própria estrutura de funcionamento, precisa de um momento primeiro, de um apoio, o qual é utilizado para que as possibilidades do corpo possam se desdobrar — como foi mostrado em relação à apreensão perceptiva, à fala e a um caso de doença. Desde que a experiência é aberta pelo *pacto originário* entre corpo e mundo, essa mesma experiência precisa ser definida pela articulação entre corpo e mundo: ela se torna, pois, o percebido. Por percebido é preciso entender, enfim, a apresentação das coisas a partir da sincronização dos poderes sensório-motores do corpo com o mundo. A descrição do percebido se faz assim segundo a concepção fundamental da fenomenologia, o “*a priori* da correlação”¹⁶.

Ao tratar da estrutura temporal enquanto retomada do passado e projeção ao porvir, Ferraz argumenta que o encadeamento das “perspectivas passadas remeteria ao *ser exterior na origem do processo perceptivo*”. A estrutura temporal suporia um ser anterior ao nascimento do corpo no mundo, algo tal que serviria de primeiro motor ou motivo da percepção. Segundo Ferraz: “a percepção atestaria um *ser sensível anterior* a ela e que a alimentaria” (FERRAZ, 2009, p. 48; grifo meu). Para Ferraz, não se trata da postulação de um em-si independente da subjetividade, pois o ser exterior possuiria já um padrão de organização esposado pelas possibilidades do corpo. Ele defende que se trata da relação entre as funções corporais e algo do mundo que já possui um “padrão de organização”. Haveria já uma “configuração particular dos dados sensíveis” (FERRAZ, 2009, p. 38) anterior ao pacto originário e que solicitaria uma resposta corporal para então se apresentar como “algo significativo”. Contudo, se não há um testemunho, um ponto de vista nesse ser sensível anterior à percepção, como ele pode ter já um padrão de organização, uma configuração particular? Uma tal suposição não recai no mesmo problema imposto pela consideração da nebulosa de Laplace? Ao se perguntar pelo que pode ter existido antes do homem, pelo mundo anterior à consciência humana, Merleau-Ponty analisa a hipótese da nebulosa primitiva de onde teria se originado a Terra e em

¹⁶ Cf. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001, p. 328.

seguida a vida. Entretanto, um tal acontecimento é impossível de ser compreendido, posto que ele não seria visto por ninguém, não comportaria nenhum testemunho. Segundo o plano da *Fenomenologia da percepção*, “não há acontecimento sem alguém a quem ele advenha” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 551), “mesmo um deserto nunca visitado tem pelo menos um espectador, e este somos nós mesmos quando pensamos nele”, de modo que “a coisa nunca pode ser separada de alguém que a perceba” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 429). Tese reproduzida também em *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*: pensar algo implica já colocar-se como testemunho (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 48). Por conseguinte, a ideia da nebulosa pressupõe a experiência perceptiva, é extraída do vivido; ela é uma construção que, como tal, pertence ao mundo cultural. De forma semelhante, o ser anterior ao nascimento do corpo também não comporta testemunho, posto que se ele é imaginado ou concebido, então ele já é algo visto por um espectador, comportando já um ponto de vista, uma textura temporal, sendo portanto já relação corpo e mundo. Como então este ser exterior anterior ao aparecimento das equivalências sensoriais pode já possuir um padrão de organização ou uma configuração sensível?

Uma resposta a isso é dada pela própria terminologia da *Fenomenologia da percepção*, a qual trata do ser anterior ao nascimento do corpo como “plenitude do ser em si” e “mundo em geral”, um mundo sem perspectivas, sem horizontes, e no qual haveria uma exterioridade pura. O ser anterior seria um “único ser indivisível e que não muda”: o riacho, sem um espectador que o vê escoar, é “uma coisa inteiramente exterior a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 551). Esse vocabulário é uma retomada de *A estrutura do comportamento*. Nesta, ao se perguntar como se realiza a relação entre a consciência e a natureza, define-se a natureza como uma “multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 1). A causalidade, porém, como diz o texto, não é uma operação produtora, de modo que parece não haver produtividade na natureza tomada em si mesma.

Em alguns momentos de *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty parece tratar desse ser exterior na origem do processo perceptivo. Ao tratar da relação entre estímulo e organismo, ele comenta que os ditos estímulos físicos são antes ocasiões que causas, de modo que o organismo se relaciona mais com significações vitais que com as propriedades materiais dos estímulos. Isso acontece, assegura Merleau-Ponty, porque “não podemos designar um momento em que o mundo age sobre o organismo, já que o

efeito mesmo dessa ‘ação’ exprime a lei interior desse organismo. Ao mesmo tempo que a exterioridade mútua dos estímulos, também a exterioridade mútua entre o organismo e aquilo que o rodeia se acha superada” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 250-251). Estímulo e organismo devem ser pois substituídos por “meio” e “aptidão”, já que seria impossível delimitar o que seria puro estímulo ou pura sensação e um organismo destituído de seu ambiente; o que a análise encontra é sempre já a relação organismo e meio ou corpo e mundo. Também o objeto da biologia seria impensável sem as unidades de sentido que a consciência nele descobre. Por isso, “o que chamávamos de vida já era a consciência da vida” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 252). O objeto da biologia aparece também para um espectador, como relação. Em outro momento, ao considerar que não existem qualidades puras, mas fisionomias, Merleau-Ponty comenta: “se não existe linha que não tenha uma fisionomia para a criança, é preciso também que essa fisionomia se desenhe num mínimo de matéria”. E em seguida ele pergunta: “Qual pode ser o aspecto desse suporte sensível?” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 262). Como resposta a essa questão, ele traz a noção de forma. Esta é uma configuração, seja visual, sonora ou mesmo anterior à distinção dos sentidos. É a noção de forma que permite descrever os objetos primitivos da percepção. Isso quer dizer que eles são “vividos como realidades”, como estruturas e não conhecidos como sensações, estímulos ou como objetos científicos. O suporte sensível é já uma configuração, um arranjo vital que não pertence nem ao mundo exterior nem à vida interior (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 284), ou seja, ele é já relação corpo e mundo, intencionalidade operante.

(...) *não devemos concluir* que formas *já* existem num universo físico e servem de fundamento ontológico para as estruturas perceptivas. A verdade é que, a partir de certas estruturas perceptivas privilegiadas, a ciência procura construir a imagem de um mundo físico absoluto, de uma *realidade* física da qual elas não passariam de manifestações. (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 226; grifo meu)

Enfim, ao tratar da relação corpo e mundo, Merleau-Ponty comenta que os perfis da escrivainha não se oferecem como aparências sem valor, mas como manifestações da escrivainha. Isso acontece porque o “percebido é apreendido de uma maneira indivisível como ‘*em si*’, ou seja, como dotado de um interior que nunca terei acabado

de explorar, e como ‘*para mim*’, quer dizer, como dado em pessoa através de seus aspectos momentâneos” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 289; grifo meu). O “para mim” diz respeito aos aspectos momentâneos, à tomada atual, ao ponto de vista atual assumido pelo corpo. E o “em si” refere-se ao que não se esgota na perspectiva assumida, ao que se oculta, às outras possibilidades perceptivas. O percebido possui uma riqueza oculta e inesgotável (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 288). Se o cubo fosse visto de todos os seus lados, ele não seria um cubo, mas uma ideia. Se ele só pode ser visto por meio de três lados de cada vez, isto se deve a que a perspectiva é a maneira de as coisas aparecerem (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288, 328, 329). O “em si” não diz respeito ao ser exterior na origem dos desdobramentos temporais, mas está já inserido no encadeamento dos perfis, o que quer dizer que ele se oferece segundo a relação corpo e mundo. Esses excertos mostram que Merleau-Ponty não se preocupa em caracterizar o ser anterior que alimentaria a percepção, senão que delimita sua descrição no âmbito das relações perceptivas, no plano da intencionalidade operante. Ao proceder dessa maneira, ele faz jus ao “*a priori da correlação*”; ele se limita a delimitar as relações entre o meio e o organismo e não se propõe a elaborar uma ontologia da natureza, a analisar o que seria a natureza para além da consciência que dela se tem: “Falando de conhecimento e conseqüentemente de consciência, *não construímos uma metafísica da natureza*, limitamo-nos a nomear (...) as relações entre o meio e o organismo tais como a própria ciência as define” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 251; grifo meu). Uma ontologia da natureza só começará a ser apresentada a partir dos textos intermediários, quando for necessário buscar uma saída aos prejuízos da *Fenomenologia da percepção*.

A respeito do ser anterior ao processo perceptivo, a *Fenomenologia da percepção* apresenta uma argumentação semelhante à d’*A estrutura do comportamento*. No capítulo “O sentir”, ao tratar da articulação entre a sensação e o sensível, Merleau-Ponty afirma que “aquele que sente e o sensível não estão um diante do outro como dois termos exteriores, e a sensação não é a invasão do sensível naquele que sente. (...) entre o sujeito e o sensível não se pode dizer que um haja e que outro padeça, que um dê sentido ao outro” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288). O que acontece é uma “troca” ou comércio entre os movimentos exploratórios do corpo e o sensível: o movimento da mão subentende já a forma do objeto que ela intenciona pegar. Contudo, antes dessa sincronização entre o sensível e o corpo, “o sensível é apenas uma solicitação vaga”, um “problema confuso”, uma “questão mal formulada” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.

289). Em relação a essa solicitação vaga, o corpo arruma-se de maneira a que aquilo que o solicita determine-se, seja como azul seja como duro ou mole. Por um lado, o corpo não constitui sua experiência, já que ele se depara com uma solicitação vinda do próprio mundo. Por outro, “o espetáculo percebido não é um ser puro” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 290). Ele é um momento da história do sujeito. Como isso é possível? Ora, se a sensação (ou percepção) é uma *reconstituição*, uma *reapresentação* ou uma *recriação* da configuração particular dos dados sensíveis, isso quer dizer na verdade que tal configuração do sensível já se assenta sobre uma intencionalidade mais originária, e não sobre um padrão de organização anterior ao contato entre corpo e mundo. Segundo Merleau-Ponty, “a sensação é uma *reconstituição*, ela *supõe* em mim os sedimentos de uma *constituição prévia*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 290). Isto é, a sensação reapresenta aquilo que é oferecido pelos “poderes naturais” do corpo, por uma sensibilidade, “saber originário” ou generalidade que já aconteceu antes dela. Merleau-Ponty então insiste neste ponto. Ele se pergunta: “Como podemos escapar da alternativa entre o para si e o em si, como a consciência perceptiva pode ser *obstruída* por seu objeto (...)?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 290; grifo meu). A consciência era obstruída ou abarrotada¹⁷ por aquele “problema confuso”, aquela “solicitação vaga” do sensível à qual o corpo respondia. Tal solicitação diz respeito à atmosfera de generalidade e ao anonimato da percepção, enfim, ela diz respeito à “vida de meus olhos, de minhas mãos, de meus ouvidos, que são tantos Eus naturais” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 291). A solicitação vaga diz respeito a um horizonte impessoal ou pré-pessoal, à existência anônima dos sentidos, das equivalências sensoriais, dos movimentos anônimos do corpo que já tomaram partido pelo mundo, já se abriram a algum de seus aspectos e já se sincronizaram com ele (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 291). A sensação reconstitui uma situação ou uma configuração já aberta pelos poderes anônimos do corpo: “a sensação se manifesta a si mesma em um meio de generalidade, ela provém de alguém de mim mesmo, ela depende de uma *sensibilidade* que a *precedeu*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 291; grifo meu). Merleau-Ponty localiza sua descrição novamente na relação já em andamento entre corpo e mundo, na situação já aberta pela intencionalidade operante. Ora, por que ele procede dessa maneira no plano teórico da *Fenomenologia da percepção*? A sensação é comparada ao nascimento e à morte. Estes não podem ser experimentados pelo sujeito, pois a

¹⁷ Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321.

experiência do nascimento suporia uma preexistência do sujeito anterior ao seu nascimento e a da morte exigiria uma sobrevivência do sujeito após a morte. O sujeito sabe que nasceu e que morrerá, mas não pode ter a experiência de seu nascimento e de sua morte. Ele se apreende como “já nascido” e como “ainda vivo”, ele se apreende em um “horizonte pré-pessoal” que se faz sem que ele seja seu autor, isto é, em um horizonte impessoal já aberto. Do mesmo modo, a sensação é um horizonte pré-pessoal no qual o sujeito se encontra, uma situação já em andamento. O sujeito não pode preceder-se a si mesmo e ver o que se encontra antes de sua situação, o sensível por ele mesmo: “O sujeito que tem a sua experiência começa e termina com ela, e, como ele não pode preceder-se nem sobreviver a si, a sensação necessariamente se manifesta a si mesma em um meio de generalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 291), isto é, em uma situação já aberta pelas funções sensoriais, já em andamento.

Merleau-Ponty não se propõe a falar do ser anterior ao pacto originário. Seu ponto de partida é o *a priori* da correlação, a relação corpo e mundo cujas estruturas ele procura explicitar. A natureza é concebida na *Fenomenologia da percepção* segundo a definição que *A estrutura do comportamento* lhe conferia: uma exterioridade pura sem produtividade própria. Contudo, Merleau-Ponty não se propõe a fazer nesses textos uma “metafísica da natureza”, senão que uma fenomenologia, cujo ponto de partida fundamental é a do *a priori* da correlação, como defende Moura¹⁸. Em um texto da mesma época, *O metafísico no homem* (1947), Merleau-Ponty comenta: “estou seguro de que há o ser — sob a condição de não procurar outra espécie de ser que o ser-para-mim” (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 110). Merleau-Ponty se propõe caracterizar o ser esquecido pelas filosofias clássicas assim como pela ciência, a explicitar o ser percebido, e não o ser que estaria na origem da percepção, o ser anterior pressuposto pelo pacto originário e pelo encadeamento dos perfis temporais.

Outras passagens da *Fenomenologia da percepção* corroboram esta interpretação. Quando Merleau-Ponty afirma que “há uma lógica do mundo que meu corpo inteiro esposa e pela qual coisas intersensoriais *se tornam possíveis* para nós” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 437; grifo meu), não se deve entender por isso a existência de uma organização do mundo prévia ao seu comércio com o corpo. A “lógica do mundo” a que Merleau-Ponty se refere é a estrutura temporal de toda experiência possível. Segundo o capítulo de onde foi retirado esse excerto, o que se diz é que o corpo “sabe” o que

¹⁸ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001, p. 324-326.

significa tal cor para o conjunto de sua experiência, ou ainda “sabe” o que significa certa mancha em seu contexto. Isto quer dizer que, pela estrutura temporal de retenção e protensão, um dado estímulo sempre se oferece remetendo a outros, a um contexto perceptivo, ou a uma configuração de conjunto, os quais só podem ser fornecidos pela estrutura de remetimento nomeada como temporalidade. A “lógica do mundo” é a maneira como corpo e mundo se comunicam, em outras palavras, é a estrutura temporal de retomada e ultrapassagem fundadora da experiência perceptiva; é ela que *torna possível* coisas intersensoriais¹⁹. Em consequência, não há um “*pacto natural* entre corpo e situações mundanas” (FERRAZ, 2009, p. 39), no sentido da comunicação entre o corpo e um mundo que já possuiria certa organização, mas um *pacto originário* entre “X” (corpo) e “mundo em geral” (sem perspectivas). A percepção “se apresenta” “*a cada momento* como uma re-criação ou uma re-constituição do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279; grifo meu), não porque ela seja uma sincronização entre poderes perceptivo-motores e situações factuais, senão porque ela é o movimento mesmo da temporalidade retomando e ultrapassando o que havia sido adquirido. Esse movimento é que, *a cada momento*, re-cria e re-constitui o mundo, isto é, o mundo percebido, o acasalamento entre corpo e mundo, não um mundo anterior e exterior cuja organização espontânea é recortada pelos poderes do corpo²⁰. Supor uma organização anterior ao nascimento do corpo no mundo equivale a afirmar uma natureza objeto, científica, na qual as funções sensoriais não contam: “O que é verdadeiro (...) é que existe uma *natureza*, não a das ciências, mas *a que a percepção me mostra*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 579; grifo meu). Se a percepção não pode ser descrita como um dos fatos do mundo, como se ela já estivesse nele, como se ela fosse real como uma coisa material, é porque, diz Merleau-Ponty, não se pode apagar essa “*lacuna que nós somos e pela qual ele [mundo] vem a existir para alguém*”²¹, porque a percepção é a “‘falha’ deste ‘grande diamante’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280). Isso quer dizer que toda situação mundana ou perceptiva se estabelece a partir do momento em que essa “lacuna”

¹⁹ “O que é dado não é somente a coisa, mas a experiência da coisa, uma transcendência em um rastro de subjetividade, uma natureza que transparece através de uma história” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 436). O que é dado não é a natureza, em si mesma, anterior a todo testemunho, mas a natureza tal como é vivida pelo corpo.

²⁰ “(...) uma coisa não é efetivamente *dada* na percepção, ela é interiormente retomada por nós, reconstituída e vivida por nós enquanto é ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais, e do qual ela é apenas uma das concreções possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 438). A percepção é uma síntese presuntiva, o que quer dizer que a tomada atual não esgota todos os aspectos daquilo que se manifesta. Em consequência, a coisa também não se oferece de modo acabado, senão que, por seu arranjo, ela reenvia a outros aspectos, a outras tomadas possíveis. A coisa é uma síntese temporal.

²¹ Na tradução de Moura não consta esta passagem.

(*lacune*), essa “falha” (*défaut*)²², esse “X” que é o corpo, aparece no mundo: que o percebido, ou qualquer situação, enfim, só se oferece graças a esse comércio inaugural entre corpo e mundo.

Como argumenta Merleau-Ponty, se o mundo pudesse ser pensado sem ponto de vista, ele não seria habitado por ninguém, e, portanto, não existiria. Antes do acasalamento entre corpo e mundo, resta apenas a *suposição de algo*, a “plenitude do ser em si” talvez, e que nem mesmo pode ser pensado pela reflexão radical, já que esta se volta para o campo irrefletido no qual ela mesma surgiu, e esse campo, por sua vez, é sempre já o percebido, o comércio entre corpo e mundo. A plenitude do ser em si precisa ser suposta, senão os esquemas corporais seriam constituidores absolutos da experiência. Ao contrário disso, a experiência é ambígua, ela atesta a comunhão entre corpo e mundo. E é o pacto original entre corpo e mundo que abre a temporalidade, inaugurando assim uma organização factual²³. Conforme Merleau-Ponty: “(...) não há tempo natural, se por isso se entende um tempo das coisas sem subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 607). Isso quer dizer que sem as “valorizações espontâneas” próprias da intencionalidade, “não teríamos um mundo, quer dizer, um conjunto de coisas que *emergem do informe* [do mundo em geral, sem perspectivas] propondo-se ao nosso corpo como ‘para tocar’, ‘para pegar’, ‘para transpor’ (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 590; grifo meu). Esse “informe” traz o mesmo sentido da “*massa uniforme do em si*”, na qual os projetos do sujeito fazem “surgir um mundo orientado, um sentido das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 584), uma organização, uma configuração, uma textura. O sentido autóctone do mundo é aquele constituído pelo comércio entre corpo e mundo, não o de um mundo que já possua configurações temporais antes que um corpo nasça nele: “Existe um *sentido autóctone* do mundo, *que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele*, e que forma o solo de toda *Sinngebung* decisória” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 591; grifo meu). Ao tratar do pacto originário, Moutinho, por sua vez, entende-o como a adesão de funções anônimas corporais a uma totalidade, uma *Omnitudo realitatis*, a qual é sempre

²² MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, p. 240.

²³ “O passado e o porvir existem em demasia no mundo, eles existem no presente, e aquilo que falta ao ser para ser temporal é o *não-ser* do alhures, do outrora e do amanhã. O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo. O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas, ao contrário, *uma possibilidade de não-ser* que se harmonize com sua natureza. Se separamos o mundo objetivo das perspectivas finitas que dão acesso a ele e o pomos em si, em todas as suas partes só podemos encontrar ‘agoras’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 552). A natureza do passado e do porvir é a de eles não serem um “processo real, uma sucessão efetiva” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 551), mas de eles serem intencionais.

quase-presente em cada objeto visto²⁴. Em conseqüência, ao se perguntar pelo que se encontra no começo, Moutinho responde a partir do ponto de vista da noção merleau-pontiana de reflexão radical. Desse modo, o que se encontraria no começo seria “um campo perceptivo sobre fundo de mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 324). Entretanto, essa resposta, válida para a reflexão radical, quando ela se volta para o campo irrefletido do qual ela mesma nasceu, não satisfaz a exigência da questão lançada pelo pacto originário. Este não diz respeito a um campo já aberto, a um desenrolar temporal já em operação, mas à abertura mesma da experiência ou da temporalidade. O ser exterior pressuposto pela série de perspectivas passadas e pelo pacto originário não pode ser tema da reflexão radical, posto que ele é “sem ponto de vista”, e, o que assim o é, não pode ser habitado por ninguém; conseqüentemente, ele não existe ou é apenas uma abstração: “Os objetos que não pertencem ao círculo do percebido existem no sentido em que verdades não deixam de ser verdadeiras quando não penso nelas: seu modo de ser é a necessidade lógica, e não a ‘realidade’” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 328-329).

Não se propõe aqui que Merleau-Ponty descreva algo mais originário ou anterior à experiência perceptiva (ao vivido), algo tal que seria anterior ao nascimento do corpo no mundo. Segundo a lógica própria à *Fenomenologia da percepção*, é impossível situar-se em um momento anterior ao próprio nascimento, à experiência já em andamento, posto que isso suporia a preexistência do sujeito anterior ao próprio nascimento. O que se defende aqui é que, segundo a estrutura de funcionamento própria da temporalidade — na qual cada instante é superado ao mesmo tempo em que os instantes passados são retomados, isto é, a temporalidade é um movimento que supera retomando —, algo é pressuposto pelo movimento das *Abschattungen*, justamente a plenitude do ser ou o mundo em geral com o qual o corpo entre em contato ao nascer. Segundo Ferraz, a lógica própria da estrutura temporal — um movimento que se utiliza de apoios sensíveis para projetar outras configurações (significações) (como mostrado acima na análise do caso Schneider) —, faz com que a percepção precise de um “*ser anterior* [anterior ao nascimento, anterior ao vivido] a ela e que a alimentaria” (FERRAZ, 2009, p. 48), isto é, que seria o primeiro apoio utilizado para os momentos temporais se desdobrarem. Assim, o que se indica e se problematiza aqui é um pressuposto estrutural referente à lógica de funcionamento da temporalidade; e não que Merleau-Ponty ou seu intérprete

²⁴ MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006, pp. 165 a 198.

se proponham a falar de algo anterior ao nascimento do corpo no mundo, de algo que fosse anterior ao vivido.

Quando Merleau-Ponty refere-se à “ecceidade” ou “ipseidade da coisa”, complementando que o céu, por exemplo, é o “meio de certa vibração vital que meu corpo adota”, e que, se ele “existe para si”, é no sentido de que “cada parte do conjunto é ‘sensível’ àquilo que se passa em todas as outras e as ‘conhece dinamicamente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 289), não se trata de afirmar determinado sentido autóctone do mundo anterior ao seu comércio com o corpo. Ao contrário, ele apresenta neste momento novamente a relação original de motivação. Segundo Merleau-Ponty, a

sensação é *intencional* porque encontro no sensível a *proposição* de certo ritmo de existência (...) e porque, dando seqüência a essa proposição, introduzindo-me na forma de existência que assim me é *sugerida*, *reporto-me a um ser exterior*, seja para abrir-me seja para fechar-me a ele. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288; grifo meu)

O que se diz nessa passagem não é que a percepção se reporte ou atenda à solicitação de um ser exterior que já possua um sentido autóctone, como querem alguns comentadores. Primeiro, Merleau-Ponty afirma que o sujeito da percepção encontra no sensível a “proposição de certo ritmo de existência”. Segundo, ele afirma que o sujeito encontra uma forma de existência que lhe é “sugerida”. Tal “proposição” e tal “sugestão” não são algo que as coisas, por si sós, oferecem ao sujeito, mas momentos da relação original de motivação. A percepção é, assegura Merleau-Ponty, “prospectiva”, o que significa que o objeto que ela encontra está no final de seu movimento de fixação; e, ao mesmo tempo, a percepção é “retrospectiva”, o que quer dizer que o objeto que ela encontra apresenta-se também como anterior à sua própria aparição, como o motivo, o estímulo, o motor ou o que era *sugerido* desde o início ao movimento de fixação. Prospecção e retrospectão são duas modalidades do movimento intencional ou da estrutura do tempo. Desse modo, a “proposição de certo ritmo de existência” é outra maneira de formular a ideia básica segundo a qual o objeto que a percepção encontra está no final de seu movimento de fixação. E a “forma de existência que assim me é sugerida” é outra fórmula para dizer que o objeto aparece como anterior à sua aparição. Isso acontece no movimento intencional porque o sujeito perceptivo primeiramente concentra-se em um objeto “virtual” e, em seguida, arranja as possibilidades perceptivas do objeto de modo a torná-

lo “atual”. Assim, o objeto está no final do movimento de fixação e ao mesmo tempo aparece como seu motor, o que era sugerido ao movimento intencional. Por isso, quando na passagem citada se afirma que o sujeito se reporta a “um ser exterior” não se deve nem se pode entender tal ser como algo autônomo e independente do corpo, pois ele é exatamente o comércio que o corpo mantém com o mundo, isto é, ele é já o sensível, o percebido — um caso da relação original de motivação. Se o sujeito reporta-se a um “ser exterior” que era uma “proposição” e então apareceu como o que era “sugerido”, é porque tal ser é exatamente um caso da relação de motivação, determinado algo que apareceu ao sujeito na percepção efetiva, não algo anterior às relações entre corpo e mundo. Só assim é que se pode entender a primeira ideia do excerto, segundo a qual a percepção ou a sensação²⁵ é *intencional* e a ideia de que o sujeito se reporta a um “ser exterior”: pela lógica da formulação de Merleau-Ponty, é necessário que o “ser exterior” seja já um momento na série das *Abschattungen*, isto é, que ele seja já temporal, relação corpo e mundo. Portanto, a “aseidade da coisa, sua presença irrecusável, e a ausência perpétua na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 313), isto é, da intencionalidade operante. Presença de certa perspectiva e ausência do mundo enquanto totalidade. A presença da coisa e o concomitante desdobrar temporal são dois modos da prospecção e da retrospectão, as quais definem a intencionalidade perceptiva, e, enfim, a ipseidade da coisa. Se a coisa é o “termo transcendente de uma série aberta de experiências”, é porque o sujeito da percepção ou o esquema corporal é essa “própria unidade aberta e indefinida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 313). O sentido autóctone da coisa ou do sensível é o da dialética constituído e constituinte ou da coexistência corpo e mundo²⁶.

Enfim, é preciso perguntar o que é *nascer*. A essa questão responde Merleau-Ponty: “Nascer é ao mesmo tempo nascer *do* mundo e nascer *no* mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 608; grifo meu). Essa resposta, como indica o próprio Merleau-Ponty, deve ser entendida desde a ambiguidade entre constituído e constituinte, desde o entrecruzamento de situação e liberdade. Ela deve ser entendida, portanto, a partir da

²⁵ “Precisamos colocar em questão a alternativa entre o para si e o em si (...). É isso que fazemos quando delimitamos a sensação como *coexistência* ou como *comunhão*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288). A sensação é definida com os mesmos termos pelos quais se define a relação intencional entre corpo e mundo, o que significa que ela se faz já em uma situação aberta pela intencionalidade operante.

²⁶ “Meu corpo é a textura comum de todos os objetos”, pois o corpo é o lugar do “fenômeno de expressão”, cujo “valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315). “(...) a unidade do objeto aparece pelo tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 322).

relação original de motivação ou fundação intencional. Assim, se nascer é ao mesmo tempo nascer *do* e *no* mundo, isso se deve, primeiro, ao fato de que mundo, uma orientação, uma perspectiva entre outras, se constitui somente a partir de seu comércio com o corpo — por isso é nascer *do* mundo —, por outro lado, é nascer *no* mundo porque o sujeito só vem a ser por este mesmo comércio pelo qual um mundo se oferece. Conforme a estrutura de motivação, o mundo parece já estar aí antes do sujeito, o que quer dizer também que o sujeito sempre já se apreende em uma situação, que a consciência sempre se dá sobre um fundo já adquirido. Contudo, foi o desdobramento da intencionalidade que possibilitou essa situação, posto que é o nascimento do corpo no mundo que abre o escoar temporal, o afastamento no futuro remetendo ao passado mais imediato a primeiro investida do mundo. Em um outro aspecto da estrutura de motivação, trata-se de dizer ainda que o mundo é um nascer sempre refeito, que a cada momento o mundo nasce diante do sujeito graças à mudança de perspectiva e ao incessante escoar do tempo, e que ao mesmo tempo esse renascer constante *do* mundo é sempre um nascer *no* mundo, já que a nova perspectiva ou o novo se utiliza de um já adquirido para poder se apresentar. O acontecimento do nascimento é de tal modo importante na *Fenomenologia da percepção* que Merleau-Ponty entende a passagem à consciência constituinte como a omissão do fato do nascimento, o que ainda pode ser medido nas páginas da *Introdução* que versam sobre a reflexão, cuja radicalidade deve levar em conta seu próprio começo: “Para nós, a consciência só se atribui este poder de constituição universal se ela omite o acontecimento que forma sua infra-estrutura e que é seu nascimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 608). A consciência não constitui o mundo, porque ela mesma é comércio com o mundo, porque ela é essa relação.

1.4. O idealismo subjetivista

Até aqui, foi visto como o texto da *Fenomenologia da percepção* parece caminhar na direção oposta às críticas de Moura e de Barbaras, já que se procurou mostrar como o terno não-ser é forjado para descrever o corpo enquanto uma zona de possibilidades sempre aberta e não como uma consciência de tipo intelectualista. Entretanto, a interpretação que aqui se apresenta possibilita outra crítica ao projeto inicial de Merleau-Ponty. Segundo Alquié e Ferraz, o pensamento merleau-pontiano de 1945 padece de um “idealismo subjetivista”, justamente por tentar definir a totalidade da

experiência ou o ser como o *percebido*. Ao proceder dessa maneira, Merleau-Ponty teria reduzido o ser àquilo que se manifesta aos poderes sensório-motores do corpo.

Para Alquié, Merleau-Ponty reduz a totalidade da experiência, o ser em geral, àquilo que pode ser apreendido pelos poderes do corpo. Desse modo, o pensamento merleau-pontiano impossibilita que se possa falar de propriedades ou de algo que escape às capacidades humanas de apreensão. Isso acontece, argumenta Alquié, porque Merleau-Ponty confunde fenômeno percebido com as propriedades daquilo que existe, o que é primeiro na ordem do conhecimento humano com o que é primeiro na ordem do ser em geral. Ao dar esse salto, a fenomenologia merleau-pontiana impossibilita que exista algo para além daquilo que pode ser percebido imediatamente pelo corpo. Tal atitude, Alquié nomeia de *idealismo subjetivista*, já que se trata da redução da totalidade do ser àquilo que é percebido.²⁷

Por sua vez, Ferraz apresenta as razões pelas quais Merleau-Ponty teria indicado a existência de algo que escapa às capacidades humanas. Primeiro, Merleau-Ponty teria procurado apresentar um excesso de ser face ao percebido por meio da *inesgotabilidade de aspectos* daquilo que se apresenta em uma apreensão. Toda tomada perceptiva atual deixa escapar inúmeros aspectos da coisa apreendida, os quais só podem ser constatados em percepções posteriores. Contudo, se se considerar que cada tomada é realizada por um observador finito, então não se pode confirmar a realidade de uma coisa por meio da inesgotabilidade de seus aspectos, já que a totalidade deles nunca poderia ser apreendida. Com o intuito de superar esse problema, afirma Ferraz, Merleau-Ponty teria recorrido ao caráter temporal das coisas percebidas. Assim, a segunda justificativa para a existência de algo que excede o que pode ser apreendido pelo corpo é o *inacabamento* das coisas no momento mesmo de sua manifestação. A apreensão atual de uma coisa reenvia a um horizonte de passado e já anuncia outras possibilidades perceptivas que um desenvolvimento futuro poderá constatar. Isso se dá pela própria estrutura temporal da percepção que, por seus horizontes de passado e futuro, impossibilita a posse absoluta daquilo que se apresenta. A coisa é uma série aberta a horizontes perceptivos possíveis, os quais são “quase-presentes” em cada tomada atual. Tais horizontes são vividos à distância, mas não são abarcados pela consciência presente, ou apreensão atual. Entretanto, contrapõe Ferraz, este apelo à temporalidade apenas assegura que, no plano da atualidade, os poderes do corpo não se sincronizam perfeitamente com a

²⁷ Citado por Ferraz, 2009, p. 30.

totalidade do que pode ser dado pelo ser em geral. Isso não quer dizer que no plano da potencialidade essa correlação não se dê. Ao contrário, desde que Merleau-Ponty assumiu que ter um corpo é ter “uma montagem universal, uma típica de todos os desenvolvimentos perceptivos e de todas as correspondências intersensoriais para além do segmento do mundo que efetivamente percebemos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 437), todos os aspectos não percebidos atualmente “são potencialmente apreensíveis pela percepção humana” (FERRAZ, 2009, p. 42). Isso atestaria que a totalidade da experiência é reduzida a um correlato corporal.

As duas razões apontadas acima para justificar a existência de algo que excede a estrita correlação entre corpo e mundo podem também ser apresentadas como dois modos de se explicitar a estrutura temporal. A coisa percebida se manifesta como possuindo uma inesgotabilidade de aspectos porque, por um lado, seus horizontes temporais reenviam a um passado que sempre é retomado segundo a perspectiva presente e que, em um instante vindouro, pode ser referido de outra maneira; por outro, seus horizontes já anunciam possibilidades perceptivas futuras, de modo que aspectos futuros contam de maneira lateral na percepção da coisa atual. Tanto em relação ao passado como ao futuro, assim, há uma inesgotabilidade de aspectos que, embora não sejam atuais, se anunciam na perspectiva que o corpo tem de uma determinada coisa. E é justamente devido a essa estrutura temporal que a coisa também se apresenta como inacabada. Segundo Merleau-Ponty, a síntese temporal é uma “síntese *presuntiva*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 107; grifo meu). A percepção é um ato com dupla direção: o distanciamento do objeto no passado e o afastamento do sujeito no futuro. “O ato do olhar é indivisivelmente prospectivo, já que o objeto está no termo de meu movimento de fixação, e retrospectivo, já que ele vai apresentar-se como anterior à sua aparição, como o ‘estímulo’, o motivo ou o primeiro motor de todo o processo desde o seu início” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321). Quando o corpo se orienta em direção ao objeto, ele faz a quase-síntese, ou a sinopse de vários horizontes perceptivos, ele *ata* “em conjunto um presente, um passado e um futuro”. No entanto, essa sinopse não dá a coisa ela mesma, a realidade absoluta do presente vivido. Ao contrário, ela não é efetiva, mas intencional e/ou presuntiva, só oferecendo uma perspectiva possível. A percepção é, portanto, presuntiva²⁸. Perceber é “*crer* em um mundo”, no sentido de que

²⁸ A “unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade *presuntiva*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 296; grifo meu); “(...) a conexão entre a aparência e a experiência total é apenas implícita e *presuntiva*, mesmo no caso da percepção verdadeira” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.

a percepção, por acreditar que sintetizou todos os aspectos de seu campo, se instala no mundo segundo uma “fé” ou “opinião originária” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 399 e 459). Como diz Merleau-Ponty, apesar de determinada percepção da pedra, por exemplo, nunca a explicitar inteiramente, “ainda é verdade que a pedra percebida está ali, que eu a reconheço, que lhe dei um nome e que nós nos entendemos sobre um certo número de enunciados a seu respeito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 443). Desse modo, o processo perceptivo apresenta-se segundo uma “contradição”: cada perspectiva reenvia indefinidamente a outras perspectivas e ao mesmo tempo aquele que percebe acredita na coisa vista como se ela estivesse inteira à sua frente. Ora, longe de buscar resolver esse paradoxo, Merleau-Ponty o mostra como estrutural, pois ele é o próprio movimento temporal ou perceptivo. Só haveria contradição se se tratasse de pensar segundo as cláusulas do pensamento objetivo, o qual ou reduz a coisa à consciência ou a faz aparecer por meio de relações causais. Contudo, a partir do momento em que se abandona tais cláusulas, pode-se então “compreender o tempo como a medida do ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 443). O campo perceptivo atual, determinado ponto de vista, ata uma série de perspectivas que o corpo tem e outras que já se anunciam, ele faz coexistir em uma única vaga temporal toda uma circunvizinhança. De seu ponto de vista, o sujeito sabe que resta ainda algo a perceber, algo em geral que ele pode ver se der a volta ou se subir a montanha. Do mesmo modo, o passado recente carrega ainda um passado distante, o qual permanece degradado em seu presente. Por isso, a unificação das perspectivas não é efetiva, mas intencional, ela é “*em intenção*” ((MERLEAU-PONTY, 2006, p. 446). “O mundo, que é o núcleo do tempo, só subsiste por esse movimento único que *separa o apresentado do presente* e ao mesmo tempo os compõe, e a consciência, que passa por ser o lugar da clareza, é ao contrário o próprio lugar do equívoco” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 445; grifo meu). No momento em que se fixa o objeto, presume-se acabada “uma explicitação que iria ao infinito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 460). A percepção não fornece uma certeza apodíctica, do mesmo modo a consciência não tem a plena posse de si mesma. E é essencial ao tempo se fazer segundo uma retomada e uma projeção, sob pena de não haver experiência de coisa alguma. Não haveria consciência se o presente não conservasse um passado e ao mesmo tempo já se dirigisse ao futuro. A coisa se manifesta como

459; grifo meu); e, “É preciso apenas que a coincidência de mim comigo, tal como se realiza no *cogito*, nunca seja uma coincidência real, e seja somente uma coincidência intencional e *presuntiva*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 461; grifo meu).

inacabada porque ela é temporal. E, ao mesmo tempo, ela se apresenta como inesgotável, e isso também é obra da temporalidade. A coisa se oferece segundo uma inesgotabilidade de aspectos porque uma determinada perspectiva sempre reenvia a outras visadas possíveis, e ela é inacabada porque toda apreensão é presuntiva, isto é, supõe acabada uma síntese que não pode acontecer enquanto síntese total de todos os aspectos possíveis.

Além de acusar a insuficiência dos argumentos merleau-pontianos, Ferraz fornece ainda mais uma razão para justificar um *idealismo subjetivista* em Merleau-Ponty. Segundo o comentador, a sucessão entre as dimensões do tempo ocorre pela relação entre sujeito e mundo, já que no mundo considerado em si mesmo não há temporalidade. O caráter temporal dos eventos mundanos adviria do fato de que eles são “antevistos como protensões, são apreendidos pela consciência e então retidos como instantes passados” (FERRAZ, 2009, p. 43), de maneira que é a subjetividade quem lhes fornece uma configuração temporal. Por isso, a característica temporal das coisas percebidas não se mostra como um argumento plausível para o asseguramento de um excesso de ser frente ao percebido. Para realçar essa constatação, Ferraz cita uma passagem da *Fenomenologia da percepção* em que Merleau-Ponty diz com todas as letras que o que ele procura fazer em sua descrição fenomenológica é “definir o ser como aquilo que nos aparece” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 532; grifo meu). Nesse momento, assegura Ferraz, Merleau-Ponty define o ser do mundo como ser sensível, reduzindo-o ao que pode ser apreendido pelas capacidades de apreensão corporais. Ferraz não pretende dizer que a própria estrutura de organização do mundo é constituída pelos poderes perceptivos do corpo, mas que as capacidades corporais de apreensão *reconstituem* ou *reapresentam* essa estrutura de organização que já é ela mesma pertencente no mundo. Nesse sentido, ele conclui: “na doutrina da *Fenomenologia da percepção*, tais estruturas [as do mundo] são aquelas passíveis de reconhecimento subjetivo, de modo que, em decorrência de um *pacto originário*, o mundo é aquilo que se manifesta para o repertório perceptivo-motor do corpo” (FERRAZ, 2009, p. 45).

A interpretação de Ferraz ressalta uma importante concepção da *Fenomenologia da percepção*. De fato, é um pacto originário, ou “contrato primordial” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 292) entre corpo e mundo que estabelece que o mundo seja exatamente aquilo que se manifesta para as capacidades perceptivas do corpo. Entretanto, não se trata, como já foi dito acima, de que o corpo reconstitui ou reapresenta uma organização do mundo que já está de alguma maneira feita antes da

aparição de um corpo no mundo. Ao contrário, pelo pacto ou contrato primordial é que se constitui uma estrutura, organização ou configuração do mundo, de maneira que o mundo se torna assim o percebido. Em várias passagens, Merleau-Ponty também se refere ao mundo como o “natural”. Todavia, o “natural” em questão é sempre já o sensível, a sincronia ou a “simbiose” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 426) entre corpo e mundo. Segundo Merleau-Ponty, o tempo supõe uma visão sobre o tempo, pois não haveria consciência de mudança sem um testemunho. Na metáfora do rio, por exemplo, não seria possível encontrar senão uma sucessão de “agoras” não fosse pela suposição ali de um espectador que da margem vê passarem as madeiras jogadas na nascente. O tempo, portanto, não é uma sucessão real que o sujeito se limitaria a registrar, mas ele “*nasce de minha relação com as coisas*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 551)²⁹. Estas seriam excessivamente plenas, faltando-lhes certa dimensão de ausência, certa “possibilidade de não-ser”, as quais são oferecidas pela perspectiva finita que o corpo assume em face delas. Se “tempo e sentido são um e o mesmo”, é porque “*não existe mundo sem uma Existência que sustente sua estrutura*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 579). A comunicação entre corpo e mundo funda o escoamento temporal, o qual é apenas outro nome para a intencionalidade operante e para a expressão. “O acontecimento de meu nascimento”, minha “primeira percepção”, inaugura “*uma nova possibilidade de situações*” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 545 e 546)³⁰. A plenitude do ser em si é rompida quando um corpo nasce no mundo, e a consequência desse rompimento é o percebido, o sensível, o mundo ou o natural. O “*mundo natural (...) é a típica das relações intersensoriais*” (MERLEAU-PONTY 2006, p. 438; grifo meu), isto é, ele é o sensível³¹. Ele é relação corpo e mundo, uma unidade “*fundada para sempre pela primeira experiência sensorial*” (MERLEAU-PONTY 2006, p. 440; grifo meu). As situações mundanas não são apenas rerepresentadas ou reconstituídas pelas equivalências corporais, mas originalmente constituídas pelo comércio entre corpo e mundo. Desse modo, o ser é o percebido, ou, segundo as palavras de Merleau-Ponty, a coisa é o “correlativo de meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 429), a “plenitude

²⁹ “...a consciência desdobra ou constitui o tempo...” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 555).

³⁰ “Certo dia e de uma vez por todas algo começou que, mesmo durante o sono, não pode mais parar de ver ou de não ver, de sentir ou de não sentir, de sofrer ou de estar feliz, de pensar ou de descansar, em suma de se ‘explicar’ com o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 545).

³¹ “O poder do sujeito sobre seu mundo é a origem do espaço” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 338). “O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos (...)” (MERLEAU-PONTY 2006, p. 442), ele é o que é dado pelas equivalências corporais. Assim: “O que é verdadeiro, em suma, é que *existe uma natureza, não a das ciências, mas a que a percepção me mostra (...)*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 579; grifo meu).

absoluta que minha existência indivisa *projeta diante de si mesma*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 427). Ou ainda, como diz Merleau-Ponty: “Nosso *nascimento* (...) funda simultaneamente nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou nossa generalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573). Essa descrição especifica a estrutura de motivação característica da dialética entre constituído e constituinte, ou adquirido e porvir, de maneira que, se somos “inteiramente ativos e inteiramente passivos”, o somos “porque somos o surgimento do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573). E, enfim, se o sujeito é temporalidade, é porque essa “dialética do adquirido e do porvir é constitutiva do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 578).

Nesse segundo tópico, observou-se que o pensamento de Merleau-Ponty padece de um idealismo subjetivista, tal como apontado por Alquié e Ferraz. Contudo, estariam as teses de Moura e de Barbaras completamente recusadas pelo que foi apresentado até aqui? Não seria preciso analisar o que vem a ser “corpo” para que, a partir do seu nascimento no mundo, possa se desdobrar o escoamento temporal? Ou ainda, o que vem a ser a “temporalidade” para que ela possa se inaugurar a partir de um tal comércio entre corpo e mundo? O que é o corpo para que ele possa ser capaz de romper a plenitude do ser em-si? O que é tempo para que ele possa “relacionar”, “articular” ou “sincronizar” os esquemas corporais (X) com o mundo (mundo em geral)? Qual é mais exatamente o pressuposto que torna possível a ambiguidade entre corpo e mundo?

1.5. O cerne do tempo: o problema da racionalidade

Merleau-Ponty termina o capítulo “O Cogito” com a seguinte pergunta: “Por que minha vida consegue *retomar-se* a si mesma e *projetar-se* em falas, em intenções, em atos? Este é o problema da racionalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 548; grifo meu). Em outras palavras, o problema da racionalidade é o de saber por que a experiência perceptiva se estrutura como retomada do passado e projeção ao porvir. Por que a cada momento a experiência perceptiva lança-se a novas significações e retoma seu passado? Por meio de qual critério essa estrutura pode ser compreendida? Nessa pergunta mesma já fica indicado o que poderá solucioná-la: o movimento de retenção (retomada) e de protensão (projeção) característicos da estrutura temporal, a qual é o tema do capítulo que se segue a “O Cogito”. Isso quer dizer que Merleau-Ponty responde à questão mencionada descrevendo a estrutura temporal, a qual é o critério de

inteligibilidade de toda a descrição apresentada nas páginas da *Fenomenologia da percepção*³².

Brevemente, segundo o capítulo “A temporalidade”, o tempo funciona da seguinte maneira. Os “instantes” temporais não se sucedem como um “agora” se sucederia ao outro, mas eles se diferenciam. Segundo o diagrama husserliano retomado por Merleau-Ponty, quando estou no instante B, A passa para A’ e C se anuncia no horizonte. E quando estou no instante C, B passa para B’ e A’ para A’’. A passagem de um instante ao outro se faz segundo a permanência daquilo que passou e do anúncio daquilo que virá. Mas de maneira que eles não estão plenamente, tal como foram, no instante presente, senão que lhe são *quase-presentes*. Trata-se aqui não de uma síntese operada por um terceiro termo, mas de uma “síntese de transição”, isto é, de um único “fenômeno de escoamento”, de “um só ímpeto”, de um “ek-stase”, tal como o jato d’água. A passagem de um ponto ao outro é como uma “dissolução”, ou “deiscência” em que o instante passado continua como quase-presente em relação ao ponto presente e ao mesmo tempo o porvir, anunciando-se, é também quase-presente em relação ao momento presente. O passado, assim, não é um traço preservado no cérebro ou um simples conteúdo da consciência, mas o modo pelo qual o tempo se realiza. O futuro se anuncia como passado por vir e o passado permanece como um antigo futuro que veio ao presente e passou. Nessa mudança dos instantes se realiza a consciência, embora ela não seja possibilitada por eles, mas se dê ao mesmo tempo em que eles. Desse modo, ela não pode ser algo outro que o múltiplo, mas ao mesmo tempo um e múltiplo, isto é, o foco geral (síntese) que se realiza na transição dos instantes temporais. Enquanto “projeto global”, a consciência “se manifesta a si mesma em atos, experiências e ‘fatos psíquicos’ em que ela se reconhece” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 570). Na dialética do tempo constituído com o tempo constituinte acontece um reconhecimento de si, uma “*relação de si a si*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 571) que é a própria subjetividade³³. A consciência, portanto, não está escondida atrás dos acontecimentos nem é formada por relações causais, mas ela é o próprio escoamento temporal. O presente assume um lugar privilegiado, pois “ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem”

³² Para Merleau-Ponty, a temporalidade representa a “solução de todos os problemas de transcendência”, de maneira que “se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreendemos que para além nada há a compreender” (Merleau-Ponty, 2006, p. 490).

³³ “O tempo é ‘afecção de si a si’: aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transposição de um presente a um presente” (Merleau-Ponty, 2006, p. 571).

(MERLEAU-PONTY, 2006, p. 568). O presente conserva um duplo horizonte constituído pelo passado e pelo porvir, ele é a abertura, a “visão” ou o projeto global por onde passam os outros instantes. O futuro se anuncia ao presente e o passado é retomado por cada presente de uma maneira nova. É “no presente que estamos centrados” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573). A síntese, ou o foco, que se dá na transição dos instantes é o presente, a consciência de algo, desde a qual se interpreta o passado e vislumbra-se o futuro.

Contudo, uma tal descrição é suficiente para responder a pergunta com que se terminava o capítulo “O Cogito”? A descrição da estrutura temporal, por ela mesma, responde por que o tempo retoma o passado e projeta-se ao futuro? Tratar-se-ia de solucionar esse impasse dizendo-se que a temporalidade é uma estrutura que, como tal, funciona como funciona, o que seria um fato último não remissível a qualquer outra explicação? Ora, mas por que o tempo projeta-se ao porvir ou retoma algo de seu passado? Ou, o que é a mesma pergunta — já que o tempo é o fundamento de toda experiência —, por que o corpo se lança a significações novas, a novos atos? Por que o corpo intenciona, por que ele tem intenções? Por que a temporalidade se lança a algo? Por que há uma “deiscência do presente em direção a um porvir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 571)? Enfim, qual é “o estatuto do corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 137)? Moura faz essa mesma pergunta em um de seus artigos³⁴, apesar de limitá-la somente ao campo da fala falante. Segundo ele, na análise da fala originária, a consciência deve polarizar-se em direção a uma significação inédita. No entanto, pergunta-se Moura, “como compreender essa *direção* a ‘nada’, e qual exacerbação da ‘filosofia da consciência’ poderia dar conta dessa enigmática *apresentação*?” (MOURA, 2001, p. 319). E Moura complementa: para Merleau-Ponty, essa “*produtividade*” (esse direcionamento a algo) escapa a toda análise, resiste a toda explicação, visto que toda tentativa de elucidação a consideraria como realizada em algum lugar — seja em um saber absoluto, seja em significações já dadas —, perdendo assim seu fenômeno mesmo. Por isso, assegura Moura, Merleau-Ponty a considera como um “fato último”, restando àquele que se dá conta de sua existência a minúcia de denominá-la como um “milagre” ou como algo “irracional” (MOURA, 2001, pp. 321 e 322). Assim, o apelo ao cogito tácito, ou melhor, àquilo que o fundamenta, à temporalidade, consegue apenas mostrar a estrutura de funcionamento do tempo — um transcender-se, um *ek-stase*, ou

³⁴ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Linguagem e experiência em Merleau-Ponty. In: *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

uma “fuga geral para fora do Si” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 562) —, mas nunca é capaz de explicitar por que os momentos do tempo se transcendem, ou por que a subjetividade se dirige a novas significações. Moura então conclui: “essa identificação da subjetividade ao *ek-stase* temporal permite uma explicitação *muito volatizada e apenas formal* do processo de ‘transcender-se’, que, por si só, não poderia dar conta dessa transcendência *dirigida* que é a expressão autêntica” (MOURA, 2001, p. 320; grifo meu). Esse diagnóstico é exato e traz à tona a grande questão que os textos posteriores à *Fenomenologia da percepção* terão de dar conta. Apesar de limitar sua pergunta à fala autêntica, Moura antevê o cerne da vindoura autocrítica desenvolvida por Merleau-Ponty, a partir dos anos de 1950. Essa questão torna necessária uma reflexão mais acurada sobre a linguagem, já que, se não se elucida o que exatamente torna possível a produtividade da fala, então ou a fala falante vem do nada ou, de alguma maneira, já é possuída pela consciência anônima (o corpo), de modo que o intelectualismo reaparece sobre a descrição do mundo vivido.

Todavia, embora tenha antevisto essa questão, Moura entende que a resposta de Merleau-Ponty, em 1945, é a de entender “não-ser” como “nada”, tal qual teria feito Sartre em *O ser e o nada*, deslocando a crítica que *O visível e o invisível* faz a Sartre para o interior da *Fenomenologia da percepção*. Moura entende o termo não-ser como uma subjetividade que desceria no corpo: “o *cogito* tácito está no corpo, assim como o piloto em seu navio” (MOURA, 2001, p. 313). Ao pressupor uma distinção entre ser e nada, Merleau-Ponty teria refeito a separação entre para-si e em-si, de maneira que, em 1945, expressões relativas ao cogito tácito, tais como, “experiência de mim por mim”, ou “presença de si a si” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 541), seriam apenas outros nomes para o para-si sartreano. Completando esse quadro que termina por reproduzir, enfim, o pensamento cartesiano, resta que a natureza seja o em-si. Desde uma tal oposição, então a consciência (o para-si), ainda que identificada ao movimento temporal, é o “‘negativo’ encarregado de ‘fazer aparecer’ o positivo”, uma “interioridade” ou “pura ‘produtividade’” (MOURA, 2001, pp. 317, 318 e 324) que institui o escoamento temporal na natureza, no em-si. Assim, se a consciência se dirige a falas novas, é porque há uma interioridade que já possui essas significações e, por algum motivo oculto, quer atualizá-las. Segundo Moura, o flerte com a ontologia de Sartre levou Merleau-Ponty

a contrapor a natureza à ‘existência’, assim como se opõe uma ‘plenitude de ser’ inteiramente ‘inerte’ a uma subjetividade temporalizada que é, antes de tudo, ‘não-ser’, potência de ‘niilizar’ que nos habita, pura ‘produtividade’ em que todo ‘sentido’ encontrava a sua raiz. (MOURA, 2001, p. 324)

Isso teria acontecido também, reflete Moura, porque, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty teria reproduzido a ideia cartesiana de natureza, conforme a maneira como esta é criticada em *A Natureza* (1956-1960). A natureza era entendida por Descartes como “produto”, definia-se a “prioridade do infinito sobre o finito que fazia com que o ‘sentido’ se refugiasse no naturante, e tornava obrigatório que o naturado fosse mero produto, quer dizer, pura exterioridade desprovida de qualquer ‘interior’” (MOURA, 2001, p. 325). Em 1945, Merleau-Ponty teria repetido esse prejuízo, pois ele “retornava sempre ao leito da tradição, ao opor uma subjetividade ou um ‘existente’, pensado sempre como ‘produtividade’ indefinida, a uma ‘natureza’ que, no fundo, era apenas um ‘em si’” (MOURA, 2001, p. 326; grifo meu). Ora, essa natureza enquanto em-si, isto é, sem qualquer perspectiva, desprovida de produtividade, é nomeada no texto de 1945 como “mundo em geral” e “plenitude do ser em-si”.

Por um lado, como foi visto no primeiro e no segundo tópicos deste capítulo, quando Merleau-Ponty afirma que “a fala é o excesso de nosso ser por sobre o ser natural” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267), não se deve entender esse natural como uma natureza em-si, mas como o sensível, o comércio entre corpo e mundo. É o próprio movimento temporal de ultrapassagem que exige que se vá para além do estritamente sensível (do já adquirido), posto que, de alguma maneira, o corpo visa significações que estão para além de suas significações biológicas e meramente perceptivas³⁵. Como visto no primeiro e no segundo tópicos deste capítulo, ser significa o percebido, e não-ser quer dizer possibilidade de, potência de certas perspectivas. Em algumas expressões, como em “plenitude do ser”, Merleau-Ponty utiliza o termo ser com o sentido de em-si, contudo, em outras passagens observa-se constantemente a sinonímia entre ser e percebido. O ser é o percebido e este é uma possibilidade de perspectivas aberta a outras tomadas; enquanto possibilidade de... uma ou outra perspectiva, o percebido é não-ser, a saber, um movimento aberto, operante, fazendo-se ou, melhor, um “excesso” de possibilidades quase-presentes na perspectiva atual. A coisa percebida nunca se dá de

³⁵ O homem é uma “espontaneidade ‘adquirida’ de uma vez por todas que ‘se perpetua no ser *em virtude do adquirido*’, eis exatamente o tempo e eis exatamente a subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573; grifo meu).

modo plenamente determinado, ela sempre já reenvia a outras perspectivas possíveis. O percebido (ser) não é apenas a coisa vista atualmente, senão também o “excesso” de possibilidades (não-ser) que se anunciam na visão atual, que lhe são quase-presentes. O percebido é o objeto fixado em uma tomada e toda a configuração de conjunto que ali se faz anunciar. Desse modo, ser e não-ser referem-se ao mesmo acontecimento: eles são o percebido, o acasalamento de corpo e mundo ou o escoar temporal. De uma parte, não-ser significa o corpo, enquanto este é o fundo ou o vazio diante do qual o objeto aparece. O corpo é não-ser porque ele não é uma coisa no mundo, posto que é ele quem intenciona, quem quer ir além do adquirido, como visto no primeiro tópico. De outra parte, o termo não-ser é uma especificação da estrutura temporal, posto que ele diz respeito às possibilidades perceptivas que se anunciam, que são ainda virtuais ou quase-presentes. Neste sentido, não-ser se identifica à própria “potência de ir além” característica do desdobramento temporal. Já o termo ser diz a totalidade dessa estrutura perceptiva. Ser engloba atual e virtual, figura e fundo. Ele é o percebido. Contudo, o percebido não é apenas o atual, senão que ao mesmo tempo o virtual (não-ser), de modo que a experiência totaliza um ser cuja especificidade é a de ser concomitantemente um não-ser, a de ela se realizar sempre segundo uma zona virtual de perspectivas possíveis, um excesso de não-ser (possibilidades) como horizonte possível do desenrolar da perspectiva atual. É o próprio movimento temporal que exige a ultrapassagem do natural, sensível, a algo que o extrapole, como as significações linguísticas, sob pena de ele deixar de ser. Restaria saber, é claro, por que a temporalidade se dirige a algo, por que ela intenciona algo para além do já adquirido. Essa questão, porém, não diz respeito tão somente à fala falante, senão que já precisa ser feita quando do primeiro contato entre mundo em geral e corpo, àquele momento mesmo que inaugura a subjetividade (“a afecção de si a si”) ou a ambiguidade entre corpo e mundo.

Por outro lado, a *Fenomenologia da percepção* delimita sua descrição à relação corpo e mundo, localiza-a em uma situação já em andamento, justamente no *a priori* da correlação. A série de remetimentos da cadeia temporal, contudo, exige um ser sensível exterior na origem do processo perceptivo e que o alimentaria, como mostra Ferraz. A *Fenomenologia da percepção* não se propõe porém a fazer uma “metafísica da natureza”, do ser anterior ao pacto originário, assumindo apenas a concepção de que a natureza é uma pura exterioridade, tal como enunciava explicitamente *A estrutura do comportamento*. A interpretação de Moura leva às últimas conseqüências essa concepção, mostrando que a *Fenomenologia da percepção* opõe uma produtividade

(não-ser) e um em si (ser, plenitude do ser em si), de maneira que ela não apresentaria somente um idealismo subjetivista (redução do ser àquilo que se manifesta aos poderes do corpo), senão que um intelectualismo, opondo uma negatividade ou interioridade a uma positividade ou ser em si. A *Fenomenologia da percepção* não se propõe a falar do ser anterior ao pacto originário porque, segundo seu plano teórico, isso equivale a extrapolar o *a priori* da correlação, a falar daquilo que não comporta qualquer espectador, de algo que não seria consciência de algo³⁶. Desde que a *Fenomenologia da percepção* reafirma a concepção de uma natureza como exterioridade pura, então o pacto originário é aquele momento que deve articular uma “produtividade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 266), o corpo com suas equivalências sensoriais, e um ser em si, ser inteiramente exterior a si mesmo. Contudo, essa produtividade não diz respeito a uma atividade categorial que desceria ao corpo, senão que ela se refere à temporalidade, à intencionalidade operante e, enfim, àquilo que está no seu âmago: o desejo. A produtividade dos movimentos anônimos, a fecundidade da percepção encontra-se no desejo, e não em uma atividade subjetiva.

1.6. Tempo e desejo

Ora, o que vem a ser corpo para que, a partir de seu nascimento no mundo, inicie-se o escoamento temporal? O que faz com que o tempo seja uma “*potência de ir além*”³⁷ ou “de niilizar” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573; grifo meu), no sentido de que as coisas e o sujeito aparecem como “representantes ou expressão de outra coisa que eles mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 574)? O que torna possível que o sujeito ou o tempo sejam um “ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 576)? O que possibilita o aparecimento da “primeira direção-referência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 576) quando o corpo nasce no mundo?

Merleau-Ponty afirma que o problema da articulação entre para-si e em-si deixado pelo empirismo e pelo intelectualismo é finalmente solucionado pela temporalidade. Na *Fenomenologia da percepção*, isso acontece porque a estrutura temporal, operando segundo o ultrapassamento e a retomada do adquirido, permite que se articule corpo e

³⁶ “A consciência é sempre consciência de alguma coisa (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 285).

³⁷ la puissance de passer outre. Cf. MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 489.

existência (consciência), ou para-si e em-si (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 577). A estrutura temporal elimina a ambiguidade entre esses dois âmbitos, de modo que eles se harmonizam, recusando-se assim as alternativas clássicas. Nesse sentido, Merleau-Ponty expõe qual era seu problema inicial: “Nós nos perguntávamos, por exemplo, como compreender as relações entre a alma e o corpo, e era uma tentativa sem esperança ligar o para si a um certo objeto em si do qual ele deveria sofrer a operação causal” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 577)³⁸. E, em seguida, a temporalidade aparece como a solução:

Mas se o para si, a revelação de si a si, não é senão o vazio no qual o tempo se faz, e se o mundo ‘em si’ não é senão o horizonte de meu presente, então o problema redundava em saber como um ser que é por vir e passado também tem um presente — quer dizer, o problema se suprime, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 577)

O em-si torna-se o adquirido que, por sua vez, é ultrapassado e retomado no jorrimento temporal, tal como visto no primeiro tópico em relação à apreensão perceptiva. A dialética entre corpo e mundo faz do em-si (adquirido) o “motor” da apreensão, isto é, ele se manifesta como estando diante do sujeito já muito antes de este visá-lo; e uma tal perspectiva só foi possível porque o sujeito consegue se *distanciar no futuro* e remeter ao passado mais imediato seu primeiro contato com o mundo. Entretanto, o que torna possível esse distanciamento, seja no primeiro contato de corpo e mundo (de X e um mundo em geral) no nascimento, seja em seguida, possibilitando que esse distanciamento seja “recomeçado perpetuamente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 572)? O “problema da racionalidade”, a saber, da compreensão das relações perceptivas constitutivas da experiência humana, não é respondido pela descrição da estrutura temporal. O problema propriamente dito é o de saber por que o tempo se lança ao novo, isto é, o de compreender o que torna possível que a temporalidade sempre queira “ir além”.

³⁸ E também: “Tratava-se para nós de compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior. Ou, ainda, tratava-se de unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 574). Esse esclarecimento, apesar de referir-se diretamente à *Estrutura do comportamento*, parece dizer respeito também a um dos problemas capitais que a *Fenomenologia da percepção* precisava dar conta.

Procurar-se-á agora indicar uma possível resposta a essa questão. Ela se presta à hipótese de leitura, e o texto de 1945 parece permitir que se chegue a essa interpretação como resposta plausível à questão levantada. Merleau-Ponty parece indicar no próprio texto da *Fenomenologia da percepção* o que de fato constituiria esse cerne do tempo. No capítulo “A temporalidade”, o tempo é descrito como uma “potência” e como um “ímpeto” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 565 e 566), termos que expressam o “ekstase” da passagem de um instante ao outro. Esse movimento para fora (ek-satse), essa “fuga para fora do Si”, é uma potência, ou seja, um poder de ou possibilidade de. Entretanto, essa possibilidade de é apresentada como certo ímpeto ou impulso (*poussée*)³⁹. O que poderia ser esse ímpeto? Ou melhor, o que exatamente impele ou impulsiona o tempo a continuamente ir para além do adquirido? Ao tentar explicitar “a intenção significativa que pôs em movimento a fala do outro”, Merleau-Ponty argumenta que ela se desenvolve não porque ela seja um pensamento explícito, mas porque ela é “uma certa *carência* que procura preencher-se” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 250; grifo meu). O que anima ou impele a intenção significativa é uma “carência” ou “falta” (*manque*)⁴⁰. Ora, se a intenção significativa não é mais do que o “ir além” próprio do movimento temporal, ou seja, a estrutura temporal em seu funcionamento mesmo, então essa carência que impele a fala também pode ser entendida como aquilo mesmo que impulsiona o tempo, revelando-se o seu cerne. Em outro momento, ao descrever como os poderes naturais (sentidos, ou “Eus naturais”) *repentinamente* direcionam-se a significações que estavam apenas indicadas em sua circunvizinhança, Merleau-Ponty menciona que essa significação se enunciava no campo perceptivo do corpo por “uma certa *falta*” (*manque*)⁴¹ (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 212). O advento da significação que se anunciava “*subitamente*” preenche (*comble*) “nossa expectativa cega”, isto é, que era apenas “uma *certa* falta”, e ao mesmo tempo “reorganiza (...) nosso equilíbrio”, ou seja, vem a ser uma nova falta, posto que o “equilíbrio” do corpo é o escoamento temporal, sem o qual ele deixa de ser, e esse escoar é impelido pela carência que, como está sendo visto, constitui o seu cerne, de maneira que é essa carência que se renova constantemente. Como diz Merleau-Ponty, a intenção significativa da fala — mas ela não é apenas da fala senão que de todo ato

³⁹ MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 482.

⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 214.

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 179.

intencional — é “uma carência *que procura preencher-se*” (*qui cherche à se combler*)⁴². Para ser uma carência, ela nunca pode vir a preencher-se completamente, embora continuamente ela procure se completar, já que ela é uma carência.

Em outra passagem, Merleau-Ponty comenta que, mesmo quando um sujeito se concentra na solidão de suas sensações privadas e aí se absorve, ele não suprime toda referência ao mundo, pois “*a cada instante alguma intenção brota novamente de mim*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228; grifo meu), seja em direção à circunvizinhança, seja aos instantes passados ou por vir. Por um lado, isso se deve à estrutura temporal do ser no mundo. Na percepção, o presente tenta se passar pela “totalidade do ser”, mas o mesmo escoamento temporal dissolve essa pretensão ao nunca se fechar inteiramente sobre si mesmo. Graças ao “malogro perpétuo” dessa presunção, imposto pelo próprio movimento temporal, a consciência nunca se fecha completamente em um de seus objetos ou em si mesma, distanciando-se perpetuamente do objeto devido ao escoar ininterrupto do tempo. Por outro lado, entretanto, isso se dá porque, segundo Merleau-Ponty, a existência corporal “é sempre trabalhada por um *nada ativo*” (*néant actif*)⁴³, de maneira que continuamente, enquanto “nada ativo”, ela faz a *proposta (proposition)* de algo a ser vivido. O que poderia ser, no entanto, esse “nada ativo”, posto que ele não é simplesmente nada, mas um “nada” que possui uma atividade?

Continuando, Merleau-Ponty afirma que o “tempo natural”, isto é, o tempo em seu funcionamento natural, próprio, “a cada instante que advém, desenha sem cessar a *forma vazia* do verdadeiro acontecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228). Merleau-Ponty sugere que o “verdadeiro acontecimento” anuncia-se como uma “forma vazia” (*forme vide*)⁴⁴. Isso quer dizer, talvez, que esse “verdadeiro acontecimento” é antes uma “falta” ou “carência” do que alguma coisa em particular. Em seguida, Merleau-Ponty adverte, retomando o fato de que o nada ativo faz uma *proposta* a ser vivida: “Sem dúvida, essa *proposta (proposition)* permanece sem resposta” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228). O que essa advertência quer dizer? Segundo o texto, essa advertência, pela qual a proposta feita pelo nada ativo permanece sem resposta, significa que o presente vivido nunca se fecha sobre si mesmo, senão que, sob pena de desaparecer por completo, sempre já se lança a novas possibilidades perceptivas, de modo que o escoar temporal está continuamente recomeçando-se. Nas

⁴² Id., *ibid.*, p. 214.

⁴³ Id., *ibid.*, p. 193.

⁴⁴ Id., *ibid.*, p. 193.

palavras de Merleau-Ponty, a proposta do nada ativo permanece sem resposta porque o “instante do tempo natural não fixa nada, ele *deve imediatamente recomeçar* e com efeito recomeça em um outro instante” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228-229). É graças a esse nada ativo ou forma vazia, que parece estar no cerne da fruição temporal, que Merleau-Ponty pode então afirmar que “as funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). Para que haja uma “*visão pré-objetiva*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 119), ou consciência anônima, não-tética, ou ser no mundo, não é suficiente ter um corpo ou órgãos dos sentidos, pois é a forma vazia ou nada ativo que possibilita que haja escoamento temporal, ou seja, que haja uma intenção ou falta que nunca se preenche e que, assim, permite que o sujeito seja “escorregadio”, nunca se possuindo por completo, e que as coisas se ofereçam sempre já remetendo a outras tomadas possíveis, isto é, de maneira inacabada e inesgotável.

Por fim, após elucidar o que acontece quando um sujeito se deixa absorver em seu corpo, momento em que se tem apenas o invólucro das coisas percebidas, já que elas aí estão “cunhadas de irrealidade” — a saber, aquém da riqueza que constitui o real, a comunicação entre corpo e mundo — e quando os comportamentos se degradam “no absurdo”, ou seja, parecem não ter sentido, Merleau-Ponty anuncia que essa existência corporal (a que se centrou apenas na solidão das sensações), que “crepita” através do sujeito sem que ele seja seu “cúmplice”, “é apenas o esboço de uma verdadeira presença no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). Isso significa que, tal como o doente que “não está nem ali naquilo que faz”, não estando envolvido em sua situação, aquele que se centra nas sensações privadas deixa de viver ou se situar na totalidade ou riqueza de sua situação enquanto ser no mundo. Por isso, essa existência corporal, a que está centrada na solidão do corpo, é apenas o “esboço de uma verdadeira presença no mundo”, isto é, ela é uma parte reduzida em relação à riqueza total constituinte da experiência. Todavia, revela Merleau-Ponty, pelo menos essa existência corporal, enquanto continua a ser um nada ativo, embora procurando centrar-se nas sensações do corpo, funda a possibilidade de uma verdadeira presença no mundo, “ela estabelece nosso *primeiro pacto* com ele” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). O nada ativo aparece aqui como aquilo que estabelece o pacto, o comércio ou a sincronia entre sujeito e mundo. Se entendermos esse pacto como a ambiguidade entre corpo e mundo, intencionalidade operante, ou escoamento temporal, então a forma vazia é aquilo que pela primeira vez impulsiona esse escoar dos momentos do tempo, posto que é ela que o possibilita ou o estabelece. Por meio do pacto originário, o nada ativo ou forma vazia

funda a possibilidade de uma verdadeira presença no mundo, a qual pode também se dar limitando-se às experiências privadas do corpo. O sujeito pode se centrar na solidão das sensações ou se abrir a uma experiência mais rica. Todavia, a possibilidade da solidão das sensações ou a de uma percepção mais rica é fundada pelo nada ativo, isto é, o primeiro afastamento no futuro remetendo ao passado mais imediato a primeira investida do mundo sobre o corpo — movimento característico da apreensão perceptiva, como visto acima. Assim, se nunca “me torno inteiramente uma coisa no mundo”, se “*falta-me sempre a plenitude da existência como coisa*”, se “minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228; grifo meu), é porque no limite o sujeito é um *nada ativo*, uma *forma vazia*, uma *carência*.

No capítulo “O corpo como ser sexuado”, Merleau-Ponty parece localizar os vários setores do comportamento em uma Libido. A libido, porém, não é outro nome para sexualidade, pois esta é apenas um modo da libido e não a libido ela mesma: a “sexualidade não é (...) um ciclo autônomo. Ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro, esses três setores do comportamento manifestam uma *única estrutura típica*, estão em relação de expressão recíproca” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218; grifo meu). Três setores do comportamento (o cognoscente, o agente e a sexualidade) expressam uma única estrutura típica. Ora, qual é essa estrutura? Segundo Merleau-Ponty, as “raízes vitais” desses três setores do comportamento repousam em um “*arco intencional*”, o qual modifica sua orientação no doente, mas que no normal “dá à experiência seu grau de vitalidade e fecundidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218). O arco intencional ou intencionalidade é a estrutura típica daqueles três setores do comportamento. Contudo, essa intencionalidade, como dito acima, parece repousar enfim sobre um nada ativo ou carência. Ora, estaria Merleau-Ponty entendendo nada ativo ou carência como libido? Parece que sim. Segundo ele, há uma “*zona vital*” em que se elaboram as possibilidades sexuais, as motoras, as perceptivas e também as intelectuais (aqueles mesmos setores do comportamento). Por isso, é “preciso que exista, *imane*nte à vida sexual, uma *função que assegure seu desdobramento*, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218; grifo meu). É preciso que exista uma função mais “abaixo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 226) da vida sexual e que se apóie sobre as possibilidades sexuais do corpo, argumento que reproduz a estrutura temporal, na qual uma intenção se apóia no já adquirido para chegar à significação visada: a sexualidade

apóia-se nas possibilidades sexuais do corpo para se realizar. A mola da sexualidade é o escoamento temporal, critério de inteligibilidade de toda descrição feita nas duas primeiras partes da *Fenomenologia da percepção*. Entretanto, essa temporalidade parece ser impulsionada por uma carência ou forma vazia. E esta, por sua vez, parece ser a libido da qual fala Merleau-Ponty. Nesse sentido, especificando o que seria aquela função ou zona vital dos vários setores da experiência, Merleau-Ponty afirma: “É preciso que exista um *Eros* ou uma *Libido* que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218; grifo meu). Assim, segundo o que foi visto, o que impulsiona a temporalidade a perpetuamente ir além parece ser uma carência ou nada ativo, e este é a Libido ou o Eros. Embora Merleau-Ponty não queira reduzir a existência à sexualidade⁴⁵, ela parece ser impulsionada pela Libido, da qual a sexualidade é apenas um modo. Outra passagem parece ainda reforçar essa interpretação: “Procuramos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo *desejo* ou pelo *amor*, e através disso compreenderemos melhor *como objetos e seres podem em geral existir*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213; grifo meu). Ao analisar o desejo ou a Libido, Merleau-Ponty parece querer compreender o que torna possível a existência de objetos e seres *em geral*, isto é, a experiência como um todo, não apenas o interesse sexual.

Também Ramos, ao analisar determinadas modalidades da patologia de Schneider e o capítulo sobre “O corpo como ser sexuado”, conclui que a sexualidade não é periférica, mas uma “intencionalidade que acompanha o movimento geral da existência”. Na verdade, comenta Ramos, a sexualidade, ou o desejo “é a dimensão mais profunda do simbolismo, aquela em que o sentido não precisa de modo algum passar pela representação” (RAMOS, 2009, p. 244, 245). Nesse sentido, há uma “compreensão’ erótica”, a que liga um corpo a outro corpo sem passar pela representação. A sexualidade diz respeito à “existência total”, não apenas a um setor do ser (Cf. RAMOS, 2009, p. 243). Há um “*Eros* ou uma libido original capaz de conferir valor sexual aos estímulos e de esboçar o uso que o sujeito fará de seu corpo objetivo” (RAMOS, 2009, p. 243-244). Barbaras corrobora essa interpretação ao salientar que, no

⁴⁵ “E não se trata tanto de saber se a vida humana repousa ou não na sexualidade, mas de saber o que se entende por sexualidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 219).

âmbito da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty entende que “a sexualidade expressa a existência inteira do sujeito”⁴⁶.

Saint Aubert salienta, por sua vez, que o hábito, no plano da *Fenomenologia da percepção*, abre-se segundo um pressentimento: desde a ativação dos esquemas que acompanham o despertar da intenção, o sujeito experimenta um “eu posso [fazer]”, um misto de saber e de ignorância em relação a como ele sabe e a como ele pode fazer o que se propõe (Cf. SAINT AUBERT, 2013, p. 100). Isso significa que a incorporação que acontece no hábito, sua fé e sua pré-ciência “decorrem da confirmação mútua (...) do *desejo* de fazer e da *competência* correspondente” (SAINT AUBERT, 2013, p. 100). Segundo Saint Aubert, desde a *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty já entende a sexualidade como uma “intencionalidade que segue o movimento geral da existência”, que está “ligada às raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação”, que “dá à existência seu grau de vitalidade e de fecundidade” (SAINT AUBERT, 2013, p. 324-325). Contudo, a sexualidade ainda não é entendida em 1945 como o princípio explicativo da existência, ela é uma “dimensionalidade primordial”, mas não ainda o critério de inteligibilidade de toda a experiência. A sexualidade, ou melhor, o desejo só aparecerá como “estrutura ontológica” a partir dos cursos de 1953 (Cf. SAINT AUBERT, 2013, p. 327). No prefácio ao curso *O mundo sensível e o mundo da expressão* (1953), Saint Aubert afirma que esse curso é o primeiro momento em que Merleau-Ponty se refere a um “fundamento libidinal”, ao desejo como critério explicativo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 37, nota 2), pois dirigir-se à motricidade do corpo conduziria inexoravelmente a se interrogar pelas dimensões mais íntimas de sua animação, isto é, conduziria ao desejo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 36). De fato, neste curso Merleau-Ponty define o corpo como uma “potência motora”, cujo reconhecimento de si se dá por uma “acentuação *afetiva* do esquema corporal”. A visão de si se realiza pelo encontro com outrem, por meio de certa relação especular. As formas de relação com outrem são, contudo, “formas de sexualidade”, o que quer dizer que o esquema corporal é uma “estrutura libidinal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 159; grifo meu)⁴⁷.

Ao perguntar-se pelo “estatuto do corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 137), pelo que é o corpo para que ele possa ser “aquilo por que existem objetos”

⁴⁶ Cf. Barbaras, R. “A phenomenology of life”. In: Carman, T., Hansen M. (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005, p. 210.

⁴⁷ Cf. também MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 177, 205.

(MERLEAU-PONTY, 2006, p. 136), o fundo sobre o qual eles aparecem, Merleau-Ponty afirma que o corpo é o “fundo *afetivo* que originariamente *lança* a consciência para fora de si mesma”, posto que é o corpo “que *se lança* ao termo de seu movimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 138; grifo meu), não sendo comandado por uma consciência interior. O corpo não se representa a dor sentida no pé, mas a compreende como “meu pé tem dor”. Ele é um “saber originário”, o qual não é da ordem do pensamento tético, fato que a psicologia já havia percebido, embora ela não tenha sido capaz de bem compreender essa descoberta. Enfim, se o corpo é uma “potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica”, é porque há “uma *‘compreensão’ erótica* que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma idéia, enquanto *o desejo compreende cegamente*, ligando um corpo a outro corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 217; grifo meu). Sob as representações do mundo objetivo, é preciso reconhecer a afetividade como uma forma original de consciência ou de compreensão (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 214).

Ao tratar dessa compreensão mais originária, Merleau-Ponty também comenta, n’*A estrutura do comportamento*, que ela não diz respeito a qualquer forma de representação ou de coordenação de mosaicos formados por qualidades puras, senão que de uma “compreensão cega do objeto desejado pelo desejo e do bem pela vontade” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 269)⁴⁸. Se, de um lado, era preciso reprovar Freud por interpretar suas descobertas a partir do pensamento científico, isto é, segundo relações causais, transformando “as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 276), por outro, era preciso reconhecer-lhe um sentido filosófico, posto que a “infra-estrutura erótica” que ele havia descoberto permite entender como aquela “compreensão cega” faz que o outro possa “ser dado à criança como pólo de seus desejos e temores antes do longo trabalho de interpretação que o deduziria de um universo de representações, que conjuntos sensoriais confusos [possam] ser (...) identificados como os pontos de apoio de certas intenções humanas” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 269). Os textos da primeira fase já trazem o desejo como signo da existência em geral, embora uma ontologia expressa só fosse possível mais tarde, quando Merleau-Ponty empreende uma crítica dos prejuízos da primeira fase.

⁴⁸ Sobre isso, Cf. também RAMOS, 2009, p. 219, 220, 228.

Para Merleau-Ponty, o “ir além” temporal é entendido como um “mistério absoluto que não comporta nenhum esclarecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 447), e isso porque o mundo e a razão não são “da ordem do pensamento objetivo”, eles estão aquém de toda “solução”, de modo que o “mistério os define” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 19). Isso quer dizer que toda explicação objetiva suporia já feita em algum lugar a produtividade própria da temporalidade, seja em significações já dadas (empirismo), seja em um saber absoluto (intelectualismo). Contudo, se se abandona o problema das “explicações” objetivas, as quais supõem que essa produtividade já está feita em algum lugar, pode-se ainda perguntar, como faz Moura, se essa produtividade é “passível de alguma ‘explicitação’ racional” (MOURA, 2001, p. 320). Tal explicitação, parece, pode ser adivinhada nas passagens da *Fenomenologia da percepção* que tratam do nada ativo, da carência e da Libido. As interpretações de Ramos e de Saint Aubert demonstram que não é descabido entender aquele “saber” que originariamente lança a consciência para fora de si mesma, ou seja, que impulsiona o “ir além” temporal, como o desejo do qual Merleau-Ponty trata em “O corpo como ser sexuado”.

Embora Merleau-Ponty não tenha sido totalmente explícito nesse sentido, defende-se aqui o desejo como critério explicativo para se resolver o problema do cerne do tempo, daquilo que faz com que o tempo seja um impulso ou um ultrapassar de um instante ao outro (um ir além).

1.7. A origem da linguagem

A percepção se revelou o modo originário da relação do homem com o mundo. Essa relação, entretanto, não se dá originariamente como consciência tética, que se sabe, senão como anônima, aquela que não tem um saber de si, que não se conhece como uma perspectiva entre outras perspectivas. Segundo Merleau-Ponty, o saber de si, a consciência tética, só se dá quando a criança aprende a falar. Isso se deve a que o movimento do ser no mundo, para Merleau-Ponty, originariamente se realiza como consciência anônima, ou seja, não falante. Esse movimento originário, ou movimento anônimo do corpo, embora continue na vida adulta, falante, se faz originariamente de maneira silenciosa, sem linguagem. No nível originário, segundo Merleau-Ponty, a criança se comunica por meio de gestos, os quais significam algo e são compreendidos pela mãe. Esses gestos não são pensados, mas são todos modos de se dar do movimento anônimo do corpo, do movimento de ser no mundo. Neles, há, pois, um sentido

autóctone do sensível que não é fornecido pela linguagem e que a antecede. Posto isso, cabe perguntar como a linguagem nasce desse movimento silencioso. Segundo Merleau-Ponty, *a linguagem surge como um gesto, como um dos usos possíveis do corpo*. Portanto, a linguagem é uma modalidade do movimento de ser no mundo, uma modalidade gestual do corpo, um dos usos que se pode fazer dele. No entanto, resta ainda a pergunta: como do gesto corporal se passa à linguagem em palavras? Como do gesto silencioso origina-se a palavra? Enfim, qual é a origem da linguagem verbal? Merleau-Ponty argumenta que o “gesto lingüístico” tem um sentido próprio, isto é, tal como a percepção, o gesto lingüístico não é tradução de um pensamento, senão que se realiza segundo uma intencionalidade que lhe é própria. Esse fato, afirma Merleau-Ponty, precisa ser levado em conta se “queremos compreender *a origem da linguagem, problema sempre urgente* embora psicólogos e lingüistas concordem em recusá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253). Todavia, apesar da afirmação do sentido autóctone do gesto lingüístico, continua-se ainda sem entender a origem da linguagem, pois a afirmação de um sentido autóctone do gesto lingüístico, e sua conseqüente não derivação do pensamento, não explica como dos gestos não lingüísticos se passa aos lingüísticos. Por outro lado, a “gesticulação verbal”, diz Merleau-Ponty, visa uma “paisagem mental”, um “mundo comum”, a “significações disponíveis” fornecidos pela cultura. Entretanto, mais abaixo, ele confessa: “É verdade que o problema só foi deslocado: *essas próprias significações disponíveis, como elas se constituíram?*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253). Isto é, como a linguagem se originou, terminado por fornecer uma camada de significações acessível a uma comunidade de sujeitos falantes? Merleau-Ponty prossegue argumentando: “*na origem de cada língua há um sistema de expressão muito reduzido, mas tal que não seria arbitrário, por exemplo, chamar de luz a luz se chamamos de noite a noite*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 254 a 255). Esse “sistema de expressão” diz respeito ao comportamento do homem diante do mundo e dos outros homens. Nesse comportamento acontece uma “enformação de seu corpo e de seu mundo na emoção”, de tal modo que os “sentimentos e as condutas passionais são inventados, assim como as palavras” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257). Poder-se-ia concluir aqui que Merleau-Ponty confere uma origem artificial à linguagem. Contudo, mais à frente, ele afirma que a linguagem é um misto de comportamentos naturais e fabricados: no homem, “tudo é natural e tudo é fabricado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257). A origem da linguagem, assim, se daria, pelo menos à primeira vista, por meio de um entrecruzamento entre natureza e cultura, de

uma ambigüidade entre, de um lado, a linguagem pensada como originada pelo arbítrio e, de outro, a linguagem originada por uma relação de conteúdo com as coisas. Nem apenas arbítrio, nem somente relação de conteúdo, mas um misto de ambas.

Entretanto, como foi visto no primeiro tópico, quando Merleau-Ponty afirma que, no homem, “tudo é natural e tudo é fabricado”, talvez essa metáfora não diga respeito apenas à linguagem, mas a toda descrição fenomenológica, já que nela não se diz apenas que em relação à linguagem tudo é natural e fabricado, mas que, *no homem, tudo é natural e fabricado*. O que se nota aqui novamente é uma retomada da relação original de motivação, a qual articula natureza e cultura segundo uma fundação intencional, e não como fundação no sentido clássico do termo. Fundação intencional quer dizer, pois, que o natural, o sensível, serve de apoio para o fabricado, o qual apresenta o natural sempre já conforme uma perspectiva histórica e contextualizada; todavia, apesar disso, o natural se mostra como já estando ali antes mesmo do fabricado. Essa estrutura de motivação é própria da temporalidade e recria-se nos diversos níveis da descrição fenomenológica. Pode-se encontrá-la por ocasião da descrição da apreensão perceptiva como na da liberdade⁴⁹, na definição da história⁵⁰ e na da filosofia⁵¹.

Como entender então a origem da linguagem sem perder de vista a estrutura original de motivação? Para que não se interprete de modo demasiado apressado a linguagem como fruto de uma consciência constituinte, é preciso tentar compreendê-la segundo a fundação intencional da qual ela é um modo. Foi visto no primeiro tópico deste capítulo que Merleau-Ponty distingue três camadas de significação e faz com que a camada seguinte dependa da antecedente⁵². Assim, a *Bedeutung* depende da *Darstellung* e esta da *Ausdruck*. Como já foi apresentado, a passagem de uma camada à outra se daria da seguinte maneira: na primeira camada (*Ausdruck*), apresenta-se a

⁴⁹ “(...) nossa liberdade *apóia-se* em nosso ser em situação (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 227; grifo meu). E mais: “(...) seu [da liberdade] poder de arrancamento perpétuo *se apóia* em meu envolvimento universal no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 607; grifo meu). “(...) é impossível delimitar a ‘parte da situação’ e a ‘parte da liberdade’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 608).

⁵⁰ A história “(...) é o movimento *único* que cria formas estáveis e as dissolve” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 130). Tal qual a temporalidade: dissolve o adquirido no momento em que passa a uma nova significação, a qual já aparece como algo que será ultrapassado.

⁵¹ A filosofia “é uma experiência renovada de seu próprio começo, (...) toda ela consiste em descrever este começo, (...) 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, 2006, p. 11). A filosofia é o perpétuo movimento de recomeçar, de chegar a algo e já utilizar esse algo como apoio para passar a uma nova significação, tal qual a temporalidade. Esse movimento intencional é que é sua situação inicial, constante e final.

⁵² Sobre esse ponto: “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.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 391)

unidade antepredicativa do mundo percebido, na qual se desenvolvem os gestos necessários à conservação da vida, num sentido biológico, e também gestos no sentido figurado, como a dança, o comportamento e a comunicação muda do gesto; na segunda camada (*Darstellung*), visando a significações que não podem ser dadas por seus meios naturais, o corpo se constrói, *apoiando-se* na unidade antepredicativa do mundo (1ª camada), um instrumento para alcançar tais significações, criando assim a expressão verbal; na terceira camada (*Bedeutung*), *apoiando-se* nos instrumentos da segunda, aparece a significação conceitual, a fala linguisticamente articulada. Uma possível hipótese explicativa para essa terceira camada estrutural é a de que, graças ao movimento próprio da temporalidade, o qual transforma em adquirido, sedimentado, aquilo mesmo que era novo para assim poder continuar a escoar, as significações criadas na segunda camada sedimentam-se, permitindo então a articulação ou a ligação de uma significação com outra, o que gera as significações conceituais, um mundo cultural. Essa explicação, porém, é visivelmente ineficiente. A relação original de motivação, contudo, permite que se infira essa compreensão da passagem do movimento silencioso, ante-predicativo, ao propriamente lingüístico.

Embora a estrutura temporal (a relação original de motivação) permita essa compreensão da passagem da experiência anônima à lingüística — isto é, ela é uma teoria possível a respeito da origem da linguagem —, resta não explicado como a palavra que um sujeito criou para chegar à significação que ele visava pode ser compreendida por outro sujeito, posto que este não tem como saber de antemão o que é significado pela palavra que o primeiro sujeito criou. Como as palavras que um determinado sujeito cria como apoio para chegar às significações que ele visa tornam-se a língua de uma comunidade? Como as palavras que os sujeitos criam para chegar à significações visadas individualmente tornam-se a língua comum de um grupo? Mesmo que se lembre que o sentido da palavra é, em Merleau-Ponty, primeiramente gestual e emotivo⁵³, ainda assim restaria entender — se a expressão não acontece já desde uma língua e se não há uma consciência silenciosa que já possui essas significações —, como um sujeito pode saber ou reconhecer o sentido emotivo presente na palavra que outro sujeito criou. Como as palavras que um sujeito cria individualmente podem ser compreendidas pelos outros sujeitos e, enfim, vir a constituir uma língua? Se é por

⁵³ “Aqui, é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por extração a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente à fala.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 391)

contrato e acordo, então já há um língua anterior ao estabelecimento da língua da comunidade. Se não o é, então haveria uma relação de conteúdo entre as palavras e as coisas? Essa perspectiva parece ser assumida por Merleau-Ponty. Segundo ele, a significação emotiva ou gestual é a expressão verbal de situações vividas pelo corpo. Desse modo, a linguagem não seria arbitrária, mas expressaria as situações vividas pelo sujeito. Merleau-Ponty oferece um exemplo: a palavra “granizo” seria a maneira como tal objeto é apreendido pela experiência silenciosa do movimento do corpo anônimo. Todavia, pode-se objetar que a palavra “granizo” significa um “grão pequeno”, de modo que para que determinado sujeito chegasse a pronunciá-la pela primeira vez seria preciso que ele já conhecesse a palavra “grão” e já tivesse uma noção linguística de como se faz o diminutivo irregular dessa palavra. Seria preciso, portanto, que este sujeito já estivesse na linguagem. Além do mais, Merleau-Ponty não parece afirmar apenas uma relação de conteúdo entre a linguagem e as experiências vividas, posto que, segundo ele, “no homem, tudo é natural e fabricado”. Segundo essa expressão, a linguagem parece ser antes um misto entre, por um lado, relações de conteúdo entre palavra e experiência silenciosa e, por outro, criação humana. Essa tensão talvez seja melhor compreendida segundo a relação de motivação, ou temporalidade, a qual vigora por trás dos atos de significação. Tal perspectiva seria a da passagem da experiência silenciosa primeira às propriamente linguísticas conforme a estrutura intencional de retomada e projeção própria da estrutura temporal, tal como foi exposto acima. Porém, ela não responde suficientemente ao problema da origem da linguagem, como está sendo visto.

Já se apontou que a teoria merleau-pontiana da linguagem reproduz a estrutura das teorias que tratam a linguagem como tradução (FERRAZ, 2009, pp. 67 e 70), posto que há uma experiência primeira — a do movimento anônimo do corpo, de um sistema primeiro de expressão — que a fala expressaria ou traduziria. A fala é apenas uma maneira de expressar a experiência silenciosa do corpo anônimo, fundo sobre o qual se destacam todas as artes, assim como a filosofia. Todas as tomadas *repousam*⁵⁴ sobre o mundo, elas o *retomam*⁵⁵, o *expressam*⁵⁶, são *extraídas*⁵⁷ dele, pois ele constitui um

⁵⁴ “(...) a tematização científica e o pensamento objetivo não poderão encontrar uma só função corporal que seja rigorosamente independente das estruturas da existência, e reciprocamente um só ato ‘espiritual’ que não *repouse* em uma infra-estrutura corporal” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 577; grifo meu).

⁵⁵ “Cézanne dizia que um quadro contém em si até o odor da paisagem. Ele queria dizer que o arranjo da cor na coisa (e na obra de arte se ela *retoma* totalmente a coisa) significa por si mesmo todas as respostas que ela daria a uma interrogação dos outros sentidos (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 427; grifo meu).

“*saber originário*”, a unidade original em relação à qual elas são como que a *ebulição*⁵⁸. Ainda que se procure entender a relação entre percepção e linguagem por meio da relação original de motivação, segunda a qual a fala falante surge por meio do movimento mesmo da temporalidade, o qual, por sua própria estrutura, exige que se ultrapasse o adquirido em vista de algo novo, resta um momento primeiro, originário, do qual a fala é extraída, justamente o sistema de expressão constituído pelas relações entre corpo e mundo.

Este é um importante aspecto do problema. Mas se se retoma a questão capital do estatuto do corpo próprio, ou do cerne do tempo, nota-se que é preciso perguntar também como o corpo, ou um determinado sujeito, sabe das significações às quais ele quer chegar para que então ele se crie os apoios empíricos (palavras) para alcançá-las. Como o sujeito pode já saber das significações que estão para além de suas necessidades biológicas para então criar-se a palavra como o meio, o apoio, para chegar a tais significações? Essa é a pergunta que a questão do estatuto do corpo próprio exige. Nas palavras de Moura: “(...) esse ‘sujeito falante’ que se dirige a uma significação inédita se reporta (...) a um *telos* que ele não pode, por princípio, sequer vislumbrar. Como dar conta dessa finalidade embaraçosa, que se dirige àquilo que não é ‘dado’ e nem mesmo ‘esboçado’ ao sujeito?” (MOURA, 2001, p. 309). Se a palavra ainda é tradução, não é apenas porque ela traduz uma experiência primeira referente ao movimento silencioso do corpo anônimo, mas também porque a palavra expressa, traduz ou vem a surgir de certo “saber” que o corpo já traz em si e que é a condição para que ele possa fazer a passagem até a significação visada. Se a passagem dos movimentos silenciosos à linguagem fosse realizado como um “salto no escuro”, então o sujeito não teria como saber se a palavra que ele acaba de criar expressa aquilo mesmo que ele estava procurando. Esse impasse parece ser o mesmo daquele estranho caso da atenção: por um lado, ela precisa saber o que procura, sem o que ela não o procuraria, por outro, ela ao mesmo tempo precisa ignorar o que procura, sem o que, mais uma vez, ela não o

⁵⁶ “Acharíamos agora que as palavras, as vogais, os fonemas são tantas maneiras de cantar o mundo, e que eles são destinados a representar objetos, não como o acreditava a teoria ingênua das onomatopéias, em razão de uma semelhança objetiva, mas porque eles extraem e, no sentido próprio da palavra, *exprimem* sua essência emocional.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 254; grifo meu).

⁵⁷ “(...) desde a origem estou em comunicação com um ser único, um imenso indivíduo do qual minhas experiências são antecipadamente *extraídas*, e que permanece no horizonte de minha vida como o rumor de uma grande cidade serve de fundo a tudo aquilo que nela fazemos.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 439 e 440; grifo meu).

⁵⁸ “(...) a intenção de falar só pode encontrar-se em uma experiência aberta; ela aparece, assim como a *ebulição* em um líquido, quando, na espessura do ser, zonas de vazio se constituem e se deslocam para o exterior.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 266; grifo meu).

procuraria⁵⁹. Entretanto, ainda que se traga a análise da atenção para o da expressão verbal, de maneira que esta se mostraria como uma “intenção ainda ‘vazia’, mas já determinada”, uma “ignorância circunscrita” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 56) ou “meta determinada-indeterminada” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 598), resta não explicado como o corpo já possui um “saber lingüístico” muito antes de ter criado os apoios (palavras) necessários ao desenvolvimento da língua. Ora, o caso da expressão verbal é distinto daquele da atenção. Esta possui um campo de horizontes já dado, em relação ao qual ela pode se direcionar a isto ou aquilo. Ela não possui seu campo inteiramente, mas também não o ignora completamente, pois ela está imersa no mundo e ao mesmo tempo é um ponto de vista em face dele. Já o *cogito* tácito não pode ter já um saber lingüístico, sob pena de não ser silencioso, mas sempre já falante, tese que romperia com os postulados mais característicos da *Fenomenologia da percepção*⁶⁰. O *cogito* tácito não pode ser confundido com o pensamento, pois este “não existe fora do mundo e fora *das palavras*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 249; grifo meu). O *cogito* tácito, por sua vez, é um contato pré-reflexivo, ante-predicativo, a “experiência de mim por mim”, a “presença de si a si”. Ele não é uma alma que desce no corpo, mas o próprio desenrolar temporal⁶¹. O *cogito* tácito não possui a linguagem; ele é, antes, sua condição: é ele “que faz com que a consciência nunca esteja sujeita a tal linguagem empírica, que as linguagens possam traduzir-se e ensinar-se, e enfim que a linguagem não seja uma contribuição exterior, no sentido dos sociólogos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 541). O *cogito* tácito é um “puro sentimento de si”, uma “apreensão global e inarticulada do mundo”, de modo que “todo saber particular está fundado nessa primeira visão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 541). Como então articular essa apreensão silenciosa de si com aquele “saber lingüístico” que o corpo precisa já possuir para

⁵⁹ “O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não o procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 56).

⁶⁰ “No silêncio da consciência originária, vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 12). E também: “Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 250). E ainda: “(...) a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e em que em primeiro lugar as palavras recebem configuração e sentido.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 541)

⁶¹ “Originariamente a consciência é não um ‘eu penso’, mas um ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 192; grifo meu). Isso parece indicar que, tal como o corpo é uma *potência de apreensões*, o *cogito* tácito, enquanto um generalidade, uma zona de recuo em face de cada ato particular, é também uma *potência de, possibilidade de, poder de* apreender esta ou aquela perspectiva, este ou aquele objeto, mas sem se reduzir a nenhum deles.

reconhecer que encontrou as significações que ele estava procurando? Aqui, segundo a questão exigida pela própria descrição da estrutura temporal, parece ser preciso que o intérprete de Merleau-Ponty admita o seguinte paradoxo: de um lado, que o movimento anônimo do corpo seja silencioso, momento que é condição das tomadas linguísticas subseqüentes; e, de outro, que ele seja concomitantemente já falante, posto que, para que se passe do silêncio próprio da experiência anônima ao apoio empírico (palavra), a qual deve expressar uma significação que o movimento anônimo visa, é preciso que essa mesma significação já seja de algum modo linguística. Merleau-Ponty parece não resolver esse problema na *Fenomenologia da percepção*. Isso só poderá ter um desenlace mais tarde, quando ele, a partir de *Sobre a fenomenologia da linguagem* (1951), iniciar uma investigação acerca da autonomia da linguagem, e em seguida abandonar o *Cogito* tácito.

No que diz respeito à *Fenomenologia da percepção*, assim, parece ser necessário assumir um idealismo subjetivista. A oposição entre natureza (exterioridade pura) e existência (desdobramentos temporais trazidos pelas equivalências sensoriais). A produtividade do corpo não diz respeito, contudo, à descida de uma consciência constituinte à esfera do sensível (Moura) ou da permanência de uma atividade categorial na descrição da percepção (Bimbenet). A produtividade do corpo, o “ir além” temporal devem-se antes à dimensão do desejo. Há ali um “idealismo subjetivista”, de forma que o ser é reduzido àquilo que pode ser apreendido pelas possibilidades corporais (Alquié e Ferraz). Bem entendido, não se defende aqui um intelectualismo na *Fenomenologia da percepção*, tal como faz Moura, mas um “idealismo subjetivista”, como defendem Ferraz e Alquié. O intelectualismo diz respeito a um poder geral subjetivo que portaria antecipadamente o sentido de toda experiência possível, atribuindo ativamente sentido àquilo que se manifesta. Não é este o caso da *Fenomenologia da percepção*. Trata-se antes de um “idealismo subjetivista”, isto é, a concepção segundo a qual o ser é reduzido àquilo que pode ser apreendido pela percepção; a experiência não é aqui uma projeção do sujeito, do pensamento ou da atividade categorial, mas aquilo que se restringe ao que pode ser captado pelo aparato sensório-motor do corpo humano.

Por outro lado, embora a linguagem seja criada pelo próprio movimento temporal e não por uma “interioridade”, a experiência corporal ante-predicativa precisa já possuir um “saber lingüístico” para se construir o apoio necessário para atingi-lo, de modo que a linguagem se torna a tradução de um saber prévio, de uma consciência emocional — o que se entende aqui como nomenclaturismo. A primeira oposição entre existência e

natureza (produto) se reproduz no nível da linguagem, torna-se uma oposição entre vivido e cultura⁶². O que quer dizer que tanto o percebido como a linguagem tornam-se produto da existência corporal humana. A oposição, assim, se dá em dois níveis distintos: primeiro, no momento em que um nada ativo (desejo) rompe a plenitude do ser em si, instalando ali um ponto de vista e inaugurando a experiência perceptiva e temporal; segundo, no momento da passagem dos movimentos silenciosos ao propriamente lingüístico, quando a consciência anônima precisa já possuir uma “linguagem” para passar à linguagem. Ambas as oposições parecem se dever ao fato de toda a produtividade da experiência se localizar exclusivamente no corpo, do lado da existência. O prejuízo referente à linguagem, mais especificamente, parece se dever à impossibilidade de o próprio movimento intencional realizar efetivamente a passagem do sensível à cultura, como defende Saint Aubert. O prejuízo se deve ao fato de a consciência anônima se referir a um “silêncio-saber prévio”, não configurando ainda o que constituirá, mais tarde, a “linguagem tácita” ou “simbólica primitiva”. Para tanto, será preciso aproximar-se da lingüística de Saussure, de uma organização que não envolve termos positivos.

Em vista desses prejuízos, os textos seguintes procuram reabilitar a natureza e a linguagem, conferindo-lhes uma produtividade que o esquema teórico da *Fenomenologia da percepção* lhes negava. Será preciso então extrapolar o *a priori* da correlação e empreender uma ontologia, repensando a articulação entre natureza, corpo humano e linguagem.

⁶² “O problema das relações entre a alma e o corpo se transforma em vez de desaparecer: ele será agora o problema das relações entre a consciência como fluxo de acontecimentos individuais, de estruturas concretas e resistentes, e a consciência como tecido de significações ideais” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 332).

Capítulo II

Sistema diacrítico e transcendência

“O que é preciso ver (...) é que ainda não saímos do tempo”

(*A prosa do mundo*)

Introdução

No primeiro capítulo, constatou-se o caráter original da percepção frente ao mundo objetivo, às construções culturais e à linguagem. Na *Fenomenologia da percepção*, a percepção reivindicava uma primazia em relação a todos os âmbitos culturais, tal como atesta o título e o conteúdo de *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas* (1946), texto cujo intento era o de expor e defender as teses da *Fenomenologia da percepção*.

A partir da elaboração de determinadas questões pertinentes às teses da década de 1940, procurou-se trazer à tona os problemas implicados em um tal primado da percepção tal como ele foi desenvolvido por Merleau-Ponty. Amparando-se em determinados textos de comentadores, buscou-se ainda apresentar como a descrição fenomenológica atrelava-se a questões cuja resolução exigia uma série de ajustes, senão um novo caminho. Procura-se analisar agora como os textos intermediários, compreendidos na década de 1950, respondem àquela série de problemas. Trata-se pois de dar resolução a um impasse cuja permanência coloca a perder toda a descrição fenomenológica, posto que assim ora pode-se acusá-la de intelectualismo ora de cair em um nomenclaturismo. Ou o *Cogito* tácito já possui todas as significações e apenas as expressa utilizando a linguagem (intelectualismo) ou a linguagem traduz um sistema de expressão gestual e emotivo já realizado no nível das relações perceptivas anônimas entre corpo e mundo (nomenclaturismo).

A investigação do sentido diacrítico da linguagem leva a se entender a estrutura perceptiva como um arranjo opositivo não mais dependente exclusivamente do aporte corporal. Esse ajuste teórico visa a superar o idealismo subjetivista da primeira fase e a tornar possível a articulação entre antepredicativo e linguagem, conferindo-se assim produtividade tanto às próprias coisas como à linguagem. O percebido e a fala significam por meio do arranjo de seus termos, não remetendo seu poder expressivo a algum tipo de positividade ou “interioridade”.

2. Sistema diacrítico e transcendência

No período intermediário de seu pensamento, Merleau-Ponty se preocupa em desenvolver uma nova concepção da linguagem e dos atos de expressão, de tal modo que essa reformulação amplie-se até envolver a concepção da percepção. Ao adotar e ao alargar o pensamento de Saussure, Merleau-Ponty encontra no sistema diacrítico a estrutura da linguagem. Para não recair no prejuízo intelectualista de uma consciência por traz da linguagem e nem na crítica de nomenclaturismo, de que o sentido gestual das palavras traduziria certas atitudes do corpo em face das coisas, Merleau-Ponty argumenta que cada vocábulo não significa isoladamente ou por referência a algo no mundo, ao qual ele corresponderia ou traduziria. Tomadas isoladamente, as palavras não possuem significações que possam ser separadas do conjunto de vocábulos e de expressões que formam a língua. A análise da linguística de Saussure auxilia Merleau-Ponty a descobrir o sistema opositivo da língua, de modo que as palavras significam diferenciando-se umas das outras. Essa nova concepção representa uma crucial transformação em relação à *Fenomenologia da percepção*, posto que nesta a linguagem ou era a expressão de pensamentos já feitos, de uma consciência por trás da linguagem (prejuízo intelectualista) ou a tradução das atitudes típicas do corpo anônimo em sua relação com as coisas (nomenclaturismo), tal como foi visto no primeiro capítulo. Com a linguística de Saussure, Merleau-Ponty percebe que as palavras significam graças às relações de umas com as outras, e não por corresponder à certa realidade já dada ou pré-determinada. Assim, cada língua é um sistema opositivo que não corresponde a qualquer realidade prévia. Não possuindo uma realidade pré-determinada, cada língua constitui-se arbitrariamente, segundo as oposições de seus signos. Elas não poderiam, portanto, ser originadas por convenção, hipótese que suporia uma linguagem prévia e uma realidade já dada em relação à qual as convenções seriam estabelecidas. Tal sistema opositivo é trazido também para o âmbito da percepção, de modo que a experiência não é mais fornecida pela relação imediata entre os poderes do corpo e o mundo. Há uma organização opositiva das coisas, de maneira que a diferenciação entre elas constitui a cada momento o sentido experimentado pelo sujeito perceptivo. Desse modo, ao invés de a experiência ser definida pelos dados fornecidos pelo movimento do corpo anônimo, isto é, pelo contato imediato dos esquemas corporais com o mundo, ela passa a ser pensada como o contato indireto com certo sistema opositivo das próprias coisas. O corpo não traz a temporalidade e a significação para o seio do mundo, mas

reconstrói expressivamente o sistema opositivo das coisas. A relação entre corpo e mundo deixa de ser direta, imediata, e passa a ser indireta, a reconstrução expressiva do sistema de oposições que constitui o mundo.

Essa interpretação é um dos melhores meios para se entender por que, nos anos de 1950, Merleau-Ponty se dedica ao tema da linguagem e à linguística de Saussure, pois, por meio dela, pode-se entender a investigação da linguagem como o caminho metodológico necessário para se chegar às concepções de ser mais decisivas e elaboradas da última fase. Graças à descoberta do sistema diacrítico na estrutura da linguagem, Merleau-Ponty teria conseguido elaborar uma nova concepção de ser, o “ser bruto”, a *carne*. Este possui uma organização própria da/na qual o corpo emerge. Ao contrário da *Fenomenologia da percepção*, na qual o ser era reduzido àquilo que pode ser apreendido pelo aparato corporal, o que se afirma agora é que o ser possui uma sensibilidade própria que não depende do corpo para se constituir.

Ao lado do sistema diacrítico presente nas próprias coisas e na linguagem — caráter que torna indireto o acesso ao ser, posto que não há mais relação imediata entre esquemas corporais e mundo nem a expressão verbal de uma ordem pré-determinada, senão que recriação de conjuntos de relações opositivas — reaparece a temporalidade, uma produtividade ou uma transcendência no âmago dos acontecimentos expressivos. Há então uma sucessão ou passagem que se realiza no interior do sistema diacrítico, do ser ou da natureza. Desde que a temporalidade não desaparece no período intermediário, e desde que o funcionamento da ordem perceptiva e da ordem linguística tem como fundamento a estrutura temporal, cabe ver como ela realiza a articulação entre percepção e linguagem. É preciso investigar qual novidade o sistema diacrítico, vindo da linguística de Saussure, trouxe para os problemas deixados pela obra de 1945, mas sem deixar de notar que a estrutura temporal reaparece nos textos da fase intermediária. Buscar-se-á analisar assim como a “fecundidade” do tempo, sua “iniciativa própria”, sua “exigência de sucessão”, pode “alimentar” o surgimento de significações novas no seio das relações opositivas que constituem cada sistema lingüístico. Em vista disso, procurar-se-á mostrar primeiro em que sentido a estrutura temporal permanece no período intermediário como o critério ontológico de compreensão das descrições apresentadas; segundo, se a experiência se oferece originariamente de modo silencioso ou já lingüístico; e, terceiro, o avanço obtido em relação aos prejuízos da obra de 1945.

Na passagem da *Fenomenologia da percepção* aos textos que procuram elaborar uma fenomenologia da linguagem, nota-se que a estrutura básica de funcionamento da

temporalidade, ou das relações de motivação, permanece em sua forma elementar. Tal como em 1945 o novo utilizava-se do já adquirido para poder se apresentar, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (1952) a nova significação surge como uma reorganização das significações já constituídas. O sentido inédito se forma por meio da reorganização de falas sedimentadas, assim como a fala falante surgia pelo rearranjo das falas faladas e também como um presente novo só podia se manifestar pela retomada criativa de seu passado, ou apoiando-se em seu passado. Todavia, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty argumenta que a significação se realiza na relação dos signos uns com os outros, não estando encerrada em cada um dos signos tomados individualmente: “cada ato de expressão torna-se significante apenas como modulação de um sistema geral de expressão e na medida em que se diferencia dos outros gestos linguísticos” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 132). Essa concepção não estava presente na primeira fase, posto que então se fazia o elogio do *Cogito* tácito como o silêncio por trás das significações, o foco onde elas se integrariam, relacionando-se e articulando-se entre si.

2.1. Sistema diacrítico e intenção significativa

O texto *Sobre a fenomenologia da linguagem* foi apresentado pela primeira vez em Bruxelas, no I Colóquio Internacional de Fenomenologia, em 1951. Nesse texto, Merleau-Ponty procura se distanciar da ideia de uma linguagem universal (tal qual queria Husserl nas *Logische Untersuchungen*) sem cair em certo psicologismo, cuja matéria de estudo seria a experiência da língua. Para reencontrar a “fecundidade da expressão”, Merleau-Ponty propõe então um alargamento da linguística de Saussure. Este havia ainda oposto sistema sincrônico e sistema diacrônico, o primeiro representando a língua falada e o segundo a história da língua, de modo que não haveria relação entre os dois saberes. Por sua vez, ao propor uma fenomenologia da fala, Merleau-Ponty quer estabelecer a comunicação entre estas disciplinas. Nesse sentido, primeiro ele afirma que a “sincronia envolve a diacronia” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1190). Isso significa que, apesar de todos os acasos, deslizes de sentido e outros fatos fortuitos que constituem uma língua ao longo da história, houve sempre, em cada momento (“corte transversal”), uma “lógica interna” da língua (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1191). Segundo, a “diacronia envolve a sincronia”, o que quer dizer que o sistema sincrônico comporta fendas, lacunas, que ele não significa sem equívoco, de

modo que, por meio delas, novas lógicas lingüísticas surgem. Desse modo, a fala é sincrônica e a língua diacrônica. Tal dialética explica a transformação de uma língua em outra, tal como aconteceu na passagem do sistema de declinação e flexão do latim para o sistema da língua francesa, baseado na preposição. E também explica a especificidade de cada língua frente às demais. No interior de uma língua, os signos que exprimem ideias semelhantes limitam-se entre si: a área de ação da palavra *mouton* (carneiro) em francês não é a mesma que a de *mutton* em inglês, pois em inglês *mouton* corresponde a *sheep* e *mutton* designa a carne de carneiro. As relações se estabelecem entre a cadeia verbal e o universo que elas significam (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 83), não reenviando a um sistema significativo primeiro. Ao relacionar sistema sincrônico e sistema diacrônico, Merleau-Ponty reencontra a “fecundidade da expressão” e escapa da linguagem universal — a qual, ao vincular cada signo a uma significação, tornava a linguagem o lembrete ou o substituto do pensamento — ao mesmo tempo em que escapa do psicologismo, o qual trataria a língua apenas enquanto experiência do sujeito falante. Segundo a dialética entre diacronia e sincronia, a língua possui a cada momento uma “lógica atual” ou “lógica interna” que comporta “mudanças latentes” ou “em incubação” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1191). As palavras, tomadas isoladamente, deixam de corresponder a significações pré-lingüísticas. Elas significam, enfim, por certo “valor de emprego” ou “valor expressivo” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1191, 1192). Esse valor não é determinado pela soma dos valores de cada vocábulo presente na língua. Ao contrário, o valor expressivo é fornecido pelas oposições dos signos entre si, de forma que cada signo “significa apenas sua diferença frente ao outros” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1192). Isso quer dizer que só há identidade na diferença, não havendo identidades que, por serem idênticas a si mesmas, diferenciar-se-iam de outras. No sistema opositivo, cada palavra encontra seu valor expressivo ao diferenciar-se das outras palavras. Nesse sentido, em “cada língua só há diferenças de significações” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1192) e não significações que as palavras substituiriam.

A “intenção significativa”, por sua vez, não se representa tematicamente os meios de comunicação e então os compara com aquilo que ela quer exprimir. Não há uma significação a ser expressa e então a escolha dos meios para exprimi-la. Ao contrário, tal como o corpo possui consciência da paisagem à sua volta sem representar-se cada um dos objetos que a compõem, a intenção significativa é conduzida por certo “estilo da fala”. Tal “estilo da fala”, ou “significação ‘linguageira’ da linguagem” (MERLEAU-

PONTY, 2010, p. 1193) realiza a “mediação entre a intenção ainda muda” e os meios expressivos. Note-se que Merleau-Ponty não afirma a existência de significações prévias ou de uma consciência silenciosa das significações, posto que “expressar é tomar consciência” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1195), não existindo assim qualquer pensamento anterior à expressão. No entanto, a intenção significativa é “dependente” do “eu posso”, ela é “um caso eminente da intencionalidade corporal” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1193). O estilo da fala ou sua significação “linguagreira” são o sistema opositivo da língua, o qual permite o aparecimento de novos arranjos, já que em sua sincronia aparecem fendas por meio das quais novos sistemas podem aparecer. A fala significa indiretamente, sem corresponder a dados prévios sejam da consciência sejam da experiência sensível. Esta também é organizada segundo o sistema opositivo descoberto pela análise da linguagem. Contudo, como compreender que a intenção significativa seja ainda dependente e uma assinalada modalidade da intencionalidade corporal?

Tal como o mundo anima o corpo a realizar determinada tomada perceptiva, posto que o corpo responde aos acontecimentos do mundo, o sistema opositivo dos signos, através de suas fendas e lacunas, exigiria da intencionalidade expressiva uma nova significação. Há uma “surda presença” desse sistema opositivo, o qual solicita a todo momento certo posicionamento do falante. Assim como o corpo opera em um “mundo pré-constituído” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199), a intenção significativa opera em uma determinada ordem significativa, a da língua. Há um fenômeno de “transgressão intencional” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199), no qual o corpo não constitui outrem, os objetos ou aquilo que ele quer expressar, senão que ele é “investido” ou “convocado” por aquilo mesmo que ele quer significar. Por isso, Merleau-Ponty apresenta a ideia de uma “espontaneidade ensinante” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199), já que o corpo não possui as significações que ele quer expressar, mas as aprende no momento mesmo em que as expressa. Existe assim uma dialética entre intenção e solicitação, visada e resposta, eu e outrem.

Alguns textos de *A prosa do mundo* (1950-1951) explicam de modo mais suficiente a relação entre intencionalidade corporal e expressão linguística. Em *A ciência e a experiência da expressão*, procura-se explicitar o que constitui a especificidade da fala falante. Ao contrário da fala falada, a qual diz respeito às construções habituais e sedimentadas de uma língua que são já conhecidas e repetidas cotidianamente, a fala falante é a manifestação de uma significação inédita, diferente e

desconhecida em relação às construções cristalizadas da cultura. A significação nova não é uma construção *ex nihilo*, ela não vem do nada; antes, ela reorganiza as construções habituais, as falas sedimentadas. Entretanto, qual poder realiza a passagem das significações cristalizadas às novas significações? Por que se passa das sedimentações da cultura às falas inéditas? O que, enfim, constitui a produtividade da fala manifesta nas reconfigurações operadas pela fala falante? Para responder essa questão, Merleau-Ponty procura explicitar a relação entre linguagem e percepção.

As coisas percebidas nunca se oferecem inteiramente, mas como inacabadas e inesgotáveis. Elas possuem um ar de eternidade porque nenhuma inspeção pode abarcá-las inteiramente (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 59-60). A coisa percebida é a contração, no presente (atual), de uma série de possibilidades perceptivas cuja explicitação total não pode ser realizada. Como diz *O algoritmo e o mistério da linguagem*, a “explicitação da coisa iria ao infinito” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 155). Isso acontece porque “cada vetor do espetáculo percebido estabelece, para além de seu aspecto momentâneo, o princípio de certas equivalências nas variações possíveis do espetáculo (...)” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 157). A configuração perceptiva é um campo sensível que se manifesta segundo um estilo geral de ser. Cada arranjo possui um valor prático, é um *fazer* segundo as relações do “eu posso” com o mundo. Tal como na *Fenomenologia da percepção*, a unidade da coisa não é real, posto que a coisa não é uma identidade, um objeto puro, mas presuntiva, isto é, a perspectiva assumida quer se passar pelo todo, presumindo acabada uma explicitação que não pode ser concluída.

Da mesma maneira, a significação linguística não é uma essência ou ideia pura, ou seja, o que é dito não é dito de modo absoluto, completo e definitivo. Assim que é proferida, a significação possui um valor de uso, mas ela é ao mesmo tempo insuficiente (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 58). Ela pretende consumir a linguagem, ser uma fala que conclua tudo, mas essa eternidade é apenas presumida (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 63, 65). Por isso, Merleau-Ponty afirma que “uma *expressão consumada* é quimérica” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 51). Isso acontece porque cada significação, cada valor de emprego de um signo faz parte de um sistema, porque cada signo e cada emprego deste se oferecem segundo sua coexistência com outros signos. A significação é um “sentido lateral ou oblíquo que resulta do comércio das próprias palavras (ou das significações disponíveis)” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 69).

Tanto a percepção como a linguagem são sistemas diacríticos, arranjos momentâneos nos quais ressoam outras possibilidades expressivas; ambas são

configurações freqüentadas por outras variantes. O *possível*, comenta Merleau-Ponty, é o “aparecimento lateral de um aparelho de sentido que só aos poucos manifesta seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 69, nota *). A percepção e a linguagem realizam-se segundo uma mesma lógica, um mesmo *Logos*, uma mesma estrutura, uma mesma transcendência ou espessura temporal: ambas superam o já constituído retomando-o, integrando-o em uma nova significação ou nova configuração⁶³.

A percepção abre-se a um mundo já constituído e então o re-constitui (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156-157). Contudo, esse mundo já constituído, essa “preexistência do mundo” diz respeito a um sujeito já “envolvido no ser por *campos perceptivos*, por ‘sentidos’” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 155), de modo que o percebido parece preexistir à percepção. A percepção reconstitui o campo perceptivo oferecido pelos sentidos. Há uma transcendência ou espessura temporal já em operação e que o sujeito retoma ao assumir determinada postura ou tomada perceptiva: “Por mais firme que seja minha apreensão perceptiva do mundo, ela é totalmente dependente do *movimento centrífugo que me lança a ele (...)*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 157; grifo meu). A mesma estrutura reaparece na análise da linguagem. Por um lado, a fala falante é uma reconfiguração das falas já constituídas, uma diferenciação em relação àquilo que a precede. Por outro, a linguagem é uma “sublimação que conserva e transforma o mundo percebido no mundo falado” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156). Percepção e fala manifestam uma mesma estrutura, ambas são “ávidas de mudança”, ambas são um “*mover-se da reestruturação*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 58, 161). As duas ordens apresentam uma transcendência que precisa sempre passar adiante, ir além, um mover-se cujas manifestações se suprimem à medida que se propagam, e se anulam se não se propagam⁶⁴ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 58). Uma transcendência em que cada presente é diferenciação em relação ao precedente (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 59, nota *), em que há também uma “imanência do

⁶³ Também o algoritmo reproduz essa estrutura: “O essencial do pensamento matemático (...) está nesse momento em que uma estrutura se descentra, abre-se a uma interrogação, e reorganiza-se segundo um sentido novo que não obstante é o sentido dessa mesma estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 159). Se a expressão algorítmica é exata e parece repousar em si mesma como uma essência, é “por causa da exata equivalência que ela estabelece entre relações dadas e as que delas se conclui” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 160). Do mesmo modo que, assim que se expressa uma significação, esquece-se o processo de reestruturação que levou a ela e acredita-se em sua preexistência, também se esquece o devir do conhecimento matemático.

⁶⁴ Segundo a estrutura da transcendência, só há significação por um movimento que ultrapassa toda significação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176).

novo no antigo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 152). Elas se estruturam como uma transformação que conserva, uma reestruturação que integra a estrutura precedente.

A transcendência da percepção e da linguagem vem de sua própria organização (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60, nota *). Há um ultrapassar-se do gesto na apreensão perceptiva: “Não se pode imitar a voz de alguém sem retomar alguma coisa de sua fisionomia e (...) de seu estilo pessoal” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 34). E há também um ultrapassar-se do gesto lingüístico: “É preciso que ela própria [a fala] ensine seu sentido (...), não basta que assinale um sentido já possuído de parte a parte (...); portanto, é-lhe essencial ultrapassar-se como gesto, ela é o gesto que se suprime como tal e se ultrapassa em direção ao sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 175). Há uma transcendência do sentido em relação ao signo, da significação em relação à linguagem, assim como há uma transcendência da coisa em relação aos conteúdos sensíveis oferecidos pelos sentidos e do outro em relação àquilo que eu apreendo. O gesto corporal e o gesto de fala configuram-se como *Gestalt*, como um presente em um campo de outros variantes possíveis, um presente freqüentado por outras possibilidades de configuração, algo expresso e algo não expresso (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60, nota **).

No entanto, essa transcendência da significação deve-se também à vontade de se comunicar dos sujeitos falantes: “Quaisquer que sejam os acasos e as confusões que o francês percorreu em sua trajetória (...), o fato é que falamos e dialogamos, esse caos é retomado em nossa vontade de nos exprimirmos e de [nos] compreendermos (...)” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 45)⁶⁵. A intenção de se comunicar é, *nesse nível*⁶⁶,

⁶⁵ “O que sustenta a invenção de um novo meio de expressão é, portanto, o ímpeto dos sujeitos falantes que querem se compreender e que retomam como uma nova maneira de falar os restos gastos de um outro modo de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 57).

⁶⁶ O texto de *Sobre a fenomenologia da linguagem* parece também se perguntar pela origem da linguagem. Merleau-Ponty se pergunta: “Mas por que, como, em que sentido, estas [as significações cristalizadas] já estão disponíveis?” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1195). Até então Merleau-Ponty havia explicado como uma intenção ainda muda se utiliza das falas constituídas, reorganiza-as, para assim possibilitar o surgimento ou a instituição de uma fala inédita. Agora, no entanto, ele lança uma nova questão: se as falas inéditas surgem por meio da reorganização de falas cristalizadas, como porém essas falas surgiram, para que uma intenção ainda muda pudesse utilizá-las? A questão agora parece interrogar pela origem da linguagem. A resposta a essa questão exigiria uma explicitação rigorosa a respeito do estatuto da intencionalidade, de modo a esclarecer se ela é originariamente predicativa ou antepredicativa. Todavia, Merleau-Ponty empreende nesse momento o mesmo desvio que ele já havia operado na *Fenomenologia da percepção*: as significações sedimentadas se tornaram disponíveis “quando, em seu tempo, foram *instituídas* como significações a que posso recorrer, que eu *tenho* — por uma operação expressiva do mesmo tipo” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1195). Essa resposta não esclarece a origem da linguagem ou o estatuto da intencionalidade — embora o texto indique que é por uma operação de mesmo tipo, por uma mesma estrutura que se realiza a passagem de um âmbito a outro. Merleau-Ponty não pretende explicar nesse momento o estatuto da intencionalidade, senão que a continuar a explicitação a respeito do funcionamento da linguagem. Por meio da reorganização das significações cristalizadas na

lingüística, como defende Moutinho (Cf. MOUTINHO, 2006, p. 332). No diálogo, a fala do outro invade minhas significações e a minha fala invade as dele. Uma expressão inédita lança outrem e eu a uma significação que nem eu nem ele possuíamos. Essa produtividade da fala não pode, contudo, ser reduzida a um fenômeno gramatical, tal como queria Saussure, posto que assim a significação inédita apenas atualizaria significações já presentes, ainda que inconscientemente, no todo da língua. Como argumenta Ferraz, a escolha das novas significações depende do uso que uma comunidade faz de sua língua, dos modos pelos quais cada comunidade refere-se à realidade (Cf. FERRAZ, 2009, p. 74). A disparidade entre os patrimônios semânticos dos falantes motiva-os a procurarem se comunicar, a se fazerem compreender, de maneira que eles se direcionam às novas significações através das primeiras intenções esboçadas (Cf. FERRAZ, 2009, p. 71). É graças à transcendência, ao excesso de sentido do gesto expressivo que significações desconhecidas se anunciam e exigem do falante uma posição.

Esse poder da fala e do diálogo, entretanto, é um caso assinalado, a modalidade mais elevada de um poder mais geral e originário. O poder que a fala possui de criar um mundo comum, um cultura, assenta-se sobre o modo de ser original da “sensibilidade ao mundo” ou da “corporeidade” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 173). A fala prolonga e transforma a relação antepredicativa do corpo com o mundo. Mas como um mundo comum e outrem aparecem nas relações não-lingüísticas do corpo com o exterior? Segundo Merleau-Ponty, há uma “universalidade do sentir” por meio da qual o sujeito conquista sua identidade e reconhece outrem. A relação do corpo com o mundo se realiza segundo um movimento único de passividade e atividade: há um impacto do mundo sobre o sujeito e ao mesmo tempo uma conquista do mundo pelo sujeito. Na relação de duplo sentido entre corpo e mundo, há uma configuração do campo que solicita respostas do sujeito, mas concomitantemente o campo percebido “arrasta ainda consigo [a] corporeidade”, ele é influenciado pelos gestos do corpo sobre ele (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171). Acontece uma generalização do corpo. Isso quer dizer que a coisa se expõe segundo a maneira de o corpo visá-la — embora ela possa, assim como a significação lingüística, comportar relações não-percebidas (Cf.

cultura, chegou-se a uma significação nova, uma significação foi instituída ou, a partir de uma série de possibilidades expressivas, uma determinada expressão se sedimentou. O tema da origem da linguagem desaparece e o assunto que surge em primeiro plano é o da passagem das significações já adquiridas às significações inéditas, ou a passagem de certo arranjos diacríticos a novos arranjos. O texto, assim, não parece tratar de uma intencionalidade silenciosa, mas se concentra em explicitar o modo de funcionamento da linguagem.

MERLEAU-PONTY, 2002, p. 60-61, nota **). Outrem, por sua vez, manifesta-se como uma variante das possibilidades corporais, como uma das possibilidades de se assumir o campo perceptivo. Nas relações do corpo com o mundo aparece a possibilidade de uma outra percepção do mesmo ser, do mesmo campo de experiência. No interior do mundo individual, esboçam-se gestos semelhantes àqueles que o sujeito é capaz (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171, 172). A sensibilidade ao mundo, a sincronização corpo e coisas, enfim, a corporeidade mostra-se uma “significação transferível” e abre um mundo comum (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 173).

No diálogo realiza-se algo análogo. O uso “geral” da fala, a comunicação “supõe uma relação primordial de mim com minha fala e que dá o valor de uma dimensão do ser, partilhável por X” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174). Isso significa que há uma generalidade da fala, uma comunidade do *fazer* lingüístico por meio da qual as significações veiculadas solicitam-se e respondem-se: “A língua que falamos é algo como a corporeidade anônima [generalidade corporal] que partilho com os outros organismos” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174). A sedimentação da cultura, um mundo cultural comum é possibilitado por essa transcendência da significação, pela capacidade de os signos ultrapassarem-se a si mesmos, de eles serem variantes, possibilidades de um sistema de comunicação (a língua) que pode ser assumido de diferentes maneiras por cada falante. Assim como não há sujeito absoluto ou objeto puro, senão que corpo e campo de experiência, uma transcendência dos gestos por meio da qual eles podem ser assumidos de outras maneiras por outros corpos, também não há significação pura, mas “sobre-significação”, “sobre-sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 179, 174-175, nota *), um ultrapassar-se do gesto expressivo, do signo, de maneira que ele manifesta-se como variante de um sistema lingüístico, como poder de significar ainda algo outro, de ser assumido em uma significação diferente.

A relação eu-outrem é de projeção e introjeção, uma relação de espelhamento a partir da qual pouco a pouco se desenham as identidades dos sujeitos. Quando escuta, o sujeito retoma ativamente a fala expressa por um outro, e, quando fala, ele escuta passivamente a significação que ele manifesta. Nos dois níveis, tanto na percepção como na fala, “o reconhecimento do passivo pelo ativo e do ativo pelo passivo, do receptor pelo locutor, é projeção e introjeção” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 41, nota *). Desde que a fala sublima a transcendência da ordem perceptiva, a possibilidade de projeção e introjeção é nela conservada. Como salienta Merleau-Ponty, a linguagem “está fundada no fenômeno do espelho ego-alter ego”, na “generalidade carnal” ou na

“fusão eu encarnado-mundo”, ela transforma a coexistência com o mundo em coexistência de linguagem (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 41-42, nota *). Movimento perceptivo e fala são ambos modalidades de uma mesma transcendência, “o que tenho de mais próprio, *minha* produtividade” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176)⁶⁷.

Nesse sentido, ao contrário do que supõe Carbone, a fala é um caso da intencionalidade corporal, e não algo como um ser próprio ou tal que só faça referência a ela mesma, como se a relação entre fala e língua fosse suficiente para fazer a passagem de uma significação à outra (CARBONE, 1993, os. 406, 411, 419). Há uma espessura temporal no interior do processo expressivo, uma transcendência que se transforma ou sublima em fala.

Há, contudo, uma especificidade do nível lingüístico frente ao antepredicativo. No diálogo realiza-se a projeção-introjeção das significações porque a fala sublima a transcendência *individual* do sentir, das relações mudas entre corpo e mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174-175). A corporeidade anônima, a sensibilidade ao mundo é individual porque ela é um movimento que não pode ainda retomar a si mesmo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 157), não pode se reconhecer como tal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176). Ele apenas “mostra dados noutra parte aos nossos sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 175), isto é, ele é o transcender das *Gestalten*, o movimento centrífugo que lança ao mundo sem o afastamento que a fala traz. Esse distanciamento da fala permite uma retomada, um reconhecimento porque ele é a criação de novas dimensões de significação: “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 significação*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 157; grifo meu). Enquanto a percepção só se interessa por relações imediatas, pelo “eco que o ser obtém dela mesma”, a linguagem é “um esforço para recuperar, interiorizar, possuir verdadeiramente um sentido que escapa através da percepção ao mesmo tempo que nela se forma”, isto é, a fala se interessa “pelo que faz ressoar”, por aquilo que torna possível o eco, pelos termos das relações apresentadas na percepção (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156, 175). No nível antepredicativo, a coexistência eu-mundo-outrem é

⁶⁷ “Assim como, ao perceber um organismo que dirige gestos aos que o cercam, acabo por percebê-lo percebendo, porque a organização interna desses gestos é a mesma de minhas condutas e porque eles me falam de minha própria relação com o mundo, assim também, quando falo a um outro e o escuto, o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro (...)” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176).

“puramente carnal, vital”, isto é, limitada a relações imediatas, como conservação da vida e obtenção de satisfação. Já a linguagem é “criação de ‘signos’”, dimensões novas, afastamentos, reestruturações que integram o mundo mudo. “É num único movimento que o conhecimento se enraíza na percepção e dela se distingue” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156).

A aproximação com a linguística de Saussure possibilita a Merleau-Ponty descobrir uma “transgressão intencional” entre corpo, mundo e outrem. O corpo não constitui seu campo de experiências, pois a experiência não mais se define pelo contato imediato entre os esquemas corporais e o mundo, senão como tomada expressiva de certo arranjo opositivo próprio dos dados sensíveis. Como diz Merleau-Ponty, “tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1199). As coisas sensíveis, assim como outrem e a fala, “convidam”, “convocam” o corpo a dar uma resposta à sua configuração; eles o “investem” de certo campo significativo, ao mostrarem certa configuração em relação à qual o corpo precisa tomar posição.

O corpo realiza uma tomada expressiva em relação a dados sensíveis que escapam a seus poderes, em relação a algo autônomo em relação a seus esquemas. Estes realizam uma reconstituição expressiva, significam indiretamente, posto que não há mais nenhum caráter imediato entre corpo e mundo, entre mundo e língua e mesmo entre língua e falante. Os textos da fase intermediária manifestam assim um processo de descentramento, procurando distanciar-se do idealismo subjetivista e do nomenclaturismo da *Fenomenologia da percepção*.

2.2. A ordem da cultura e a espontaneidade

Outro artigo do período intermediário fundamental para a compreensão do ajuste de pensamento empreendido por Merleau-Ponty, e também para se avaliar as respostas que ele encontrou para os problemas da *Fenomenologia da percepção*, é o texto intitulado *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (1952), ao lado da versão que o preparava: *A linguagem indireta* — redigida entre 1951-52 e publicada em *A prosa do mundo* (1969). Esses textos dão continuidade às teses de *Sobre a fenomenologia da linguagem*, estendendo-as à análise da literatura e da pintura.

Ao mostrar que tanto a percepção como a “gesticulação cultural” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 103) realizam-se segundo sistemas diacríticos, de maneira que a

literatura e a pintura seriam a amplificação desse estado inicial, Merleau-Ponty se pergunta se o poder que a linguagem pretende ter de encerrar em um único ato uma série de atos de expressão não é o ponto mais alto de uma “acumulação tácita e implícita” já presente na pintura.

A linguagem opera por meio de uma “referência a si própria” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 72). Os signos não possuem significações prévias, em relação às quais eles seriam invólucros, mas significam pela diferença de sentido entre uns e os outros. Desse modo, assegura Merleau-Ponty, as diferenças engendram os termos e não o contrário (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 67, 72). O sistema opositivo da linguagem faz com que os signos possuam uma “relação lateral” entre si, de modo que ela se torna oblíqua e autônoma, significando indireta e alusivamente. Assim, a linguagem não traduz significações dadas, limitando-se apenas pelo funcionamento opositivo de seus signos. A relação lateral entre os signos torna a linguagem um “movimento de diferenciação e articulação” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 71). Dessa forma, cada significação aparece já como algo a ser superado, como a ocasião ou o apoio para uma nova significação. O sentido do gesto expressivo é assim “um sentido em gênese”, uma instituição ou um advento que é ao mesmo tempo já a promessa de uma nova significação. O mesmo acontece na literatura, na qual o rearranjo das significações cristalizadas traz uma significação inédita, mas tal que esta era já anunciada ou uma promessa dos livros anteriores. Cada novo livro abre e exige uma retomada futura. A palavra assim não substitui uma significação pré-determinada. Ao contrário, ela “tateia em torno de uma intenção de significar” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 75). A fala não conhece de antemão a significação que quer atingir, senão que se deixa investir por certa acumulação tácita e implícita dos arranjos diacríticos, pelo excesso do que há por dizer sobre o que já foi dito. Se o falante tem por vezes a impressão de que as significações já estão prontas e ele somente as reproduz ou apenas troca os signos de um pensamento que pode existir independente deles, isso se deve às virtudes da própria linguagem. Esta permite que um sentido instituído se cristalize na cultura, podendo ser então retomado por todos os falantes. A instituição, fundação ou estabelecimento de uma significação verdadeiramente nova não se guia por um pensamento em relação ao qual se escolheria um signo adequado, mas, graças ao “sentido lateral ou oblíquo que se insinua entre as palavras” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 75), ao “fundo de silêncio” ou “silêncio falante” que cada palavra porta. A fala verdadeiramente nova é, em sua “fase

de estabelecimento”, certa acumulação ou excesso⁶⁸, “uma intenção de significar” que, quando se institui, “encerra (...) em um único ato todo um devir de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 110).

O mesmo se daria na pintura. Em cada quadro, o pintor expressa uma metamorfose ou “deformação coerente” do mundo, e de tal modo que cada pintura se faz segundo determinado estilo, um “sistema de equivalências” que se expressa em cada quadro do pintor, a partir do momento em que ele encontrou sua própria voz. Em seu trabalho, o pintor concentra o sentido ainda disperso na percepção e o faz convergir em um tipo definido de expressão. Ele não retira sua pintura de sua esfera íntima, mas de suas relações com o mundo. Cada fragmento do mundo, argumenta Merleau-Ponty, “contém todas as espécies de figuras do ser” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 86). Desse modo, a relação entre a lã na tela e a lã real não é feita pelo sujeito, mas pela “lógica alusiva do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 87). Esta permite, por exemplo, que Renoir pinte o riacho das *Lavadeiras* interrogando o mar. Cada quadro é também uma interpretação do sistema diacrítico do mundo; o riacho das *Lavadeiras*, uma “maneira de interpretar a substância líquida” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 86). O mundo seria assim o “princípio das equivalências” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 85) por meio das quais o pintor realiza sua obra. Como “deformação coerente’ imposta ao visível” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 112), cada quadro possui certa “irradiação muda” ou “acumulação tácita e implícita”. Tal como a percepção nunca é acabada, oferecendo um mundo que, ao englobar, ultrapassar e anunciar-se em cada perspectiva, está sempre em vias de ser expresso, assim também a pintura oferece um mundo “por pintar” ou “por desenhar”. Dessa maneira, as obras “rivalizam” entre si e o esforço de expressão é sempre recomeçado. O mundo não é um modelo interior, mas tal que se anuncia em cada estilo, em cada tela. Ele é um sistema diacrítico que solicita novas configurações.

Segundo Carbone, a fecundidade da expressão seria fruto da relação entre língua e fala:

a transcendência que opera na linguagem (...) age precisamente em virtude da interação da *fala* com a *língua*, isto é, em virtude da implicação recíproca *dos dois* elementos que a compõem; escolhe-se no patrimônio sedimentado de signos e de significações estes significantes, graças ao encontro dos quais

⁶⁸ O termo “excesso” é usado também na *Fenomenologia da percepção* para se referir a essas mesmas virtualidades ou possibilidades outras que acompanham cada expressão ou significação.

germina um sentido novo que estava implicado neles e que contudo os ultrapassa, e ultrapassa igualmente a intenção significativa do sujeito falante. (CARBONE, 1993, p. 410, 411)

Todavia, Merleau-Ponty parece localizar a produtividade da expressão em uma espontaneidade, um interesse ou uma “iniciativa própria” vinda do corpo.

Em *A linguagem indireta*, Merleau-Ponty pergunta pela “origem da significação”, no sentido, porém, de como o estilo do artista pode ser a expressão de uma maneira de relacionar-se com o mundo, como quadros de diferentes culturas reproduzem os mesmos traços sem que seus autores tenham se conhecido, como a linguagem é o ponto mais alto de um poder de significar já presente na pintura.

Não se trata de compreender de que modo significações, ou idéias, ou procedimentos dados vão ser aplicados a esse objeto, que figura imprevista o saber irá tomar nessa circunstância. Trata-se antes de compreender de que modo esse objeto, essa circunstância passam a significar, e sob quais condições. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 85)

É preciso compreender como algo se institui, ultrapassando os momentos anteriores, as falas sedimentadas, as obras já feitas. Por um lado, essa interrogação é respondida por meio da ideia de que o corpo é um “sistema de sistemas” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 106), de modo que o corpo, enquanto traz em si o esquema do mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 99), possuiria determinado estilo, determinadas possibilidades perceptivas por meio das quais ele se relacionaria com o mundo. No entanto, Merleau-Ponty assegura que o corpo, isto é, a possibilidade de os autores possuírem corpos semelhantes, com as mesmas possibilidades perceptivas, não explica completamente porque obras de diferentes origens expressam o mesmo estilo. Segundo Merleau-Ponty, o “*próprio do corpo humano é não comportar natureza*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 108; grifo meu). Embora Merleau-Ponty afirme uma “universalidade do sentir”, esta é moldada pela cultura assim que a criança aprende a falar; no nível lingüístico, a percepção “projeta no mundo a assinatura de uma civilização” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 96). O que poderia, entretanto, fundamentar a “unidade do estilo humano” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 101)?

Por um lado, há uma “universalidade do sentir”, a qual confere aos diversos grupos humanos possibilidades sensoriais e sinestésicas semelhantes — embora essas possibilidades sejam logo moldadas pela cultura em que cada indivíduo está inserido. Por outro lado, o corpo, os sentidos, as equivalências sensoriais são atravessados pelo movimento temporal, pela intencionalidade, por um *esforço de expressão* que se realiza como “transgressão intencional”, isto é, como superação de cada perspectiva dada, excesso de sentido, e concomitante retomada dos momentos passados.

Ao tratar do gesto humano — o qual diz respeito também à pintura e à fala, os quais são denominados nos textos como “gestos expressivos” e “gesticulação cultural” —, Merleau-Ponty afirma que o próprio do gesto é “significar para além de sua simples existência de fato”, que ele “vale mais do que sua simples presença” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 107, 100). Isso acontece porque a “expressão primordial (...) longe de esgotar-se no instante em que ocorreu, abre um campo, inaugura uma ordem, funda uma instituição ou uma tradição...” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 106). O sentido do gesto expressivo é um “sentido em gênese”, de modo que algo expresso, no momento mesmo em que se realiza, reclama já sua transformação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 111, 110). O que torna possível que a expressão opere de tal maneira? O que possibilita que a percepção, o gesto, enfim, toda forma de expressão não se consuma no instante, indo sempre “além” de cada ato realizado? Isso parece ocorrer porque o expresso não se imobiliza numa espécie de eternidade, senão que, ao contrário, “*exige a sucessão*, tem necessidade dela” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 111; grifo meu).

Merleau-Ponty argumenta que, assim como o corpo “domina sua dispersão e impõe seu monograma a tudo o que faz”, de modo análogo a unidade do estilo humano “concentra os gestos de todos os pintores numa única tentativa” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 101). A posse corporal do espaço é um “esforço” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102) comparável ao “esforço” dos gestos dos pintores. Assim, as diferentes pinturas “convergem pelo fato único de serem esforços de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102), da mesma forma que o corpo toma posse do espaço por seu esforço. O que está na base dessa analogia é a ideia de sucessão ou de “transição perceptiva de um momento ao outro” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 101). Nesse sentido, diz Merleau-Ponty:

A dominação do uno sobre o múltiplo na história da pintura, como a que encontramos no exercício do corpo ao perceber, não absorve a sucessão numa

eternidade: exige ao contrário a sucessão, precisa dela ao mesmo tempo que a funda em significação. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102)

Se o gesto expressivo é um sentido em gênese, se toda instituição traz já a promessa de uma continuidade, se a pintura e a percepção dominam seus respectivos múltiplos, sua dispersão inicial, é porque todos eles são esforços de expressão que convergem em um determinado sentido. Merleau-Ponty define o fenômeno de expressão como “um movimento sem outro guia além de sua própria iniciativa e que, no entanto, não escapa para fora de si mesmo, se cruza e se confirma de longe em longe” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 106). Retomando Hegel, trata-se de dizer que o ato de expressão é “*uma marcha que cria ela mesma o seu curso e torna a voltar a si mesma*” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 106). A operação expressiva é o próprio movimento de transcendência, de sucessão⁶⁹, de transição, um “ir além” ou “ir mais longe” que se refaz no momento mesmo em que uma significação se institui. Desse modo, não se tratava de fazer uma simples analogia entre os diferentes esforços de expressão. Se o homem é o portador privilegiado da transcendência (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 104), então se entende que “é a operação expressiva, iniciada pela menor percepção, que se amplifica em pintura e em arte” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 102). Um só movimento ou esforço liga todos os atos de expressão e ele inicia-se na percepção, no momento em que um corpo emerge no mundo.

Esse esforço de expressão é o próprio movimento temporal ou intencional. A “universalidade do sentir” não diz respeito *somente* aos órgãos dos sentidos, os quais seriam semelhantes, teriam os mesmos poderes de apreensão em diferentes raças e culturas, mas ao movimento intencional, temporal (um mesmo esforço de expressão) que integraliza, articula a sinestesia corporal (suas equivalências). É este modo de ser homem, isto é, de ser temporal, que reúne diferentes culturas e diferentes períodos da história. Segundo a *Fenomenologia da percepção*, os sentidos por si sós não fariam ver o mundo⁷⁰; é preciso pois que eles sejam atravessados, perpassados pelo movimento

⁶⁹ A sucessão de que tratam os textos intermediários guarda um sentido diverso da sucessão apresentada na *Fenomenologia da percepção*. Não se trata mais de um perfilamento de instantes presentes nos quais se dá uma coincidência de si consigo, o *Cogito* tácito. O sistema diacrítico exclui qualquer tipo de identidade prévia, apresentando-se como uma configuração na qual cada termo significa sua diferença em relação aos outros. Há sucessão quando há passagem de um arranjo a outro, não de uma identidade à outra.

⁷⁰ “as funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). Para que algo se manifeste ao corpo, é preciso que os sentidos não sejam simples instrumentos, mas atravessados pelo movimento temporal, isto é, já intencionalidade operante. Para que haja ser no mundo,

intencional, temporal. É esse esforço, isto é, a necessidade imperativa do “ir além” temporal, no qual se dão as “transgressões intencionais”, o ressoar de sentidos, a freqüentação de outras possibilidades perceptivas em cada tomada atual, que reúne as diferentes tentativas artísticas de diferentes civilizações, pois ele integra todos os homens em uma mesma transcendência: a temporalidade, a intencionalidade, isto é, o esforço de expressão.

É preciso notar que, ao fundar a ordem cultural na percepção, Merleau-Ponty está defendendo que ambas as esferas funcionam graças a um mesmo esforço ou mesma transcendência. Não se trata, portanto, de simples analogia, ou de certa semelhança formal entre as diferentes modalidades da expressão. A pintura e as outras artes amplificam a operação expressiva, apresentam um estilo de exprimir, porque a percepção ela mesma já estiliza (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 84): “Qualquer percepção, qualquer ação que a suponha, em suma, qualquer uso humano do corpo já é *expressão primordial*” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 99). A percepção oferece uma reconstituição dos dados sensíveis que leva em conta dar uma resposta à solicitação que esses mesmos dados exigem; é nesse sentido que a “pintura existe antes da pintura” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 84). Desse modo, pode-se entender algumas expressões a respeito do corpo, como a que diz que ele é um “sistema de sistemas” ou quando se diz que o corpo traz em si o esquema do mundo. Ele é um sistema de equivalências sensoriais cujo impulso de ir além é a transcendência dos instantes temporais.

Em *Um inédito de M. Merleau-Ponty* (1951), a universalidade da história aparece como tema. Embora tenha sido publicado só em 1962, esse texto foi redigido e enviado a Martial Guéroult no mesmo período em que este preparava a relação dos títulos de Merleau-Ponty referentes a sua candidatura ao *Collège de France*. Por isso, supõe-se que ele tenha sido escrito por volta de 1951. Merleau-Ponty argumenta então que não se pode rejeitar como estrangeiras as aventuras da história, posto que as ações e as produções humanas compõem um “único drama”, porque a vida humana é “universal” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 46). Essa universalidade, porém, não significa um racionalismo dogmático, o qual teria por intuito eliminar a contingência histórica ao supor um espírito absoluto por trás das coisas. A universalidade é antes a de um “único tecido” que reúne todos os empreendimentos humanos. Esse tecido único ou

uma visão pré-objetiva, isto é, que algo apareça segundo uma perspectiva, é preciso que as funções sensoriais não sejam somente instrumentos do corpo (ou do sujeito), mas a realização mesma (ou modalizações) da intencionalidade (temporalidade).

denominador comum diz respeito a que todas as culturas são “sistemas coerentes de símbolos” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 47). Isso possibilita que os aspectos de uma cultura relacionem-se entre si e com os aspectos de outras culturas, de forma que se encontra uma pluralidade de seres que se reconhecem como “semelhantes”. Mas o que torna possível essa universalidade, isto é, que todas as culturas sejam sistemas coerentes de símbolos? O que é comum a tudo, o que transparece através do movimento da história é, afirma Merleau-Ponty, o “*homem transcendental*” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 47). Ao especificar o que seja esse “homem transcendental”, o texto esclarece que se trata de certa “luz natural”, um *Logos* do mundo percebido. Esse *Logos* é o fenômeno de expressão, a “boa ambigüidade” que supera as dicotomias da filosofia clássica e mesmo as da *Fenomenologia da percepção*, uma *espontaneidade* que “reúne em um único tecido a pluralidade das monadas [seres], o passado e o presente, a natureza e a cultura” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 48). A “boa ambigüidade” é a transcendência dos sistemas diacríticos, por meio da qual o mundo sensível individual é sublimado na linguagem, no mundo cultural, quando o mundo anônimo individual (perceptivo) torna-se uma “universalidade reconhecida” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176). No sistema de cada cultura se apresenta um mesmo fenômeno de expressão, uma mesma espontaneidade, a qual as torna sistemas coerentes de símbolos. Essa espontaneidade articula os momentos do tempo, reúne passado e presente, de forma que ela é a espessura temporal do sensível, e não um espírito absoluto por trás das coisas. Ela articula ainda natureza e cultura, revelando-as como modalidades de um mesmo fenômeno, como sistemas semelhantes atravessados pela “boa ambigüidade” do fenômeno de expressão. O “*homem transcendental*”, elo comum de todos os homens, diz respeito, portanto, à temporalidade, à intencionalidade, isto é, ao mesmo *esforço de expressão* que atravessa e conduz todos os homens, culturas ou civilizações; de maneira que é nele que se deve encontrar a unidade do estilo humano. “A constatação dessa maravilha”, termina Merleau-Ponty, “seria a metafísica mesma” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 48). O desvelamento da espontaneidade do fenômeno de expressão permite que se ultrapasse a “má ambigüidade” entre interioridade e exterioridade característica da filosofia clássica e em parte reproduzida na *Fenomenologia da percepção*, e mostra-se como a chave ontológica para a compreensão da pluralidade das manifestações humanas. O *a priori* da correlação dá lugar à transcendência dos gestos e dos signos. A produtividade diacrítica da linguagem encontra-se também na apreensão perceptiva, de modo que esta se revela um transcender de configurações ou de campos não mais

dependente exclusivamente das equivalências sensoriais, embora estas também contêm no conjunto. Segundo *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, é um mesmo esforço de expressão, isto é, uma mesma espontaneidade que articula as diferentes manifestações humanas ao longo da história.

Um inédito de M. Merleau-Ponty também reapresenta a idéia de que a experiência se inaugura por meio de um pacto originário: “O sujeito da percepção não é um pensador absoluto, ele funciona segundo a execução de um *pacto*, realizado em nosso *nascimento*, entre nosso corpo e o mundo (...)” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, 404; grifo meu). Contudo, o pacto originário tem aqui um sentido diverso daquele da *Fenomenologia da percepção*. Ele diz respeito agora à ebulição ou ao emergir do corpo em uma configuração, em um sistema opositivo dos dados sensíveis. O pacto não é mais a abertura do percebido e de tudo o que vem a ser extraído dele, mas a abertura do campo humano, o qual é apenas uma parte do sensível total.

Em face do sistema opositivo das coisas, o corpo opera uma reorganização, uma tomada, a qual não abarca a totalidade do mundo. Tal reorganização implica a solicitação das coisas, cuja disposição exige do corpo uma resposta, e ao mesmo tempo certo esforço, certo interesse do corpo em visar algo no mundo. Há uma relação de duplo sentido entre passividade e atividade. Por isso, o ato de expressão não se restringe a prodigalizar um poder expressivo acumulado na língua, como se as significações estivessem em um inconsciente da língua, mas evidencia o “*poder que os falantes têm de ultrapassar os signos em direção ao sentido*” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 116; grifo meu). O mesmo vale para o corpo: tão somente a configuração dos dados sensíveis não teria como fazer o corpo movimentar-se no mundo. É preciso, da mesma forma, que seu olhar ataque o mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 84), que os olhos, por exemplo, sejam “meios de interrogar” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 112), também inquirindo das coisas uma resposta.

2.3. A instituição

Nos cursos que formam *A instituição — A passividade* (1954-55), Merleau-Ponty amplia as descrições sobre a instituição apresentadas em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, em *A linguagem indireta* e em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, além de analisar determinados casos nos quais se atesta a passividade do corpo. A concepção de uma espessura temporal das próprias coisas, que talvez ficava ainda

implícita nos textos de 1951 e 1952, é enfim enunciada. O descentramento do processo de manifestação da experiência (isto é, a recusa do idealismo subjetivista) assume-se um empreendimento ontológico; ao contrário das obras iniciais, procura-se fazer uma “metafísica da natureza”.

Certas noções apresentadas nos artigos que antecedem os cursos no *Collège de France* reaparecem. É o caso da noção de “transgressão intencional”, a qual reaparece como o termo “troca” e “promiscuidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172, 218) e também no comentário das relações eu-outrem: o outro é “instituído-instituente, isto é, eu me projeto nele e ele em mim, [há] projeção-introjeção, produtividade do que eu faço nele e do ele faz em mim” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 35). A expressividade das formas mudas de expressão — de modo semelhante à forma como ela aparecia nos textos publicados e que englobava também a “inteligência” animal, ou seja, certa “simbólica das manifestações” —, assim como a especificidade da linguagem são retomadas nas descrições da animalidade, da puberdade, da criação artística, do saber teórico e da história pública. As formas de expressão são compreendidas por meio da noção de instituição, a qual se revela como o processo de estabelecimento de sentido e de significações novas.

No comentário da animalidade, Merleau-Ponty argumenta que o instinto não é dado de modo inato, como se todas as suas possibilidades já estivessem adquiridas e predeterminadas. Ao contrário, haveria certa “plasticidade do instinto” em relação ao meio em que o animal está inserido. O abetouro, por exemplo, adota o guarda do zoológico, abandona e caça seus congêneres para o guarda, além de tentar colocá-lo em seu ninho. O que determina a sexualidade, nesse exemplo, é o *alter ego*, o que significa que a sexualidade desenvolve-se por meio da vida em comum. Nesse sentido, a instituição animal seria retrospectiva e prospectiva. Diferentes estímulos podem suscitar determinados comportamentos, de modo que estes não são pré-determinados inatamente, mas provocados pela situação em que o animal se encontra. A cunhagem de um comportamento (*Prägung*) não se deve somente a fatores biológicos, mas à situação, “fora dos limites da espécie” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 51). Há, assim, no comportamento animal, um “simbolismo primordial” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 204) ou “originário” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 268), no sentido de que o animal utiliza uma experiência como *substituta* de outra (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 54). Os animais instituem certos padrões de comportamento por meio dos quais as situações são tratadas. Esses padrões podem sofrer desvios, de maneira que novos usos podem

aparecer. A animalidade estabelece, portanto, dimensões, certa ordenação da experiência (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 38). A espessura temporal do animal seria uma abertura ao futuro que, em seu movimento de superação e conservação, opera substituindo.

No que diz respeito à puberdade, apresenta-se uma especificidade: a instituição humana não apenas ordena fatos ou estabelece dimensões por substituição, mas “*integra* seu passado na significação nova” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 54; grifo meu). Na fase edipiana, há uma “vontade do impossível”, uma “sexualidade imaginária” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 56), pois a criança não pode possuir o objeto de seu desejo ou ser o seu pai. Na puberdade, essas fantasias são reativadas; contudo, agora há a possibilidade de relação com um objeto que seja objeto, isto é, com alguém fora da família (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 57, 60). As significações da fase anterior são integradas na puberdade e não liquidadas ou substituídas. Há, assim, antecipação e conservação. A questão ou problema da fase pré-madura é centralizada em torno de um novo pólo, estabelece-se um sistema cujos valores são distribuídos de maneira nova (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 60).

Em relação à criação artística, acontece uma retomada de sentido em vista de uma expressão nova. Segundo Merleau-Ponty, cada pintor retoma toda a pintura (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 78). Em face do mundo percebido, sem limites precisos e onde o campo visual se abre sobre outros campos, cada obra surge como uma lacuna que anima a pintura. Cada lacuna ou desvio torna possível um novo esforço criador, e este provoca um novo desvio a ser compensado por outras tentativas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 79, 86). Assim, cada nova obra se apóia sobre as precedentes e faz aparecer um novo sistema de expressão. Cada pintura é matriz de símbolos diferentes dos seus próprios, de maneira que, ao inquirir uma obra passada, o pintor aprende um novo modo de pintar (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 85). A relação do pintor com a pintura seria assim a de uma racionalidade da “busca” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 86). As obras antecipam umas às outras e se conservam segundo um mesmo esforço de expressão.

O saber teórico, por sua vez, opera por generalização e maior formalização em relação aos conhecimentos anteriores (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 95). Diante de uma “situação-problema”, determinado elemento do saber anterior é afetado com um sentido novo, no intuito de se preencher a lacuna inicial. Acontece uma troca de estrutura, mas de tal modo que o saber anterior é conservado no novo, integrado a este.

É o que ocorre na relação entre álgebra e aritmética: a álgebra formalizada tem mais sentido que a aritmética, mas ela não a ultrapassa completamente rumo a um saber absoluto, senão que a utiliza em suas formulações. Um novo saber surge como a resolução de um caso privilegiado em uma generalidade maior. Tal troca de estrutura não acontece por subsunção, mas pela “extensão lateral do caso privilegiado” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 95), tal como, na linguagem, uma palavra ou frase descentra a significação usual e indica um sentido inédito (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 90). O que se realiza em cada novo saber é uma “verdade estrutural”, uma nova centralização ou nova perspectiva (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 91). As primeiras idealizações sobre o mundo percebido, isto é, sobre a “luz do concreto” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 94), abriram um campo de significações sempre retomado pelos novos saberes, e tal que estes não deixam de retornar ao concreto (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 94) em vista de atingir uma verdade mais ampla. Assim, um saber não se desenvolve apenas como conseqüência do anterior, mas pela recorrência ao percebido. Como diz Merleau-Ponty, a ciência seria estéril de esquecesse suas origens (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 94). A estrutura formalizada retém a estrutura inicial como aquilo em que se fez a idealização, a sublimação da luz do concreto que ela ultrapassa conservando (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 94). O saber teórico tira sua produtividade da linguagem (do “ser falado”) e esta, do “ser percebido” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 96). Assim como a puberdade se conquista sobre o “terreno do anônimo”, das “significações⁷¹ anônimas” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 60, 61), de forma que estas não são jamais eliminadas, no saber teórico a “ingenuidade perceptiva permanece”, de modo que a “passagem do particular ao universal não termina jamais” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 97).

No que diz respeito à história pública, Merleau-Ponty diferencia dois tipos de sociedade: as que se propõe recuperar a história e as que não possuem tal característica. As primeiras se colocariam a questão de uma sociedade verdadeira, tomando parte no “jogo misterioso que é o de colocar todos os homens na balança” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 122), “de ensaiar a mistura verdadeiramente universal” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 119). Essas sociedades, ao possuírem a idéia de uma recuperação da história

⁷¹ O termo “significações”, na expressão “significações’ anônimas”, aparece entre aspas porque não se trata propriamente de significações. Assim o seria se se tratasse de significações lingüísticas. Segundo Merleau-Ponty, há uma diferença entre *simbolismo* e *significações*. Estas diriam respeito às formas lingüísticas propriamente humanas, aquelas às formas da animalidade e, parece, também às formas mudas de expressão humanas, como o gesto e a percepção ingênua (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 94).

para si, seriam abertas, colocando em ação um trabalho histórico ilimitado. Elas visariam ao *Miteinander* ou ao *Füreinander* (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 122). Ao contrário, as outras sociedades, nas quais a questão da sociedade verdadeira não se coloca, seriam fechadas, não tomando parte no jogo em que todos os homens participariam. Nestas, o espírito da instituição estaria contraído, enquanto que o outro tipo de sociedade seria fiel ao *a priori* (ou espírito) da instituição. Merleau-Ponty, porém, adverte que as sociedades que não se colocam a questão da sociedade verdadeira não devem ser vistas como inferiores, senão que, sob certas relações, elas podem ser até mesmo mais belas que as outras (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 118, 122).

Nos cursos que formam *A instituição — A passividade*, Merleau-Ponty faz uso da estrutura diacrítica da linguagem para explicar a produtividade dos casos de instituição. Assim como a fala anima a língua, a escolha de um traço de pincel é como uma “lacuna expressiva” que chama outros traços. A obra é um “mundo com várias entradas” ou lacunas a serem compensadas (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 85, 86). A fala falante descentra as significações usuais e indica novos sentidos que são desvios em relação à significação precedente (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 90). Na instituição do saber acontece a integração do passado, de modo que aquilo que é superado guarda ainda um sentido. Essa produtividade, enquanto superação que conserva ou integração, é a mesma da linguagem, de maneira que assim o homem não apenas simboliza, tal como os animais — adaptação ao meio e substituição de sentidos —, mas significa, pensa, institui “culturas” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 94). Embora a linguagem possua a especificidade de reintegrar seu passado, de compreendê-lo, as outras modalidades da expressão também operam diacríticamente, enquanto um sentido é uma lacuna ou desvio que chama outras tomadas. A instituição, portanto, encontra sua estrutura no sistema opositivo dos signos: “a instituição é a recentração (...) em torno de um novo pólo, [o] estabelecimento de um sistema de distribuição de valores ou de significações, sistema que é *praticado* como o sistema de uma língua (princípios de discriminação)” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 60).

Além da retomada do sistema diacrítico, oferece-se uma reapresentação da espessura temporal. Nos cursos dos anos de 1954-55 aparece a ideia de uma temporalidade do mundo, da qual o corpo fenomenal emergiria ou eclodiria (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172, 173, 254). Na introdução a esses cursos, Merleau-Ponty afirma o seguinte: “Com [a noção de um] sujeito do campo de presença, renovação [da concepção] do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 35). A noção do

sujeito do campo de presença é forjada para retomar a tarefa de superação do idealismo, tanto o da filosofia clássica como aquele ainda presente na *Fenomenologia da percepção*. Desde que agora as coisas, os animais, enfim, o mundo possuem uma espessura temporal, um simbolismo, nota-se que a atividade subjetiva na constituição da experiência é novamente negada, mas também que o papel do corpo na configuração da experiência é reduzido. Na *Fenomenologia da percepção*, a temporalidade era inserida no mundo quando um corpo nascia, eram as equivalências corporais e seu impulso de “ir além” os fatores que inauguravam a experiência; havia um nomenclaturismo na articulação entre linguagem e vivido, e um idealismo subjetivista no nível dos movimentos anônimos do corpo, o que reduzia o ser àquilo que pode ser apreendido pelas capacidades corporais. Nos cursos de Merleau-Ponty no *Collège de France*, o corpo e a subjetividade deixam de ser os “titulares dos objetos intencionais” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 102) em nome da efetiva inserção em uma situação que eles não constituem. A “transgressão intencional” ou a “troca” mostra que um objeto exige tanto o meu assentimento como o dos outros, de forma que o mundo percebido é o mesmo para todos os sujeitos e não o “objeto intencional imanente” de uma consciência ou tal que ele se realiza graças aos poderes *exclusivos* do corpo (como ainda acontecia na *Fenomenologia da percepção*). Não há uma pluralidade de vistas impossíveis diante de um mundo inteiramente objetivo, mas intersubjetividade, isto é, a visada que os outros tem sobre os objetos nega a que eu tenho, negação que me ensina a existência de outrem. Por isso, “nós existimos *füreinander*” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 103), como “transgressão intencional”, instituição, temporalidade. A espessura temporal das próprias coisas revela que a consciência não constitui a situação na qual ela nasce e que os esquemas corporais são passivos em relação a um sistema diacrítico, que sua perspectiva é uma reconstituição expressiva desse sistema, embora o corpo também possua uma atividade.

Na segunda parte dos cursos, a noção de passividade surge para completar as análises dos casos de instituição. Por meio da descrição do sono, do sonho, do inconsciente e da memória, Merleau-Ponty procura reforçar o argumento segundo o qual a experiência não é constituída pela consciência, e sim por uma transcendência ou espessura temporal na/da qual o sujeito psico-físico (corpo) emerge.

2.4. A passividade

Ao tratar do sono e do sonho, Merleau-Ponty procura distanciar-se das concepções de Sartre. Segundo este, o sono é um afastamento do mundo, a atividade livre da consciência imageante. Por meio desse afastamento, o sono e o sonho (Sartre não os teria distinguido) não fariam mais referência ao mundo percebido (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 194). A eloquência do imaginário far-se-ia, assim, em um vazio ou em significações puras. Apesar dessa primeira diferença entre sono e percepção, para Sartre, contudo, dormir e velar seriam homogêneos: “dormir como velar é ter consciência de alguma coisa, com simples diferença na estrutura hilética: adequação em um caso, inadequação em outro” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 195). Embora em Sartre haja uma diferença entre consciência vazia e consciência plena, tanto a vigília como o sono e o sonho seriam atividades da consciência. Todavia, pergunta-se Merleau-Ponty, se o sono é o sonho, uma atividade que se realiza na ausência do mundo, na pura significação, então como o sonhador poderia acordar, ou como um estímulo do mundo poderia despertá-lo? Ao contrário, Merleau-Ponty argumenta que o sujeito, quando dorme, não se fecha em significações puras, senão que continua situado. O mundo continua a existir à distância, como “presente-ausente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 196) e o corpo mostra-se como o lugar em que se realiza uma diferenciação dos sistemas discriminativos (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 197). O drama individual continua no sonho, embora de modo reduzido. Isso acontece porque a relação do corpo com as coisas se dá segundo duas variáveis ou duas modalidades de campo ou ainda segundo uma distinção estrutural e não hilética. A vigília se oferece como um *optimum* em relação ao qual o sonho é certa “obstrução” ou “fechamento” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 196). O sonho, portanto, não se passa em puras significações, mas é uma redução da plenitude da relação com o mundo percebido. Ao dormir, o sujeito não deixa de estar no mundo, de modo que o sonho “dá satisfação” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 197) de sua inserção em um campo de presença. O corpo continua ligado ao mundo, ele respira, por exemplo, de forma que um estímulo externo pode despertá-lo. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty: “o sonho não é o sono, mas o compromisso do sono com a vigília” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 197). No campo onírico empregam-se *analogon* que “evocam” ou “ecoam” o ser real (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 196, 198, 204). A passagem ao sonho é passagem a um funcionamento parcial da máquina de significar, do aparelho de viver (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 199). “A negação do mundo no sono é também um maneira de mantê-lo”, a “consciência dormente” joga com fragmentos do passado e do presente (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 268). Há um

“simbolismo onírico” que não é realizado ativamente pela consciência, mas pela temporalidade, pelas *Abschattungen* que não cessam seja na vigília seja no sono.

No que diz respeito ao inconsciente, Merleau-Ponty defende que não se trata de um segundo sujeito que conheceria a verdade das vivências do sujeito consciente, um segundo eu-mesmo que pensaria com clareza as experiências de que o sujeito só teria a aparência (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 211). Ao supor um segundo sujeito, Freud tornou o inconsciente explícito para esse segundo eu-mesmo, de forma que o inconsciente foi suprimido. Para dissolver essa duplicação, Merleau-Ponty apresenta o inconsciente como consciência perceptiva. Esta “é tanto impercepção como percepção” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 212). A percepção realiza uma tomada expressiva em face das coisas; contudo, uma tomada não abarca todos os elementos do campo sensível, de modo que ela é também uma não-percepção dos elementos que ela não atinge em sua visada. A percepção seria assim a “concreção” de um campo de experiência “muito mais amplo”, uma “vibração do mundo”; o percebido seria “o que falta ao mundo para ser total” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 217). Desde que a percepção envolve a não-percepção, o inconsciente pode ser entendido como a “sedimentação da vida perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 213), como simbolismo pré-objetivo que pode conduzir e generalizar uma história pessoal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 212). Se a atividade perceptiva é sedimentação, isto é, “esquecimento e possibilidade de reativação” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 213), o inconsciente, enquanto matriz simbólica cristalizada, pode operar “contra o [teor] do real” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 213). Haveria uma generalidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 231) do campo de existência (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 198), uma passividade por meio da qual o inconsciente, enquanto simbolismo sedimentado, pode interferir e até conduzir um drama individual. O inconsciente, portanto, enquanto opera por meio de uma “lógica de implicação e de promiscuidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 269), é consciência perceptiva.

Continuando sua análise dos casos de passividade, Merleau-Ponty analisa a memória. Esta não é fornecida pela operação sintética de um segundo sujeito, que ligaria as vivências passadas às do presente, pois tal operação transforma o passado em verdade objetiva. Dessa forma, o inconsciente contém as lembranças e a análise presente diz a verdade do passado. O presente constitui o passado ao transportá-lo à verdade objetiva (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 249, 251). A memória torna-se desse modo consciência do passado e este, representação (MERLEAU-PONTY, 2003, p.

252). Ao contrário, Merleau-Ponty argumenta que o passado é um poder do corpo. O passado é uma “polarização” do poder do corpo, “uma potência [do] corpo já empregada” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 254). Isso acontece porque o corpo possui uma espessura temporal, a qual permite que o passado seja integrado ao momento presente como uma maneira de existir que passou: “o odor chama um modo de existência (...) e nos faz existir ao mesmo tempo outrora e agora” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 255). O movimento corporal opera em uma atmosfera de generalidade, de modo que uma situação atual procura ser completada por uma “norma”, “típica” ou “mundo adequado” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 254, 255): uma fadiga pode recolocar o sujeito no nível das fadigas da infância (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 255, 276). Dessa maneira, uma postura corporal “significa uma certa espessura do tempo escoado” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 255). A presença carnal da temporalidade faz com que o tempo seja lido nos esquemas corporais, de modo que, graças a um acasalamento temporal, o corpo passado e o corpo presente são a explicitação um do outro (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 254, 255). O tempo está incorporado no corpo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 256). Cada esquema postural “detém e desenha uma série de posições e de possibilidades temporais” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 270). A generalidade estrutural da percepção a cada momento pode ligar uma situação atual a uma passada. A memória, assim, não é uma atividade da consciência, mas a passividade do corpo.

2.5. A espessura temporal

Nos cursos que formam *A instituição — A passividade*, Merleau-Ponty também se preocupa com as razões de princípio ou com o fundamento de suas descrições. Isso é necessário para que seus comentários não sejam apenas “psicologismo” — crítica que Merleau-Ponty havia recebido logo após a apresentação de *O primado da percepção* e também por meio de alguns artigos que analisavam o seu pensamento⁷² — e para que eles possam de fato vir a redefinir o ser, estabelecendo “as bases de uma filosofia dialética” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 270; Cf. também os. 164, 168). Posto que esta

⁷² Trata-se dos artigos de Alquié e Dessanti: ALQUIÉ, F. Une philosophie de l’ambiguïté. L’existentialisme de Merleau-Ponty. *Fontaine*, vol. IX, n. 59, 1947 ; DESANTI, J. T. “Merleau-Ponty et la décomposition de l’idealisme”. *La Nouvelle Critique*, n.37, 1951.

é uma preocupação que permeia os cursos de 1954-55, qual seria então a razão de princípio que eles oferecem?

Segundo Merleau-Ponty, o “tempo é o modelo mesmo da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque ele foi instituído, ele se funde, ele não pode deixar de ser, ele é total porque ele é parcial, ele é um campo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 36). De fato, todas as explicitações acerca da instituição assim como cada modalidade da passividade tem em comum a espessura temporal. É ela que fundamente, com sua generalidade e seus horizontes de porvir, o funcionamento dos casos descritos em *A instituição — A passividade*. A instituição estabelece um simbolismo, significações, padrões, dimensões, generalidades em relação às quais novos sentidos irão se formar. Isso acontece porque a instituição é uma “exigência de futuro”, de ultrapassagem que conserva, de descentração que recentraliza:

Entende-se aqui por instituição, portanto, esses acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma seqüência pensável ou uma história — ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como *apelo a uma seqüência, exigência de um futuro*. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 124; grifo meu)

Contudo, tratar-se-ia da mesma estrutura temporal apresentada na *Fenomenologia da percepção*?

Por um lado, o tempo descrito nos cursos do *Collège de France* mantém a ideia básica de sucessão, no sentido de que os novos instantes ao mesmo tempo superam e retomam os passados. Uma significação anuncia tomadas futuras, exige que se vá além dela mesma, e ao mesmo tempo a significação passada não é simplesmente esquecida, senão que integrada na atual. Esse funcionamento coincide com a estrutura diacrítica, posto que cada palavra ou cada significação, por seu sistema de remetimento de sentido, chama novas significações. O mesmo se daria em relação ao “simbolismo primitivo”, posto que o animal está aberto ao futuro e pode encontrar novos usos para seus padrões de comportamento, embora o animal não realize a integração do passado numa significação, posto que essa capacidade é reservada à linguagem e ao homem. Na *Fenomenologia da percepção*, o tempo também superava conservando, e em cada

perspectiva assumida já se anunciavam novas tomadas possíveis graças ao ininterrupto escoar temporal.

Por outro lado, Merleau-Ponty procura marcar diferenças fundamentais. No prefácio de *A instituição — A passividade*, Claude Lefort adverte que “a instituição supõe uma *não-coincidência* entre instituinte e instituído. É isso que faz [Merleau-Ponty] dizer que o tempo é o modelo da instituição” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 7). A sucessão temporal realiza-se agora como passagem de uma configuração diacrítica à outra, e não mais como passagem entre coincidências, instantes presentes, em cada um dos quais se daria o contato de si consigo ou *Cogito* tácito. Não são mais identidades que se perfilam e se encadeiam, mas arranjos diacríticos que se reestruturam, diferenciam-se e assim se sucedem. Ao assumir uma renovação da concepção de tempo, ele nega a atividade da consciência na constituição do tempo e ao mesmo tempo ele parece ainda desligar a temporalidade da *estrita* relação com os esquemas corporais. Em relação ao problema da articulação entre passividade e atividade, rejeita-se a teoria de Lachièze-Rey. Merleau-Ponty argumenta que os eventos passivos não podem ser simplesmente transformados em atos voluntários, pois assim o sujeito constituiria sua passividade: a dependência sofrida seria transformada em dependência consciente e voluntária (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 157). Essa solução seria apenas aparente, posto que, ao se recair na consciência universal, perde-se o fenômeno da passividade. Em seguida, Merleau-Ponty expõe as modalidades, como apresentado acima, em que se atestaria a passividade do corpo, como o sono, o inconsciente e a memória. Tais casos comprovariam que a experiência comporta modalidades que não são constituídas pela atividade consciente, de forma que a articulação entre passividade e atividade deve ser buscada em outra razão de princípio. Esta é encontrada na estrutura temporal, de forma que o tempo também não pode ser obra de uma consciência constituinte, posto que ele se atesta nos casos de passividade. Já ao tratar do nascimento, Merleau-Ponty argumenta que este é a instituição de um futuro. A instituição, porém, é a reativação e transformação de uma instituição precedente, ou de um arranjo temporal anterior. Assim, o nascimento estabelece novas dimensões em um campo de experiência que já possui uma organização. O mundo é uma organização, um sistema opositivo em relação ao qual o percebido é uma reconstituição expressiva. O mundo é o horizonte que, atrás da coisa, a faz ser coisa (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 174). Há um “*logos* do mundo”, um “ser natural” que “porta a possibilidade de todo ser” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172, 173, 174).

Essa natureza, contudo, é percebida, ela é também o percebido. Ela é tal que está “pronta para ser percebida”, ela é uma “preparação à percepção” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172, 174) — embora a percepção não se limite apenas a apreender dados sensíveis (*Dingwahrnehmung*), mas seja ainda uma conduta ou um comportamento (*Verhalten*) que apreende também campos ideológicos, imaginários, míticos, práticos, simbólicos, enfim, um meio histórico (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 166, 175, 178). A percepção se apóia (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172, 243) sobre esse mundo preparado à percepção, emerge ou eclode dele, é “troca” ou “transgressão intencional” em relação a ele⁷³. Dessa forma, o sentido pertence tanto às coisas como ao sujeito perceptivo (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 182). O corpo que emerge nessa natureza possui seus níveis, suas normas perceptivas, seu esquema corporal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 173, 252). Ele é uma “capacidade geral de habitar diversas situações”, uma “abertura a situações, a tipos de situações” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 275, 276), um “*eu posso*” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 254)⁷⁴. Assim como na *Fenomenologia da percepção*, o corpo é aqui *possibilidade de, poder de...* e não um mecanismo comandado por uma atividade categorial. O corpo perceptivo é tanto esquemas corporais como temporalidade, de forma que o aparecimento de um sentido se dá porque o corpo é o “estilo de um tempo” (uma configuração de equivalências em uma situação vivida) (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 176). Desde que há já uma temporalidade na natureza, o corpo configura uma determinada equivalência possível (estilo ou reconstituição expressiva) em face do todo do mundo⁷⁵, mas tal que esta não o esgota. A temporalidade, portanto, não se realiza exclusivamente graças ao aparecimento de um corpo no mundo, tal como acontecia na *Fenomenologia da percepção*. O corpo é apenas o lugar da eclosão de um espectador no mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 254), e não o operador privilegiado da síntese temporal.

Ao retomar a questão do mundo sem ou anterior ao homem, Merleau-Ponty argumenta que teorias como a nebulosa de Laplace não podem supor uma natureza em si, sem habitante. Essas teorias pertencem ao mundo cultural e se apóiam ou se utilizam do mundo percebido para se estabelecerem. Uma natureza não-histórica é impossível

⁷³ “Não há um objeto-quadro impresso em mim, nem síntese ou composição, mas uma tomada do olhar sobre a matéria visível e, reciprocamente, da matéria visível sobre o olhar” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 253).

⁷⁴ Nesse sentido, Merleau-Ponty complementa que a mão é a “potência de um sistema de gestos” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 259).

⁷⁵ “O mundo é isto sobre o que se abrem todas essas perspectivas (...)” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 182).

porque não há como pensar uma natureza sem o homem, de maneira que o em si puro é apenas um mito⁷⁶ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172). Se há emergência, nascimento de um homem no mundo, como ele poderia emergir de um puro em si, pergunta-se Merleau-Ponty. Por isso, a natureza sensível ou temporal possui já uma organização própria. Ela é uma preparação à percepção, e esta apenas opera um recorte expressivo. A renovação do conceito de tempo empreendida nos cursos de 1954-55 estende-o ao mundo sensível ele mesmo, desfaz a dependência em relação aos esquemas corporais, a qual a *Fenomenologia da percepção* ainda mantinha e que era uma caída no idealismo subjetivista. Com o alargamento da abrangência da temporalidade, confere-se uma historicidade à consciência, ela nasce em um campo pré-objetivo que ela não constitui. A redefinição do ser pretendida por Merleau-Ponty mostra, assim, um percebido “pré-humano”, “mudo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172). E é na primazia desse mundo percebido (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 169, 171) que se pretende “desfazer a sedimentação que nos liga ora ao *ser natural* ora ao *ser psíquico*, ou nos encerra na dicotomia dos *homens* e das *coisas*” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 164). É com base nessa configuração sensível que Merleau-Ponty pretende “redefinir o ser, em vez de pressupor a ontologia do em si e do para si” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 168), intuito que parece ser um ajuste também em relação à obra de 1945.

A articulação entre passividade e atividade ou entre “imanência e transcendência” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 269) realiza-se graças à espessura temporal, o que também torna possível que a corporeidade seja concomitantemente generalidade e liberdade (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 180, 242, 255). Esse *Leitmotiv* também era assumido na *Fenomenologia da percepção*, quando se dizia que

a questão é sempre a de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que eu os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma éd-presentação

⁷⁶ Como visto, a *Fenomenologia da percepção* trata desse tema de forma semelhante. Contudo, lá não se pretendia fazer cosmogonia, ou metafísica da natureza, posto que a descrição era fenomenológica, isto é, fundada no *a priori* da correlação. Agora, se se afirma que uma cosmogonia só pode ser pensada em termos perceptivos e que a natureza supõe o homem como espectador (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 172), é porque, para superar o idealismo da primeira fase, é preciso mostrar como essa natureza possui uma produtividade própria. Nesse sentido, ela deve ser tal que comporte o surgimento do homem, uma produtividade que se organiza de tal modo que a visão humana pode nela aparecer. É assim que a natureza aparecerá nos textos seguintes como uma sensibilidade cujas propriedades (visibilidade, tangibilidade, etc) são partilhadas pelo corpo.

(*Entgegenwärtigung*) e me lança fora de mim. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 487)

Depois de apresentar a especificidade da percepção, enquanto ela envolve a percepção de parâmetros culturais e de outrem, Merleau-Ponty retoma uma questão semelhante à de 1945. As novas concepções sobre a percepção — isto é, essa ontologia alargada — devem conduzir ao problema último:

Como o sujeito perceptivo e histórico, que não ultrapassa o percebido e a história senão no seu sentido, que é sobrecarregado por seu peso, que tem uma passividade (depende de uma *Urstiftung*), apresenta-se como iniciativa absoluta? (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 180)

A articulação entre imanência e transcendência continua a ser operada pela temporalidade, excetuando-se que agora não se supõe uma consciência emocional por trás da linguagem, não se faz a fala derivar dos movimentos anônimos do corpo, e que se assume efetivamente uma autonomia do sensível que não é dependente dos esquemas corporais, embora estes operem uma retomada expressiva do sistema mundo.

[Há] passividade também na atividade: é porque no nível anterior tal direção foi dada como ‘oblíqua’, que, instalando-me nela como ‘normal’, eu modifico o sentido de todo o resto e estabeleço um novo nível. O novo nível não será nada de definido sem isto que o precedeu, sem minha história. [E há] atividade também na passividade: exceto em certos casos limite nos quais o acontecimento não é assimilável, eu poderei sempre, por regressão, manter meu nível anterior. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 250)

Por um lado, as decisões são moldadas pelo percurso histórico, pela generalidade dos acontecimentos que o sujeito não constituiu ativamente; por outro, há padrões gerais de comportamento nos quais o sujeito pode manter-se.

2.6. O *medium* da instituição

Desde que a noção básica de sucessão e de escoar temporal reaparece nesse período, seria então cabível retomar a questão do estatuto do tempo formulada em relação à *Fenomenologia da percepção*?

Merleau-Ponty afirma que a percepção é, negativamente, uma lacuna ou distância em relação a uma totalidade (o mundo) e ao mesmo tempo ela é, positivamente, o preenchimento de uma falta ou de um horizonte (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 264, 265). Determinada reconstituição expressiva preenche um horizonte, oferece um determinado objeto e ao mesmo tempo é uma lacuna ou falta em relação ao todo do mundo. O percebido é assim o que falta ao mundo para ser total (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 217). Isso quer dizer que, para que haja consciência de alguma coisa, é preciso não haver consciência do todo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 158). Uma percepção integral do mundo é impossível, pois isso implicaria em ser consciente de coisa nenhuma, explica Merleau-Ponty (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 158). Isso quer dizer que não haveria distância entre visão e mundo, não haveria alteridade, diferença, senão que apenas um devir imediato. A espessura temporal revela a estrutura do funcionamento da percepção: cada tomada é parcial, devendo ser superada pela seguinte. Mesmo as tentativas de totalização da linguagem são parciais, pois estão inseridas no tempo. A estrutura temporal também fundamenta a noção de verdade enquanto “probabilismo”: ela é “o *maximum* de verdade do momento” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 180). A percepção como a verdade são um “movimento em direção à integração”, expressão que define também o que seja “abertura” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 181). Todavia, a integração total é impossível, já que ela redundaria em nada ser. Toda tomada só pode ser sob a condição de ser parcial. Tal como a impossibilidade de se ter o passado nele mesmo — posto que o passado nele mesmo é inacessível — mantém-no como passado, de modo que a “negação é posição”, também a lógica perceptiva é “posição de um inacessível (...) e por isso orientação sobre ele e acesso a ele” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 231). Essa lógica é denominada por Merleau-Ponty como “transcendência verdadeira”, “intencionalidade de ato” ou “ek-stase” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 231, 265). A consciência perceptiva é, portanto, “presença de uma ausência: conteúdo infinito, apresentação por *Abschattungen*”

(MERLEAU-PONTY, 2003, p. 178). O percebido é a presença de uma totalidade infinita, portanto, não totalizável, mostrando-se sempre por perfis⁷⁷.

Ora, mas o que seria a força motriz desse movimento em direção à integração, dessa transcendência? O que seria exatamente a “impulsão⁷⁸ originária” da pré-maturação (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 60) ou o “impulso⁷⁹ que transforma” da trocas intencionais (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 175)?

Nas várias modalidades da experiência descritas por Merleau-Ponty ressalta-se sempre o desejo como a fecundidade própria de cada uma delas. Na fase edipiana, nota-se uma “impossibilidade imanente”, a criança experimenta uma “vontade do impossível”, já que ela não pode ser o seu pai, como comentado acima. Há assim no nível anônimo uma “sexualidade imaginária” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 56). Já na puberdade efetua-se um novo impulso do desejo que anima o aparelho do Eu (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 58). O impulso originário do desejo pré-maduro é recomeçado na puberdade, na consciência tética (quando aparece um Eu), quando a libido encontra um objeto que pode ser objeto, alguém fora da família. No entanto, a puberdade e a sexualidade madura também não encontram satisfação. A possessão não satisfaz os amantes, porque cada evento de prazer particular é apenas a ocasião de uma “agitação”, de uma nova falta. O que se deseja nesse caso é “o outro enquanto outro”, a “vida estabelecida em um corpo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 66). O desejo é “contraditório”, ele é uma angústia, uma falta que sobrevive e anima cada prazer particular. Ao desejar o outro enquanto outro, o desejo é desejo do impossível, já que sua realização efetiva implicaria a supressão do eu e do outro. Todavia, ele inaugura e anima um drama, uma história (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 66). A sexualidade é também o fundamento perceptivo dos sistemas sociais. Cada sociedade seria a “variação de um ser ao mundo sexual que é polimorfo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 121). E nos casos de passividade, a articulação entre sonho e vigília é compreendida por meio da “fecundidade do desejo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 205): no sonho, o desejo opera sem um controle absoluto (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 198). Ao tratar da relação atividade e passividade, Merleau-Ponty assegura que o onirismo vive implicitamente na consciência perceptiva, de forma que a censura que esta realiza

⁷⁷ Cf. também a aproximação entre “real” e “aparência” em Barbaras, R. “A phenomenology of life”. In: Carman, T., Hansen M. (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005, p. 224-225.

⁷⁸ “impulsion originaire”.

⁷⁹ “poussée qui transforme”.

consiste na recusa da passividade e de sua grande abastecedora: a sexualidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 213).

A sexualidade e a consciência perceptiva, observa-se aqui, são ambas desejo de um impossível, de um inacessível. O movimento em direção à integração é impulsionado pela falta do mundo, assim como a insatisfação dos amantes é a falta de outrem.

Segundo Merleau-Ponty, “a sexualidade e a corporeidade [estão] em todo o tecido da percepção”, de maneira que o corpo se torna o “mediador do ser” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 242, 243). Se a sexualidade aparece na descrição da experiência como algo mais que certa função especial e algo mais que certo simbolismo no qual ela se dissimularia — como atesta Merleau-Ponty —, isso parece se dever a que o desejo é o impulso originário da experiência, o impulso transformador que faz com que as *Abschattungen* superem umas às outras. Entretanto, adverte Merleau-Ponty, a sexualidade não é uma explicação última, pois é necessária uma “metafísica da sexualidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 246). A sexualidade ou o amor físico simbolizam de modo mais elevado a encarnação, a corporeidade, a relação carnal com o outro, assim como a psicanálise — ou psicanálise existencial, segundo Merleau-Ponty — é “revelação da intercorporeidade, da montagem *Ego*-outrem (...), do sistema simbólico instalado em nossa máquina de viver” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 246). Tal metafísica deve compreender como a sexualidade, ou melhor, o desejo, por sua própria estrutura, “torna possível uma *Leistung* que interessa o todo da vida do indivíduo”, “como uma vida pode entrar em uma outra vida ou esta a receber” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 246). O desejo inaugura um drama tal que este não diz respeito somente a um momento da vida de um indivíduo, mas a toda a sua vida, à abertura mesma de sua história.

Por fim, uma última indicação de Merleau-Ponty sobre esse assunto. Ao comentar o inconsciente, ele ressalta suas características temporais, como a antecipação (premonição, pré-formação), e termina articulando tal antecipação com a experiência da intercorporeidade, a qual seria a “do desejo na realidade”: “O inconsciente = a poesia freudiana, a premonição do futuro no presente, a pré-formação do presente no passado: o eco do outro em mim, de mim no outro, do desejo na realidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 264). Talvez assim se possa entender porque Merleau-Ponty afirma ser a libido o *medium*, o elemento, o cerne da instituição:

medium da instituição: a libido: é o devir da relação total com o mundo e o outro enquanto efetivo e não oficial, não imaginário. A história verdadeira de nossos investimentos, de nossas polaridades. Vivida e desconhecida como toda dimensão (...). Instituição: estabelecimento de uma dimensão. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 61)

Especificando o que seja libido, Merleau-Ponty afirma que ela é o devir próprio das relações eu-mundo e eu-outrem, movimento que é um investimento, a abertura de uma dimensão, fato mesmo que define o que seja instituição. Assim como na *Fenomenologia da percepção*, o desejo aparece na fase intermediária como o cerne do tempo, o critério ontológico de compreensão de seu “ir além”, do impulso que atravessa o desdobramento das *Abschattungen*.

2.7. Percepção e linguagem

É preciso analisar agora como a ordem diacrítica dos dados sensíveis se articula com a ordem diacrítica da língua. Em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, Merleau-Ponty argumenta que a linguagem “objetiva e abre para a pluralidade dos sujeitos (...) aquilo que anteriormente era apenas uma formação interior a um sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1201). Sem esse ato de expressão, as significações permaneceriam presentes aos sujeitos “apenas surdamente” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1195). Em outra passagem, retomando Husserl, Merleau-Ponty afirma que a “linguagem aparece como um modo original de visar certos objetos, como o corpo do pensamento, (...) ou mesmo como a operação sem a qual os pensamentos permaneceriam fenômenos privados, e graças à qual adquirem valor intersubjetivo e, finalmente, existência ideal” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1189). Há dois níveis constitutivos da experiência. Primeiro, o recorte expressivo operado pelo corpo frente aos dados sensíveis. Esse momento expressaria certa universalidade do sentir, posto que, embora os dados sensíveis sejam diacríticos e por isso permitam diferentes perspectivas, ainda assim os sujeitos perceptivos possuem certas possibilidades perceptivas universais, as dadas pelos esquemas corporais. Contudo, como essa primeira camada se realiza tacitamente, ela é ainda apenas uma experiência privada, individual, não partilhada com outros sujeitos e, assim, não reconhecida e universalizada. No segundo nível acontece a sublimação ou a expressão, por meio dos princípios opositivos da linguagem, do recorte

primeiro (perceptivo) operado pelo corpo. Isso significa que a linguagem, ao delimitar e partilhar experiências privadas, pode universalizar a experiência perceptiva. Note-se que ambos os momentos configuram-se segundo princípios opositivos ora sensíveis ora lingüísticos, de modo que, no que diz respeito à forma, ambos possuem a mesma estrutura.

Segundo Carbone, Merleau-Ponty não trataria mais da passagem do momento silencioso ao lingüístico, posto que a similitude formal dos sistemas diacríticos permite que ele ultrapasse a tese da *Fenomenologia da percepção*, segundo a qual haveria um momento silencioso como fundo positivo de sentido em relação ao qual a linguagem apareceria como segunda e derivada (CARBONE, 1993, os. 421, 422). Todavia, mesmo que ambos os sistemas não atribuam sentido positivo seja aos dados sensíveis seja aos signos lingüísticos, operando segundo as oposições dos dados e dos signos, ainda restaria perguntar como de fato os dois sistemas diacríticos se relacionam, posto que somente a similitude formal não é suficiente para que eles realmente se articulem. Se há um primeiro momento do sistema sensível e um segundo em que a linguagem opera universalizando as tomadas originariamente privadas, então reaparece o problema da articulação da esfera lingüística à sensível.

Por outro lado, pode-se objetar que tais conteúdos sensíveis “não são significações silenciosas simples às quais se aplicariam rótulos verbais”, posto que eles “só são delimitados enquanto tais por meio de sua expressão em signos lingüísticos partilháveis e sedimentáveis” (FERRAZ, 2009, p. 81). A linguagem transfiguraria as “fugidias experiências sensíveis” em idealidades culturais (FERRAZ, 2009, p. 81). Ao menos em algum nível ou momento há certa experiência tácita vinda da percepção, a qual é delimitada e universalizada pela linguagem: “Certamente é preciso haver dados perceptivos, uma experiência do mundo, para que o *princípio discriminativo* da fala atue de modo a elaborar um sistema de oposições lingüísticas” (FERRAZ, 2009, p. 78). Por um lado, não há dados positivos seja no nível perceptivo, já que a percepção recorta expressivamente o sistema opositivo do próprio mundo, seja no lingüístico, posto que a linguagem significa segundo a diferenciação dos signos. Por outro, a linguagem não delimita ou universaliza um conteúdo pré-determinado, senão que opera sobre uma configuração que pode se apresentar de maneiras diferentes em cada tomada expressiva. Isso quer dizer, primeiro, que a percepção não delimita o sistema lingüístico, posto que ela não possui conteúdos pré-determinados, e, segundo, que a linguagem possui um sistema de significação heterogêneo em relação à percepção. No entanto, a linguagem

pressupõe a tomada expressiva realizada na percepção, de modo que ela se realiza sobre uma abertura originariamente perceptiva. Se tal abertura é tácita seja em um curto instante seja em um momento mais longo, até a criança aprender a falar, então se tem novamente o problema da articulação entre momento silencioso e tomada linguística. Se a linguagem permite a delimitação e universalização de certa “universalidade tácita do sentir”, seja esta qual for, então é preciso mais uma vez perguntar como o lingüístico expressa o não-lingüístico, por mais irrisório ou fugidío que este seja.

Em *A ciência e a experiência da expressão*, Merleau-Ponty reposiciona-se em relação ao problema da origem da linguagem, distanciando-se do modo como ele trata esse assunto na *Fenomenologia da percepção*. De um lado, ele comenta: “se o que nos dizem da história da Terra tem fundamento, é preciso efetivamente que a fala tenha começado” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 65). Se o homem não existia e então veio a ser, é preciso que em algum momento a linguagem tenha se inaugurado. De outro lado, ele assegura que a criança vai do todo da língua às partes, do modelo de funcionamento da fala adulta ao emprego de algumas de suas possibilidades, da percepção de um conjunto vago à emergência de rearranjos desse conjunto. Tento em vista a origem da linguagem e a aprendizagem da fala pela criança, o que então se pode “dizer da primeira fala da humanidade?” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 65). A fala da criança, assim como a fala adulta, realiza-se a cada vez como modulação de uma comunicação já estabelecida, ela é o emprego de um arranjo particular em face de um conjunto maior, o da língua de seu entorno. De forma semelhante, a primeira fala da humanidade também emergiu de uma situação comunicativa anterior a ela: “o princípio da comunicação já estava dado antes dela [da fala] pelo fato de o homem perceber outro homem no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 65). Dessa forma, a primeira fala não representou um salto no espiritual, surgindo a partir de si mesma, senão que ela “emergia das condutas que já eram comuns e se enraizava num mundo sensível que já havia cessado de ser mundo privado” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 65-66). A fala surge como transformação e continuação, reestruturação de uma “comunicação primordial e silenciosa”, de um “silêncio pré-humano” que já não era somente mundo privado (meu mundo), porque nele já contavam condutas, nele já apareciam “congêneres”.

Por um lado, a fala traz uma transformação ao espetáculo do mundo, posto que ela “inaugurou um novo mundo”, uma nova dimensão, “transformou o congênere em homem” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 66), passando da universalidade do sentir à

universalidade reconhecida e intersubjetiva (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 176). Por outro, ela continua uma transcendência já em operação no nível antepredicativo. Neste, acontece já invasão de um sentido no outro, ultrapassagem dos gestos em direção ao seu sentido, projeção-introjeção, tal como o diálogo também manifesta. Assim, “o mistério da primeira fala não é maior que o mistério de toda expressão bem sucedida” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 66). A primeira fala da humanidade é reestruturação, ou transformação e continuação da transcendência, ou ultrapassagem dos signos, já em andamento no nível mudo. A fala, portanto, “retoma e supera”, ou seja, inaugura uma dimensão nova apoiando-se no percebido, e ao mesmo tempo “conserva e continua a certeza sensível”, isto é, ela reintegra as condutas encontradas no percebido sem eliminá-las: o fato de todas as visões do mundo serem *minhas* visões não é eliminado na linguagem, senão que sobrevive nela (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 66).

Segundo Merleau-Ponty, o retorno da reflexão sobre o imediato, ou a operação de encontrar o fundamento da linguagem só seria sem saída, se a fala “derivasse sua clareza de uma fonte estranha” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 149). Dessa forma o imediato seria sempre já reflexão e a linguagem incompreensível. A estrutura da linguagem, contudo, é a mesma da percepção. O gesto lingüístico é compreendido perceptivamente, tal como uma conduta. Assim como a percepção se inicia com a apreensão de estruturas globais e depois começa a fazer diferenciações progressivas, a criança primeiramente percebe um conjunto lingüístico vago, embora só empregue inicialmente algumas de suas possibilidades. A estrutura de retomada e projeção da ordem perceptiva é uma “transtemporalidade”, a ferida incurável que faz com que a coisa se manifeste de modo indireto, lateral, que faz com que o sentido seja um “descentramento” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 68, nota *). Sobre essa espessura temporal do sensível, sobre essa “instituição primordial” da ordem perceptiva fundam-se todas as elaborações simbólicas posteriores (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 68, nota *). A fala, define Merleau-Ponty, é “essa antecipação e essa retomada, esse tocar à distância (...), essa profunda *convivência do tempo consigo mesmo*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 178; grifo meu). Há um vaivém entre as estruturas sensíveis e culturais porque todas modalizam um mesmo solo ontológico, a espessura temporal diacrítica. Entre o sensível e a fala há ao mesmo tempo circularidade e descentramento, uma dupla relação em que “as construções se aplicam ao percebido como àquilo do qual há significação ou expressão” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 136). A linguagem, partindo do campo sensível, *fixa-o*, isto é, põe em relevo, diferencia, conquista “as

significações que vagueiam no horizonte do mundo sensível”, na “opacidade do sensível” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 177). Criando um afastamento, uma nova dimensão, a fala permite um reconhecimento, isto é, que o percebido seja compreendido (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 136).

2.8. Cooriginariedade entre percepção e linguagem

Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, a “criança fala e depois [aprende] apenas a aplicar diversamente o princípio da palavra” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 68). Isso pode significar que não há consciência anônima, de modo que a criança delimita os dados sensíveis segundo os parâmetros da cultura em que está inserida. O que implicaria em dizer também que os dados sensíveis seriam originariamente fornecidos segundo as delimitações da linguagem. Assim poder-se-ia entender porque Merleau-Ponty afirma que a percepção “projeta no mundo a assinatura de uma civilização” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 96), o “rastros de uma elaboração humana” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 90). Seria então possível entender a intencionalidade como já linguística e cultural?

Os resumos dos cursos do período de 1949-1952, publicados como *Merleau-Ponty à la Sorbonne*, trazem textos esclarecedores sobre a aquisição da linguagem pela criança. Merleau-Ponty afirma então que a linguagem emerge de uma “linguagem total”, isto é, de uma matriz simbólica constituída por gestos e mímicas. Antes de falar, a criança já possui uma relação expressiva com outrem, ela imita seu comportamento e o reproduz segundo seus próprios meios, segundo suas capacidades do momento. A imitação acontece, primeiro, parcialmente, como, por exemplo, a imitação de um gesto, e logo passa à imitação global, por exemplo, engloba o gesto e a voz de alguém. Imita-se, assim, o estilo de uma pessoa. Essa passagem das formas elementares às complexas mostra que a imitação ou o gesto ultrapassam a si mesmos. Dessa mesma forma se dá a aquisição da linguagem. Assim como uma criança imita uma conduta ou adota um papel, ela também adquire uma palavra. A aquisição da linguagem se dá graças à capacidade de o corpo produzir fonemas, e ela é um caso particular da imitação de outrem. Primeiro, há a preponderância da atividade de sucção, de forma que a criança reproduz principalmente os fonemas L e R. A passagem a outros sons acontece pela assimilação de novos fonemas àqueles que a criança já diz. A criança, comenta Merleau-Ponty, está inteiramente voltada para outrem, para o exterior (Cf. MERLEAU-

PONTY, 1988, p. 35), o que quer dizer que ela assume a gama fonética da mesma maneira que ela assume as estruturas do mundo percebido e os gestos de outrem. A percepção inicia-se com a apreensão de estruturas globais, as quais sofrem uma diferenciação progressiva (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 188, 189). De forma semelhante, a criança apropria-se de *Gestalten* lingüísticas; por meio de antecipações, regressões, permanências e progressos descontínuos, pouco a pouco a linguagem torna-se compreensível para ela (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 28). A relação entre diacronia e sincronia, entre acaso e sistema, é uma *Gestalt* em movimento: ela evolui em direção a um equilíbrio e então, ao buscar o novo em uma nova direção, perde o primeiro equilíbrio, passando a outro (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 85). A língua é essa realidade dinâmica, uma *Gestalt* no simultâneo e no sucessivo (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 79). As formas pré-lingüísticas de expressão formam, portanto, o berço da linguagem. Se, a partir delas, o homem tende a falar (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 69), é porque está desde a origem voltado ao exterior, seja às formas globais do sensível seja às condutas de outrem. O movimento da criança em direção à fala é, diz Merleau-Ponty, um apelo constante à outrem, pois a fala é o meio de realizar uma reciprocidade com o outro (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 30). Nesse sentido, a vontade global de comunicar com o alter ego funda o fenômeno positivo da língua, sua capacidade de expressão sempre renovada, seu poder de exprimir algo inédito. O “motor da língua é a vontade de comunicar” (Cf. MERLEAU-PONTY, 1988, p. 86), assim como o que move o desenvolvimento histórico é a vontade de coexistir e de se conhecer.

Há uma diferença, contudo, entre expressões mudas e linguagem. Esta possuiria certa intenção totalizante não presente nos outros tipos de expressão (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 114). As estátuas da Grécia, por exemplo, não resistem tão bem ao tempo como um manuscrito:

O texto de Heráclito lança para nós lampejos como nenhuma estátua aos pedaços poderia lançar, porque nele a significação está colocada de modo diferente, concentrada de modo diferente do delas, e porque nada iguala a ductilidade da palavra. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 115)

Isso acontece porque a linguagem, ao contrário das formas mudas de expressão, como o gesto, a pintura e mesmo a “inteligência” animal, “não se contenta (...) em desenhar na

superfície do mundo direções, vetores, uma ‘deformação coerente’, um sentido tácito” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 116). No nível das formas mudas de expressão opera-se a substituição de um sentido por outro (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 134). A pintura não pretende ser integral, recuperar as pinturas passadas e contê-las na nova expressão. Cada obra nova acrescenta-se às passadas, mas sem as conter expressamente. O chimpanzé, por sua vez, não vê o galho de árvore como um “bastão possível” a menos que o galho e o objetivo do animal apareçam em uma única mirada. Uma caixa é para um chimpanzé ou meio de escalar ou meio de sentar-se. Cada significação aparece somente em determinado meio ou segundo determinada tarefa (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 134). Os gestos ou as telas se substituem uns aos outros, mas não são integrados ou contidos em uma única expressão. Já a linguagem pretende, na nova significação que veicula, recuperar e conter seu passado; pretende-se, portanto, integral. Contudo, como não pode simplesmente reproduzir textualmente o que passou, ela pretende dizer então a verdade de seu passado (Cf. MERLEAU-PONTY, 2004, p. 114). Ela não se limita a substituir um sentido por outro, mas os *compreende*, mostrando a nova significação como já presente na antiga ou esta ainda presente naquela (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 134). Nesse sentido, “a linguagem diz, e as vozes da pintura [também dos gestos e da ‘inteligência’ animal] são as vozes do silêncio” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 115). Enquanto as formas mudas de expressão seriam o “tempo que acumula as mudanças”, a linguagem seria o “tempo que as compreende” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 134), embora ela não realiza efetivamente sua tentativa de totalização, posto que também está no tempo, em determinada situação, sendo assim “provisória” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 116). A linguagem e a pintura teriam, segundo Merleau-Ponty, atitudes “quase opostas” em relação ao tempo (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 131).

Desse modo se compreende porque Merleau-Ponty afirma ser a linguagem o ponto mais alto de uma acumulação tácita já presente na pintura: porque a acumulação da linguagem não termina apenas substituindo ou negando os outros gestos, mas, ao substituir sentidos equivalentes, ela integra seu passado, compreende-o. Enquanto a pintura atual nega as antecedentes como “tentativas malogradas” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 128), a linguagem quer integrar, conservar seu passado, oferecendo sua verdade. A fecundidade da pintura se dá em relação ao mundo, o qual permanece sempre por pintar, em relação ao qual cada obra é uma “tentativa frustrada” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 114). A fecundidade da linguagem se dá na relação de

seus signos, na “relação de implicação que é própria das coisas ditas” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 131), na “obstinada referência a si própria” característica da linguagem (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 72) — embora a linguagem não deixe de relacionar-se com o percebido, o qual também é fonte de sua fecundidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 96).

Abaixo da espontaneidade da linguagem existe uma produtividade que opera silenciosamente, sob formas mudas de expressão, como o gesto, a pintura e a “inteligência” animal. Assim, se a percepção é enformada culturalmente, ela “atualiza parâmetros de manifestação fenomênica culturalmente carregados”, como argumenta Ferraz (FERRAZ, 2009, p. 76). Todavia, isso se dá somente em um segundo nível, quando a criança fala. Há, como parece assumir Merleau-Ponty, um nível mais originário, o do contato do corpo com o mundo:

Olho o objeto, sou aspirado por ele, e o aparelho corporal faz o que tem que fazer para que me encontre nele. (...) Meu olhar para o objeto já tem, também ele, os seus milagres: também ele se instala com autoridade no ser e aí se conduz como em país conquistado. *Não é o objeto que obtém de meus olhos os movimentos de acomodação e de convergência: ao contrário, foi possível mostrar que eu nunca veria nada nitidamente, e não haveria objeto para mim, se eu não dispusesse os olhos de maneira a tornar possível a visão do objeto único.* E aqui não é o espírito que toma lugar do corpo e antecipa aquilo que vamos ver. Não, são meus próprios olhares, é sua *sinergia*, sua exploração, sua *prospecção* que focalizam o objeto iminente (...). Logo, cumpre reconhecer sob o nome de olhar, de mão e de corpo em geral um sistema de sistemas votado à inspeção de um mundo, *capaz de transpor as distâncias, de desvendar o futuro perspectivo, de desenhar na uniformidade inconcebível do ser concavidades e relevos, distâncias e afastamentos, um sentido (...) com nosso primeiro gesto orientado, as relações infinitas de alguém com sua situação já haviam invadido nosso medíocre planeta e aberto um campo inesgotável à nossa conduta.* (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 99; grifo meu)

Essa passagem manifesta uma intencionalidade da relação corpo e mundo, a qual vem a ser delimitada pela linguagem. A atividade de prospecção e sinergia dos sentidos realiza determinada reorganização dos dados sensíveis. O corpo opera uma tomada expressiva

em relação ao sistema opositivo das coisas. Em um nível originário da experiência humana, estabelece-se um contato mudo entre os órgãos dos sentidos e o sistema das coisas. Opera ali uma intencionalidade cujos dados ainda não foram delimitados pelos padrões culturais.

O texto *Um inédito de M. Merleau-Ponty* (publicado em 1962, mas escrito por volta de 1951) apresenta o gesto corporal como uma “primeira linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 43). Assim como outros gestos expressivos, o gesto corporal é diacrítico, anunciador de um sistema simbólico. Isso acontece porque o corpo possui uma “dupla função”. Por seu lado passivo, ele se molda em referência aos aspectos naturais do mundo; e, por seu lado ativo, ele “significa” sobre o mundo que lhe é dado. Tal significação acontece porque, argumenta Merleau-Ponty, o corpo superpõe ao “espaço atual” um “espaço virtual”⁸⁰ (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 42). Neste estão inscritos valores espaciais que o corpo atualizaria se se colocasse em outro ponto de vista. Dessa forma, entre um ponto de vista assumido e outros possíveis, ou entre minha perspectiva e a de outrem, estabelece-se um “sistema de correspondências”, em que cada tomada “simboliza” todas as outras. Isso quer dizer que uma dada situação de fato é “um caso particular no sistema das outras situações possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 42). Segundo o sistema diacrítico sensível, essa primeira linguagem, um simples apontar com o dedo — “gesto de designação que os animais não compreendem” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 42-43) — é já instalar-se no virtual. A mímica, as relações de troca entre corpo e mundo são já simbólicas. “*Reciprocamente*”, raciocina Merleau-Ponty, a linguagem é também uma gesticulação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 43). Embora a linguagem seja uma “formação original”, ela “sublima” a encarnação do sujeito percipiente, o que significa que ela “continua e conserva” a simbólica primitiva (aquela “primeira linguagem”) transformando-a (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 42). O espírito, o conhecimento caracteriza-se pela retomada de uma sensibilidade primeira e pelo emprego desta em simbolizar, ao invés de simplesmente coexistir (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 42). Essa simbólica torna-se na linguagem tão variada, precisa e sistemática, que a estrutura diacrítica do enunciado termina por convir apenas à situação mental à qual ele responde (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 43). Aquele que fala e aquele que escuta não possuem

⁸⁰ Esse mesmo poder expressivo faz com que um gesto ou uma tomada “signifiquem para além de sua simples existência de fato”, que eles valham “mais do que sua mera presença” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 100) ou que eles signifiquem “para além de sua existência empírica” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 109).

significações já prontas que a fala traduziria, mas seguem a cadeia verbal em direção àquilo que indica o conjunto dos signos. A comunicação torna-se, assim, uma “retomada criadora do que é ouvido” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 43). Em conseqüência, a universalidade do pensamento é apenas presuntiva (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 43); ela consiste no “apelo” e na resposta de uma situação à outra (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 44). A estrutura diacrítica encontrada tanto na linguagem como no sensível pretende superar a “má ambigüidade” da *Fenomenologia da percepção*, aquela que tornava a linguagem ora a tradução de significações emocionais ora colocava a intenção significativa no paradoxo de já possuir a linguagem antes mesmo de ter qualquer meio para concretizar tal posse. A “boa ambigüidade” é a das relações diacríticas entre corpo e mundo, entre um corpo e outro, entre o sistema simbólico dos gestos e o sistema simbólico da linguagem, entre os signos de cada sistema. Ambigüidade que é de entrelaçamento, promiscuidade, *Ineinander* e não de interioridade e exterioridade, particular e universal.

Os cursos sobre *A Natureza* retomam também a noção do sensível como uma “primeira linguagem”, designando-a como “linguagem tácita” ou “silêncio perceptivo” em que a compreensão, ou apreensão de uma fisionomia, realiza-se graças ao sistema de equivalências dos dados sensíveis (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 341, 342). Contudo, como deve ser designada a *compreensão* que se constitui nesse solo natal da linguagem, nessa abertura originária não linguística (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 274)?

Em um curso de *A instituição — A passividade*, intitulado *Para uma ontologia do mundo percebido*, oferecido dois anos após a publicação de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, Merleau-Ponty afirma que “a ‘coisa natural’ só aparece como tal a uma cultura” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 178). Essa afirmação, tomada isoladamente, leva a se compreender que os dados sensíveis seriam moldados pela cultura, de modo a existir uma cooriginariedade entre percepção e linguagem. Contudo, a seqüência do texto diz: “Há uma história da percepção — Cf. a perspectiva da Renascença” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 178). Os dados sensíveis são interpretados por cada momento histórico à sua maneira, tal como aconteceu no período renascentista. O excerto não diz que a percepção é originariamente fornecida pela cultura, mas que, tal como na Renascença, cada momento histórico, cada sociedade toma o percebido segundo uma concepção própria. Nesse sentido, a “coisa natural”, de que fala o excerto citado acima, é o mundo objetivo, o qual é um parâmetro cultural determinado por uma sociedade, posto que outras culturas podem conceber os dados sensíveis de maneira

diferente. Em outro curso, *Instituição de um saber*, Merleau-Ponty afirma que o saber teórico “tira seu sentido do ser falado e este do ser percebido” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 96). O saber teórico sempre retorna ao concreto, renovando suas generalizações. Em outro excerto, agora do curso *A filosofia e o fenômeno da passividade*, Merleau-Ponty assegura: “o que Lachièze-Rey não vê é a prioridade ontológica do mundo percebido (e do corpo fenomenal), isto é, todo ser que tem um sentido para nós é concebido a partir do mundo percebido” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 169). A fecundidade do saber não se realiza tão somente como consequência e maior formalização de princípios anteriores, mas por recorrência ao concreto, retorno por meio do qual se persegue uma verdade mais ampla (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 94). Em vista disso, é possível entender outra passagem de *Por uma ontologia do mundo percebido*: “Compreender esse nascimento e re-nascimento do sentido: seu nascimento em uma Natureza, seu re-nascimento em um saber” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 178). Parece haver um momento anônimo, ingênuo, tal qual a história edípica apresentava, como analisado acima. Se a percepção agora se mostra como *Verhalten*, levando em conta também dados culturais, é certo, no entanto, que ela não deixa de ser *Dingwahrnehmung*, o “contato mudo com um termo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 178). Ao especificar a natureza da percepção, Merleau-Ponty revela que o “caráter tácito, silencioso da vida perceptiva” deve-se “a que todo reconhecimento comporta primeiramente o contato com a coisa mesma como fato primitivo não tético”, o que é denominado como “tese do mundo” e “intencionalidade de ato” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 265). A consciência tética só aparece com a aquisição da linguagem, de modo que há um contato anônimo originário.

A universalidade do sentir se dá na intersubjetividade. Cada tomada individual anuncia a dos outros, inserindo-as em um mesmo universo, o que significa que a coisa ou o sentido só se determina na relação eu-outrem (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 181, 182). Isso quer dizer que a linguagem (as relações com outrem são lingüísticas) universaliza o que era originariamente uma tomada particular, tese que retoma a letra de *Sobre a fenomenologia da linguagem*. Em virtude disso, compreende-se que percepção e linguagem não são cooriginárias, que primeiramente há um contato anônimo e mudo entre corpo e dados sensíveis e depois a linguagem opera, teticamente, delimitando os dados originais. A coisa natural só aparece a uma cultura, mas a delimitação dos dados sensíveis que os parâmetros da cultura ensejam acontece somente em um momento segundo, a saber, após o contato mudo entre as equivalências corporais e o sensível.

Nesse sentido, pode-se entender uma passagem do *Parcours Deux* (que reúne textos e atas do período de 1951-1961), no qual se diz que, para Merleau-Ponty, “a abertura ao ser não é linguística: é na percepção que ele vê o lugar natal da fala” (MERLEAU-PONTY, 2000^a, p. 274). Há, portanto, um momento mudo, silencioso, por mais fugidio que ele seja. A linguagem opera, em um segundo momento, a delimitação de um campo sensível originário.

Capítulo III

O próprio do sensível

“o ser visto é aqui menos que o ser”

(*A Natureza*)

3. Introdução: *A Natureza*

Nos cursos de *A Natureza* (ministrados entre 1956 e 1960), Merleau-Ponty empreende um alargamento da concepção sobre a Natureza em parte já apresentada no período intermediário. No primeiro curso, ele percorre a história da filosofia e algumas concepções científicas para analisar como a Natureza era concebida e como essas pesquisas já pressagiavam um novo conceito de Natureza. No segundo, apoiando-se em algumas pesquisas científicas que teriam desvelado uma nova maneira de conceber o ser vivo, Merleau-Ponty descreve a animalidade. No terceiro curso, ele trata de modo mais específico do corpo humano, mas também articulando-o com as análises dos dois cursos precedentes. A Natureza que surge desses cursos não supõe mais um espectador, o qual traria as equivalências sensoriais e o escoar temporal para o seio do mundo, como acontecia na *Fenomenologia da percepção*. A Natureza dos cursos no *Collège de France* é sensibilidade e passagem antes da correlação com o corpo. O que marca o abandono da concepção fenomenológica do ser-para-nós e a investigação do ser anterior à correlação.

3.1. A Natureza como passagem

No primeiro curso, dedicado à história do conceito de Natureza, Merleau-Ponty mostra que alguns filósofos aproximaram-se de uma concepção da Natureza como pré-objetiva, contudo não desenvolveram tal ideia. Descartes concebe, primeiramente, a Natureza a partir da prioridade do infinito, a partir da ideia de Deus. A Natureza é a “realização exterior de uma racionalidade que está em Deus” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 12). Ela é um em si, positividade absoluta, sem orientação e sem interior. Já ao tratar do problema da união da alma e do corpo, Descartes parece operar certa ruptura em relação à sua concepção anterior de Natureza. O mundo tal como conhecido pelos sentidos resiste ao entendimento puro. Na percepção natural, a convergência dos

olhos, por exemplo, parece realizar um “julgamento natural” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 27). Isso revela uma especificidade do corpo, ele parece possuir atributos que, a princípio, eram reservados somente à alma. Em consequência, a extensão pode ser algo mais que pura exterioridade ou objeto *partes extra partes*. No entanto, Descartes ainda subsume o corpo à alma, de modo que a especificidade do corpo mostra-se como um irracionalismo da vida.

Kant, por um lado, é mais humanista que Descartes ao fazer o ser repousar no homem. Por outro lado, ele mostra que a intuição sensível revela certa “facticidade da experiência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 32), a referência a algo que não é conhecido de antemão, sobre o qual a atividade subjetiva opera. Haveria portanto um termo de referência, a relação com um objeto. A atividade subjetiva, porém, como capacidade de ordenação, de dar leis, torna o termo de referência coextensivo à subjetividade, transformando assim a referência externa em construção subjetiva⁸¹.

Husserl, por seu lado, concebe primeiramente, nas *Ideen II*, a esfera das puras coisas, “coisas puramente materiais, como mesas, das quais vemos apenas a camada de materialidade, ou homens, dos quais só vemos a camada de animalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 119). A Natureza de Husserl, nesse período, é tal qual a cartesiana, um em si correlativo do conhecimento puro. Mais tarde, Husserl encontra uma camada mais originária, ele descobre o mundo percebido, em relação ao qual as *blosse Sachen* são idealizações, construções ulteriores. Essa camada originária é formada pela relação do corpo com as coisas. Apesar dessa descoberta, contudo, Husserl permanece um idealista transcendental. Ele localiza o percebido no plano da *doxa*, como análise preparatória a ser ultrapassada em direção à *Urdoxa*, a esfera da constituição transcendental.

Na segunda parte do curso sobre as concepções históricas da Natureza, Merleau-Ponty passa em revista algumas concepções científicas. Como exemplar da física clássica, Laplace concebe o mundo como pura positividade, inteiramente extensão. Decompondo-se o complexo em simples, pode-se inferir uma série de causalidades, mas estas só existem para os homens, já que passado e futuro não existem no mundo tomado em si mesmo, o qual é uma plenitude. Dessa forma, a concepção determinista de Laplace reproduz a ontologia cartesiana (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 142-143).

⁸¹ “A ideia cartesiana de Natureza não tinha sido completamente exorcizada por Kant. Certamente, com Kant a Natureza já não é construída por Deus, mas pela Razão humana. Entretanto, o conteúdo permanece idêntico” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 57).

Na física contemporânea, por sua vez, constata-se que há diferentes interpretações na compreensão da articulação entre ondas e corpúsculos, o que se deve ao modo como cada pesquisador interfere no experimento. Em face disso, encontra-se uma probabilidade no tecido do real (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 146). Isso quer dizer que as diferentes concepções físicas não se desenvolvem no interior de um sistema espaço-temporal definido, como acontece na física clássica. Enquanto, para esta, o aparelho é um prolongamento dos sentidos, uma sensorialidade mais precisa que torna possível conhecer o estado de uma coisa, na mecânica quântica o aparelho não amplifica os poderes dos sentidos, ele não apresenta o objeto. O aparelho realiza antes uma antecipação ou fixação do fenômeno ou do objeto. Ele oferece uma probabilidade. Assim, o que se conhece não é uma Natureza definida, senão que artificial (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 150). Não se tratando de um objeto em si, como na ontologia cartesiana, o que se constata é que o “objeto quântico é um objeto que não tem existência atual” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 152). Há, portanto, uma nova relação entre a coisa observada e a medida: a relação de probabilidade. Essa nova relação revelada pela física moderna aproxima-se, assegura Merleau-Ponty, do problema da percepção: “No campo natural, vou encontrar seres ambíguos, que não são nem ondas nem corpúsculos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 160). Nesse sentido, as coisas percebidas revelam-se “seres prováveis”, “um feixe de probabilidades”, “seres negativos, dos quais toda a essência consiste em ser uma ausência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 160). As pesquisas da física levam a se tomar consciência do percebido, o qual se revela como um dado não imediato. O espaço perceptivo mostra-se como um espaço polimorfo. Contudo, o percebido não é uma construção artificial em relação à Natureza, mas o que ensina à física uma unidade, uma realidade que reúne uma série infinita de grandezas, um primeiro modelo do Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 161, 169, 170). A partir dessa unidade original, a ciência procura fornecer uma unidade articulada do Ser. É a partir dessa primeira unidade, dessa percepção do espaço, que a física se torna possível. Enquanto espaço polimorfo e de probabilidade, a percepção se junta à física quântica, mostrando que o espaço euclidiano não é o único espaço real, senão que uma métrica entre outras possíveis (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 166).

Tendo em vista a pesquisa da física contemporânea e, em especial, a pesquisa de Whitehead, Merleau-Ponty descobre uma Natureza que é uma atividade de passagem, um tempo cósmico que assegura uma interioridade, a concatenação dos acontecimentos

uns com os outros. Essa passagem da Natureza não deve ser pensada, porém, a partir do *flash*, do presente instantâneo, como fazem a ciência clássica, como por exemplo, Laplace, e a tradição filosófica, de Santo Agostinho a Bergson e Sartre. Segundo Whitehead, o pensamento clássico pensa o tempo, e, por conseguinte, a Natureza, tendo como fundamento um ponto *flash*, em relação ao qual o passado não é mais e o futuro ainda não é. A Natureza é pensada como uma infinidade de pontos temporais e espaciais, e o mundo como um sistema de leis eternas. Corroborando esse raciocínio, a filosofia concebe a matéria como um presente instantâneo e a memória e o passado como atividades subjetivas. Ela adiciona ao *Em si* o *Para si*. Essa crítica vale também para a *Fenomenologia da percepção*, na qual o mundo ele mesmo, isto é, sem espectador, é sem passagem temporal. O tempo só aparece no mundo quando um corpo nasce, trazendo assim o alhures, o outrora e o amanhã, como foi visto no primeiro capítulo. Por meio desse procedimento, os acontecimentos definem-se pelo instante presente e o passado apresenta-se como memória subjetiva; o tempo torna-se uma característica própria da subjetividade. De outro lado, Whitehead apresenta a Natureza como uma passagem, uma “concrecência” ou um “desdobramento espaço-temporal” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 196, 194); ela se realiza por meio da concatenação dos eventos, como uma interioridade dos acontecimentos, segundo sua inerência mútua (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 190, 191). “Mas há um tempo inerente à Natureza. Esse tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos envolve, na medida em que participamos das coisas, em que participamos da passagem da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 194). Isso quer dizer que a unidade do mundo, assim como a memória, não é produto da subjetividade. A passagem da Natureza é a infra-estrutura que faz a unidade do corpo e dos diferentes observadores, de modo que ela é uma Natureza para vários. Ela faz com que a tomada de consciência própria do corpo humano apareça como “participação” na passagem do tempo natural. A passagem da Natureza é a “potência criadora da existência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 198), uma pulsação⁸² ou um impulso⁸³ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 192, 195) que, enquanto sucessão⁸⁴, passagem, supera retomando, concatenando. Nesse sentido, por um lado, ela é tanto generalidade como individualidade e, por outro, ela é a memória do mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 192, 197).

⁸² pulsation (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 162).

⁸³ poussée (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 159).

⁸⁴ “Pertence à essência do universo passar a um futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 199).

A Natureza se dá na “revelação sensível” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 192), o que quer dizer que o que é percebido é tanto para o observador como nas coisas. No entanto, ela não se esgota em suas manifestações, guardando sempre uma opacidade. O corpo, dessa forma, é um modo⁸⁵ da passagem da Natureza: “o tempo realiza a ‘fruição de si mesmo’ no organismo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 196). Isso significa que o corpo prolonga a passagem da Natureza, que as “partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que as de meu corpo com a Natureza” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 192). Visibilidade e tangibilidade, por exemplo, são propriedades compartilhadas tanto pela Natureza como pelo corpo. A passagem da Natureza só está inscrita no corpo porque o corpo está inscrito na Natureza (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 195, 196). “A Natureza caminha, por uma série de desequilíbrios, para a realização do homem que se torna seu termo dialético” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 70).

3.2. A Natureza como atividade pelo prazer

No segundo curso, Merleau-Ponty se serve das pesquisas de Coghill e Gesell para tratar da animalidade. Estes procuram negar a teoria anatômica do desenvolvimento, a qual liga cada fase do desenvolvimento animal a uma fase do amadurecimento neural, de modo que a montagem do animal se faria peça por peça. Alguns experimentos mostram, entretanto, que já há esboços de fibras e outros representantes locais antes mesmo que as partes sejam independentes. Isso quer dizer que as reações locais estão integradas a um comportamento. Há esboços do organismo final no amadurecimento de um embrião. Tais esboços são ainda estranhos à situação presente, porém necessários ao desenvolvimento futuro. O que Coghill descobriu é que existem polaridades ou gradientes: nas diferentes regiões do corpo apresentam-se níveis de suscetibilidade a diferentes impulsos (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 232). Através desses gradientes, os embriões assumem diferentes formas em seu amadurecimento, como redondo ou alongado, ou diferentes pólos, como vegetativo ou animal. Há, portanto, um sistema pré-neural de integração, uma “potencialidade intrínseca de crescimento”, um sistema dinâmico (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 234) que não se desenvolve peça por peça, mas por esboços. Em um feto de oito semanas, por exemplo, o polegar se afasta dos outros dedos, o que antecipa o movimento de preensão que só será realizado

⁸⁵ “O homem é modo, tanto quanto as células animais” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 199).

pela criança um ano após seu nascimento. Isso quer dizer que um desenvolvimento local antecipa a manifestação de um comportamento. De modo semelhante, os principais aspectos do eletrocardiograma humano de um feto de nove semanas e meia de vida apresentam-se da mesma maneira que na fase adulta — isso significa que determinados comportamentos se antecipam aos dispositivos neurais que os coordenariam, já que neste feto não há ainda controle nervoso do coração. O desenvolvimento do organismo é assim um comportamento que antecipa seu desenvolvimento futuro. Em cada fase do desenvolvimento do organismo realiza-se, diz Merleau-Ponty, “certo poder”⁸⁶, “uma possibilidade interior ao organismo em crescimento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 235). O organismo ou o embrião desenvolve-se em referência ao futuro. Os níveis superiores integram, reincorporam os níveis inferiores, e estes se desenvolvem em referência a uma totalidade ausente. Nesse sentido, o organismo é “*Gestalt* do organismo articulado” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 236). A totalidade não está dada, ela emerge (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 237) de cada fase, e, contudo, o organismo parece progredir em sua direção. Não se trata, assegura Merleau-Ponty, de colocar um princípio regulador por trás do organismo, porém não se pode deixar de encontrar ali um princípio regulador. O amadurecimento se realiza em referência a um vazio, falta ou ausência que mais tarde será preenchido. O organismo se desenvolve segundo um princípio negativo, um desvio em relação à fase atual. O embrião amadurece através de um desenvolvimento em espiral, ou através de reações oblíquas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 238, 242). Cada novo esboço cria um desequilíbrio na fase atual, estabelecendo as condições da fase seguinte. Dessa forma, o corpo pode ser definido como um “sistema de potências motoras que se entrecruzam para produzir um comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 242). Em outra passagem, retomando Whitehead, Merleau-Ponty define vida como “a realidade de uma passagem” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 256). A passagem acontece, segundo a morfologia dinâmica do organismo, como reincorporação de condutas inferiores em um nível superior, ou um desenvolvimento em espiral (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 242). O avanço (*moving on*) da Natureza, seu “movimento para diante” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 243), acontece como um progresso no qual as fases inferiores permanecem nas fases superiores, em que as primeiras são integradas nas seguintes, em um processo de sucessão que é ao mesmo tempo superação e retomada. Há assim uma

⁸⁶ un certain pouvoir (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 193).

indivisão entre o crescimento do organismo e a ausência ou totalidade que rege seu desenvolvimento. Cada fase é a instauração de um campo ou de uma dimensão, a qual dá sentido à situação em que o organismo se encontra. Tal dimensão, princípio negativo, ausência, forma ou totalidade é, afirma Merleau-Ponty, “o atributo fundamental do ser vivo” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 245, 255). Dessa forma, “aprender a vida nas coisas é aprender, nas coisas como tais, uma falta” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 257).

A *Fenomenologia da percepção* também concebia a manifestação das coisas segundo uma presença e uma ausência concomitantes. Conforme o que foi visto, o termo não-ser não significa uma interioridade — como querem Moura e os primeiros textos de Barbaras —, mas ele é forjado para explicitar um aspecto da estrutura perceptiva. Por um lado, ele diz respeito ao corpo como o fundo diante do qual os objetos aparecem: nesse sentido, a percepção é uma falha, uma fissura, um vazio, uma “dimensão de ausência” em relação à qual o objeto se oferece. Por outro, ele refere-se às várias possibilidades perceptivas que se anunciam em uma tomada, mas que não são atuais como o objeto visto (figura); nesse sentido, não-ser é um excesso, pois toda perspectiva se faz em um fundo de perspectivas possíveis. Essa virtualidade passível de tornar-se atual se dá como falta, como ausência. Segundo a *Fenomenologia da percepção*, o empirismo, apesar de seus limites, concede que “toda coisa se oferece sobre um fundo que não é uma coisa, *o presente entre dois horizontes de ausência*, passado e futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 48; grifo meu). Essa estrutura, Merleau-Ponty a nomeia como mundo, ou “*horizonte latente*”, em que a “*presença e a ausência* dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 136; grifo meu). Outra passagem reforça esta interpretação:

fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção [no nascimento do corpo no mundo] e no qual *toda ausência é apenas o avesso de uma presença* (...) sinto-me dedicado a um fluxo de vida *inesgotável* do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede-se e sobrepõe-se a si mesma. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 488; grifo meu)

Aberto ao mundo por meio de uma perspectiva, o sujeito sente “*a angústia de ser ultrapassado*” pela totalidade da vida, a qual engloba também a morte e outrem (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 489; grifo meu). Uma vida inesgotável, que não pode ser abarcada em uma visada, que sempre se dá por meio de uma ausência, seja a do corpo seja a dos horizontes latentes, e, em relação à qual, o sujeito sente a angústia, a insatisfação de ser sempre ultrapassado e nunca possuí-la por completo. E se “o próprio do desejo é que o desejado não o preenche senão o atizando” (BARBARAS, 1999, p. 137), isso também não deixa de encontrar suas ressonâncias na estrutura temporal, na qual o adquirido nunca fecha a intencionalidade, mas já aparece como algo a ser ultrapassado, como apoio para se chegar a uma nova significação. Exatamente como a percepção merleau-pontiana atualiza uma tomada sobre um fundo de perspectivas possíveis, o mundo de Barbaras “corresponde a essa totalidade intotalizável, a esse invisível que toda percepção *ao mesmo tempo atualiza e carece (manque)*” (BARBARAS, 1999, p. 154; grifo meu). Assim, é preciso reconhecer, com Merleau-Ponty, “que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica”, pois as “contradições do amor ligam-se (...) a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 230 e 231). O desejo possui pois uma significação metafísica, ele diz respeito ao âmago mesmo da temporalidade ou da intencionalidade.

Também *A instituição — A passividade* destaca o desejo como “vontade do impossível”, “impossibilidade imanente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 56). Na puberdade e na fase madura, dá-se um desejo do impossível, pois a criança não pode concretizar seu impulso de tomar o lugar do pai nem os amantes encontram satisfação no coito, eles não podem atingir o outro nele mesmo. Os prazeres particulares apenas incitam a novas buscas, nunca encontram sua satisfação última. Há sempre uma falta, uma ausência perpassando cada prazer (tomada) particular.

A passagem da Natureza, a morfologia dinâmica do organismo funciona também segundo o modelo diacrítico da linguagem. Neste, cada palavra só difere de sentido em relação a outras palavras, segundo seu lugar na frase, segundo o momento histórico e o estado da língua (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 238, 240). Do mesmo modo, o encadeamento temporal não se faz por meio da articulação de pontos instantâneos (identidades), mas segundo fases ou seres não uniformes, que só existem na passagem

de cada um deles (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 197), que só existem em sua relação ou em seu encadeamento.

Em seguida, apoiando-se na pesquisa de Uexküll, Merleau-Ponty observa que o desenvolvimento do organismo se faz segundo sua articulação com o meio, em uma relação de conjunto em que cada elemento está em relação de sentido. Uexküll nomeia essa articulação de *Umwelt*, a relação entre animal e meio na qual o mundo está implicado pelos movimentos do animal e ao mesmo tempo regula seus movimentos (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 284). A *Umwelt* é o meio “ao qual o animal se dirige, que existe para o comportamento de um animal”, “é o meio ambiente de comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 271). A *Umwelt* é a indivisão animal-meio, a “contaminação de um dos dois termos pelo outro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 302). Não se trata de colocar relações causais entre o animal e o meio, mas de que cada estimulação exterior foi já provocada ou condicionada pelo movimento do animal. Mesmo os chamados animais máquina — animais aos quais o meio exterior não parece regular — não são determinados por relações causais nem se desenvolvem no sentido de atingir uma meta preestabelecida. Os animais são capazes de plasticidade, eles possuem um comportamento ou conduta que deposita no mundo físico um “acréscimo de significação” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 280), criando uma *Umwelt*. A vida assim é “a abertura de um campo de ações” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 281), o que significa, em consequência, que as mesmas condições exteriores podem gerar diferentes comportamentos. Embora não se dirija a uma meta pré-determinada, o animal é, porém, obcecado por uma totalidade que transcende a particularidade de cada meio (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 287, 297). Ao tentar esclarecer o que seria essa atividade obcecada pela totalidade, Merleau-Ponty primeiro a entende no sentido de Uexküll, como certa Natureza, ou *Subjektnatur*, a qual, no limite, seria incognoscível. Isso leva a se afirmar, em seguida, uma “magia natural”, uma “ação mágica”, um “milagre”, um “princípio obscuro”, o “misterioso da vida” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 196, 301, 302, 305). Entretanto, se não se quiser acusar Merleau-Ponty de cair em certo “irracionalismo” por sustentar um processo criador que resiste a todo comentário, isto é, por admitir o mistério como critério explicativo último, então é preciso lembrar que ele reconhece essa magia da vida como a passagem da Natureza — “inobservável de perto, mas que seguramente se faz” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 256). Essa passagem realiza-se em referência a uma ausência, o que significa que as atividades acontecem como “atos no vazio” ou “atividade no vazio” (MERLEAU-

PONTY, 2006b, p. 317), sem uma meta ou um objeto definido. Graças a esse caráter lacunar desenha-se uma atividade simbólica, em que as ações são executadas como “faz de conta”, como “substitutas” das ações efetivas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 317) — o estorninho simula caçar moscas —, quando a ação visa o irreal ou o inatural, quando o instinto tem por objeto uma imagem, quando se instaura uma distância entre o fazer e o ver (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 311, 312, 314, 320). Se o organismo amadurece sem uma meta, se o instinto é sem objeto, é porque a tendência instintiva e o funcionamento do organismo são uma “tensão que quer encontrar um relaxamento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 314), que quer uma satisfação. Um objeto particular é apenas um meio de resolver a tensão (ou “drama vital”), a qual continua, pois o objeto atual não é seu fim último. Cada tomada ou organização é um esboço que será superado pelo esboço seguinte. O animal, assim, quer e não quer o objeto, já que ele visa mais o irreal do que o real (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 314). A atividade no vazio, ao realizar-se em referência a um futuro, a uma ausência, insere na Natureza algo não previsto — visar o inatural, fazer de conta —, conferindo assim um caráter de liberdade à ação, realizando um simbolismo, uma pré-cultura ou uma “cultura animal” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 286, 315, 322).

Se a indivisão entre animal e meio circundante, a qual se expressa tanto no fenômeno da *Umwelt* como no do mimetismo — semelhança e imitação dos animais entre si e com o meio —, não deve ser entendida como magia, parece ser porque, retomando-se Schopenhauer, as “divisões do ‘mundo da representação’” escondem a “unidade do ‘mundo da vontade’” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 301). Isto é, porque os fenômenos da animalidade — tensão ou drama que busca uma satisfação — mostram-na como “uma atividade pelo prazer” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 312, 313).

A *Umwelt*, o mimetismo e a *Prägung* são um diálogo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 322) entre animal e meio, mas tal que nele não se prioriza um dos pólos da relação. A relação é antes de imbricação, expressão recíproca, indivisão, situação de conjunto, interanimalidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 308, 321). Acontece uma relação especular dos animais entre si e com o meio. Esta é também uma relação perceptiva; contudo, ela acontece aquém da percepção ou do saber humano⁸⁷. Se “o Ser

⁸⁷ Merleau-Ponty admite, junto com Uexküll, que a *Umwelt* humana engloba a dos animais. Entretanto, nenhuma *Umwelt* é total, já que cada uma se organiza em vista de uma totalidade ausente. Assim, a

não pode ser definido fora do ser percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 307), é porque o caráter perceptivo em questão não é o humano, mas uma percepção animal, ou a sensibilidade do mundo: “O que o mimetismo parece (...) estabelecer é que o comportamento só se pode definir por uma relação perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 307). Segundo Merleau-Ponty, as relações entre os aspectos exteriores de uma espécie animal são tantas quanto as relações internas entre as partes do corpo de cada animal. Há uma relação entre “o aspecto exterior do animal e sua capacidade de visão”. Isso quer dizer que “o animal vê conforme ele é visível” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 307). Nesse sentido, existe uma “relação perceptiva antes da percepção propriamente dita” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 307). Segundo Merleau-Ponty, em um órgão do sentido, “a matéria está disposta de tal modo que é sensível a um meio no qual o órgão não está” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 302). A matéria é um tipo de sensibilidade iminente, o que torna possível que a estrutura fisiológica de um aparelho atinja as formas do meio circundante. A estrutura do órgão do sentido, sua capacidade de atingir as coisas, é semelhante à articulação entre a borboleta e o meio, como se uma estrutura já levasse em conta a outra. Tal relação perceptiva entre o ser vivo e o meio se mostra já antes de cada ato perceptivo, o que vale tanto para os animais como para os homens. A relação especular dos animais entre si e com seu meio é uma relação perceptiva, ela é o que define a interanimalidade. Essa relação diacrítica entre ser vivo e meio, ou essa passagem da Natureza se dá sem o testemunho humano, ela se dá “quer o saibamos ou não” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 197). Tal sensibilidade exclui o ponto de vista privilegiado da percepção humana. O que se manifesta não supõe uma possível percepção humana; assim, a correlação e a identidade ser-aparecer são recusadas.

A sensibilidade da Natureza não supõe o ponto de vista humano e ela se faz segundo horizontes de ausência, segundo um princípio de negatividade. O organismo se desenvolve em referência a um futuro, obcecado por uma totalidade sempre ausente, o que quer dizer que cada manifestação ou fase comporta possibilidades que não são percebidas atualmente. Desde que tal referência ao ausente é a própria passagem da Natureza, então mesmo na fase adulta do organismo há uma dimensão invisível ou latências que não se manifestam. A negatividade ela mesma não se manifesta, estando sempre além de cada tomada particular. Apesar de criticar certo humanismo heideggeriano, Merleau-Ponty elogia também seu não-humanismo, segundo o qual há

Umwelt humana é ultrapassada por uma *Umgebung*, a qual se revela como a Natureza, a realidade absoluta que transcende cada meio particular (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 287).

uma “relação como o Ser que não pode fazer parte do equipamento humano” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 223). A dimensão sensível é tal que ela é uma sensibilidade própria, extrapolando o aparato perceptivo humano. Embora a perspectiva humana surja na Natureza, esta não supõe um espectador que testemunhe seu desdobrar temporal. A Natureza é passagem por si mesma, ela é “pura passagem” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 197). Essa concepção é uma radical transformação em relação à *Fenomenologia da percepção*, na qual as equivalências corporais (espectador) trazem para o seio do mundo — o qual, considerado em si mesmo, é uma exterioridade pura — o escoamento temporal. Nos cursos de *A Natureza*, “as formas do meio circundante” possuem estruturas que não necessitam de um testemunho para se realizarem.

A ontologia que Merleau-Ponty procura expor diz respeito a um Ser cujas articulações de seres são recortes ou modalizações do Ser total (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 332). O que ele procura é o *nexus* ou o *vinculum* entre homem e Natureza. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty, é necessário que haja uma relação entre homem e Natureza e mesmo que “a Natureza fora de nós nos seja desvelada pela Natureza que nós somos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 332). Como uma das articulações ou modos do Ser aparece o corpo humano. Por isso, a Natureza exterior pode ser conhecida por meio da natureza humana, posto que ambas comungam de um mesmo material (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 351) — determinadas propriedades sensíveis, como visibilidade e tangibilidade, são comuns a ambas —, e não porque a Natureza seja dada pela percepção humana, pelo testemunho humano. Em outro momento, Merleau-Ponty assegura que o *Ineinander* de fato (a Natureza) é ratificado pelo *Ineinander* vivido, percebido (a natureza do corpo humano). A sensibilidade humana pode confirmar a sensibilidade da Natureza porque a humanidade é “outra maneira de ser corpo”, isto é, porque o corpo humano é uma modalização do Ser total (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 336). A Natureza, passando, individua-se, ou seja, dá-se corpos, diferencia-se. Um desses modos ou corpos é o homem.

A ciência clássica e a filosofia de Santo Agostinho a Sartre transformavam a Natureza em pura exterioridade. Ela era apenas o parceiro da consciência nas investidas do conhecimento (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 356, Anexo). De forma análoga, ao reservar às equivalências corporais o desdobramento do tempo, a *Fenomenologia da percepção* fazia da Natureza mero “produto” do conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 59). A Terra e os acontecimentos anteriores ao homem pertenciam então ao

mundo cultural, eram derivações do percebido. Em *A Natureza*, apresenta-se uma radical mudança teórica. Segundo Merleau-Ponty,

Se nós não nos resignamos a dizer que um mundo, do qual as consciências estariam retiradas, é nada, que uma Natureza sem testemunho não teria sido e não seria, é preciso que reconhecamos de alguma maneira o ser primordial que não é ainda o ser sujeito nem o ser objeto. (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 357, Anexo)

O Ser anterior ao homem e que lhe serve de solo, de arca da verdade e da cultura⁸⁸ (Cf. MERLEAU-PONTY, 1994, p. 367), é uma produtividade por si mesmo, uma “produtividade originária” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 204) que “tem sempre necessidade de produzir outra coisa”, uma transcendência “sempre recomeçada” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 60). A Natureza é, como em Schelling, o “princípio bárbaro”, o “pré-ser” anterior à reflexão sobre o Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 60, 61). Ao invés de derivar a Natureza de um infinito (Deus) ou da consciência, descobre-se uma “dignidade do finito positivo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 59), um Ser ao mesmo tempo passivo e ativo, produto e produtividade, uma tomada parcial e um fundo de transcendência⁸⁹ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 59-60).

A indivisão animal-meio é ao mesmo tempo liberdade dos seres vivos e condicionamento do meio (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 302). Contudo, como se pergunta Merleau-Ponty, qual é o estatuto ou natureza dessa liberdade ou atividade?⁹⁰ Com essa pergunta parece se abrir o campo de investigação do terceiro curso de *A Natureza*, o qual procura esclarecer a especificidade do corpo humano e, por meio desta, complementar o estatuto do que seja a Natureza.

3.3. A Natureza e o corpo libidinal

⁸⁸ “Da mesma forma que a arca de Noé continha tudo que podia restar de vivente e de possível, também a Terra pode ser considerada como portadora de todo o possível” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 127).

⁸⁹ “Se a Natureza produtora se retirasse do produto, isso seria a morte” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 60).

⁹⁰ “A unidade do organismo não repousa no sistema nervoso central, é necessário fazê-la repousar numa atividade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 276). “Mas qual é a natureza dessa atividade que projeta uma *Umwelt* no espaço, ou que se antecipa a certos eventos da Natureza? Qual é a natureza dessa atividade?” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 322).

No terceiro curso sobre a Natureza, Merleau-Ponty apresenta a especificidade do corpo humano. A análise do corpo humano, afirma Merleau-Ponty, deve esclarecer as análises precedentes sobre a Natureza e ao mesmo tempo ser esclarecida por elas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 347-348). A Natureza explicitada pelos dois cursos anteriores deve ser “esclarecida pela descrição do corpo humano enquanto percipiente: é o mesmo *Ineinander* que abordamos alternadamente pelas duas pontas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 336).

A passagem à consciência humana teria se realizado por meio de uma mudança “morfologicamente ínfima” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 431): a modalidade bípede possibilitou que as mãos liberassem os maxilares da função de preensão; em conseqüência, o crânio pode se desenvolver, pois os músculos do maxilar, que aprisionavam o crânio, relaxaram; assim, o cérebro aumentou, o rosto diminuiu e os olhos se aproximaram a ponto de poderem fixar o que as mãos agarravam (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 425). Essa estrutura seria, indica Merleau-Ponty, a própria exteriorização da reflexão. Se os cientistas não conseguiram encontrar o elo perdido da passagem do humanóide ao homem, é porque, no início, “como todas as formas de transição” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 424), haviam poucos exemplares. Além do mais, não se tratou de uma ruptura, senão que a passagem se deu como uma metamorfose. O homem teria aparecido entre pré-tipos, Sinantropo, pré-humanídeo, de modo que — assim como não se nota a passagem da criança ao ser humano, posto que a mudança morfológica é ínfima — “de súbito” apareceu o homem ou “o homem entrou sem ruído” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 424, 431). A transformação dos órgãos (a metamorfose) se deu a fim de tornar possível a reflexão. Não se trata da transformação do corpo para revestir uma reflexão já total, mas da simultaneidade entre corpo e reflexão. A transformação dos órgãos possibilitou a reflexão senciente e sensível, do corpo que se vê tocando as coisas, que se sente visto por outrem, visível e vidente. A metamorfose dos órgãos possibilitou “a vinda a si do Ser”, a reflexividade, o corpo que se vê tocando (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 432).

A relação tocante-tocado é a da atividade-passividade. A relação do corpo consigo mesmo, em que uma mão é ora tocada ora tocante, em que a mão tocante sente que poderia ser tocada pela mão que ela toca, em que os modos passivo e ativo se alternam, é uma única experiência, ou os dois lados de uma única experiência. O corpo enquanto toca é ativo, abertura e, enquanto é tocado, é coisa, passivo. Dessa forma, ele é uma “coisa-abertura para as coisas”, o que Merleau-Ponty também denomina como carne

(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 358). Essa estrutura sinestésica permite que o corpo conheça outros corpos e que estes o conheçam, posto que o corpo é visão e coisa vista, vidente e visível. A estrutura estesiológica possibilita que o corpo tenha uma “aplicação a si mesmo”, que ele tenha um “interior”. Ao mesmo tempo, a estesiologia humana possibilita que o corpo perceba outros corpos como percipientes (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 352) — através da mesma capacidade que a mão tocante reconhece na mão tocada, a qual pode tornar-se tocante, o corpo reconhece em outro corpo o poder que este tem de perceber, de ser senciente. Como na imagem no espelho, a visão torna possível que o corpo veja algo dele nas coisas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 439).

Em relação às coisas, ao mundo, o corpo obtém um afastamento, o qual permite que a *Umwelt* não seja dissimulada, que se tenha um saber da *Umwelt*⁹¹ (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 349, 350). Entretanto, a relação corpo e mundo não se dá por meio de um corpo que porta as capacidades perceptivas, as equivalências sensoriais, uma subjetividade, e um mundo cuja organização só se realiza quando um corpo nasce, um mundo do qual a temporalidade está ausente, como acontecia na *Fenomenologia da percepção*. A Natureza de que tratam os cursos no *Collège de France* possui uma sensibilidade própria, não dependente do corpo humano, ela é um “tecido de ser pré-objetivo”, um “ser pré-empírico arquetônico” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 433, 335) de onde o corpo emerge. O que há, assegura Merleau-Ponty, é o “ser visível ou sensível” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 429), e este comporta também um invisível, “lados ocultos”: o “todo do Ser” é visível e invisível (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 430). O corpo humano é um *Ineinander*, isto é, a inerência de si no outro e do outro a si. Há também um *Ineinander* entre corpo humano e animalidade — de modo que a relação homem e animal não é hierárquica, mas lateral, um “estranho parentesco”. E há um *Ineinander* entre corpo e mundo, daquele ao mundo e deste ao corpo. O surgimento do homem na Natureza, sua emergência em um ser pré-objetivo, prévio, quer dizer que a relação senciente sensível aparece como característica fundamental do corpo humano porque ela já era uma possibilidade da própria Natureza. Trata-se de um “Logos do mundo natural”, um “*Ineinander* de fato” que se duplica em

⁹¹ “É no homem que as coisas se tornam por si mesmas conscientes; mas a relação é recíproca: o homem é o vir a ser consciente das coisas. A Natureza caminha, por uma série de desequilíbrios, para a realização do homem que se torna seu termo dialético”. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 70)

corpo, linguagem, cultura⁹² (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 343, 336). O “interior” do corpo, esse lado oculto, invisível, é o avesso, o outro lado do visível, um afastamento em relação ao visível (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 336, 337). Segundo Merleau-Ponty, ao contrário do tátil, no qual a relação é imediata e não há a possibilidade de espelhamento, a visão traz certo distanciamento, ela quebra o imediato: como na imagem no espelho, ela permite a contemplação de si nas coisas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 439). Nesse sentido, “ver implica a possibilidade de se ver”, uma lacuna, um “fantasma”, uma “imagem”, um “vazio por dentro”, tal que ele é certo distanciamento em relação à imediação tátil. Como no mimetismo, cada elemento da *Umwelt*, cada visível “vê” o seu entorno e se molda segundo a visão que os outros tem dele. Desse *Ineinander* de fato emerge o *Ineinander* vivido, humano, como uma confirmação da Natureza. A Natureza exterior só pode ser conhecida pela interior, posto que esta confirma aquela, mas de tal modo que é a Natureza que possibilita a visão, já que ela é o fundo, o princípio anterior do *Ineinander* vivido. Corpo e coisas são feitos do mesmo material, do mesmo estofa, eles partilham de certas propriedades sensíveis. As coisas são réplicas do movimento corporal e este responde a questões que elas lhe fazem: entre corpo e coisas há uma tensão constitutiva, um movimento que se faz por esboços, os quais são resoluções particulares de questões que são modalizações de uma tensão geral.

Os esquemas corporais oferecem um resumo do mundo, a *Umwelt* é recortada pelas equivalências sensoriais (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p.349, 351), contudo a Natureza não é abarcada completamente por uma perspectiva corporal, nem mesmo pela pesquisa científica: “o ser visto é aqui menos que o ser” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 382). A Natureza, *Physis*, é envolvente em relação à consciência e ao conhecimento humano (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 422, 428). Nesse sentido, a ciência se mostra como parte de uma história e não como coincidência com o ser. A Natureza permanece como ausência em cada tomada particular, como o negativo em face do qual algo se mostra. Dessa forma, não há coincidência possível com o Ser primordial, senão que somente por meio de criações humanas é que ele pode se desvelar. A Natureza só pode ser a Natureza percebida pelo homem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 336), posto que ambas compartilham determinadas propriedades, e ao mesmo tempo o percebido não está encerrado no sujeito perceptivo. A coisa e o mundo se definem pelo

⁹² A Terra como *Offenheit*, abertura, “é um tipo de ser que contém todas as possibilidades ulteriores e lhes serve de berço” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 127).

percebido, isto é, eles possuem uma sensibilidade própria, como no mimetismo, e eles não estão atrás da percepção humana, senão que são o núcleo dela (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 436). Há um isomorfismo entre o percebido e as coisas porque o percebido é uma modalização da sensibilidade própria da Natureza, porque o percebido está assim eminentemente no Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 436, 351). Há, portanto, um “excesso do Ser sobre a consciência do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 61).

A reversibilidade tocante tocado já está de alguma forma preparada pela própria sensibilidade da Natureza. No entanto, qual seria a condição de possibilidade de tal reversibilidade? Merleau-Ponty afirma que a análise do corpo deve esclarecer as análises anteriores — sobre as concepções históricas da Natureza e sobre a animalidade — e ser ao mesmo tempo esclarecida por elas. Os cursos anteriores haviam revelado certa teleologia do embrião em seu desenvolvimento, embora o desenvolvimento final não fosse dado ao animal. A Natureza estaria no âmago do desenvolvimento do animal. Ao lado de Whitehead, Merleau-Ponty constata que a Natureza é passagem. Qual seria, entretanto, a condição de possibilidade, o estatuto mesmo de tal passagem?⁹³

Ao procurar situar o corpo humano na Natureza, Merleau-Ponty comenta que ele já havia tratado disso em relação à animalidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 345). O fio articulador entre homem e animal é primeiramente essa passagem da Natureza, através da qual o embrião se desenvolve e um simbolismo aparece — embora este ainda seja primitivo no animal. Segundo, porque a atividade pelo prazer no animal torna-se corpo libidinal no homem: “o desejo humano emerge do desejo animal” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 361). Isso significa que, pelo próprio desenvolvimento interno da Natureza, há “elevação” de estruturas, de modo que o superior é elevado a uma potência superior: entre o enxofre e o cão há diferença de organização, mas trata-se de um “mesmo produtor elevado a duas potências diferentes de organização” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 66). Nas palavras de Merleau-Ponty, a estrutura estesiológica humana é uma estrutura libidinal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 340). Ora, como a reversibilidade tocante tocado articula-se com a estrutura libidinal do corpo? Como a reflexão corporal (capacidade de se ver tocando) articula-se com essa

⁹³ Merleau-Ponty apresenta tal passagem ora como *sucessão* ora como *não serial* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 357, 382, 399). Trata-se de dizer que a sucessão não acontece de maneira serial, como passagem entre instantes, de um *flash* a outro, ou como perfilamento de identidades. A passagem ou sucessão diz respeito à diferenciação, à reestruturação das configurações.

estesiologia libidinal, permitindo a Merleau-Ponty afirmar que a percepção é um modo do desejo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 340)?

Segundo Merleau-Ponty, o nascimento de um corpo no mundo é o preenchimento de um vazio (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 338). Esse vazio, porém, nunca é preenchido completamente, senão que seu preenchimento é sempre postergado, ele é um “vazio sempre futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 340). Ao nascer, o corpo não traz um interior já pronto. Este só se desenvolve na relação com outrem, na relação especular em que minha referência a outrem e de outrem a mim possibilita a apreensão de si. A indivisão ou imbricação entre corpo, mundo e outrem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 441) é uma relação especular, na qual um sujeito, ao ver-se no espelho e ao ser visto por outrem, introjeta uma imagem de si e ao mesmo tempo percebe os outros corpos com a mesma capacidade, isto é, como percipientes. A indivisão eu-mundo-outrem é assim uma promiscuidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 440), invasão ou projeção de mim no outro e do outro em mim (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 426). Dessa forma, o esquema corporal é, como salienta Ramos, “a perpétua busca de sua imagem no outro” (RAMOS, 2009, p. 231). Em outras palavras, a estrutura libidinal do corpo, ou o desejo, é a “busca do interior no exterior e do exterior no interior” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 443). O corpo projeta-se nos outros e os introjeta porque ele os deseja. “O desejo considerado do ponto de vista transcendental”, tal como assegura Merleau-Ponty, é “a membrura comum do meu corpo enquanto carnal e do mundo de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 361). O nascimento de um corpo no mundo é a abertura de um campo, de uma polaridade, a iniciação em uma dimensão ou no circuito corpo-mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 445-446) porque a estrutura estesiológica é desejante. Com o ver inaugura-se um interior e um exterior (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 439) porque o esquema corporal, enquanto relação de ser entre corpo e mundo, é lacunar, vazio por dentro, isto é, desejo. Esse vazio possibilita a inserção de imagens, de corpos imaginários, assim como possibilita a “passagem para o exterior”; ele possibilita a incorporação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 440), a imbricação dos corpos uns nos outros, a indivisão eu, mundo e outrem.

Segundo Saint Aubert, Merleau-Ponty trata o “desejo como incorporação e compreensão carnal do outro”. Ele entende a sexualidade como estrutura ontológica, dimensionalidade primordial, “essa intencionalidade interior ao ser onde dois esquemas

corporais se tomam um e outro por um só, onde uma carne torna-se tudo isso que ela é ao co-nascer (com) uma outra carne” (SAINT AUBERT, 2013, p. 355, 356).

A sensorialidade assim inaugurada, essa promiscuidade, é um investimento, afirma Merleau-Ponty, o que também pode ser nomeado como instituição. O investimento é “vocação para um absoluto”, “desejo de gratificação ilimitada” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 442), posto que o sujeito sensorial ou corporal é desejo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 443). Todavia, se o todo é o infinito (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 380), então o absoluto (todo) nunca pode ser atingido⁹⁴. Em conseqüência, o desejo dá ocasião ao prazer, possível fim da tensão desejo-mundo. O desejo, porém, não se sacia em prazeres particulares, indo sempre além, passando adiante. Como enunciado na *Fenomenologia da percepção* e em *A instituição — a passividade*, ele é desejo do impossível, de uma eterna falta, de uma totalidade sempre ausente.

O desejo, ou o Eros, inicia uma dialética entre positivo e negativo, atual e possível, parte e todo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 376, 446). Ele abre uma profundidade⁹⁵, um não-ser, uma negatividade natural (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 359). Uma tomada, uma manifestação, um prazer particular se realiza sempre em um horizonte de ausência, um infinito que nunca se doa, um negativo como o outro lado do positivo, o invisível do visível. Em um sistema diacrítico, a estrutura ou relação de ser corpo e mundo oferece-se como um sistema em que os signos se fazem pela diferenciação uns dos outros e não por identidades prévias; da mesma forma, o sensível é “ser por diferença e não por identidade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 382). Meu corpo se conhece por referência a outrem e vice-versa, o mesmo acontece na articulação tocante tocado, visível e invisível e na relação corpo e mundo: são as oposições que definem cada elemento do conjunto. Há, pois, um sistema de equivalências entre o dentro e o fora que faz com que um se realize por meio do outro. Nesse sentido, conclui Merleau-Ponty: “O corpo que tem sentido é também um corpo que deseja, e a

⁹⁴ O todo não é um objeto ou uma substância: “O todo não é nada mais que a comunicação transversal entre os eventos”. A regeneração celular acontece, por exemplo, em referência a uma forma que não está ainda presente, isto é, ela acontece segundo a transversalidade ou o sentido diacrítico dos eventos. O todo é “a dimensão transversal que conecta todos os eventos espaço-temporais, como o eixo ao longo do qual os eventos são equivalentes, como um melodia que não é nada mais do que as notas, mas precisamente na medida em que elas comunicam umas com as outras” (Barbaras, R. “A phenomenology of life”, p. 229).

⁹⁵ Segundo Saint Aubert, “a visão em profundidade torna-se um modelo privilegiado da relação da carne ao ser desejado, enquanto que a profundidade torna-se uma figura privilegiada do ser mesmo”. “A profundidade é tanto figura do ser como ele carrega esses nascimentos e sustenta esses surgimentos que são, no horizonte, as estruturas existenciais do desejo” (SAINT AUBERT, 2013, p. 393, 394).

estesiologia prolonga-se em uma teoria do corpo libidinal” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 380).

A reversibilidade tocante tocado é possibilitada pela estrutura libidinal do corpo, cada tomada (prazer) é um relaxamento particular que não fecha a abertura desejante total. Nesse sentido, as coisas são o que “falta ao corpo para fechar o seu circuito”, e o corpo sempre pede “outra coisa que não é corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.352). A atividade perceptiva, sendo feita para o que está ausente, é prospectiva, um movimento (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 356); ela é impulsionada pelo desejo, o qual define sua pregnância, sua fecundidade. A percepção se faz segundo um afastamento. Não, porém, o afastamento do corpo no futuro, remetendo a investida do mundo ao passado mais imediato, tal como acontecia na *Fenomenologia da percepção*, senão que um afastamento do todo infinito do mundo em relação a cada investida (tomada/prazer) do corpo. Essa negatividade torna possível um saber da *Umwelt* e um saber do corpo, isto é, um afastamento em relação ao ali da *Umwelt*. A perpétua remissão a um negativo, a algo outro além do que se manifesta, torna necessário que se defina o simbolismo no sentido de que cada termo é “expressão de um outro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 353). Há um sistema de equivalências em que cada elemento do conjunto é representativo (expressivo) de outro.

Em virtude do que foi visto, é preciso aproximar-se da tese de Ramos, a qual concebe o desejo como um modo ou dimensão do ser, de forma que ele aparece na intercorporeidade (RAMOS, 2009, p. 239), e chegar à tese de Saint Aubert, segundo o qual “a carne do mundo é essa concreção ontológica do desejo” (SAINT AUBERT, 2013, p. 386), entendo-se assim o desejo como critério ontológico da carnalidade. O desejo é, enfim, intencionalidade, transcendência (Cf. SAINT AUBERT, 2013, p. 387), ele faz sair de si e participar no ser. Cada manifestação se faz sob um fundo inesgotável, um ausente, uma negatividade natural, o que acarreta assumir que a abertura ao ser implica manifestações que são sempre envolvidas por latências. Cada tomada atual possui uma textura imaginária, é envolvida por uma inaturalidade (latência), outras tomadas possíveis. Há, pois, um excesso (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447) a envolver todas as manifestações, até mesmo a apreensão de si, a reflexão tocante tocado. Esse excesso, essa latência de possíveis (Cf. RAMOS, 2009, p. 220), define o próprio sentir como *ek-stase*, ser para... (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447). A vinda a si do ser, a reflexão figurada senciente sensível (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 426) torna-se afetiva (Cf. SAINT AUBERT, 2013, p. 386, 388), um

reconhecimento cego (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 447), tal como a *Fenomenologia da percepção* já havia sugerido ao tratar da sexualidade. Passividade-atividade, desejo que quer sem que ele tenha por trás uma subjetividade que o comande, tensão desejanse desejado, desejo de gratificação ilimitada, tensão ou pressão atual e possível, real e imaginário, a sexualidade assim concebida investe o corpo todo e não apenas os órgãos genitais, nos quais ela se cristaliza. Ela se revela a “dimensão fora da qual nada resta” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 446).

No prefácio ao livro de A. Hesnard reunido aos textos que formam o *Parcours Deux*, Merleau-Ponty comenta que não se deve confundir a sexualidade entendida como função do organismo, processo objetivo, com a sexualidade como o “contraforte”, o pilar ou a “nervura das relações humanas” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 278). Por isso fenomenologia e psicanálise dirigem-se ambas à “mesma *latência*” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 283), isto é, a certo “universal de promiscuidade”, à troca de papéis da alma e do corpo, do imaginário e do real (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 278).

Pode-se assim compreender a enigmática frase de Merleau-Ponty: “A carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 351). Pouco antes dessa passagem, Merleau-Ponty afirma que o sensível é a carne do mundo, “o sentido no exterior”, de modo que corpo e coisas são feitos do mesmo material, de uma mesma sensibilidade. Em seguida, ele salienta que, se anteriormente a negatividade natural havia ficado incompreendida — razão pela qual se havia falado de milagre, de mágica —, agora tal ser natural é esclarecido como vazio, eminentemente ser percebido, “imagem”, já que ele é “ser de totalidade”. O macro-fenômeno (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 421), o ser natural, é negatividade operante, a obsessão por uma totalidade que não se manifesta, mas que dá ocasião a manifestações parciais, esboços, prazeres que não satisfazem o desejo total. Essa é também a estrutura estesiológica do corpo (micro-fenômeno), o qual é uma modalidade ou um recorte do Ser total. Por meio da descrição do corpo libidinal alcança-se a explicitação da negatividade operante da Natureza; a explicitação da estrutura da parte era um modo de se explicar o todo, posto que ambos se realizam segundo uma mesma estrutura, uma mesma sensibilidade.

Algo sempre extrapola cada tomada, fato que se deve à estrutura desejanse da carne, a qual não se satisfaz com nenhum relaxamento particular. Há sempre um excesso de ser em relação ao percebido, tal excesso faz parte da própria estrutura perceptiva, a qual é passagem, obsessão pelo todo infinito. Como salienta Ramos, a lógica promíscua do visível é descoberta como uma *hybris*, o que caracteriza

fundamentalmente o trabalho do desejo e a exigência de expressão próprios da Natureza (RAMOS, 2009, p. 317). Isso quer dizer que o que escapa à sensibilidade não pode vir a ser percebido em uma tomada futura, posto que o que sempre escapa é o todo infinito, a totalidade ausente. Dessa forma, a interpretação de Barbaras⁹⁶, segundo a qual o ser se oferece a uma percepção possível, podendo ser apreendido em tomadas futuras, parece não se sustentar, posto que a totalidade não se apresenta, não se manifesta. O que pode se tornar atual em uma tomada futura são as partes, os prazeres, as satisfações parciais, não o todo. Além disso, existem dimensões, como a totalidade ausente no desenvolvimento do organismo e a profundidade, que não são perceptíveis em uma dada tomada nem nas tomadas futuras.

3.4. A Natureza e o auxílio da não-filosofia

Como parte dos cursos sobre a Natureza, aparece o texto “A filosofia hoje” (1958-1959). Neste, Merleau-Ponty se propõe a analisar como o estado de não-filosofia, encontrado na vida privada e pública, na ciência, na arte e na psicanálise, possibilita o renascimento da filosofia. Por um lado, o estado da filosofia atual atesta a decadência das filosofias que pensam de modo dualista, segundo substância, causalidade e sujeito e objeto. Por outro, a aproximação com aquilo que ordinariamente é compreendido como não-filosofia leva ao desvelamento arqueológico do campo polimorfo da Natureza, a se tomar consciência de um “tipo outro de ser”, dando-lhe então “existência oficial” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 37).

No que diz respeito à história pública e privada, Merleau-Ponty comenta que o marxismo acredita em um princípio racional, em um universalismo, ao qual as contradições da sociedade capitalista devem conduzir. A luta das classes deve levar à superação de todas as classes. Devido a esse universalismo, salienta Merleau-Ponty, Marx “permanece um clássico” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 40). Por outro lado, a revolução mostrou a legitimação de um irracionalismo, visto que ela, nos países em que ocorreu, instaurou governos fascistas. Esse acontecimento coloca a racionalidade

⁹⁶ “Merleau-Ponty revela a identidade absoluta entre ser e fenomenalidade e assim está em condições de fornecer um fundamento para a autonomia da fenomenalidade.” Assim, a realidade “não é fenomenal porque ela se refere à consciência (essa era ainda a posição de *A estrutura do comportamento* e da *Fenomenologia da percepção*); antes, ela se refere à consciência porque é *em si mesma fenomenal*: a consciência é uma *dimensão* ou uma *consequência* da fenomenalidade, não sua *condição*”. Isso quer dizer que “a fenomenalidade significa visibilidade ou perceptividade em si mesma. O mundo não se torna visível porque há visão; antes, a visão torna-se possível por causa da intrínseca visibilidade do mundo”. (Barbaras, R. “A phenomenology of life”, p. 225-226).

européia em crise, posto que ele mostra que a crença em uma lei do mundo (civilização mundial) é a projeção da história da Europa, um etnocentrismo. Tal privilégio europeu revela-se contingente, histórico, uma crença ingênua (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 41). Não há natureza humana à qual a revolução socialista levaria. A contestação do presumido universalismo leva a se questionar se há “compossibilidade dos homens — possibilidade de uma sociedade orgânica” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 40). A descoberta da pluralidade das culturas e das organizações sociais pode provocar, porém, a decadência da sociedade que a pensou ou então levá-la a um renascimento.

Em “A filosofia hoje”, Merleau-Ponty retoma a consideração da ciência que ele faz nos outros cursos sobre a Natureza. A ciência apresenta a Natureza como um em si. A partir desse pressuposto, ela revela possibilidades como a construção da bomba atômica, por meio do manejo de átomos que existem na Natureza. Contudo, as possibilidades energéticas para a fabricação da bomba são reveladas pela técnica humana. Isso mostra que a técnica não é apenas aplicação da ciência no mundo, mas condição da ciência. O naturalismo da ciência revela-se um artificialismo: “esta Natureza foi construída na história humana” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 43), ela está condicionada à história. A contradição da ciência clássica, a antinomia do em si e do artefato traz à tona uma contingência. Por outro lado, a ciência contemporânea apresenta o “círculo homem-natureza”, uma “Natureza-para-nós como solo de toda cultura”, um “ser bruto” no qual se enraíza a inventividade humana (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 44).

A ciência contemporânea, graças ao desenvolvimento técnico, constrói também meios para se habitar outros planetas, o que destitui a Terra de centro humano privilegiado. Entretanto, o acesso a outros planetas não torna a Terra apenas um corpo celeste entre outros, não a relativiza. Antes, mostra-a como “*Boden* pré-objetivo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 45), do qual os outros planetas seriam anexos. A contingência, neste caso, não conduz a uma relativização do humano ou a um antropocentrismo.

A análise dos fenômenos que mostram a situação de crise da filosofia, da ciência e da racionalidade européia revela o solo contingente sobre o qual as concepções objetivistas se assentam.

Na literatura, por sua vez, concebia-se a linguagem segundo a relação significação, ela era tomada como índice da Natureza objetiva, com a qual as palavras manteriam relações pré-estabelecidas. De outro lado, Mallarmé apresenta uma

linguagem fundadora, na qual os signos não são índices de algo no mundo, senão que significam por si mesmos. A linguagem então não é correspondência ao objeto, mas significa lateralmente, por meio das relações entre os signos. Rimbaud, por seu lado, retoma também certa “unidade pré-lógica” do mundo e procura mostrar uma linguagem “viva como coisa do mundo”. Por isso, ele apresenta em sua poesia “conexões e ressonâncias selvagens”, as palavras como cores e qualidades das coisas (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 47).

A prosa retoma essa tentativa de romper o paralelismo signo-significação. Autores como Proust, Hemingway e Faulkner, entre outros, procuram apresentar as relações entre eu, o mundo e outrem de maneira indireta, como implicação e relação lateral das personagens umas com as outras e com o mundo. Eles buscam, assim, superar as alternativas subjetiva e objetiva em vista de um laço mais fundamental (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 50).

Tais tentativas no âmbito da literatura, contudo, apesar de esforçarem-se por superar a concepção da linguagem como índice, correm o risco de tornarem-se preciosismos, “linguagem demasiado letrada”, linguagem vazia, isolada do mundo, alerta Merleau-Ponty.

Ao analisar outra forma de expressão, Merleau-Ponty argumenta que a pintura renascentista supunha uma Natureza em si. A arte, fundada no sistema de correspondências da percepção natural, devia ser a representação dessa Natureza. Em conseqüência, o solo dessa pintura revela-se ideal, posto que ela visa suscitar uma representação, tornar presente um substituto do mundo real, como o *trompe-l'oeil*. Contrapondo-se a essa concepção, a pintura contemporânea toma a Natureza como “produto sedimentado de cultura” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 51). Ela não se atribui signos pré-estabelecidos, como a perspectiva geométrica, para a representação do mundo. Seus signos formam um sistema diacrítico, opositivo, são significativos por eles mesmos. Os quadros de Cézanne, por exemplo, não reenviam a um objeto natural, não procuram ser cópia do mundo, senão que pretendem ser “mundo por si” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 52), eles criam uma dimensionalidade. O quadro assim constituído não perde, contudo, sua referência ao mundo. Ao contrário, ele apresenta a “essência alógica do mundo”, um “campo de possibilidade existencial” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 52, 53), uma maneira de ser mundo (*Welten*). A pintura não representa o mundo, mas torna visíveis suas matrizes simbólicas, fornece sua essência (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 54).

A tentativa de romper com a concepção da pintura como representação aliada à tentativa de expressar as dimensões simbólicas do mundo pode levar, porém, a que a pintura contemporânea apresente apenas traços e manchas, sem que a referência ao mundo fique clara e de modo que sua comunicabilidade se perde. Um modo de enfrentar esse problema encontra-se no título que os pintores dão aos quadros. O título tem a função de permitir que os signos pictóricos funcionem como tais, que eles sejam expressivos, não deixando o quadro se reduzir a riscos e cores. Sem o título, poder-se-ia ver apenas o vermelho da bandeira, quando se trata do vermelho da nuvem de Masson. Segundo Merleau-Ponty, é Klee quem resolve esse impasse (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 55): o caráter abstrato da pintura de Klee revela sua busca de expressar a Natureza, ou o modo de ser mundo (*Welten*).

A música apresenta o mesmo problema da pintura. As formas privilegiadas de tonalidade, suas combinações sucessivas e simultâneas são reintegradas a possibilidades musicais mais amplas, de modo que as formas privilegiadas mostram-se como variantes da série dodecafônica. Assim, as estruturas privilegiadas revelam-se formações culturais contingentes. Por outro lado, porém, a música não deve se reduzir a combinações cegas, invencionices, narcisismos, mas expressar “possibilidades existenciais” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 62). A música expressa um modo de estar vivo, ela apresenta a ambivalência das equivalências ou dimensões sensíveis (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 63).

Um fenômeno mais geral que a arte, visto que ele trata de relações humanas que podem estar no fundamento de determinada expressão artística, é a psicanálise, propõe Merleau-Ponty. Esta possui, porém, uma dupla significação. Há uma psicanálise que compreende o inconsciente como coisa, como uma segunda consciência, e o “eu” como um aparelho que contorna e censura o inconsciente. Ela é compreendida assim como explicação positivista ora por meio do sexual ora por meio do “eu”. Por outro lado, há uma psicanálise mais profunda. Esta não reduz o sexual ao genital — concepção que torna a sexualidade não integral —, senão que procura desvelar o “desejo humano”, em face do qual o “eu” “não é outra coisa que sexo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 149). Essa psicanálise apresenta a integração, ou entrelaçamento eu, outrem e mundo, e não a repressão, segundo relações causais, do inconsciente pelo “eu”. O que ela desvela nas relações do eu consigo mesmo, eu e outrem e eu e mundo é o “pansexualismo”, o *Füreinander*, já apresentado acima. Ela desvela a libido como “solo fundamental” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 150) — como mostra também Saint Aubert (SAINT

AUBERT, 2013, p. 331). O que Merleau-Ponty parece descobrir na psicanálise é o “caráter ontológico da sexualidade” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 151). Tal como havia sido mostrado por ocasião da análise do capítulo “O corpo como ser sexuado”, da *Fenomenologia da percepção*, na análise de *A instituição — A passividade* e na de *A Natureza*, a sexualidade não diz respeito somente a um setor do ser, ela não é periférica, mas se refere ao ser total, a como “objetos e seres podem em geral existir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213). A sexualidade, confirma Merleau-Ponty, é a “principal contribuição à nossa relação com o ser”, “com o mundo outrem e nós mesmos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 151).

3.5. Natureza e linguagem

Os cursos no *Collège de France* parecem não ser conclusivos em relação à linguagem, pois Merleau-Ponty afirma que as relações entre o *Logos* do mundo visível e o *Logos* da idealidade seriam tratados nos cursos dos anos seguintes. Contudo, é possível entender noções importantes a respeito da articulação Natureza e linguagem já nos cursos de *A Natureza*.

Por um lado, Merleau-Ponty entende a linguagem como sistema diacrítico, de modo que a significação surge “por um princípio interno de diferenciação dos signos”, pelos afastamentos entre os signos (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 363-364), e não por significações prévias às quais viriam se ajustar determinados significantes. Por outro lado, Merleau-Ponty afirma que o *Logos* da linguagem se apóia no *Logos* do mundo natural (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 343). Segundo Merleau-Ponty, a relação corpo e coisas é já uma “linguagem tácita” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 341), pois ela se faz como interrogação e resposta, isto é, segundo diferenciações entre os elementos, por meio dos afastamentos entre uma parte e outra, como em um sistema diacrítico lingüístico. Além disso, nas relações intersubjetivas, há compreensão de uma fisionomia sem que intervenha o conhecimento de qualquer categoria. A linguagem reproduz essa estrutura perceptiva, esse silêncio perceptivo que já é uma compreensão (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 341, 342). Contudo, como se dá a passagem do *Logos* natural, sensível, ao *Logos* proferido, manifesto?

A linguagem, assegura Merleau-Ponty, já está subentendida pelo corpo libidinal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 363). Primeiro, o movimento do corpo estesiológico opera levando em conta latências, possíveis não atuais; segundo, o sistema

de oposições do percebido permite que um sujeito apreenda-se a si mesmo por referência a outrem, por sua imagem espelhada, porque ele se vê tocando, isto é, porque o corpo se dá “imagens”, fantasmas, corpos imaginários de si e dos outros. Em conseqüência, o “invisível de idealidade” é a própria estrutura do Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 364), a latência de cada visada, a referência ao oposto. O sistema de diferenças — a referência a imagens, fantasmas, corpos imaginários — é o modo mesmo pelo qual a Natureza se realiza. Assim como o caráter senciente do corpo é o invisível do visível, a linguagem continua no invisível a comunicação iniciada no visível, é seu outro lado (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 364). Contudo, a linguagem dá um passo a mais, ela se dá um corpo novo, reinvestindo o sensível (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 364). Segundo o curso *O mundo sensível e o mundo da expressão*, a linguagem deve ser compreendida como sublimação da corporeidade (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 162). Nesse sentido, Ramos comenta que a linguagem sublima a experiência muda e realiza a passagem a um corpo mais sutil (RAMOS, 2009, p. 238). A linguagem sedimenta ou circunscreve o excedente invisível em restos visíveis (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 365). A passagem do *Logos* natural ao proferido se daria por meio de investimentos, lateralmente, como se dos investimentos perceptivos se passasse ao investimento lingüístico, por seu mútuo entrecruzamento.

Da linguagem tácita da percepção se passa lateralmente à linguagem falada. Por isso Merleau-Ponty afirma que a “origem da linguagem é mítica, ou seja, existe sempre uma linguagem antes da linguagem que é a percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 353). A instituição ou o investimento lingüístico supõe ou se apóia na percepção, o investimento primeiro. A origem é mítica porque a passagem é lateral, não se pode vê-la, ela se faz como que sem ruído, “de súbito”, já que há já uma linguagem tácita, uma compreensão silenciosa primeira já em operação.

4. Introdução: *O visível e o invisível*

Apesar de inacabado, *O visível e o invisível* traz quatro textos em parte desenvolvidos e uma série de notas que indicam a configuração final do pensamento de Merleau-Ponty. Partindo da interrogação da fé perceptiva e passando pela exclusão de certas respostas a essa questão, a reversibilidade chega a uma exposição positiva. Como solução ao paradoxo da fé perceptiva, a carne do mundo oferece-se tanto como o modo de ser das coisas elas mesmas como a relação entre eu, outrem e mundo e ainda como a

articuladora do mundo mudo e da linguagem. O ser anterior à correlação revela-se *dimensionalidade*, uma organização segundo níveis ou “ideias sensíveis”, segundo dimensões de ausência, modo de ser que se manifesta também nas relações com outrem e na estrutura linguística.

4.1. A fé perceptiva

Se é certo que a ponte da Concórdia aparece tal qual é, que ela possui uma existência natural e autônoma, é certo também que ela se manifesta para alguém, que ela se oferece aos poderes corporais de um sujeito. Essa situação, comenta Merleau-Ponty, apresenta o seguinte paradoxo: o mundo aparece tal qual é e, ao mesmo tempo, doa-se segundo as capacidades corporais do sujeito, isto é, é a visão privada de alguém (ele é tal qual é e, concomitantemente, uma visão *minha*). A questão é a de saber se as coisas existem tal como são ou se os poderes corporais atuam na sua manifestação, se elas existem natural e autonomamente ou se elas são moldadas pelos poderes subjetivos. Esse é o problema da fé perceptiva, o qual admite ambas as hipóteses; ele se configura como o paradoxo segundo o qual o mundo é tal qual é e ao mesmo tempo é fornecido pelas capacidades perceptivas.

No momento em que se tenta, porém, resolver esse impasse, cai-se em contradições, assegura Merleau-Ponty. Ora privilegia-se o mundo natural, transformando-o em objeto, procedimento característico da ciência; ora privilegiam-se as estruturas subjetivas, caso em que se enquadram a filosofia reflexiva e a *Fenomenologia da percepção*, além de outros textos da década de 1940, como *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas* (1946) e *O metafísico no homem* (1947). Estes textos concebem a experiência como o resultado do encontro dos poderes sinestésicos do corpo com o mundo. A autonomia do mundo é reduzida à relação corpo e mundo (ao que a *Fenomenologia da percepção* chama de “mundo natural”), isto é, ao aparecimento das dimensões temporais ocasionado pelo contato dos poderes corporais com o mundo, o qual é sem temporalidade, certa plenitude presente. Esta é rompida quando um corpo nasce no mundo, fato que faz irromperem os perfis temporais (passado, presente e futuro) até então ausentes da plenitude do mundo em geral.

Por meio da resolução do paradoxo da fé perceptiva, Merleau-Ponty pretende superar as “contradições” das teorias que ora privilegiam o objeto ora o sujeito,

renovação teórica que pretende superar também o idealismo subjetivista da *Fenomenologia da percepção*. De outro lado, a fé perceptiva não é sinônima de consciência ingênua, posto que a primeira diz respeito a uma crença, uma “adesão sem provas” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 37) a que as coisas são tais quais elas se mostram ao sujeito que as percebe, e a segunda refere-se ao movimento intencional anônimo do corpo, ao *Cogito* tácito — noção que *O visível e o invisível* quer abandonar.

Em vista de reforçar a autenticidade de sua resposta, Merleau-Ponty apresenta as contradições de algumas soluções ao paradoxo da fé perceptiva. Por um lado, baseando-se no fato de que o sonhador acredita nas imagens que vê, embora elas não sejam verdadeiras, o ceticismo coloca em dúvida a existência das coisas vistas na vigília. Entretanto, o cético só fala de falsidade porque supõe uma experiência da verdade. Se ele lança a falsidade dos sonhos à percepção, é porque a falsidade dos sonhos aparece como tal frente à experiência perceptiva do mundo. A “ingenuidade cética” consiste, em consequência, em supor um verdadeiro em si para além de toda experiência, por meio do qual ela desclassifica a percepção. Além disso, o cético reduz o sonho e a percepção a “estados de consciência”, transformando-os em representação.

Privilegiando a objetividade, a ciência supõe um objeto puro, um em si, o qual é estabelecido por medidas, variáveis e operações retiradas de uma determinada ordem de fatos. A ciência conserva uma representação cartesiana do mundo e é dogmática ao privilegiar ingenuamente uma das crenças que formam a fé perceptiva. Ao pressupor um objeto puro, ela acredita, em consequência, que possui um poder de sobrevôo absoluto. No entanto, revela Merleau-Ponty, a física viu-se obrigada a reconhecer que algumas observações só possuem sentido para determinada situação do observador, a reconhecer as relações entre o observador e o observado. Nesse sentido, a objetividade pressuposta (o Grande objeto) passa a figurar como pré-científica. Se a física levasse em conta a ontologia implícita nessa descoberta, ela teria que reconhecer a insuficiência do ser-objeto. A física e a ciência em geral, porém, traduzem essa descoberta segundo a ontologia tradicional, reduzindo a situação do observador, sua vivência, à “curiosidade psicológica”. Procedendo dessa maneira, a ciência idealiza a fé perceptiva e não esclarece sua obscuridade.

A psicologia, reproduzindo a mesma estrutura ontológica da ciência, transforma o “psiquismo” em coisa invisível, a qual deve ser determinada por meio de uma pesquisa que, tal como na física, pretende ser uma tomada absoluta. A psicologia e a ciência convertem a percepção na ação do puro objeto sobre o corpo humano, e o percebido no

resultado dessa ação. Ambas não resolvem o paradoxo da fé perceptiva, antes o reduzem à objetividade. A objetividade da ciência e sua prática de conhecimento assentam-se na fé perceptiva, isto é, em uma pré-ciência: a crença de que o mundo é tal qual é (objeto puro) e de que o observador tem sobre ele um poder absoluto.

A filosofia reflexiva, por sua vez, privilegia a esfera subjetiva. É na estrutura interna do sujeito que ela procura solucionar o paradoxo da fé perceptiva. Por um esforço de reconstituição, ela busca reconquistar o sujeito, o qual é o naturante do mundo. O mundo se torna uma unidade ideal, o que o sujeito pensa perceber. Todavia, pergunta-se Merleau-Ponty, se o sujeito é constituidor absoluto, como ele pode ignorar seu próprio trabalho de constituição para então empreender o esforço de reconquista de si mesmo? Para supor-se como constituinte do mundo, é preciso já conhecer o mundo como pré-constituído. Dessa maneira, a filosofia reflexiva é tributária da presença prévia do mundo, o que quer dizer que a possibilidade do mundo como pensamento repousa sobre o mundo visto. Há, assim, uma circularidade entre reflexão e irrefletido que a filosofia reflexionante não quer levar em conta. Ao invés de expressar o contato com o mundo efetivo, ela o transforma em pensamento de ver. Isso acontece, expõe Merleau-Ponty, porque a filosofia reflexiva se apóia no “postulado ingênuo”, segundo o qual as coisas permanecem idênticas quando se passa delas ao pensamento. Esse postulado decorre da experiência fornecida pelo corpo: as coisas permanecem as mesmas, embora a perspectiva se altere. A permanência ou duração do mundo fornecida pela experiência perceptiva é utilizada pela tomada reflexiva na construção de seu objeto. Desse modo, “a vida perceptiva realiza a abertura primeira para o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 46); e a duração que ela apresenta é usada na confecção do objeto puro. A reflexão é assim segunda em relação ao mundo vivido, ela é uma transformação em relação ao irrefletido (privilégio do mundo objetivo), mas não leva em conta essa modificação. Ao buscar solucionar o problema da fé perceptiva, a reflexão mostra que as coisas são exteriores ao corpo, mas não à consciência. As coisas são aquilo que se manifesta, mas o que se manifesta é a coisa pensada, uma unidade ideal.

A ciência e a filosofia reflexiva não conseguem resolver o paradoxo da fé perceptiva porque conservam-se alheias ao “problema do mundo” ou ao “sentido do ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 18, 27). Trata-se de mostrar que a coisa está no ponto extremo do olhar e que este tem a própria coisa. Tal como a visão da coisa reabsorve as imagens monoculares, do mesmo modo a visão de um sujeito é reabsorvida

pelo mundo. Não se trata, porém, da síntese de imagens monoculares; o que acontece é uma metamorfose. A totalidade do mundo ultrapassa suas partes (visões particulares) e as domina de longe, faz com que elas existam em seu limiar. As perspectivas privadas são afastamentos em relação ao mundo, são desdobramentos da coisa em cada um dos sujeitos. O acesso ao mundo é uma espécie de recuo, de forma que o mundo é ao mesmo tempo uma “proximidade absoluta” e uma “distância irremediável” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 20). A interrogação própria para revelar essa estrutura constitutiva deve concordar com os paradoxos da visão, com seus “pormenores impossíveis”, ao que ela tem de visível e de invisível. Compreender o “problema do mundo” é, assim, compreender as relações entre o que se manifesta e a dimensão que o envolve, entre o visível e os eixos inaparentes implicados em sua apresentação. A abertura ao mundo não exclui uma possível ocultação, assegura Merleau-Ponty. Assim, a filosofia deve não apenas descrever essa abertura, mas dizer como há abertura sem que a ocultação seja excluída. Lançar-se ao “sentido do ser” é encontrar uma “terceira dimensão” para além do paradoxo do em si e do para si, do mundo tal qual é e do mundo dado por meio das estruturas perceptivas ou subjetivas. Nesse sentido, Merleau-Ponty propõe a *sobre-reflexão*, a qual, ao voltar-se para o espetáculo do mundo, deve levar em conta as modificações que nele introduz. A linguagem a ser utilizada pela sobre-reflexão deve ser tal que as palavras expressem ou reconstituam, para além delas mesmas, o “silêncio do mundo, o contato mudo com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 46, 47).

4.2. O esquema sartreano

No segundo capítulo de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty comenta como Sartre posiciona-se frente ao problema da fé perceptiva. Sartre concebe a experiência a partir de dois pólos: o Em-si, uma “absoluta positividade” e o Para-si, um nada, uma negatividade que é coisa nenhuma. O ser em-si puro repousa sobre si mesmo, sendo inteiramente em ato. Já o Para-si, como é “nada”, “vazio”, existe “em *ek-stase* no Ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 58), isto é, no ser em-si. Desde que uma das ordens é coisa alguma, isto é, é nada, não há distância ou interação entre elas. Assim, ao invés de pensar, tal como a filosofia clássica, as relações entre os poderes subjetivos e o mundo como a “união” ou a “mistura” de ambos, Sartre mostra que essa concepção é falsa. Se o Para-si é nada, então só há o Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 69). Como o

mundo é uma “plenitude absoluta”, ele existe independentemente das capacidades subjetivas. O Para-si, por sua vez, como é nada, é sempre preenchido pelo Em-si. Entre um e outro não há mediação alguma. Assim, o mundo aparece tal qual é para o sujeito, o qual nada é. Em outras palavras, o Para-si, por sua negação de si, torna-se afirmação do Em-si (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 62). Nesse sentido, “é a mesma coisa não ser nada e habitar o mundo; entre o saber de si e o saber do mundo não há mais debate de prioridade” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 63), ao contrário do que faziam a ciência e a filosofia reflexiva.

Outro problema abordado por Sartre é o da intersubjetividade, o qual agora também integra o paradoxo da fé perceptiva: a intersubjetividade é “a terceira exigência da fé perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 69), complementa Merleau-Ponty. Outrem mostra-se como autônomo e ao mesmo tempo manifesta-se aos poderes perceptivos do sujeito. Em Sartre, o ser em-si pode preencher “vários focos de negatividade”, o que seria a condição para a existência de outrem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 65). Nesse sentido, a mesa não é uma visão privada, mas a mesa nela mesma; as diferentes perspectivas fazem parte do ser e não decorrem das capacidades subjetivas dos diferentes sujeitos que a percebem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 64). Contudo, segundo Merleau-Ponty, cada Para-si, enquanto é preenchido pelo Em-si, habita somente seu mundo, sua situação. É esta que é reconhecida por cada Para-si. Desse modo, não há uma efetiva relação entre os Para-sis, senão que cada um só reconhece no outro a situação (condição social e histórica) na qual ele mesmo foi preenchido. Assim, em Sartre, “não há intermundo, cada um habita apenas o seu, vê unicamente segundo seu ponto de vista e entra no ser apenas por meio de sua situação” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 68). Cada Para-si reconhece em outrem certa situação cristalizada, mas não outrem propriamente dito. Cada Para-si é objetivado ou cristalizado por uma situação, de forma que o que ele vê em outro Para-si não lhe traz nada de novo, apenas confirma o que ele já sabia interiormente. Assim, o que o Para-si encontra é um “fora em geral”, uma “forma empírica” ou uma “variante empírica” de sua situação cristalizada e não uma relação efetiva com outrem (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 76, 77).

Os problemas referentes à intersubjetividade devem-se, avalia Merleau-Ponty, aos pressupostos iniciais assumidos por Sartre. Este opõe primeiramente Nada e Ser e depois mostra o Nada como “interior ao Ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 71). Dessa forma, o Ser no sentido estrito exclui inteiramente o Nada; mas, no sentido amplo,

contém o Nada. Isso quer dizer que o Ser é negação da negação (do Nada) e que o Nada é posição da posição (do Ser). O pensamento do negativo cai, assim, em uma armadilha. Se se disser que o negativo é, destrói-se sua negatividade, a qual havia sido definida como o que não é. Se se mantém que ele não é, confere-se-lhe uma positividade, uma espécie de ser. Ao apresentar-se dessa maneira, “o negativo torna-se uma espécie de qualidade” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 73), negando-se assim seu caráter fundamental de não ser. Dessa forma, Sartre não segue as “articulações do todo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 73), da experiência. Por um lado, o ser puro, enquanto ausência de graduação, ausência de organização em profundidade, “ser plano”, não é encontrável. Por outro, a negação pura só existe em princípio. O esquema sartreano compensa uma abstração com uma contra-abstração, apenas acumulando as dificuldades. A coesão entre Nada e Ser revela-se enfim ao mesmo tempo rígida e frágil: rígida porque eles são indiscerníveis; e frágil porque eles são apostos absolutos (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 75). Ao apresentar a oposição absoluta entre Nada e Ser, Sartre fixa previamente a significação dos termos cujas implicações devem ser desvendadas, procedimento que caracteriza o pensamento de sobrevôo.

Após apontar as contradições lógicas do esquema conceitual sartreano, Merleau-Ponty se pergunta se a descrição fornecida por Sartre não seria ambivalente porque a própria experiência assim o é. Se o contato com o Ser for ambivalente, de nada vale censurar a ambivalência do esquema teórico fornecido pela analítica de *O ser e o nada* para descrever tal contato. As contradições lógicas não poderiam negar a descrição apresentada. Merleau-Ponty objeta, no entanto, que a oposição Nada e Ser pleno é um retrato abstrato da experiência, porque ela transforma em teoria certa visão panorâmica obtida pela atividade visual. Pela visão, “do fundo de meu reduto invisível” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 79), isto é, por trás dos olhos, do ponto de vista de “um nada absolutamente individual e absolutamente universal por trás de nós”, o Para-si domina o mundo inteiro, além de transformar outrem em manequim⁹⁷ (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 81). Mas essa pretensa visão panorâmica, esse “olhar puro” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 88, 107) é apenas uma impressão subjetiva, não se adequando ao ser bruto ou pré-reflexivo, o qual comporta uma ocultação no momento mesmo em que se manifesta (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 81). Além do mais, se o ser fosse um puro em-si, não seria possível vê-lo sem destruir sua plenitude absoluta. E

⁹⁷ Se outrem fosse um Para-Si, ele nunca seria para o olhos de outro sujeito, nunca seria percebido.

se a visão é puro não-ser, nada, isto é, presença imediata no mundo, então como ela poderia afastar-se do mundo para tornar-se o que é? O ser pleno preencheria tão completamente o sujeito que não haveria manifestação da experiência.

Ao contrário do que supõe o esquema sartreano, a visão não é um não-ser. Os olhos possuem uma “cumplicidade” com as coisas (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 80), o que quer dizer que ambos são coisa vista, que eles partilham certos atributos sensíveis. Assim como as coisas, os olhos são visíveis e tangíveis. Em consequência disso, não se pode entender a subjetividade como Nada, pois ela se realiza por meio das capacidades corporais, as quais partilham do modo de ser das coisas.

Como uma possível saída às contradições do pensamento de Sartre, Merleau-Ponty se pergunta se a experiência não seria melhor descrita por meio da dialética. Afinal, esta admite ações recíprocas e interações, conformando-se assim com o ser, o qual é um “sistema com várias entradas” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 91). A dialética expressa um sentido diacrítico, em que “cada termo só é ele mesmo voltando-se para o termo oposto, torna-se o que é pelo movimento” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 92). Ela é assim pensamento do Ser-visto (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 93). Entretanto, a dialética possui outros sentidos; se ela é separada de seu “contexto antepredicativo”, ela se torna pensamento cortado do ser, esvaziada, pura significação. A dialética pode significar, como em Sartre, a oposição absoluta entre Nada e Ser. Em vista disso, há uma má dialética, a qual impõe uma lei e um quadro exterior ao conteúdo, como a divisão da experiência em pólos, e uma boa dialética, a qual leva em conta a crítica de si mesma, assumindo-se como uma transformação do irrefletido. Para evitar confusões, Merleau-Ponty prefere nomear essa última como *hiper-dialética*, termo que é também uma re-apropriação da noção de sobre-reflexão apresentada acima.

4.3. Vidente e visível

No quarto capítulo, Merleau-Ponty retoma algumas concepções dos capítulos anteriores e apresenta seu pensamento de maneira positiva. O mundo parece repousar em si mesmo e ao mesmo tempo os poderes corporais o envolvem, eles são um recorte em face dele. A relação entre o olhar e as coisas é tal que o olhar, envolvendo-as, mostra-as nelas mesmas. Entre as capacidades corporais e o mundo há uma “harmonia pré-estabelecida”, ou uma “pré-posse do visível” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 130), segundo a qual o olhar se move conforme a maneira de ser das coisas, não se sabendo

qual dos lados comanda. Há, portanto, nas relações entre corpo e mundo, uma reversibilidade entre passividade e atividade. O que, porém, torna possível essa harmonia, essa aderência entre corpo e mundo? Ela é possibilitada por um parentesco entre senciente e sensível, pelo fato de que o corpo, tocante, vidente, é também tocado, visível. Corpo e coisas compartilham de certos atributos, como visibilidade e tangibilidade. Há um cruzamento ou imbricação entre ambos; aquele que vê também é visto, está instalado no visível (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 131); o tocante está incorporado no universo que ele toca. O corpo é ele mesmo visível e tangível, é visto de fora. Como visível, o corpo vê a si mesmo e sente-se “visto” pelas coisas: “não se sabe mais quem vê e quem é visto” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 135). Não se trata, contudo, de postular que as coisas vêem o corpo tal como ele as vê. Com a expressão de que o corpo é visto pelas coisas quer-se acentuar o caráter passivo do corpo, o fato de ele também ser visível e tangível, de ele participar da tangibilidade e visibilidade do mundo. Essas propriedades do próprio mundo são aquelas elucidadas nos cursos de *A Natureza*, na análise do mimetismo: por serem visíveis, os animais reproduzem certo estilo do meio em que vivem. O mimetismo atesta assim uma visibilidade do mundo.

Devido ao fato de ser tangível e visível, de compartilhar dos atributos do mundo, é que o corpo está aberto às coisas. As tomadas do corpo se fazem “no meio” do mundo; há coexistência entre ambos (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 132); o corpo é uma variante, um fragmento (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 133, 137) da organização autônoma das coisas. Por isso, o corpo vê as próprias coisas e ao mesmo tempo está afastado delas pela perspectiva (variante, fragmento, recorte) que ele é. Há proximidade e distância, certa espessura entre vidente e visível que, ao invés de ser uma contradição, é antes “o meio de [eles] se comunicarem” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 132). A abertura ao mundo organiza-se como horizonte, porque aquele que vê está instalado no âmago do visível (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 101), porque sua visão se faz do “meio” do visível, sendo uma variação ou um fragmento dele. Graças a essa imbricação, espessura, promiscuidade ou entrelaçamento, devido a esse compartilhamento de atributos, o corpo se faz mundo (é visível) e o mundo torna-se “carne do mundo” — manifesta-se segundo horizontes de ausência, de latência, de profundidade, assim como em cada perspectiva corporal anunciam-se “visões passadas e vindouras” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 132). A coisa é “plena sendo inesgotável”, ela não é inteiramente atual ao olhar, apenas prometendo a atualidade total. O sensível atual é, nesse sentido, cristalização dos existenciais, das matrizes simbólicas. E os sentidos são aparelhos de

criar significações, concreções com o inesgotável, com o mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 183, nota Maio de 1959). Senciente e sensível são “dois segmentos de um único percurso circular”, o que quer dizer que cada um é para o outro o arquétipo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 134), o estilo, ambos pertencendo à mesma maneira geral de ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 143).

O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 132)

A imbricação, entretanto, não acontece somente entre corpo e mundo. Segundo Merleau-Ponty, há três dimensões do tocar: a) *tocar o liso e o rugoso*, momento ativo do corpo; b) *tocar as coisas*, momento em que se saliente a passividade do corpo; e c) *tocar o tocar*, o que diz respeito à reflexividade do corpo, quando a mão direita toca a esquerda apalpando as coisas. Seguindo a terceira dimensão, há também cruzamento entre os poderes do corpo entre si: a visão se faz em um espaço tátil e o tátil está votado à visibilidade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 131). Por isso Merleau-Ponty afirma que a visão é uma “palpação pelo olhar” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 131). Determinado vermelho, por exemplo, não é um *quale* puro, mas uma “concreção”, uma “cristalização momentânea” na qual ressoam, à distância, outras regiões do mundo (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 129); sua visão anuncia, por exemplo, uma possibilidade tátil, um possível odor, etc. O que parece possibilitar essa zona de latências em torno da visão atual é a espessura temporal: o vermelho, afirma Merleau-Ponty, é um “nó na trama do simultâneo e do sucessivo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 129). Tal espessura temporal, simultânea e sucessiva — que Merleau-Ponty também identifica à carne do mundo —, parece possibilitar a profundidade do mundo, o ressoar de possibilidades em torno da tomada assumida.

4.4. O tempo bruto

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty apresenta novos aspectos de sua concepção final do tempo, renovação que é em parte apresentada em *A instituição* — A

passividade. Algumas notas trazem esclarecimentos sobre a nova concepção de tempo, apresentando-a ora como tempo mítico, ora como tempo bruto e ora como turbilhão.

Merleau-Ponty procura distanciar-se do tempo serial, tal como este havia sido pensado na *Fenomenologia da percepção*. O tempo era então concebido como um fluxo de *Erlernisse* singulares, como uma série de perfis em que cada momento é integrado ao foco presente. Ele era um movimento que repelia para o passado a série precedente, fazendo-a perfilar-se segundo sua maior ou menor proximidade com o presente (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 177, nota Fev. ou Mar. de 1959). Essa concepção de tempo não explica suficientemente o fenômeno do esquecimento. Conforme o diagrama de Husserl, rerepresentado na *Fenomenologia da percepção*, o esquecimento seria uma ocultação por subtração dos estímulos, quando o vestígio corporal, que trazia a lembrança, desaparece. Entretanto, há retenções que não são esquecidas, ainda que muito distantes e mesmo quando o estímulo que as suscita não mais existe; e há acontecimentos que, logo após serem percebidos, são esquecidos. O esquecimento é, portanto, *descontínuo*. Embora não haja uma seqüência de pontos no diagrama husserliano, posto que cada momento é um arranjo de retenções e de retenções de retenções, ele é um esquema viciado, julga Merleau-Ponty (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 184, nota 20 de Maio de 1959). O diagrama representa a série dos “agora” como pontos numa linha, ele objetiva cada momento do tempo, tornando-o tempo da consciência. O tempo é assim uma série de acontecimentos em si (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 193, nota Set. 1959), cujo foco articulador, ou foco central é a coincidência de si consigo. O esquecimento, enquanto ocultação ou aniquilamento de uma vivência, torna-se uma função positiva que envolve o conhecimento daquilo que ela esconde. A intencionalidade, base do diagrama apresentado na *Fenomenologia da percepção*, evidencia que todo passado já foi presente, que seu ser de passado foi fundado numa presença. Ela supõe, assim, um local de contemplação absoluta, de onde se faz a explicitação intencional, de onde se pretende abarcar tanto o presente como o passado e o futuro, na medida em que este é um quase-presente, aquilo que se anuncia, e aquele um antigo presente que passou (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 221, nota Abr. de 1960). Cada momento do tempo, cada perfil temporal se torna uma modificação ou modalização da consciência de... Eles são aquilo que se presentifica à consciência através das *Abschattungen* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 222, nota Abr. de 1960),

de modo que as *Erlebnisse* se tornam interioridade. Em uma nota inédita⁹⁸, Merleau-Ponty comenta que, desde Santo Agostinho, subentende-se a consciência do tempo como uma série temporal efetiva, vindo a tornar-se “interna” em Husserl e “condição interna” em Kant (Nota 14b, 27 de outubro de 1958). Contudo, se o tempo deve aplicar-se a todas as coisas, ele não deve ser uma delas, o que caracterizaria um procedimento metafísico, uma ontologia ingênua que eleva um ente à condição de ser, a critério ontológico (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 179, nota Maio de 1959).

O tempo serial e o cíclico — ambos são pensados a partir de agoras, de pontos positivos —, denominados também de tempo ocidental-cartesiano, são modalidades ou idealizações (Nota 51 – 16. VI. 1959) do tempo bruto, selvagem (Nota 4b, 1958), do tempo mítico (tempo anterior ao tempo objetivo) ou do turbilhão⁹⁹. Esse tempo não se realiza como um presente que empurra os momentos para o passado e preenche em parte (anuncia) o futuro, tal como no diagrama husserliano. Merleau-Ponty não chega, devido à sua morte prematura, a caracterizar positivamente esse tempo bruto ou turbilhão. Ele indica, contudo, que esse tempo é também instituição, sistema de equivalências (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 177, nota Fev. ou Mar. de 1959), diferenciação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 212, nota Jan. de 1960), carne (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 222, nota Abr. 1960), sistema significante (Nota 14b, 27 de outubro de 1958), transcendência e passagem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 221, nota Abr. 1960). Merleau-Ponty se opõe ao tempo serial, ao perfilamento de momentos diante da consciência, mas não, parece, à noção de passagem ou de sucessão. O tempo parece se dar como passagem e sucessão, mas não segundo perfis positivos dispostos em série: o vermelho, como visto acima, é o cruzamento do simultâneo e do *sucessivo*. O tempo bruto é a matriz simbólica da qual derivam os tempos objetivos, o serial e o cíclico. Nesse sentido, o passado não é uma evocação da consciência, mas uma “maneira de ter” o acontecimento (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 186, nota 20 de Maio de 1959). Ao tratar da lembrança, Merleau-Ponty indica como se daria essa “maneira de ter” o passado. A associação de uma borboleta com listras amarelas, uma

⁹⁸ Refere-se aqui à série de notas inéditas disponibilizada por Ferraz como anexo de sua tese de doutoramento.

⁹⁹ O termo turbilhão parece se referir à diversidade de perceptivas ou de movimentos perceptivos (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 21) que se entrecruzam. Segundo indicações de *A prosa do mundo*, o turbilhão parece ser a freqüentação de possibilidades em uma tomada atual, o sentido indireto e lateral que se anuncia nas coisas, a freqüentação de sentidos em uma significação ou em um gesto. Em outras palavras, o turbilhão parece ser a configuração em que os “signos” são representativos uns dos outros, o descentramento segundo o qual não há identidade senão na diferença dos termos (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 33, 41).

pêra e uma criada de nome Grucha não se deve ao encadeamento de três momentos ligados entre si pela consciência. Antes, trata-se da imbricação dos campos, o colorido da borboleta, o colorido da pêra e a linguagem — Grucha, em russo, parece significar algo como peras amarelas. As três configurações ligam-se por meio de um centro comum, por pertencerem a um mesmo sulco (relevo ou configuração) de ser. Não há associação de pontos, mas sobre-determinação, isto é, comunicação e entrelaçamento de matrizes simbólicas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 219, nota Mar. 1960).

Ao contrário da *Fenomenologia da percepção*, na qual o corpo acrescentava o tempo ao ser, os textos finais propõem um ser que se temporaliza por si só, uma transcendência que não se realiza por meio de atos intencionais¹⁰⁰ (Nota 14b, 27 de outubro de 1958). Nesse sentido, “a subjetividade é tempo, mas nem todo tempo é subjetividade” (Nota 54a, maio de 1959). A subjetividade é uma modulação no ser, uma

¹⁰⁰ Em uma nota de trabalho, Merleau-Ponty comenta que “toda a análise husserliana está bloqueada pelo quadro dos *atos* que lhe impõe a ϕ da *consciência*”. Por isso, é preciso encontrar a intencionalidade interior ao Ser, o que “não é compatível com a ‘fenomenologia’, isto é, com uma ontologia que sujeitasse tudo aquilo que não é nada a se *presentificar* à consciência através das *Abschattungen* (=perfis) e *derivando de uma doação originária que é um ato*, isto é, um *Erlebnis* entre outros” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 222, nota Abril de 1960; grifo meu). Essa crítica parece se dirigir também ao diagrama temporal apresentado na *Fenomenologia da percepção*. Por que as *Abschattungen*, a presentificação por perfis, derivariam de um ato de consciência originário? A estrutura problemática desvelada na análise da linguagem não decorreria do próprio modo como a estrutura temporal é descrita? Viu-se que o corpo, à primeira investida do mundo sobre seus sentidos, afasta-se no futuro, olha à distância, remetendo a primeira investida do mundo ao passado imediato. O corpo, afirma Merleau-Ponty, centra-se em um objeto virtual e dispõe suas superfícies sensíveis até torná-lo atual. A primeira investida do mundo abarrotava a consciência de tal modo que ela “se espalha no espetáculo que ainda não é espetáculo de nada” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321). Contudo, repentinamente a consciência fixa “a mesa que ainda não está ali” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321), isto é, ela centra-se em um objeto virtual e dispõe as superfícies deste até torná-lo atual. Na primeira investida do mundo, a consciência não tem a mesa que ela verá em seguida. Entretanto, ela centra-se nessa “mesa” ainda virtual e vai operando os recortes necessários para que ela se manifeste, torne-se atual. Pela estrutura descrita, nota-se que o objeto não foi dado pela primeira investida do mundo sobre o corpo, posto que a consciência nesse momento confunde-se com um espetáculo que não é qualquer objeto em particular — um espetáculo de nada. Entretanto, a consciência centra-se numa “mesa” virtual e a faz tornar-se atual. Não seria preciso perguntar como a consciência pôde centrar-se em um objeto que ela ainda não tinha? Se o espetáculo era originariamente um espetáculo de nada, de coisa alguma, em que a consciência “mal se distingue daquilo que se oferece a ela” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321), então como foi que a consciência “soube” de qual objeto se tratava, se de uma mesa ou de algo outro, “conhecimento” necessário para se dar o afastamento característico e necessário à apreensão perceptiva? “Conhecimento” necessário para que ela possa se fixar em um objeto virtual e então fazer suas superfícies disporem-se a fim de que ele se manifeste. O afastamento no futuro, remetendo ao passado imediato a investida do mundo, só é possível com base nesse conhecimento prévio, nesse objeto virtual. Sem esse saber antecipado, a consciência não tem como se afastar da investida do mundo. Em outras palavras, o afastamento precisa já ser dado de antemão (conhecimento prévio do objeto) sem o que não se vê como a consciência possa deixar seu estado inicial de indistinção com o mundo. Como a consciência poderia reconhecer no mundo o objeto que a solicitava, se ela já não tivesse um saber dele, se ela já não o conhecesse previamente? Do mesmo modo, porque desdobra a estrutura temporal, a linguagem só poderia cair no mesmo problema: o de paradoxalmente já conhecer as significações às quais ela quer chegar sem ter os meios (palavras, linguagem) necessários a tal conhecimento. A passagem da consciência silenciosa à linguagem, enquanto modalidade da estrutura temporal, parece reproduzir um problema da própria estrutura temporal e não um problema isolado, como se costuma pensar, seja pelo vocabulário do autor seja por seus prejuízos idealistas.

variante do “serpenteamento” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 184, nota 20 de Maio de 1959) ou turbilhão do ser bruto. A consciência, assim, não é uma série de “eu penso que” individuais, ou um fluxo de *Erlebnisse* individuais. Ela é uma abertura para configurações gerais, uma modulação do campo do ser, um campo que se abre em um campo mais vasto (o ser bruto) (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 209, nota 20 de Jan. de 1960).

Em vista dessa nova concepção de tempo, Merleau-Ponty critica explicitamente a noção de *Cogito* tácito apresentada na *Fenomenologia da percepção*. O *Cogito* tácito é uma coincidência de si consigo ou contato de si consigo possibilitado pelo desdobramento dos perfis temporais. Enquanto foco em que se reúnem as *Abschattungen*, o *Cogito* tácito é um fluxo de vivências, isto é, o movimento anônimo do corpo próprio, que as palavras traduzem. Ele carrega em si previamente os sentidos emocionais que serão expressos na fala. Ele representa, a contragosto, a figura da consciência de, a qual ele tentava superar. Por isso, *O visível e o invisível* julga-o como “mitologia de uma auto-consciência a que a palavra ‘consciência’ se reportaria” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 167-168, nota Jan. de 1959). Essa auto-consciência é que impossibilitava a articulação entre *Cogito* tácito e linguagem no interior da *Fenomenologia da percepção*. Ela tornava a fala a tradução de significações já prontas (ou de um sentido emocional) que o corpo possuía de antemão (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 171, nota Fev. de 1959). Nesse sentido, se a *Fenomenologia da percepção* conserva “em parte a filosofia da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 176, nota Fev. de 1959; grifo meu), isso se deve a que, primeiro, o *Cogito* tácito já possui as “significações” que são então traduzidas na fala, e, segundo, porque o percebido se torna o resultado das equivalências corporais — o mundo vivido se torna o resultado dos atos intencionais do corpo. A auto-crítica de *O visível e o invisível* não se refere portanto ao termo “não-ser” entendido como Nada (Sartre) ou consciência de (Descartes). Como visto no primeiro capítulo, o termo “não-ser” diz respeito ao excesso da espessura temporal, às tomadas que se anunciam na perspectiva atual, ao horizonte ou à circunvizinhança de cada tomada assumida. O próprio movimento temporal cria em seu interior uma região positiva, uma consciência emocional ou “essência emocional” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 245). Isso acontece não devido à descida de uma atividade constituinte na passagem do antepredicativo à linguagem, fato que tornaria a produtividade da intencionalidade uma atividade constituinte. A transcendência dos momentos temporais deve-se antes à dimensão do desejo, aí reside

sua produtividade. Contudo, a estrutura e os perfis temporais se realizam em referência a um foco presente, a partir do qual se passa a novos momentos. O presente torna-se uma positividade porque ele conserva certo “saber” sobre os outros momentos, certa visão privilegiada que articula os outros momentos em torno de si; passado e futuro tornam-se termos aos quais o foco presente se dirige. Nos textos posteriores, uma visada atual, um sentido, se faz como uma configuração sem termos, em que não há positivities, senão que diferenças.

4.5. O reconhecimento

É preciso esclarecer agora como do parentesco e da aderência entre corpo e mundo resulta a capacidade de o corpo reconhecer-se a si mesmo no mundo, de ele vir a ter consciência de si. Segundo Merleau-Ponty, assim como o embrião vem a ser um recém-nascido (ele amadurece conforme uma totalidade implícita), também o corpo permanece aberto ao advento do mundo visível (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 142). O caráter evidente se premedita no desenvolvimento embrionário; o corpo visível, “graças a um trabalho sobre si mesmo”, arruma-se de modo a ter uma visão sua; ao final de sua maturação, ele “de repente” vê, isto é, é visível para si mesmo (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 142). Em outro excerto, Merleau-Ponty afirma que “há visão, há tato quando certo visível, certo tangível se volta sobre todo o visível, todo o tangível de que faz parte”, quando “de repente” o corpo se reconhece envolvido pelo mundo (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 135). Em uma nota de trabalho, Merleau-Ponty assevera que o reconhecimento de si acontece não porque o corpo em si crie-se um para si, senão porque o “turbilhão da embriogênese *repentinamente* se centra sobre o oco interior que ela preparava”, porque certo “afastamento fundamental, certa dissonância constitutiva emerge” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 214, nota Jan. 1960). Enquanto ente visível, o corpo se reconhece entre outros entes visíveis. Ele se reconhece como passivo, isto é, como visível e tangível. Ao contrário da *Fenomenologia da percepção*, na qual o *Cogito* tácito era a coincidência de si consigo e reunia os diversos perfis temporais em um único foco, agora a consciência de si não se dá por coincidência, pois as camadas passiva e ativa não se identificam. O corpo se reconhece como uma passividade situada no mundo. Por uma espécie de “narcisismo fundamental” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 135), de uma reflexividade constitutiva, o corpo se reconhece como visível; por meio de uma relação especular entre ele e as coisas, o corpo concentra a visibilidade do

mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 133), reconhece-se visível entre visíveis. O reconhecimento não se dá como identidade, mas como reflexividade, não-diferença do vidente-visível, ativo-passivo, isto é, segundo o afastamento corpo e mundo, como relação diacrítica entre ambos.

A visão se faz do “meio” das coisas e ao mesmo tempo é um afastamento, já que ela é uma variante, um fragmento da carnalidade, profundidade ou latência do mundo. Este se apresenta sempre em um horizonte de ausência, o que significa que sua apresentação envolve uma ocultação. O ser visto é certo “protótipo do Ser”, não o ser total ou o visível total, o qual se conserva sempre atrás, depois (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 133). Dessa forma, na relação ente corpo e mundo, na aderência de ambos, dá-se proximidade e distância, identidade e diferença, recobrimento e fissão. A consciência não é mais coincidência ou fusão, senão que distância ou afastamento. Em algumas notas de trabalho, ter consciência equivale a ter uma figura sobre um fundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 182, 187, notas Maio de 1959 e 20 de Maio de 1959), o que parece dizer respeito ao fato de que a visão se faz do meio do mundo, que ela é a abertura de um horizonte de visão. A percepção é o “distanciamento em relação a um nível”, e o sujeito perceptivo é um distanciamento em relação à coisa (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 190, nota Set. de 1959). Enfim, o corpo é uma *Gestalt*, um foco, uma charneira central, e é co-presente a uma *Gestalt*, o mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 175, nota Set. de 1959).

O para-si (a consciência), comenta Merleau-Ponty, é incontestável, mas ele é derivado dessa distância que se realiza em face do mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 182, nota Maio de 1959). Enfim, brota uma “luz natural”, um foco em torno do qual giram “zonas opacas”, um foco atual de visão ou “detector típico”, no qual ressoam outras dimensões, latências do ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 138, 143). O visível é “ser de porosidade”, de pregnância, que prende e envolve o vidente; ele é “ser de latência”, “profundidade inesgotável”, e não objeto puro. O vidente, por sua vez, é opaco — a mão direita não toca de fato a mão esquerda apalpando as coisas, senão que iminentemente —, ele não é uma positividade, uma coincidência de si consigo.

O corpo é, assim, dobra, relação do sensível consigo mesmo, sensível que se vê (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 136). Ele é, enfim, quiasma, tanto no sentido de um cruzamento de tecidos — já que a relação entre os sentidos é sinestésica e que a relação entre o corpo, outrem e mundo é de imbricação — como no sentido de um paralelismo invertido — posto que o corpo espelha a sensibilidade do mundo de maneira invertida.

Por meio da percepção, o corpo capta as dimensões ou os eixos do ser. Dessa forma, o mundo se revela tal qual é. O reconhecimento, como indica Merleau-Ponty, é uma *afecção* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 218, nota Fev. de 1960), percepção de si ou “sentimento de si”. Ver-se, tocar-se, abrir-se a si é um “conhecimento por sentimento” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 226, nota Maio de 1960). Em consequência, *compreender* é aprender pela coexistência, atingir de um só golpe os pontos de um estilo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 180, nota Maio de 1959).

4.6. A reversibilidade e outrem

No primeiro capítulo de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty trata brevemente do problema da intersubjetividade. A perspectiva que outrem possui das coisas poderia confirmar que as coisas existem tais como são. Embora elas se apresentem segundo as capacidades perceptivas privadas de um sujeito, de que elas sejam *minha* perspectiva, elas são também percebidas por outros sujeitos, o que atestaria a existência do mundo tal qual ele é. Contudo, isso não resolve o problema da fé perceptiva, posto que a presença de outrem apenas “acrescenta o enigma da propagação no outro da minha vida mais secreta” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 22). Outrem é percebido por meio de meus poderes perceptivos, o que apenas reforça minha fé perceptiva e não alcança a vivência de outrem. A comunicação torna os “mundos privados” variantes de um mundo comum, mas não resolve o problema da fé perceptiva.

O problema de outrem é analisado de forma mais completa no quarto capítulo. A sinergia dos sentidos inerente a um corpo acontece também em relação a vários corpos. Se a mão direita pode tocar a mão esquerda quando esta apalpa algo, pode-se também apalpar a mão de outrem e sentir seu poder senciante, seu poder de tocar as coisas. A mão direita, porém, nunca chega a coincidir com o ato de tocar da mão esquerda; a reversibilidade é “sempre iminente, nunca realizada” de fato (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 143), o que se aplica também ao corpo do outro. Não se trata, contudo, de um fracasso, senão que da transição e da metamorfose de uma experiência na outra. Nesse sentido, a intersubjetividade se realiza primeiramente graças à reversão ou à conversão (metamorfose) de uma experiência em outra¹⁰¹. Como reversão, ela se assenta na

¹⁰¹ Nas notas de trabalho, Merleau-Ponty afirma que outrem é imanente ao seu corpo, ele está para além do corpo objetivo, ele é mais do que a soma dos signos e das significações veiculados pelo corpo, embora estes também o manifestem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 196, nota Set. de 1959).

“unidade pré-reflexiva e pré-lógica”, em certa generalidade ou “anonimato inato” das capacidades corporais (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 138, 135). A intersubjetividade funda-se sobre a intercorporeidade, a qual diz respeito à transitividade vidente e visível, visível e tangível (sinestesia) e dos corpos entre si (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 139).

Por outro lado, a intersubjetividade se realiza pela comunicação. Ela se faz em um único mundo pela constatação de que minha visão é apenas uma variante entre outras de um mundo comum. Perspectivas diferentes são possíveis porque o visível (uma visão assumida) é a superfície de uma profundidade inesgotável (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 139). Nesse sentido, outrem me tira de meu solipsismo, mostrando que minha visão é apenas uma entre outras. A comunicação permite ultrapassar o “mundo mudo solipsista” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 140), confirmando as visões privadas como exemplares de uma visibilidade universal; ela permite superar o anonimato inato, conduzindo ao Eu-mesmo e a outrem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 135): “somos plenamente visíveis para nós mesmos graças a outros olhos [os olhos de outrem]” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 139).

4.7. A Carne

Apesar de o ser se apresentar aos poderes do corpo, de ele sempre se apresentar segundo uma perspectiva entre muitas outras, ele não se identifica com o percebido, isto é, com os resultados da percepção, tal como acontecia na *Fenomenologia da percepção*. O ser é “mais do que o ser-percebido” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 131), sua apresentação envolve ocultação, dimensões não visíveis. O visível atual é uma modulação provisória (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 147), não esgotando todas as articulações possíveis do ser, possibilidades outras que se anunciam e se escondem na tomada assumida, que se oferecem em latência. O ser-visto ou o ser-percebido é uma “degradação do ser eminente” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 128). Nesse sentido, salienta Merleau-Ponty, as coisas “não pressupõem o homem”, o qual emerge da configuração autônoma que elas mantêm entre si (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 203, nota Nov. de 1959). O homem é uma segregação ou recorte da transcendência do mundo. É essa estrutura que Merleau-Ponty procura elucidar com a expressão “percepção-impercepção” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 166, nota Jan. 1959): cada tomada se faz em um horizonte de ausência, de invisível, é um fragmento ou uma variante do visível total. Nesse sentido, em algumas notas de trabalho, Merleau-Ponty

afirma que o percebido — mas também outrem e a linguagem — é a “*presentificação originária do im-presentável*” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 191, nota Set. de 1959)¹⁰². Por um lado, as dimensões se apresentam sempre de modo invisível, como eixos de um acontecimento, não sendo visíveis por si sós; por outro, o visível total reside sempre atrás de cada percebido, como o englobante, o ilimitado por trás de cada tomada. A profundidade é, assim, a dimensão do oculto, posto que a abertura se faz também segundo um ocultamento (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 203, nota Nov. de 1959). O “sentir é uma *Urpräsentation* daquilo que por princípio é *Nichturpräsentierbar*” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 218, nota Fev. de 1960).

Essa caracterização retoma explicitamente os textos anteriores. Na *Fenomenologia da percepção*, apresenta-se a idéia de que a percepção se realiza segundo uma presença e uma ausência concomitantes. Na visão de uma coisa, várias outras possibilidades perceptivas anunciam-se sem constituírem de fato a visão atual da coisa em questão. O presente, um ponto de vista assumido, se dá em um “horizonte de ausência”, passado e futuro: “A aseidade da coisa, sua presença irrecusável, e a *ausência perpétua* na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 313; grifo meu). Em *A instituição — A passividade*, descobre-se em diferentes modalidades da experiência o direcionar-se a uma falta, um desejo do impossível, como mostrado na análise da puberdade e do desejo dos amantes. E, em *A Natureza*, revela-se que a Natureza é uma atividade pelo prazer, um “desejo de relaxamento”, de “gratificação ilimitada”, desejo de um absoluto ou infinito que nunca é alcançado de fato, embora este direcione, por exemplo, o amadurecimento do embrião.

A instituição — A passividade apresenta a percepção como “o que falta ao mundo para ser total”, isto é, uma perspectiva assumida é apenas a concreção de um campo de experiência muito mais amplo; o mundo existe à distância, como “presente-ausente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 196, 217). Também *A Natureza* ressalta que o homem emerge da Natureza, como uma modalização e um recorte dela; “o ser visto é aqui menos que o ser” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 382), isto é, há um excesso de ser em face da perspectiva humana, e ele nunca é atingido, pois ele é um “vazio sempre futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 340); cada tomada é uma satisfação particular que por princípio não pode encontrar seu relaxamento final. Da mesma forma, *O visível e o invisível* salienta que o ser é mais do que sua presença, ele é uma totalidade que não

¹⁰² Cf. também: *Urpräsentation* do *Nichturpräsentierbar* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, ps. 201, 209, nota Nov. de 1959, nota Jan. de 1960).

pode ser abarcada na tomada atual; por isso cada perspectiva assumida é “percepção-impercepção”, isto é, a presentificação de uma totalidade (o mundo) que é por princípio im-presentável. Por sua vez, a *Fenomenologia da percepção* já apresenta o mundo como uma totalidade sempre ausente, embora cada presente *presuma* acabada uma síntese que iria ao infinito; cada perspectiva atual envolve horizontes de ausência, seja de passado e futuro seja da totalidade do mundo, de maneira que o presente é mais do que ele é, pois ele reenvia, anuncia outras possibilidades, as quais também contam na visão atual. “O mundo, que é o núcleo do tempo, só subsiste por esse movimento único que *separa o apresentado do presente* e ao mesmo tempo os compõe, e a consciência, que passa por ser o lugar da clareza, é ao contrário o próprio lugar do equívoco” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 445; grifo meu). Em face disso, é possível assumir que em todas as fases do pensamento de Merleau-Ponty, o sentido, qualquer algo que se manifeste, a coisa, a perspectiva, o ponto de vista aparecem como “representantes ou expressão de outra coisa que eles mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 574). Assim, “Sob todas as acepções da palavra *sentido*, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um *ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 576; grifo meu).

Em *O visível e o invisível*, essa estrutura do sensível, essa organização segundo horizontes de ausência, como negatividade, advém, por um lado, de que os acontecimentos se organizam segundo dimensões ou segundo “ideias sensíveis” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 146). Uma qualidade sensível se generaliza, torna-se o estilo inaparente em torno do qual uma série de outras qualidades se organiza. A luz, por exemplo, seja a solar seja a de uma lâmpada, é o eixo ou a dimensão invisível, o outro lado ou a profundidade segundo a qual um acontecimento se manifesta. Um atributo do mundo ou *quale* pode tornar-se dimensão ou nível (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 218, nota Fev. de 1960). A cor amarela, ou luz amarela realiza uma transposição mais geral e torna-se o estilo, nível ou horizonte de uma manifestação. Como cor iluminante, cor dominante do campo, ela se torna capaz de representar¹⁰³ todas as coisas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 202, 217, notas Nov. de 1959 e Fev. de 1960). O acontecimento se realiza, assim, segundo uma “coesão sem conceito” ou uma idealidade primitiva (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 146), segundo determinados estilos invisíveis, isto é, que só aparecem em transparência, através do

¹⁰³ É próprio do sensível ser representativo do todo, de modo que suas partes se recobrem e que o presente não se detém nos limites do visível (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 202, nota Nov. de 1959).

acontecimento (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 145), nunca destituídos desse véu da articulação sensível da qual eles fazem parte.

Por outro lado, a falta (ausência, negatividade) por trás daquilo que se manifesta deve-se à espessura temporal do sensível. O vermelho percebido, por exemplo, é uma “concreção” da visibilidade, ele “anuncia e esconde” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 113) outras relações, as quais aparecem em latência. Ele é a imbricação do simultâneo e do sucessivo, a produção em um único algo de visões passadas e vindouras (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 132); ele é uma qualidade “prenhe de textura” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 133), a superfície de uma profundidade (de uma espessura temporal). Em relação ao engano, Merleau-Ponty lança mão da mesma espessura temporal. Uma visão parcial, enganosa, é substituída por uma mais exata porque o princípio da visibilidade, o qual não se deixa cair no vácuo, “já chama a visão e o visível verdadeiros” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 136), isto é, porque há passagem de uma perspectiva à outra, porque a visão verdadeira já ressoa na enganosa, anuncia-se como outra tomada possível. O “tecido da experiência” é, enfim, “carne do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 111). O tempo é o “modelo das matrizes simbólicas que são abertura ao ser” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 169, nota Fev. de 1959), comenta Merleau-Ponty. Essa estrutura também é a da interrogação, seja ela perceptiva (o movimento do olhar) ou crítica (filosófica): a interrogação dá acesso a um estranho domínio de ser, o do ilimitado (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 136).

Em vista da dimensionalidade estrutural do mundo, a carne não se define como matéria, como corpúsculos de ser que, adicionando-se, formam os seres. A carne é um estilo de ser, ou uma maneira geral de ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 143) que se exprime na constituição de cada ente. Ela é a articulação ou relação do visível consigo mesmo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 136); enquanto estilo de ser dos entes, ela é a visibilidade, a tangibilidade, enfim, a sensibilidade geral que se manifesta nas diferentes modalizações ou nos diferentes acontecimentos do mundo. Enquanto relação do sensível consigo mesmo, ela é “carne do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 179), a sensibilidade das próprias coisas que os cursos de *A Natureza* exploram na análise do mimetismo. Tal relação do sensível consigo mesmo, tal sensibilidade do próprio mundo atravessa o corpo e o transforma em vidente. Em outras palavras, o corpo emerge ou “nasce por segregação” da carne do mundo.

4.8. Ser bruto e linguagem

A hiper-dialética, enquanto retorno ao ser bruto, reflexão que não se ignora como transformação do irrefletido (sobre-reflexão), retoma um antigo problema do pensamento de Merleau-Ponty. Como a reconquista da experiência muda pode ser feita por meio da linguagem? Como é possível reencontrar o imediato por meio da reflexão? Essa questão recebe uma primeira resposta no segundo capítulo de *O visível e o invisível*. A interrogação filosófica se faz por meio das palavras e é por meio delas que pode ser respondida. Contudo, a “questão do sentido de ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 97) não pode ser resolvida por meio de análises semânticas, a partir de etimologias, nem por meio do estudo do funcionamento da linguagem. Pensar dessa maneira seria supor que a linguagem possui sua evidência nela mesma, operando-se assim sobre significações unívocas. Isso significa reportar-se do próprio mundo àquilo que é dito, como se a esfera das coisas ditas fosse mais clara do que a da experiência vivida. Seria apegar-se a certo positivismo da linguagem e fazer o sentido derivar de significações puras; seria converter o mundo em constructo e o ser em objeto. Além do mais, uma determinada significação é apenas uma parte da pluralidade semântica da palavra, não devendo ser tomada como única e exclusiva. A linguagem, ao contrário, abre-se sobre o “ser natural”, sobre um horizonte de ser bruto do qual os objetos e as significações emergem, defende Merleau-Ponty. A filosofia e a linguagem são construções humanas, “artefatos” da cultura (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 103). Em uma nota de trabalho, Merleau-Ponty salienta que a filosofia é uma construção no modo da lógica cuja tarefa é criar, expressar o ser, o qual contém tudo que será dito (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 167, nota Jan. de 1959). Isto é, ela deve reencontrar o mundo do silêncio, a ordem das significações não lingüísticas, o mundo percebido, a *Lebenswelt* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 168, nota Jan. de 1959). “Longe de deter o segredo do ser do mundo [...] a linguagem é [...] um mundo e um ser de segunda potência, já que não fala no vazio, fala *do* ser e *do* mundo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 98). A linguagem não é cooriginária com o ser, mas derivada, um prolongamento de sua estrutura. O ser primordial é a “convenção das convenções”, a “fala anterior à fala” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 190, nota Set. de 1959), a “fonte mítica da linguagem” (Nota 51 – 16. VI. 1959).

A linguagem tem uma especificidade, posto que ela é uma perturbação introduzida no ser pré-lingüístico (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 190, nota Set. de 1959). Em uma nota, Merleau-Ponty afirma que o *Gebilde*, a criação, é engendrada pela

Lebenswelt, prolongando-a e dela dando testemunho (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 170, nota Fev. de 1959). O corpo sutil da palavra ultrapassa o mundo anônimo, o mundo do vivido, conferindo-lhe um testemunho, certa espécie de consciência que ele, por si só, não pode ser. A fala se fundamenta na estrutura dimensional do mundo, mas ela é um comportamento de grau mais elevado¹⁰⁴. Nesse sentido, pode-se entender então que a linguagem “realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 171, nota Fev. de 1959). A fala permite que o silêncio se eleve para além de si mesmo, que o mundo privado se torne universalidade reconhecida (Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 156, 157). A linguagem também opera como dimensão, transformando, por meio de seus modos de compreensão, o mundo mudo. Por isso, Merleau-Ponty comenta que o “mundo invisível” — o mundo daquilo que é dito e ouvido, isto é, o mundo lingüístico —, embora seja sustentado pelas dimensões, pelos existências do mundo sensível, impregna tudo aquilo que é visto (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 174, nota Fev. de 1959).

A interrogação filosófica deve se dirigir “àquilo que não fala”, “à nossa vida muda”, deve regressar às fontes e dizer o que encontra (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 102). Para que possa, porém, expressar essa “vida muda”, é preciso que a filosofia faça um novo uso da linguagem. No mundo encontram-se certas “leis estruturais”, dimensões, latências, de modo que os acontecimentos, as manifestações deixam transparecer poderes gerais de organização. A filosofia então deve explicitar essas articulações, as quais funcionam “instituindo o novo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 101).

A filosofia, enquanto interrogação, eleva um poder já presente na percepção e no cotidiano. A vida é uma “interrogação contínua”; no início, é o “olhar que interroga as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 103). Isso se deve a que as relações entre corpo e mundo se realizam por meio de dimensões. Essa dimensionalização ou mensuração do Ser é uma prática perceptiva dos movimentos do corpo. Este determina distâncias e diferenças entre o mundo e suas equivalências sensoriais, ou suas normas. A própria subjetividade é uma “questão contínua”, perpetuamente demarcando-se. Toda questão, seja ela perceptiva (do olhar) ou subjetiva (científica e filosófica), expressa essa “interrogação fundamental” que constitui a existência. Especificando o que seria essa

¹⁰⁴ Segundo *A Natureza*: “O desenvolvimento da Natureza consiste em que o superior é *elevado* a uma potência superior, não por supressão mas por *elevação*” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 66; grifo meu). E segundo *O mundo sensível e o mundo da expressão*: “O homem *se levanta* e o homem fala” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 164; grifo meu).

interrogação fundamental, Merleau-Ponty esclarece que ela é o “profundo movimento pelo qual nos instalamos no mundo e que recomeça logo mais” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 104). Se a vida é uma “interrogação contínua”, se ela é um movimento sempre recomeçado, é porque ela é um “impulso indiviso”, um “apelo à totalidade” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 104), fonte da interrogação perceptiva e da filosofia. Restaria elucidar sobre o que se assenta esse “apelo” e esse “impulso”. Qual critério ontológico os sustenta?

Alguns excertos trazem uma possível explicação, ligando certos temas dos textos intermediários e dos cursos de *A instituição — A passividade* e *A Natureza* às entrelinhas de *O visível e o invisível*. Ao tratar da “localidade” do corpo, de seu distanciamento em relação ao mundo, Merleau-Ponty comenta que a negatividade natural não é a *carência* de um fim determinado, particular (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 201, nota Nov. de 1959). Ela não é a falta de algo particular, porém, *carência* do im-presentável, do *Nichturpräsentierbar*, isto é, tanto das dimensões inaparentes como do visível total (englobante), como acontecia nos cursos de *A Natureza* que são da mesma época da nota citada acima. Em outro momento, Merleau-Ponty relata que o movimento e os sentidos aplicam-se a outrem e a eles mesmos, fazem-se “o exterior de seu interior e o interior de seu exterior”, “remontam à fonte”, à sensibilidade própria do sensível e do corpo, de modo que, “no trabalho paciente e silencioso do *desejo*, começa o paradoxo da expressão” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 140, grifo meu). Ao interpretar essa mesma passagem, Saint Aubert comenta que ela diz respeito à “fenomenalidade do desejo, onde o ser se introduz e revela-se ao mesmo tempo fonte e parte desejada: desejo desejante em nós dois, desejo desejado por nós dois” (SAINT AUBERT, 2013, p. 387). Nas relações intersubjetivas — quando o sujeito faz-se o exterior de seu interior e o interior de seu exterior —, assim como nas relações sinestésicas, acontece o trabalho do desejo, tal como nos cursos de *A instituição — A passividade* salientava-se que a projeção-introjeção própria da intersubjetividade funda-se no desejo. Por fim, em uma nota de trabalho, Merleau-Ponty reafirma que não se deve fazer “psicanálise existencial”, reduzindo a sexualidade às funções do organismo, a processos objetivos, como, por exemplo, supor que alguém é escultor porque é um anal, porque suas fezes são seu primeiro trabalho de modelagem. Ao contrário, é preciso fazer uma “psicanálise *ontológica*”, trazer à luz a função ontológica da sexualidade, entender que a relação da criança com suas fezes se assenta em uma “ontologia concreta” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 241, nota Dez. de 1960). Nesse sentido, “O desejo não é previsão ou procura de

um estado de prazer, ele é intencionalidade, isto é, reconhecimento cego, isto é, transcendência”¹⁰⁵ (Ct. por SAINT AUBERT, 2013, p. 387).

No terceiro capítulo de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty retoma a crítica à noção de significação pura e em seguida apresenta alguns aspectos de seu pensamento final de maneira positiva. Uma essência pura ou um objeto puro só pode existir para um “puro olhar”, um puro observador que não teria um corpo, que não veria com “olhos vivos”. O pensamento que busca essências puras opõe fato e essência, verdades de fato e verdades de razão. A essência é uma espécie de invariante de determinados acontecimentos, ela deriva negativamente deles, ela é o que não varia. Assim, ela pretende existir “para sempre e em parte alguma” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 112). Já o fato corresponde ao acontecimento individualizado num ponto do espaço e do tempo. Proceder dessa maneira é realizar um pensamento de sobrevôo, substituindo a experiência por significações abstratas, a vivência senciente e sensível do corpo pela oposição abstrata Nada e Ser, por exemplo. O pensamento cético procede de forma semelhante, ele nega a “realidade sólida” da experiência em nome de “realidades flutuantes”. O cético nega a percepção em prol de certo “Ser em si”, o qual existiria para além de toda experiência. Este, contudo, é apenas um “fantasma” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 17). O sonho permanece, além disso, obscuro no pensamento cético, o qual toma de empréstimo à realidade, omitindo certa “evidência de fato” que ele quer negar.

Ao contrário desses procedimentos, a filosofia deve reencontrar o “campo de experiências”, um ser selvagem ou bruto do qual são extraídas as significações puras. Ao invés de o filósofo se pensar como olhar puro, ele deve entender que sua visão emerge do sensível, que seu olhar se faz do meio do sensível. Desse modo, o filósofo não pode ser um puro observador, já que não está separado das coisas que vê. Assim como elas são visíveis e tangíveis, ele também o é. O filósofo descobre-se em um campo de experiências, envolvido pelo ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 113). Ele descobre a opacidade do sujeito e a profundidade do ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 80, nota). Seu esforço de saber deve expressar esse contato com o mundo, ou melhor, o filósofo deve “pôr-se à escuta” e “deixá-lo [o mundo] falar” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 107). Seu empreendimento não deve, porém, confundir-se com os esforços de conhecimento das ciências particulares. Estas delimitam seu objeto de estudo de tal modo que suas respostas correspondem ao recorte que elas operaram

¹⁰⁵ Nota de trabalho inédita (Abril de 1960) citada por Saint Aubert.

previamente — certas descobertas da ciência, contudo, permitem entrar paulatinamente no mundo vivido, o que mostra que a ciência pode prestar um auxílio ao pensamento filosófico. A filosofia, porém, interessa-se pelo “contato total” com o mundo, com uma *omnitude realitatis*, um “horizonte inalienável” que não é abarcado pelas pesquisas científicas ou pelas questões cotidianas (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 107, 108). A filosofia “visa o domínio total do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 192, nota Set. 1959). Visar o ser total é procurar descrever sua estrutura, pois “tudo está aí”: “Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica, e o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 216, nota Fev. 1960). A *Fenomenologia da percepção* também já ressaltava esse fato fundamental: “tudo tem um sentido, nós reencontramos sob todos os aspectos a mesma estrutura de ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 17).

No entanto, embora procure pensar a “significação Ser”, a filosofia nunca chega a preencher essa questão, pois isso significaria esvaziar a profundidade essencial do ser. Assim como na visão a coisa está sempre prenhe de outras visões, e assim como o presente “anuncia e esconde” um “imenso conteúdo latente” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 113) de passado e de futuro, também o ser está sempre além das respostas fornecidas. A filosofia não conquista totalmente o ser, porque ele é “desapossamento” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 239, nota Nov. de 1960), não se pode coincidir ou fundir-se com ele. O ser não é uma positividade, ou um infinito positivo, mas um “verdadeiro infinito”, “o que nos ultrapassa”, um “fundo inesgotável de ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 166, nota 17 de Jan. de 1959), por isso não é possível nenhuma fusão com ele. Parece ser nesse sentido que Merleau-Ponty diz ser pela metafísica. Esta abarca a finitude de fato, isto é, a abertura do ser e sua ocultação como a modalidade estrutural de todo acontecimento. Ela não diz respeito, portanto, à finitude empírica, ou seja, à impossibilidade de abarcar o universo total devido às limitações humanas (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 228, nota Maio de 1960). Assim, a passagem da filosofia ao ser vertical é incompleta, mas a incompletude da redução não é um obstáculo, senão que a própria redução (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 173, nota Fev. 1959). Nesse sentido, a interrogação, diz Merleau-Ponty, é “o modo próprio de nossa relação com o Ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 126), uma espécie de tensão constitutiva por meio da qual sempre se passa de uma tomada à outra e que nunca encontra seu relaxamento último. Isso se aplica aos vários níveis da experiência, do perceptivo (gestual) ao cultural (lingüístico), como visto acima. A vida é uma

“interrogação contínua” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 113). Perguntas cotidianas, como “Onde estou? Que horas são?” exigem respostas situadas, mas elas apenas “enganam nossa fome” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 119), de modo que logo aparecem outras questões. Isso acontece porque a “lei do nosso ser” é tal que depois de um espaço há outro espaço, depois de um tempo há outro tempo, porque “uma experiência é sempre contígua à outra experiência” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 119, 125), porque o sensível possui uma espessura temporal e espacial, “um relevo do simultâneo e do sucessivo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 113). Há sempre uma latência envolvendo cada perspectiva particular; cada presente, cada visível se faz em um horizonte, anunciando e ocultando outras tomadas. Essa tensão, ou interrogação, mostra-se assim a “relação última com o Ser” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 119), reproduzindo-se ou duplicando-se nos diversos níveis da experiência. Graças a esse parentesco estrutural é que se passa das questões cotidianas às propriamente filosóficas.

Embora a filosofia seja o esforço de reencontrar o ser bruto, o campo de experiências primeiro e ante-predicativo, ela é concomitantemente linguagem. Em conseqüência, surge o seguinte problema: por um lado, se o imediato (mundo mudo) for reconstituído pelo esforço de reflexão, ele carrega os procedimentos críticos pelos quais foi reconstituído, deixando de ser imediato; por outro, se o imediato não pode ser reconstituído sem deixar de ser o que é, então ele é inacessível. Uma primeira resposta a esse problema é fornecida no segundo capítulo de *O visível e o invisível*, como visto acima. Já no terceiro capítulo, Merleau-Ponty argumenta que, mesmo no nível das relações mudas, não há coincidência. Na rememoração, não se coincide com o passado tal como ele aconteceu, senão que ele encontra seu lugar no presente. Em relação à apreensão perceptiva, também não há coincidência entre os poderes corporais e as coisas. O mundo é visto e tocado, isto é, visto por um corpo, de forma que este contribui no aparecimento das coisas. Contudo, não há *anterioridade* entre o corpo que percebe e as coisas percebidas (entre *percipere* e *percipi*), senão que *simultaneidade*. Isso quer dizer que não há um mundo positivo (uma identidade) com o qual, em um momento segundo, por meio dos poderes corporais, a consciência deve coincidir. A coincidência supõe dois termos positivos que devem fundir-se. A coincidência total, porém, implicaria no desaparecimento da experiência. A simultaneidade entre vidente e visível implica certa *distância*. Entre corpo e mundo há imbricação, recobrimento, o que quer dizer que eles são um no outro (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 121), *Ineinander* (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 222, nota Abr. de 1960), mas isso não significa fusão ou

coincidência. O imediato, defende Merleau-Ponty, deve ser pensado como o que está no horizonte, como recíproca implicação e afastamento entre corpo e mundo. Tal como o passado é dado segundo a distância do presente, a coisa se oferece preñe de outras visões, de forma que não há coincidência entre termos positivos. A distância, enfim, é “abertura à própria coisa” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 122).

Em consequência, a filosofia também não é fusão ou coincidência; ela não busca paradoxalmente, por meio da linguagem, coincidir com o imediato. Assim como no campo de experiências há a família das coisas materiais e outras famílias e o mundo como seu estilo comum, há também a família das coisas ditas e o mundo da palavra como seu estilo comum (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 110). Segundo Merleau-Ponty, os fatos se organizam em generalidades, segundo parentescos. Eles agrupam-se em torno de dimensões. Essas dimensões são também denominadas “ideias” ou “estilos”. Em algumas notas de trabalho, Merleau-Ponty descreve essas dimensões como “*Wesen*”, “não-ser”¹⁰⁶, invisíveis¹⁰⁷ ou “existenciais”, os quais seriam a armadura do campo transcendental, os não “percebidos” que operam na percepção, aquilo pelo que os objetos são possíveis (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 168, 173, 174, notas Jan. 1959 e Fev. 1959). Há primeiramente estilo mudo, depois proferido (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 118). Existem arranjos dimensionais tanto no mundo mudo como na linguagem, de maneira que Merleau-Ponty pode concluir que as “ideias são a textura da experiência” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 118). Isso é possível porque cada indivíduo, assim como cada palavra, é representativo de uma família, de certo estilo ou maneira de ser. Desse modo, as “ideias” estão “incrustadas na juntura do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 114). A dimensionalidade do mundo mudo é duplicada na fala, é prolongada no invisível, isto é, nas operações semânticas. Dessa forma, a linguagem não procura coincidir com o ante-predicativo, senão que expressar a experiência muda, a dimensionalidade, ou as latências estruturais do mundo. A filosofia não deve, porém, transformar a articulação prévia em significação pura, mas encontrar um novo uso da linguagem que, por meio do sentido lateral das palavras, expresse o “grande país mudo de onde tudo germina” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 123), que expresse suas latências e dimensões.

¹⁰⁶ O ser é “intumescido de não-ser ou de possível”, ele “não é somente *o que é*” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 175, nota Fev. 1959).

¹⁰⁷ Cf. nota sobre os quatro sentidos de invisível (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 232, nota Maio de 1960).

No quarto capítulo, Merleau-Ponty complementa sua análise referente à articulação entre ser bruto e linguagem. Segundo ele, além da carne do mundo e da do corpo, há ainda outras carnes, mais ágeis e sutis (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 140): a linguagem, o pensamento, a cultura. Estes, assegura Merleau-Ponty, são a “sublimação do há” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 140), da aderência corpo e mundo. Entretanto, como se passa da “idealidade de horizonte”, da generalidade natural do corpo e do mundo à “idealidade pura”, à generalidade criada, à cultura? Como se passa do mundo mudo ao falante (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 149)?

As possibilidades da linguagem já se encontram na arquitetura do corpo humano, defende Merleau-Ponty. Elas brotam nas articulações do corpo estesiológico (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 147, 149). Assim como existem três dimensões do tocar¹⁰⁸, há também três dimensões do pensamento (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 141): a) *relação com outrem* (tocar o liso e o rugoso); b) *relação com o mundo* (tocar as coisas); e c) *relação consigo mesmo* (tocar o tocar). Pela comunicação, o pensamento se relaciona com outrem, descobre-se uma modalidade entre outras. Ele é relação com o mundo porque está inserido em um contexto cultural que ele não fez, em relação ao qual o pensamento descobre seu grau de passividade. E assim como o olho vê porque é visível para si mesmo, as palavras possuem sentido porque sua organização relaciona-se consigo mesma (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 148). Há reflexividade da fala e daquilo que ela significa, assim como há uma reflexividade entre vidente e visível. A fala reproduz a “surda reflexão do corpo sobre si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 148). As estruturas ou articulações do mundo sensível captadas pela percepção “emigram”, transformam-se em corpos “menos pesados”, mudam de carne quando se tornam linguagem (Cf. MERLEAU-PONTY, 2007, p. 147). Isso quer dizer que do fato de uma propriedade do mundo se generalizar como o estilo ou a dimensão de um acontecimento e da capacidade de o corpo captar esses eixos decorre a possibilidade lingüística de generalizar um termo particular, transformando-o em classe ou conceito. O desenvolvimento do pensamento funda-se na estrutura dimensional do mundo, nessa “idealidade primitiva” ou nessa “primeira linguagem” do vivido.

É sob essa nova concepção do sensível e da linguagem que se pode entender as notas que negam a dicotomia entre natureza e cultura. “O ponto de vista da criação, do *Gebilde* humano, — e o ponto de vista do ‘natural’ (da *Lebenswelt* como Natureza) são

¹⁰⁸ Cf. as três dimensões do tocar na p. 142.

ambos abstratos e insuficientes” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 170, nota de Fevereiro de 1959). Desde que há uma “primeira linguagem”, uma “linguagem tácita” já inscrita nas condutas, no seio do mundo mudo, não se encontra mais o problema da articulação entre o fluxo de acontecimentos individuais (percebido) e as significações ideais, como *A estrutura do comportamento* enunciava. A mesma estrutura ontológica encontra-se em todas as manifestações da experiência, elas são modalidades de uma mesma transcendência. Nesse sentido, segundo *A Natureza*, “o que habita o mundo não é o espírito, mas esse *começo de sentido* em vias de arranjar-se e que não está inteiramente liberado” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 70; grifo meu), ou seja, a passagem sempre recomeçada da transcendência. O mundo cultural assenta-se sobre o polimorfismo do mundo natural, mas tal que o natural só se reconhece no cultural. Contudo, ambos são modalizações de uma mesma sensibilidade (de uma mesma Natureza). Nesse sentido, “não há mundo inteligível, há mundo sensível” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 199, nota 27 de outubro de 1959). A cultura não representa um salto no espiritual, as palavras não são os signos de pensamentos já feitos; a cultura e as palavras são modalizações de uma sensibilidade que as engloba e sustenta. O mundo ideal, o inteligível, é uma modalização do ser bruto, não algo distinto dele.

Conclusão

“(...) sou pela metafísica”

(*O visível e o invisível*)

“Mas se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreendemos que para além nada há a compreender” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 490). Merleau-Ponty parece entender o desdobramento das *Abschattungen* como um “mistério absoluto”, não cabendo aos fenomenólogos e outros filósofos fazer “metafísica” e assim tentar solucionar o “milagre” do “ir além” temporal. Ao romper a familiaridade com o mundo, descobre-se pois seu “brotamento imotivado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 10), o que leva a crer que a estrutura temporal não comporta qualquer outro critério explicativo. Procurar tal critério equivaleria, enfim, em fazer “metafísica” — entenda-se: má metafísica.

Mas se os reenvios temporais que freqüentam a manifestação de uma coisa são um mistério, isso se deve a um fator bem determinado: a série dos perfis temporais não pode ser explicada por determinada causa objetiva, o seu porquê não se encontra em um objeto exterior a ela mesma. Tal procedimento é o das ciências, do cartesianismo, enfim, do “pensamento objetivo”, os quais procuram “soluções”, causas; eles pensam o tempo como soma de instantes, as coisas como “absolutamente determinadas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 446, 447) e procuram então a causa ou a coisa primeira de onde proviriam todas as outras. Se não se concebe o tempo como “soma de instantes perfeitos” ou “soma de ‘agoras’ pontuais”, isto é, se não se concebe a coisa como plena e absoluta, objetiva, resta sempre um horizonte a prometer ainda algo outro a ser visto, um horizonte de acontecimentos passados e possibilidades futuras: “sempre ‘outra coisa para ver’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 447). Nesse sentido, a coisa e o mundo são um “mistério absoluto”, pois cada manifestação não se dá de maneira absoluta, como um instante pleno ao qual se somariam outros instantes ou como um objeto absolutamente determinado entre outros. O misterioso diz respeito ao fato de a coisa e o mundo se oferecerem de maneira inacabada, segundo horizontes, como o “encadeamento de nossas perspectivas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 447). Essa estrutura não é uma soma de instantes ou “agoras” plenamente determinados, senão que *temporalidade*, de modo que atrás ou além de cada manifestação não há uma causa, uma

“solução”, algum tipo de objeto primeiro ainda não descoberto pela pesquisa científica e cartesiana.

Atrás dos perfis só se encontram outros perfis, outras relações de figura e fundo, outros horizontes. Atrás das coisas e do mundo não há um objeto-causa, uma substância primeira, o porquê ou a causa de todas as coisas. A temporalidade não é da ordem do pensamento objetivo, dos objetos que se somam no espaço, dos “agoras” plenos que se somam em uma série contínua. Ela não é causa, não é “solução”, senão que modo de ser, modo de aparecimento. Este oferece coisas *opacas, inacabadas*, horizontes, pontos de vista: “É isso que por vezes se exprime dizendo-se que a coisa e o mundo são *misteriosos*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 447; grifo meu). O misterioso é eles serem tal como eles são: opacos, inacabados, perspectivas que sempre reenviam a outras perspectivas ou possibilidades perceptivas.

A filosofia, por conseguinte, não reencontra uma “Razão preexistente” ou uma “hipótese explicativa” que ela tivesse que determinar dedutivamente ou provar indutivamente, mas explicita um modo de ser, uma estrutura. Se o mistério define o mundo e as coisas, não se busca então dissipá-lo, senão que desvelar seu modo de funcionamento, sua estruturação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 19).

Ora, o desejo não é objeto, não é uma coisa absolutamente determinada; ele não pode assim ser causa objetiva, algo outro e exterior à temporalidade. Não se pode dizer que ele seja a causa primeira ou o objeto primeiro que impulsionaria outro objeto, a temporalidade. Ao contrário, trata-se de mostrar que o modo de aparecer das coisas se realiza como horizonte de presença e ausência porque o desejo se faz como presença e ausência, o que foi caracterizado como percepção-impercepção, desejo do impossível, etc. A temporalidade não é algo outro, distinta do desejo, mas a estrutura de funcionamento do próprio desejo, seu modo de ir sempre além, seu modo de ser desdobramento, superação, ultrapassamento de perfis. Essa estrutura já foi longamente apresentada acima, sendo encontrada em todas as fases do pensamento merleau-pontiano.

Não se trata assim de ir além da fenomenologia, mas de revelar o modo de funcionamento mais próprio daquilo que ela descreve. Aquilo que deixa de ser simples descrição da experiência, ou determinado psicologismo, e revela-se autêntico critério de inteligibilidade da experiência descrita. O desejo não é a causa da estrutura temporal, mas seu âmago mesmo, isto é, sua fecundidade, sua produtividade. Enquanto estrutura, a temporalidade descreve um nível da experiência vivida: seu inacabamento, sua

opacidade, seu modo de ser como horizonte, segundo reenvios, como expressão de algo outro do que a coisa atual, como ressonância de outras possibilidades perceptivas. Ela diz respeito à continuidade da experiência, ao seu perfilamento, à articulação do novo e do antigo. O desejo explicita o modo de ser fundamental dessa estruturação, o de ela ser presença-ausência, percepção-impercepção, presentificação do im-presentável. Só uma carência, uma Libido, enfim, o desejo dá conta desse eterno dirigir-se àquilo que não pode aparecer completamente, mas que permite satisfações, prazeres particulares. A negatividade própria do sensível, o impulso do embrião ao amadurecimento, o modo de ser da puberdade e do amor adulto, a aquisição da linguagem na infância, as relações com outrem, a intenção significativa na linguagem e na arte em geral, a percepção de uma coisa particular revelam um mesmo critério fundamental: o desejo enquanto presentificação originária do originariamente não apresentável (*Urpräsentation* do *Nichturpräsentierbar*), desejo do impossível.

Assim, não se procura aqui fazer “metafísica”, ou melhor, má metafísica, mas desvelar o mais propriamente fenomenológico da estrutura descrita por Merleau-Ponty. A descrição tão somente pela descrição seria psicologismo; e a estrutura temporal sem o desejo que lhe está na base e a complementa não escaparia dessa crítica que alguns intérpretes lançaram e que o próprio Merleau-Ponty buscou responder.

Essas descrições, essa fenomenologia tem sempre qualquer coisa de enganoso, porque elas se limitam a revelar o negativo no positivo e o positivo no negativo. A reflexão parece exigir esclarecimentos suplementares. A descrição não terá seu pleno alcance filosófico a menos que se interrogue sobre o fundamento desta exigência ela mesma, a menos que se dêem as razões de princípio pelas quais as relações do negativo e do positivo assim se apresentam, o que é colocar as bases de uma filosofia dialética. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 270)

Por meio das descrições apresentadas, isto é, por meio das modalizações ou maneiras de ser relatadas, procura-se definir o ser (a Natureza, o Ser bruto). Tomando-se como exemplo o sono (ou o sonho, ou o passado ou o inconsciente), pergunta-se: “qual modalização do ser ele realiza?” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 164). Assim, as descrições não se limitam a ser apenas psicologia, não se reduz “a filosofia à psicologia, ou à sociologia”, nem se contrapõe o ser filosófico ao ser pensado por estas disciplinas,

senão que se procura “fazer surgir o ser filosófico como ser integral” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 164).

Romper a familiaridade com o mundo é enfim romper com o pensamento objetivo, o qual forma a situação inicial e característica do homem moderno, científico e cartesiano. Assim nota-se o “brotamento imotivado do mundo”, isto é, seu vir a ser sem causa prima, seu advento temporal.

Se a ontologia, ou a metafísica no bom sentido diz respeito à “consideração do todo e de suas articulações para além das categorias de substância, sujeito-objeto, de causa, ou seja, da metafísica no sentido clássico” (A filosofia hoje - 1958-1959), é então imprescindível revelar a articulação entre desejo e temporalidade, entre o desejo e a maneira de se manifestar de todas as coisas.

Bibliografia:

Bibliografia principal

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Couserives – 1948*. Paris: Seuil, 2002. [*Conversas – 1948*. Trad.: Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.]
- _____. *La Nature*. Paris: Seuil, 1994. [*A Natureza*. Trad.: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.]
- _____. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Cours au Collège de France, Notes, 1953. Genève: MetisPresse, 2011.
- _____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1992. [*A prosa do mundo*. Trad.: Paulo Neves. Edição e prefácio de Claude Lefort. São Paulo: Cosac&Naif, 2002.]
- _____. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967. [*A estrutura do comportamento*. Trad.: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.]
- _____. *Le primat de la perception*. Paris: Verdier, 1996. [*O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad.: Constança Marcondes César. Campinas: Papiros, 1990.]
- _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979. [*O visível e o invisível*. Trad.: José Arthur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2000.]
- _____. *L'institution — la passivité*. Paris: Belin, 2003.
- _____. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1996. [*O olho e o espírito*. 1ª ed. Trad.: Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.]
- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours (1949-1952)*. Cynara, 1988.
- _____. *Notes de Cours*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Ouvres*. Paris: Gallimard, 2010.
- _____. *Parcours*. Lagrasse: Verdier, 1997.
- _____. *Parcours deux*. Lagrasse: Verdier, 2000a.
- _____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1995. [*Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.]
- _____. *Sens et non sens*. Paris: Nagel, 1966.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1985. [*Signos*. Trad.: Maria Ermantina. São Paulo: Martins Fontes, 1991.]

_____. „Über die Phänomenologie der Sprache”. In: *Zeichen*. Übersetzungen von Barbara Schmitz, Hans Werner und Bernhard Waldenfels. Leipzig: Meiner Verlag, 2013.

Bibliografia secundária

ALQUIÉ, F. Une philosophie de l’ambiguïté. L’existentialisme de Merleau-Ponty. *Fontaine*, vol. IX, n. 59, 1947.

BARBARAS, Renaud. *De l’être du phénomène*. Grenoble: Millon, 1991.

_____. *Le tournant de l’expérience*. Paris: VRIN, 1998.

_____. *Le désir et la distance – Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.

_____. *La vie lacunaire*. Paris: Vrin, 2011.

_____. “A phenomenology of life”. In: Carman, T., Hansen M. (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005 (versão digital).

BIMBENET, É. *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l’oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

CARBONE, M. *La visibilité de l’invisible*. Hildesheim: OLMS, 2001.

_____. “La dicibilité du monde. La période intermédiaire de la pensée de MerleauPonty à partir de Saussure”. In: VV.AA. *Merleau-Ponty – le philosophe et son langage*. Paris: Vrin, 1993.

CAVALLIER, F. *Premières leçons sur l’Oeil et l’esprit de M. Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1992.

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

DASTUR, Françoise. *La phénoménologie en questions: langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris: VRIN, 2004.

_____. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La versanne: Encre marine, 2001.

DESANTI, J. T. “Merleau-Ponty et la décomposition de l’idealisme”. *La Nouvelle Critique*, n.37, 1951.

DIAS, I. M. *Elogio do Sensível. Corpo e Reflexão em Merleau-Ponty*. Coleção Estudo. Lisboa: Litoral Edições, 1989.

DUPOND, Pascal. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2001.

- FERRAZ, Marcos S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.
- GÉLY, Raphaël. *La gènese du sentir. Essai sur Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2001.
- MADISON, G. *La phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Klincksieck, 1973.
- MERCURY, J.-Y. *La chair du visible*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- MOURA, C. A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP & Nova Stella, 1989.
- _____. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.
- MOURA, A. C. M. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2013.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.
- MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. In: *Merleau-Ponty*. Revista Dois pontos. Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, abril de 2012.
- MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- RAMOS, S. S. *A prosa de Dora : uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo : Edusp, 2013. (versão digital)
- RICHIR, Marc et TASSIN, Etienne. *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- SAINT AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006.
- _____. *Être et chair I – Du corps au désir: L'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013.