

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RAFAEL MOLINA**

**A ENCARNAÇÃO DO SENTIDO:  
A EXPRESSÃO NO PRIMEIRO MERLEAU-PONTY**

**GUARULHOS**

**2023**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL MOLINA

A ENCARNAÇÃO DO SENTIDO:  
A EXPRESSÃO NO PRIMEIRO MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
do Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal de São Paulo como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: História da Filosofia.  
Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira  
Torres Carrasco

GUARULHOS

2023

MOLINA, Rafael.

*A Encarnação do Sentido: A Expressão no Primeiro Merleau-Ponty* / Rafael Molina – 2023.

118 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2023.

Orientação: Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

1. Merleau-Ponty. 2. Fenomenologia. 3. Expressão. 4. Temporalidade.  
I. Orientador. II. Título.

**RAFAEL MOLINA**

**A ENCARNAÇÃO DO SENTIDO:  
A EXPRESSÃO NO PRIMEIRO MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
do Departamento de Filosofia da  
Universidade Federal de São Paulo como  
requisito parcial para obtenção do título de  
Mestre em Filosofia.  
Linha de Pesquisa: História da Filosofia.

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Leandro Neves Cardim  
Universidade Federal do Paraná

---

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho  
Universidade Federal de São Paulo

## **Agradecimentos**

Agradeço ao Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco pela orientação, apoio e inspiração. À Universidade Federal de São Paulo. Aos professores Dr. Leandro Neves Cardim e Dr. Marcelo Silva de Carvalho pelas atenciosas palavras e indicações na banca examinadora deste trabalho. Aos membros do Laboratório de Filosofia Francesa Contemporânea Gustavo Fujiwara, Eloisa Benvenuti, Jonas Mur, Carolina Ferrarezi, Guilherme Cerdeira e Matheus Mellado, pelo debate intelectual amplo e pelas conversas e apoio em geral.

*O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão.*

Maurice Merleau-Ponty

## RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar a ideia de expressão na primeira fase da obra de Merleau-Ponty, fase que tem como texto principal a *Fenomenologia da Percepção*, de 1945. Nesta obra a expressão aparece como gesto linguístico do corpo falante e encontra seu modelo no campo de presença, no movimento de passagem do presente em passado e futuro, dentro do esquema da temporalidade. O que o autor perseguiu nesta fase foi primeiramente afastar as teorias empiristas ou intelectualistas que nos induzem a acreditar em uma exterioridade entre o signo e a significação e nos impedem de reconhecer que “a palavra tem um sentido”. A abordagem da primeira fase leva o autor a falar em “milagre da expressão” e em “potência irracional de produzir significações e comunicá-las”, vocabulário que mais tarde será abandonado à medida que o autor pretende ultrapassar, retomando-o, o trabalho da primeira fase. Na fase final da produção merleau-pontyana, o limite delineado pela espontaneidade expressiva dentro do esquema temporal dará lugar a uma redefinição ontológica do problema, que incluirá uma produtividade da natureza. Em direção ao objeto central do trabalho, partimos de um exame da geração de Merleau-Ponty e dos problemas que ela enfrenta, que levam a geração e o nosso autor a mobilizar criticamente e tomar para si a fenomenologia.

## RESUMÉ

Ce travail vise à interroger l'idée d'expression dans la première phase de l'œuvre de Merleau-Ponty, phase dont le texte principal est la *Phénoménologie de la Perception*, de 1945. Dans cet ouvrage, l'expression apparaît comme un geste linguistique du corps parlant et trouve son modèle dans le champ de présence, dans le mouvement de passage du présent au passé et au futur, à l'intérieur du schème de la temporalité. Ce que l'auteur a poursuivi dans cette phase, c'est d'abord supprimer les théories empiristes ou intellectualistes qui nous font croire à une extériorité entre le signe et le sens et nous empêchent de reconnaître que « le mot a un sens ». L'approche de la première phase conduit l'auteur à parler d'un « miracle de l'expression » et d'une « puissance irrationnelle que crée des significations et qui les communique », un vocabulaire qui sera plus tard abandonné en tant que l'auteur entend dépasser, en le reprenant, l'œuvre de la première phase. Dans la phase finale de la production de Merleau-Ponty, la limite tracée par la spontanéité expressive dans le schème temporel fera place à une redéfinition ontologique du problème, qui inclura une productivité de la nature. Vers l'objet central du travail, nous commençons par un examen de la génération de Merleau-Ponty et des problèmes auxquels elle est confrontée, qui conduisent la génération et notre auteur à mobiliser de manière critique et s'appropriier la phénoménologie



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1. LOCALIZAÇÃO DO PROBLEMA</b> .....	14
1.1. A geração de Merleau-Ponty .....	18
1.2. Kojève e o alargamento da razão .....	20
1.3. Vers le concret .....	22
1.4. A guerra aconteceu .....	28
1.5. Razão e desrazão / sentido e não sentido .....	31
1.6. O encontro com a fenomenologia .....	34
<b>2. MERLEAU-PONTY E A FENOMENOLOGIA</b> .....	39
2.1. Atitude natural e a tendência anti-naturalizante da fenomenologia ..	40
2.2. A fenomenologia é uma filosofia do começo .....	42
2.3. A fenomenologia merleau-pontyana .....	49
2.4. Fenomenologia existencial e expressão .....	51
<b>3. A EXPRESSÃO NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO</b> .....	64
3.1. A expressão em 1945 .....	65
3.2. O corpo como expressão e a fala .....	67
3.3. Fala falante e fala falada .....	76
3.4. A expressão e o entrelaçamento do visível e do invisível .....	81
3.5. Tempo: fundamento da expressão .....	88
3.6. A temporalidade na Fenomenologia da Percepção .....	91
3.7. Para além da Fenomenologia da Percepção .....	100
<b>CONCLUSÃO</b> .....	104
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	114

## INTRODUÇÃO

Este trabalho tem por objetivo central delinear o conceito de expressão no período chamado de primeira fase da filosofia de Merleau-Ponty. Embora estejamos de acordo com a posição, eminentemente brasileira, de que não há ruptura mas sim continuidade na obra merleau-pontyana, acreditamos ainda assim ser possível falar em fases, caracterizadas por ênfases metodológicas e mesmo pelo movimento dos ares que se respira no ambiente intelectual habitado pelo autor. Por “primeira fase” entenderemos então a produção dos anos 1940, que tem seu núcleo teórico apresentado na *Fenomenologia da Percepção*, de 1945. Além da *Fenomenologia*, estarão no escopo que este trabalho pretende cobrir *A Estrutura do Comportamento* (1942); os artigos e conferências publicados no imediato pós-guerra e que seriam compilados sob o nome de *Sens et Non-Sens*; a apresentação que Merleau-Ponty faz das ideias da *Fenomenologia da Percepção* à Sociedade de Filosofia Francesa publicada como *O Primado da Percepção e Suas Consequências Filosóficas*; e a série de conferências na Rádio Nacional que foi chamada de *Conversas (Causeries no original)*.

Partimos da tese de que, dentro do projeto de superação do dualismo que mobiliza o autor, o conceito de expressão introduzido na *Fenomenologia da Percepção* e bastante presente nos artigos e conferências merleau-pontianos da década de 1940, ocupa lugar essencial. Nos interessa porém cumprir certa caminhada até o tema central, dar conta de alguns passos anteriores que conferem sentido à produção do autor em geral – especialmente a desta chamada primeira fase – e aos conceitos trabalhados por esta dissertação em específico, nos fiando desde já à ideia de que o caminho até o objeto é ele mesmo parte integrante do objeto<sup>1</sup>.

Dessa forma, nos convém começar por uma contextualização mais ampla da história da filosofia na França, da fundação da Terceira República até os anos 1930, com breve referência à história francesa em geral pós-Revolução até chegar no período da citada Terceira República. Importa a nós examinar a geração que precede aquela formada na década de 1930 – da qual fazem parte Merleau-Ponty e seus, a esta altura, amigos e aliados filosóficos Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir, e que será posteriormente consagrada como a geração existencial – que

1 Descombes, *Le même et l'autre*, p 81

compreende filósofos que foram professores do nosso autor. Chegando à década de 1930 trataremos do ambiente de reação intelectual ao equilíbrio neokantiano da Terceira República, dentro do qual ocupa posição de destaque a figura de Alexandre Kojève. A interpretação peculiar de Hegel apresentada nos famosos cursos ministrados por Kojève na École des hautes études entre 1933 e 1939 – cursos frequentados por Merleau-Ponty e outros filósofos de sua geração –, afinada com os ares intelectuais do período, exerceria grande influência naquela geração de filósofos franceses, que ficaria conhecida também, segundo Vincent Descombes, pelo nome “geração dos três Hs”, graças à influência que esta geração receberia de Hegel, Husserl e Heidegger.

Adentrando então a obra merleau-pontyana propriamente dita, analisaremos as maneiras como o autor mobiliza certos conceitos e tradições intelectuais – como a fenomenologia husserliana e a psicologia da forma – no intuito de perseguir seus próprios objetivos filosóficos. Serão trabalhadas aqui, em especial, as especificidades da leitura que Merleau-Ponty faz da fenomenologia e de seus instrumentos, como a redução fenomenológica e a intencionalidade.

No último capítulo da parte da *Fenomenologia* dedicada à análise do corpo, veremos surgir afinal o conceito merleau-pontyano de expressão. Repararemos aqui como a tematização da expressão ao fim de uma longa parte dedicada ao corpo esclarece certas características do conceito; e como a “revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende a todo o mundo sensível” levando o nosso olhar a reencontrar em todos os outros “objetos” do mundo o “milagre da expressão”<sup>2</sup>.

É tendo como ponto de apoio a descrição da experiência do corpo próprio que o filósofo espera traçar a correlação sujeito-objeto e enfim entrelaçá-los em uma filosofia da ambiguidade. A partir da correlação, o autor visa alcançar uma ultrapassagem das duas metafísicas aparentemente rivais, mas finalmente cúmplices, que dominaram a tradição, a saber o intelectualismo ou espiritualismo e o empirismo ou materialismo. A fisiologia mecanicista concebe o corpo humano como um objeto entre outros, desconsiderando que meu corpo seja meu ponto de vista sobre o mundo, ou seja, esquecendo o perspectivismo de minha experiência. A psicologia clássica, por sua vez, quando descrevia o corpo próprio “já lhe atribuía

---

2 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 268

'caracteres' incompatíveis com o estatuto do objeto"<sup>3</sup>, "já apresentava tudo o que é necessário para distingui-lo dos objetos"<sup>4</sup>, mas, não obstante, não realizou esta distinção e, presa ainda à metafísica cartesiana, tampouco extraiu de suas descrições qualquer consequência filosófica. Ou seja, os psicólogos ainda concebiam o corpo como um objeto entre outros e "não percebiam que, ao tratar assim a experiência do corpo, eles apenas adiavam, em consonância com a ciência, um problema inevitável"<sup>5</sup>.

Merleau-Ponty empreenderá então uma análise do corpo próprio tendo em vista caracterizá-lo não mais como objeto mas como nossa abertura primordial ao mundo, "nosso meio geral de ter um mundo"<sup>6</sup>. O corpo passa a ser visto como espaço expressivo, mas "não apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos"<sup>7</sup>.

Após distinguir o corpo do objeto científico e descobrir nele uma intencionalidade e um poder de significação, Merleau-Ponty procede à descrição do fenômeno da fala e do ato expresso de significação, onde ele afirma que a dicotomia clássica entre sujeito e objeto será definitivamente ultrapassada<sup>8</sup>.

Seguindo este ritmo imutável da Fenomenologia da Percepção, a demonstração consiste antes de mais nada em desafiar as abordagens intelectualista e empirista sobre a linguagem, ambas as quais consideram a palavra e o sentido como separados um do outro.<sup>9</sup>

Na atitude empirista Merleau-Ponty identifica a fala compreendida como "imagens verbais" articuladas em um circuito de fenômenos em terceira pessoa, onde não há de fato ninguém que fale, mas apenas um "fluxo de palavras que se

---

3 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 133

4 Idem, *Ibidem*, p 139

5 Idem, *Ibidem*, p 140

6 Idem, *Ibidem*, p 203

7 Idem, *Ibidem*, p 202

8 Idem, *Ibidem*, p 237

9 Barbaras, *The Being of The Phenomenon*, p 43

produzem sem qualquer intenção de falar que as governe”<sup>10</sup>. Na atitude intelectualista, por outro lado, veremos um sujeito que domina as palavras e as utiliza em operações categoriais. Aqui a palavra não é desprovida de sentido, já que é o desaguar de uma operação categorial, mas ela tampouco possui esse sentido, quem o possui é o pensamento, e a palavra segue como um invólucro vazio, um acompanhamento exterior do pensamento. A resolução merleau-pontyana virá então através de uma simples observação, a saber, que “a palavra tem um sentido”<sup>11</sup>, isto é, que o sentido é essencialmente inerente à fala e não pode ser visto como separado dela.

Mas qual seria o fundamento da relação expressiva? À primeira vista essa pergunta pode soar inadequada, já que Merleau-Ponty fala sempre no “milagre” da expressão. Entretanto ela pode ao menos nos colocar em contato com o lugar desse milagre, explicitar o fato último para além do qual não se pode remontar a nenhum princípio explicativo superior<sup>12</sup>.

O modelo da relação expressiva será encontrado então na temporalidade, o conceito para onde tudo converge na obra de 1945. Mas Merleau-Ponty precisará descrever o que é o tempo dentro da sua fenomenologia, o tempo que está no coração da expressão. Não se trata do tempo objetivo das ciências físicas, que foi incorporado pelo senso comum, tampouco do tempo subjetivo como representação neurológica ou psíquica dos fenômenos de sucessão empírica. O tempo que é o modelo da expressão não deve ser concebido como uma sequência de agoras encerrados em si mesmos, mas antes enquanto fenômeno primitivo de passagem, que eu não me represento, mas vivo. O agora passa a ser entendido como campo de presença, com seus horizontes de retenção e protensão, passado e futuro. Ora, se a experiência temporal é a relação primitiva de implicação entre o que está dado no espaço e aquilo que o transcende, em cada campo de presença e em miniatura temos “a reprodução da estrutura formal do mecanismo expressivo”<sup>13</sup>. Os horizontes de passado e futuro inerentes ao meu campo de presença formam a estrutura elementar segundo a qual as significações emergem e a expressão enfim se dá.

Por fim anunciaremos os impasses e limitações que o horizonte teórico da *Fenomenologia da Percepção* imporia à análise merleau-pontyana da expressão,

---

10 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 238

11 Idem, *Ibidem*, p 241

12 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 258

13 Idem, *Ibidem*, p 261

encerrada nos moldes do esquema temporal e de uma produtividade espontânea, que levaria o autor a buscar uma redefinição ontológica do problema.

## 1. LOCALIZAÇÃO DO PROBLEMA

Antes de adentrar propriamente o texto merleau-pontyano, nos interessa tratar brevemente dos elementos externos ao texto – históricos, sociais, políticos – que constituem a especificidade do universo intelectual – e, mesmo, em um arco mais amplo, universo espiritual – francês do período habitado por nosso autor. O intuito aqui é iluminar o texto do filósofo a partir da localização de determinados movimentos especulativos e teóricos presentes no texto, nem sempre de forma explícita. Acreditamos que há muito a se ganhar com o cumprimento desta etapa da investigação, sem a qual os elementos teóricos da filosofia de Merleau-Ponty tendem a ficar obscurecidos, opacos.

O período que trataremos aqui começa na década de 1930, também chamado de entre guerras, e vai até o pós-guerra (pós Segunda Guerra Mundial), no nosso caso até o fim da década de 1940. A filosofia francesa deste tempo verá emergir como principais expoentes os nomes de Merleau-Ponty, Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir – além da presença marcante de Alexandre Kojève –, grupo que ficaria conhecido como a geração existencialista. Em 1979, Vincent Descombes rotulou esta como “geração dos três Hs”, em referência à influência de Hegel, Husserl, Heidegger<sup>14</sup>, um rótulo que Frédéric Worms chamaria de redutor em sua obra de 2009<sup>15</sup>. Mas compreender esta filosofia francesa do pós-guerra – os problemas que ela enfrenta, as tradições e autores que ela mobiliza – implica entender o desenho mais geral dos seus antecedentes, que remontam à Revolução Francesa no fim do século XVIII e levam à gestação da filosofia universitária francesa ao longo do século XIX.

A Revolução, que fundou enfim a chamada Primeira República, desencadearia na França uma dinâmica de quase um século de restaurações antirrepublicanas – monárquicas ou imperiais – e consequentes retomadas do projeto republicano. “Projeto republicano”, em território francês, viria, em um primeiro momento, a se tornar sinônimo de radicalismo e enfim de terror: guerra civil recorrente a cada 20 ou 30 anos, instabilidade social. Neste contexto, se via presente o sentimento de que era preciso de alguma forma disciplinar os humores que animavam o ideal republicano francês. Era preciso enfim neutralizar o ideal de

---

14 Descombes, *Le Même et L'Autre*, p 13

15 Worms, *La Philosophie em France au XXe Siècle*, p 208

república para que ele se tornasse funcional. Era preciso encontrar um arranjo que instaurasse um período de estabilidade republicana duradoura. Logo após o colapso do Segundo Império, que se seguiu à derrota francesa na Guerra Franco Prussiana em 1870, emergiria o período que ficou conhecido como Terceira República, que viria a ser um período de estabilidade republicana bastante mais duradouro que as anteriores Primeira República (1792-1804) e Segunda República (1848-1852). Enquanto as anteriores duraram, respectivamente, doze e quatro anos, a Terceira República contou setenta anos, e foi ruiu apenas com a invasão alemã do território francês em 1940.

A nós é fundamental comentar que, para a estabilidade de tal arranjo centrista, interessado especialmente por evitar a política da luta de classes, foi de grande importância o estabelecimento do ensino de filosofia como carreira universitária de estado. A semente deste plano estaria na assunção do papel central cumprido pela filosofia do período anterior, dos séculos XVII e XVIII, na gestação dos humores turbulentos que compunham a tendência ao radicalismo presente no projeto republicano francês advindo da Revolução. A filosofia colhida nas ruas e nos salões, de forma não institucionalizada, facilmente se torna militante, pensava-se, e tal filosofia estaria assim na origem do desassossego político. Os novos princípios republicanos, ao contrário, pretendem alcançar um acordo amplo entre os cidadãos, sob bases racionais e universais, logo é preciso que este projeto passe por algum tipo de controle do fazer filosófico, para que este não se torne estopim de eventos perigosos. Reparemos por um momento em certo ecoar de tais receios na análise algo zombeteira que faz Sartre sobre a situação do escritor na França em 1947:

Na Inglaterra os intelectuais são menos integrados do que nós na coletividade; formam uma casta excêntrica e um pouco rabugenta, sem muito contato com o resto da população. É que não tiveram a mesma sorte que nós: visto que nossos longínquos predecessores, que nós já nem merecemos, prepararam a Revolução, a classe que hoje está no poder, depois de um século e meio, ainda nos dá a honra de nos temer um pouco (muito pouco); ela nos administra; nossos confrades de Londres, que não têm essas lembranças gloriosas, não metem medo em ninguém, são considerados perfeitamente inofensivos; além disso, a vida dos *clubs* não se presta tanto a difundir sua influência como a vida dos salões se prestou a



difundir a nossa: entre eles, quando se respeitam, os homens falam de negócios, de política, de mulheres ou de cavalos, nunca de literatura, ao passo que nossas anfitriãs, que praticavam a leitura como arte recreativa, facilitaram, com suas recepções, a aproximação entre políticos, financistas, generais e literatos.<sup>16</sup>

Eis os ares que se respira na França quando da instituição do gênero filosofia universitária, cujo correlato especulativo pode bem ser entendido como o neokantismo francês. Bem entendido, no alvorecer da Terceira República a filosofia universitária francesa se viu investida pelo Estado de uma missão: ensinar aos estudantes a legitimidade das novas instituições republicanas, por meio da legitimidade necessária das mediações nos processos raciocinantes, por assim dizer. Duas doutrinas disputariam tal função: o positivismo sociológico de Durkheim e o racionalismo neokantiano. Este último, instaurado por Charles Renouvier e mais tarde encarnado pela figura de Leon Brunschvicg, se consagraria afinal. Mas o que mais importa aqui é reparar que ambas as doutrinas concorrentes concordam no ensinamento de que a humanidade, desde as suas origens mais remotas, nunca deixou de progredir na direção de um acordo mútuo entre todos os seres humanos sobre certos princípios razoáveis, justamente os princípios republicanos<sup>17</sup>.

Mas é preciso especificar o que é este neokantismo da Terceira República e a forma como ele é percebido pela geração de 1930. Não se trata do neokantismo que se pratica na Alemanha. A versão francesa, que se designa mais apropriadamente como neokantismo universitário, é um tipo etéreo decantado do positivismo, esta a grande filosofia popular francesa da segunda metade do século XIX. Falamos portanto de um agenciamento da filosofia kantiana de cores mais positivistas e mais duras, “mumificadas”, do que o pós-kantismo alemão. Uma marca importante do período é a consagração de uma filosofia como teoria do conhecimento, um tipo de epistemologia desinteressada, algo que se arraigaria no meio filosófico francês.

Segundo Jean-Louis Fabiani, os filósofos franceses da terceira república são, na melhor das hipóteses, pequenos mestres, mais próximos de reitores de universidade do que dos heróis da razão<sup>18</sup>. Fabiani afirma que a filosofia praticada

---

16 Sartre, *O que é a Literatura*, p 142

17 Descombes, *Le Même et L'Autre*, p 17

18 Fabiani, *Les Philosophes de la République*, p 7

na França do início da Terceira República até o final da Primeira Guerra Mundial se tornou essencialmente uma atividade universitária, e a produção filosófica dependente fundamentalmente da organização escolar do saber<sup>19</sup>. Sobre o ambiente filosófico do período ele observa ainda: "O universo filosófico é inteiramente organizado em torno da aula de filosofia, que tem lugar no último ano dos estudos secundários; o ensino superior tem por missão essencial reproduzir o corpo professoral dos liceus e universidades"<sup>20</sup>.

Falamos então de um período intelectual caracterizado pela filosofia como um gênero marcado pelo neokantismo e muito aclimatado às condições políticas francesas de seu tempo. Filosofia profissionalizada que aparece como resultado de um projeto político de longa duração que se desdobra pelo século XIX francês e que foi afinal construída para ser assim como é.

A nós importa especialmente apontar que este é o contexto no qual se formam os professores da geração de 1930 e, por esta via, o contexto com o qual se defronta Merleau-Ponty quando este atinge seus anos de maturidade filosófica. Todavia, quando chegamos ao período do entre guerras os ventos já sopram em outra direção, já nos afastamos do auge da Terceira República, de sua cultura e instituições, gestados em e para uma era de águas calmas. Se por um lado nós temos a cristalização da filosofia como carreira de estado a partir do neokantismo, por outro temos um evidente esgarçamento institucional que empurra todos para um tipo de radicalismo, prático e teórico. Hoje sabemos que se caminhava de fato para o fim da Terceira República, que se daria oficialmente a partir da ocupação do território francês pelas tropas nazistas em 1940.

Estamos diante, bem entendido, de uma volta dos radicalismos que estavam adormecidos há tempos pelo espírito centrista da Terceira República. O diagnóstico geral que fundamenta os radicalismos é um moto oposto àquele que fundou lá atrás o centrismo terceiro republicano: se lá acreditava-se que os radicalismos impediam a república de prosperar, aqui o sentimento geral é de que a república é impotente justamente por ser centrista. O que temos é então uma proliferação de radicalismos, à esquerda e à direita, até as vésperas da guerra. Sabemos que neste desaguar da década, em boa parte por motivação externa é verdade, o radicalismo de direita é que sairia vitorioso, culminando nos colaboracionistas de Vichy e no petainismo

---

19 Fabiani, *Les Philosophes de la République*, p 8

20 Idem, *Ibidem*, p 9

popular. Mas examinemos mais de perto o referido radicalismo que encharca a geração e, por conseguinte, o nosso autor.

### 1.1 A geração de Merleau-Ponty

Notemos este trecho do artigo *Em torno do Marxismo*, de 1945:

Havia no maurrasianismo de 1900 uma reação sadia contra as ilusões kantianas da democracia. O otimismo democrático admite que, num Estado onde os direitos do homem são garantidos, nenhuma liberdade invade as outras liberdades e a coexistência dos homens como sujeitos autônomos e razoáveis encontra-se assegurada. Isto significa supor que a violência tem uma aparição episódica na história humana, que as relações econômicas, em particular, tendem por si mesmas a realizar a justiça e a harmonia e, enfim, que a estrutura do mundo natural e humano é racional. Hoje sabemos que a igualdade formal dos direitos e a liberdade política mascaram relações de força em vez de suprimi-las.<sup>21</sup>

Fica claro aqui como o ponto de partida da geração de Merleau-Ponty é a vontade de escapar à visão otimista da história veiculada pelo neokantismo universitário. Se via aqui abalada a crença em uma razão capaz de conduzir a humanidade a um acordo mútuo. A racionalidade cultuada nas décadas anteriores é vista pela geração de 1930 com suspeição, frequentemente como máscara formalista das violências presentes nas relações realmente vividas. Por conseguinte a filosofia do neokantismo seria para esta geração uma espécie de enxadrismo intelectual que perdeu o contato com as questões da vida vivida, e agora não serve para outra coisa senão para impedir que as questões mais cruciais sejam acessadas pelo debate público. Tudo se passa como se o ‘cordão sanitário’ kantiano, que isola a metafísica do trato filosófico, afastasse também a filosofia de tudo o que realmente importa. Em meio a tal cenário de revolta contra este neokantismo, um dos símbolos mais flagrantes da mudança de ares é a volta ao debate da figura de Hegel.

---

21 Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p 139

A filosofia hegeliana havia sido banida pela geração anterior, para a qual a dialética era entendida pejorativamente: os neokantianos a tinham como uma “lógica da aparência”; os bergsonianos como um dispositivo que não pode gerar outra coisa senão uma filosofia puramente verbal. É conhecido o relato de Alexandre Koyré, redigido para o congresso Hegel de 1930 sobre o estado dos estudos hegelianos na França, em que ele começa sua exposição confessando que ela será muito breve: Koyré sente não ter grande coisa a dizer, por não ter encontrado afinal uma escola hegeliana na França<sup>22</sup>. Após 1930, porém, o hegelianismo passaria por um renascimento em território francês. Vincent Descombes aponta duas razões principais que engendrariam este renascimento: Primeiro a volta à voga do marxismo que se seguiu ao triunfo da revolução russa de 1917. Os líderes bolcheviques passaram a propalar o nome de Hegel, o próprio Lenin havia recomendado vivamente a leitura do autor. Depois a influência do curso sobre a filosofia hegeliana ministrado por Alexandre Kojève na École pratique des hautes études entre 1933 e 1939<sup>23</sup>.

A dialética, tida em baixa conta antes de 1930, passa a ser aceita e referida geralmente em tom elogioso. Trata-se então de superar a razão analítica kantiana através da dialética. Sinal desta mudança são as linhas que Merleau-Ponty escreve em 1946 em seu artigo *O Existencialismo em Hegel*:

Hegel está na origem de tudo o que há de grande na filosofia há um século – por exemplo do marxismo, de Nietzsche, da fenomenologia e do existencialismo alemães, da psicanálise –; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma visão mais ampla da razão que continua a ser a tarefa do nosso século. Ele é o inventor dessa Razão mais abrangente que o entendimento, que, capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e da contingência da história, não renuncia, porém, a dominá-los para conduzi-los à sua própria verdade. Mas acontece que os sucessores de Hegel insistiram, não no que lhe deviam, mas no que recusavam de sua herança. Se não abirmos mão da esperança de uma verdade, para além de posições divergentes, e se, com o mais vivo sentimento de

---

22 Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, pp 205-230

23 Descombes, *Le Même et L'Autre*, pp 21-22

subjetividade, mantivermos o desejo de um novo classicismo e de uma civilização orgânica, não há tarefa mais urgente na ordem da cultura do que ligar à sua origem hegeliana as doutrinas ingratas que procuram esquecê-la.<sup>24</sup>

## 1.2 Kojève e o alargamento da razão

A princípio pode soar paradoxal que os “existencialistas” franceses se filiem ao hegelianismo, tido por muitos como um monumento racionalista que sustenta que tudo o que é real é racional. Como conciliar este pensamento com a posição de que a existência é fundamentalmente absurda e injustificável? Ora, nos escritos de Merleau-Ponty supracitados ele não parece crer que anuncia qualquer paradoxo, mas que antes expressa um sentimento comum sobre algo bem estabelecido. Isso se deve a que o autor não se vê abraçando um irracionalismo mas um princípio de alargamento da razão. Estamos diante de uma interpretação de Hegel comum à geração e que remonta ao citado curso de Kojève.

O alargamento da razão pode ser entendido tanto como uma extensão do alcance da razão por sobre áreas que lhe eram até então estrangeiras (a história e suas violências, a existência e sua contingência, o inconsciente e seus ardis), quanto como uma crítica da noção vigente de razão, que encararia tal alargamento não como uma simples extensão de alcance mas como uma verdadeira metamorfose do pensamento. Se para um pensamento não dialético o racional e o irracional encontram-se em mútua oposição, o pensar dialético tem por princípio engendrar um movimento da razão em direção àquilo que lhe é fundamentalmente estrangeiro, em direção ao *outro*. A questão passa a ser então saber se, no bojo deste movimento, o outro será trazido de volta ao *mesmo*, ou se, ao abarcar simultaneamente o *mesmo* e o *outro*, a razão sofrerá uma metamorfose na qual ela se livra de sua identidade inicial, cessa de ser o mesmo e se faz outro com o outro. Se o outro da razão é a desrazão, a loucura, o problema passa a ser o de uma passagem da razão para a loucura ou a aberração, uma passagem que antecede toda ascensão a uma autêntica sabedoria<sup>25</sup>.

---

24 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp 109-110

25 Descombes, *Le Même et L'Autre*, p 25

A interpretação de Kojève se fiaria a esta última hipótese e, longe de ressaltar os aspectos racionais e pacificadores do pensamento hegeliano, insistiria sobre os momentos paradoxais, excessivos, violentos e sobretudo sangrentos. Seu comentário da *Fenomenologia do Espírito* a apresenta como uma versão da história universal na qual são as lutas sangrentas, e não a razão, que fazem as coisas avançarem em direção à boa conclusão.

Quando a Natureza se transforma em Welt (mundo histórico)?  
Quando há luta, ou seja, risco voluntário de morte, aparição da Negatividade, que se realiza como Trabalho. A história é a história das lutas sangrentas por reconhecimento (guerras, revoluções) e das obras que transformam a Natureza.<sup>26</sup>

É certo que o que retinha a atenção dos ouvintes de Kojève, dentre os quais estava Merleau-Ponty, era o talento que ele tinha em comprometer a filosofia forçando-a a frequentar setores da existência que até então ela não visitava: o cinismo político, a importância dos massacres e das violências, e de forma geral a origem irracional do razoável. Tais aspectos da obra de Hegel, que por muito tempo foram considerados a parte vergonhosa de sua filosofia, agora a tornavam ainda mais valiosa, por virtude da arte de contar histórias que Kojève possuía. Se a realidade é a luta mortal entre os homens por questões irrisórias – defender uma bandeira, obter reparação por uma injúria, etc – toda filosofia que ignora este fato fundamental é uma mistificação idealista. É este, a grosso modo e posto de forma brutal, o ensinamento de Kojève.<sup>27</sup>

Kojève transmitia aos seus ouvintes uma concepção terrorista da história. O tema do Terror a partir de então habitaria decisivamente o debate francês. O próprio Merleau-Ponty intitularia com tal termo o seu livro de 1947, *Humanismo e Terror*, escrito para justificar uma política de apoio ao Partido Comunista, apesar dos julgamentos de Moscou. Kojève escreveria ainda que não há diferença essencial entre o filósofo e o tirano: “Quanto a mim, confesso que não compreendo muito bem isso, e não vejo como nos levaria a encontrar uma diferença essencial entre o filósofo (ou o sábio) e o tirano (ou o estadista em geral)”<sup>28</sup>. O fundamento da filosofia

26 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p 55

27 Descombes, *Le Même et L'Autre*, pp 25-26

28 Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, p 252

terrorista não é portanto o simples desejo de saber, mas a definição pragmática da verdade, a qual postula que o critério de verdade se mede pelos resultados.

Reparemos nas implicações de tal posicionamento nesta passagem do curso kojéviano:

Qual é, afinal, a moralidade de Hegel?

Os verdadeiros juízos morais são os feitos pelo Estado (moral = legal); Os próprios Estados são julgados pela história universal. Mas para que esses julgamentos tenham significado, a História deve ser completada.

É de fato o que existe e como existe. Toda ação que negue o dado existente é má: um pecado. Mas o pecado pode ser perdoado.

Como? Pelo seu sucesso. O sucesso absolve o crime porque o sucesso é uma nova realidade que existe. Mas como você avalia o sucesso? É preciso que a história seja terminada. Então nós vemos o que se mantém na existência: a realidade definitiva.<sup>29</sup>

### 1.3 Vers le concret

A revolta da geração de 1930 contra o idealismo universitário de seus professores a conduziria a reivindicar uma filosofia concreta, que receberia enfim o nome de existencialismo. Mas importa especificar do que se trata tal idealismo e que formas tomam a revolta.

Começamos tratando do sentido de idealismo que não se afasta demais da acepção popular do termo: idealista é aquele que se guia por “ideias”, por um “ideal”. Segue-se que um idealista assim compreendido é também alguém que é avesso aos ensinamentos da experiência, geralmente amargos ao pensar idealista, que se filiarão mais ao que se conhece popularmente como realismo. Um idealista é ainda uma pessoa que trata das coisas da realidade vivida como se elas se adequassem ao mundo ideal por ela concebido. Dito de outra forma, o idealista lida com abstrações, e tende a eclipsar as agitações cotidianas que resistem a seus constructos racionais. Tudo se passa como se o mundo do qual o idealista fala não fosse o mesmo mundo no qual ele vive. Deste ponto de vista a reivindicação de

---

29 Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p 95

uma filosofia concreta é uma busca por colocar termo a um certo trato enganador que vem como consequência do pensar idealista.

Entretanto precisamos especificar aqui que a revolta da geração de 1930 não passa por uma reprovação do conteúdo interno das visões de mundo engendradas pelo idealismo, não se trata de reputá-las como devaneios delirantes e inalcançáveis. O que um pensar existencialista reprova em tais visões é antes a crença de que seus ideais racionais se encontram já em curso, no âmbito da experiência vivida atual. Nesse sentido o avanço da filosofia concreta contra a abstração recairia em certa correção cronológica: o conteúdo do pensamento idealista não cabe no momento atual, está no presente incorreto, mas pode vir a ser alcançado no futuro. Parte do mesmo movimento, a acusação à abstração passa pelo efeito geral de inação que é consequência de uma cultura erigida por sobre princípios idealistas: se a experiência vivida se desse já racionalmente, de fato não restaria à filosofia nada mais do que a tarefa de resolver os problemas teóricos, e o filósofo seria assim dispensado de toda ação.

O sentido que utilizamos aqui de “ação” se vestiria do termo marxiano *praxis*, referido por Merleau-Ponty como uma grande descoberta do autor.

Marx descobre uma racionalidade histórica imanente à vida humana; para ele, a história não é já apenas a ordem do fato ou do real a que, com a racionalidade, a filosofia viria conferir direito de existência, é o meio onde se forma todo sentido e, em particular, o sentido conceitual ou filosófico no que tem de legítimo. Aquilo a que Marx chama *praxis* é este sentido que se desenha espontaneamente no entrecruzar das ações com que o homem organiza as suas relações com a natureza e com os outros. Não é dirigida por uma ideia de história universal ou total. Lembremo-nos de que Marx insiste na impossibilidade de pensar o futuro. É antes a análise do passado e do presente que, como uma filigrana, nos revela uma lógica no decurso das coisas, que não o guia do exterior, mas que dele emana e que só acabará se os homens a sua experiência e quiserem transformá-la.<sup>30</sup>

---

30 Merleau-Ponty, *Elogio da filosofia*, p 66



Acontece que tal doutrina da praxis não é capaz de orientar e julgar a ação. O afastamento dos ideais idealistas, tidos como mistificações, recai em uma moral que depende da experiência, que se priva de guias externos à experiência mesma. Importa aqui ressaltar como a geração de 1930 não produzirá obras de reflexão moral e política propriamente ditos, ao mesmo tempo em que valorizam enormemente as tomadas de posição políticas, estas de tal forma ligadas a situações particulares que parecem mover-se constantemente. Ilustram isso as numerosas querelas internas na redação da revista *Les Temps Modernes*, sempre políticas, jamais filosóficas.

Mas há ainda a se considerar o sentido metafísico do idealismo, ou o que o idealismo faz da metafísica. Ao igualar ser = ser conhecido, o idealismo faz com que a metafísica se reduza a uma teoria do conhecimento. Observemos o comentário feito por Brunschvicg ao artigo idealismo do *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* de André Lalande, obra esta que é um documento bastante relevante sobre o estado de coisas na filosofia anterior a 1930:

Idealismo pode ter um sentido muito preciso, com a condição de não separar a teoria do conhecimento e a metafísica; porque, precisamente, o idealismo afirma que toda a metafísica se reduz à teoria do conhecimento. A afirmação do ser tem por base a determinação do ser como conhecido, tese admiravelmente clara (salvo análise ulterior da palavra *conhecido*) por oposição ao realismo, que tem por base a intuição do ser enquanto ser.<sup>31</sup>

Ora, igualar o ser ao ser conhecido é ignorar a existência. Compreendendo esta como uma prática do idealismo, Descombes especula que seria possível detectar os primeiros sinais da revolta existencial contra a abstração na crítica à qual Kant submete a prova ontológica da existência de Deus, mais especificamente em sua análise do exemplo dos 100 táleres.

O ser não é, evidentemente, um predicado real, i. e., um conceito de algo que pudesse ser acrescentado ao conceito de uma coisa. Ele é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é simplesmente a cópula de um juízo. A

---

31 Lalande, *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p 494

proposição Deus é todo-poderoso contém dois conceitos, que possuem seus objetos: Deus e a onipotência; a palavrinha é não é um predicado a mais, mas apenas aquilo que põe o predicado em relação com o sujeito. Se tomo então o sujeito (Deus), juntamente com todos os seus predicados (entre os quais também a onipotência), e digo Deus é, ou então há um Deus, não ponho nenhum predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo, com todos os seus predicados, e mais especificamente o objeto em relação com o meu conceito. Ambos têm de conter precisamente o mesmo, e por isso nada mais pode ser acrescentado ao conceito, que apenas exprime a possibilidade de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (através da expressão “ele é”). E o real, assim, não contém mais do que o meramente possível. Cem táleres reais não contêm minimamente nada a mais do que cem táleres possíveis. Pois como estes significam o conceito, e aqueles o objeto e sua posição em si mesma, então o meu conceito, caso contivesse menos do que estes, não exprimiria o objeto inteiro e, portanto, não seria tampouco o conceito a ele adequado. Em meu patrimônio, contudo, há mais em cem táleres reais do que no mero conceito dos mesmos (i. e., de sua possibilidade). Pois na realidade efetiva o objeto não está apenas contido analiticamente em meu conceito, mas é sinteticamente acrescentado ao meu conceito (que é uma determinação de meu estado) sem que esses cem táleres pensados sejam, por meio desse ser fora de meu conceito, minimamente aumentados.<sup>32</sup>

Não haveria nada adicional nos 100 táleres reais em relação aos 100 táleres possíveis, ou seja, o conceito não se modifica na passagem do possível para o real, o *ser conhecido* dos 100 táleres é em ambos os casos o mesmo. Todavia, “em meu patrimônio, há mais em cem táleres reais do que no mero conceito dos mesmos”. O conceito afinal ignoraria a diferença fundamental entre a presença e a ausência da coisa. A existência, assim, não é um predicado da coisa, e dessa forma ela escapa ao conceito e passa ao campo do inconcebível, daí o seu parentesco com a contingência, o acaso, o injustificável, a violência, etc. Será preciso então ir além do conceito para enunciar a existência ou a inexistência, o ser ou o não ser.

---

32 Kant, *Crítica da Razão Pura*, p 466

Worms afirma que o problema da existência, para além de remeter a uma moda de época ou à vaga do “existencialismo”, é de fato uma noção que delinea bem um problema filosófico preciso, decisivo e novo.

Trata-se do problema colocado pelo *fato* da existência do mundo, mas também da consciência, ou do homem, quando renunciamos a buscar tanto em uma como em outra (dessas existências) um fundamento para além delas mesmas. Renunciar ao “porquê” não é renunciar ao fato “que” as coisas existem, e nós nelas. Não se trata de renunciar a todo problema, mas de colocar um *outro* problema. Não se trata de apenas criticar um problema antigo, o do fundamento, da metafísica, de tudo que, a torto ou a direito, permaneceu vinculado ao momento precedente. Trata-se também de colocá-lo novamente, e em todos os domínios.<sup>33</sup>

Worms defende ainda que o problema da existência não é, neste momento aqui trabalhado, uma exclusividade das filosofias da existência. Segundo o autor não haveria apenas uma oposição mas também uma ligação entre tais filosofias e aquelas que, habitando o mesmo momento, são irreduzíveis a elas: entre a filosofia “da consciência” de Sartre e a filosofia “do conceito” de Jean Cavallès; entre *A Estrutura do Comportamento*, de Merleau-Ponty, e o *Ensaio Sobre Alguns Problemas Relativos ao Normal e ao Patológico*, de Georges Canguilhem, ambos publicados em 1943; entre *O Ser e O Nada*, de Sartre, e *Elementos Para Uma Ética*, de Nabert<sup>34</sup>. Worms assinala certos pontos de convergência entre esses opostos:

A convergência negativa, advinda da ruptura com o momento anterior, chamado de “o momento 1900”. As filosofias do “momento da existência”, sejam elas da consciência ou da ciência, compartilhariam a mesma recusa a todo fundamento, sobretudo a partir de um ato do “espírito”, seja ele intuitivo ou intelectual.

Outro ponto de convergência, já mais positivo, consistiria na admissão de um fato absoluto, sem que se procure dele um fundamento. Trata-se aqui da *contingência* da existência, de um lado, e da *necessidade* da ciência, do outro: em comum a questão da “facticidade”<sup>35</sup>.

---

33 Worms, *La Philosophie em France au XXe Siècle*, p 203-204

34 Idem, *Ibidem*, p 205

35 Idem, *Ibidem*, p 206

Há ainda uma característica crucial do período: a relação da filosofia com o fora dela passa por uma profunda mudança. O filósofo do período não será mais o filósofo que se confronta, seja para instaurá-la ou criticá-la, a uma prática artística, científica ou política (que por sua vez se voltariam a problemas filosóficos em uma jornada reflexiva). O problema da existência implica afinal que o filósofo se engaje diretamente em atividades que vão além da filosofia: ele se torna jornalista, escritor, erudito, político, e o faz por razões propriamente filosóficas<sup>36</sup>. Vemos as atividades político-militares de Cavailles, que se juntou à Resistência Francesa durante a guerra e acabou preso e executado pelas forças nazistas; o teatro de Sartre; a fundação da revista *Les Temps Modernes* por Sartre, Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir; os poemas de Jean Wahl; a tese de medicina de Canguilhem; o trabalho em usina de Simone Weil. Tudo isso em meio à guerra.

Ainda sobre a questão da existência, coloca Leandro Cardim:

Ao invés da tópica do conhecimento que procura explicar o mundo ou descobrir suas condições de possibilidade, trata-se de reconhecer a validade de um ponto de vista em que o sentido não se desenraíza mais do mundo natural e cultural. Além disto, é preciso inventar maneiras de exprimir ou formular esta experiência do mundo. Para condensar ao máximo esta tendência da nova filosofia da época de abrir mão do encadeamento de conceitos para voltar-se em direção da descrição da mistura da consciência com o mundo, seu engajamento num corpo, sua coexistência com os outros, lembremos a palavra de ordem que comandava toda uma geração: *em direção ao concreto*.<sup>37</sup>

Trata-se de voltar a atenção para aquilo que o idealismo, e também a ciência, não tratam: os seus pressupostos. Interessa agora nos deter por um momento em uma obra que influenciaria decisivamente Merleau-Ponty e a geração de 1930: *Vers Le Concret*, de Jean Wahl. Debruçando-se sobre os pensamentos de William James, Alfred Whitehead e Gabriel Marcel, Wahl afirma que há em suas filosofias o mesmo culto da realidade em sua espessura.

---

36 Worms, *La Philosophie em France au XXe Siècle*, p 208

37 Cardim, *Nota Sobre a Filosofia Concreta do Início do Século XX*, p 99

Assim, as relações não são para eles algo acrescentado ao dado primitivo; elas estão incluídas nele; ou, mais exatamente, talvez traduzam algo, um fundamento não relacional e ainda assim unificador (se é que se pode usar esta palavra sem que ela traga a ideia de um ato de inteligência) que se compreende nele.<sup>38</sup>

Mas filosofar concretamente, dirigir o olhar do filósofo para esta região da experiência anterior às relações do tipo científico, a partir da qual estas próprias relações são formadas, ao mesmo tempo que é ir contra o idealismo tradicional e a metafísica como teoria do conhecimento, não pode significar um retorno ao empirismo tradicional. Como diria Gabriel Marcel: “O que é filosofar concretamente? Isto não quer dizer de forma alguma voltar ao empirismo; isto é capital (...) Nós nos aproximáramos muito da verdade dizendo que é filosofar hic et nunc”<sup>39</sup>.

#### 1.4 A guerra aconteceu

Os ares do período se mostrariam com força no violento artigo publicado por Merleau-Ponty na *Les Temps Modernes* no imediato pós-guerra, intitulado *A Guerra Aconteceu*. Neste artigo o autor explora as consequências políticas do idealismo universitário, no que este teria levado afinal a França a perder de vista o âmbito do irracional, que operava para além do alcance de uma cultura que tinha como correlato especulativo o edifício idealista. As primeiras linhas do artigo são já bastante sonoras quanto a isso:

Os acontecimentos tornavam cada vez menos provável a manutenção da paz. Como pudemos esperar tanto para resolver ir à guerra? Não podemos mais compreender que alguns de nós aceitaram Munique como uma oportunidade para testar a boa vontade alemã. É que não fomos guiados pelos fatos. Tínhamos resolvido secretamente ignorar a violência e o infortúnio como elementos da história, porque vivíamos em um país feliz e fraco

---

38 Wahl, *Vers Le Concret*, pp 5-6

39 Marcel, *Ebauche d'une philosophie concrète*, pp 82-85. apud CARDIM, *Nota Sobre a Filosofia Concreta do Início do Século XX*, p 100

demais para considerá-los. Desconfiar dos fatos tornou-se até um dever para nós.<sup>40</sup>

Worms defende que neste artigo Merleau-Ponty criticava o pensamento consagrado pelos mestres de sua geração, que seriam representados por um lado pelas filosofias da “reflexão” como as de Alain e Brunschvicg, e por outro pelas filosofias da “intuição” como a de Bergson. Segundo Worms, para além disso, Merleau-Ponty estaria acusando aqui, neste artigo, estes filósofos de se unirem em torno de uma ilusão de ordem histórica, ao tempo em que acusava também as mesmas filosofias de estarem implicadas em um engano mais profundo, da ordem da percepção, por não reconhecerem, antes de mais nada, a abertura de um “campo fenomenal”. Ao engano da ordem da percepção Merleau-Ponty teria se dirigido em sua obra maior do período, a *Fenomenologia da Percepção*<sup>41</sup>. Worms aponta ainda que não será surpresa que Merleau-Ponty tenha concluído o seguinte em sua intervenção de 1946 junto à Sociedade Francesa de Filosofia, intitulada *O Primado da Percepção*<sup>42</sup>: “Ao avançar a tese de um primado da percepção, nós temos menos o sentimento de propor uma novidade do que de levar às suas consequências o trabalho de nossos anciãos”<sup>43</sup>.

O que Merleau-Ponty ataca em *A Guerra Aconteceu* é certa disposição do homem pensante da Terceira República, o homem que justifica suas ações e pensamentos no âmbito da razão, como se esta fosse coisa posta. A intelectualidade francesa, e enfim o ambiente cultural francês mais amplo, não percebia que a vida conduzida dentro dos moldes racionais era uma condição particular, local, historicamente determinada, e não a expressão das características de um mundo. E o suporte filosófico especulativo de tal atitude era uma filosofia otimista do tipo idealista, de raízes cartesianas e kantianas, uma filosofia da consciência desencarnada.

Fomos ensinados que as guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados e do acaso que podem ser evitados com

---

40 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p 245

41 Worms, *La Philosophie em France au XXe Siècle*, p 276

42 Idem, *Ibidem*, p 277

43 Merleau-Ponty, *Le Primat de La Perception et Ses Conséquences Philosophiques*, p 72

paciência e coragem. Tínhamos à nossa volta uma velha escola onde se formaram gerações de professores socialistas.

(...)

Essa filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e a felicidade, era de fato a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação na imaginação das memórias de 1914.

(...)

Sabíamos que existiam campos de concentração, que os judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao universo do pensamento. Ainda não vivíamos na presença da crueldade e da morte, nunca havíamos sido colocados na posição de suportá-las ou enfrentá-las. (...) pensávamos que a França das viagens a pé e das pousadas da juventude funcionava por si mesma, como a própria terra. Vivíamos num certo lugar de paz, experiência e liberdade, formado por uma combinação de circunstâncias excepcionais, e não sabíamos que este era um terreno a ser defendido, pensávamos estar diante do destino natural dos homens.

(...)

Éramos puras consciências diante do mundo. Como poderíamos saber que este individualismo e universalismo que vivíamos tinham seu lugar no mapa?<sup>44</sup>

O acontecimento da Segunda Guerra Mundial, e especialmente a ocupação do território francês pelas tropas nazistas – que aconteceu de forma surpreendentemente rápida e desencadeou reações também surpreendentes dentro da sociedade francesa, como o advento do petainismo popular – seria um catalisador crucial da revolta intelectual da geração de 1930. Na visão de Merleau-Ponty a ocupação tinha ensinado uma lição sobre como os homens são usados pela história e trazido à luz aquilo que a racionalidade ilusória do neokantismo havia mascarado. As contradições da vida em sociedade precisavam ser encaradas em sua concretude; liberdade, individualidade e racionalidade postos no nível da existência e conquistados a partir da interação com o outro. “Em meio a este

---

44 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, pp 246-247

combate a neutralidade já não nos era mais permitida. Pela primeira vez fomos levados não apenas à percepção mas à aceitação da vida em sociedade"<sup>45</sup>.

Passou a ser indispensável o reconhecimento de que o acontecimento da guerra implica uma mutação filosófica radical. Os franceses foram forçados pelas circunstâncias a mudar aspectos basilares de sua cultura e compreender que as consequências externas das ações humanas atingem todo o seu entorno, e, por este caminho, trazer o *outro* para o cerne cotidiano das elucubrações. Os filósofos por sua vez não podiam mais desconsiderar que a liberdade passava pelas relações humanas e era transformada pela história.

Tendo a racionalidade de cores neokantianas se provado insustentável, uma filosofia já obsoleta que servia como suporte especulativo para uma certa sociedade individualista e burguesa que já não mais existia, tudo apontava enfim para um impasse: ou cedia-se a algum irracionalismo de feições céticas, ou concebia-se enfim uma nova racionalidade, alargada, capaz de estender seu alcance às regiões que a antiga razão não visitava. Trata-se afinal de colocar em jogo para a filosofia a noção de *existência*.

### 1.5 Razão e desrazão / sentido e não sentido

Observemos como Merleau-Ponty apresenta esta nova racionalidade no prefácio de *Sentido e Não Sentido*:

Desde o início do século, muitos grandes livros expressaram a revolta da vida imediata contra a razão. Disseram, cada um a seu modo, que os arranjos racionais de uma moral, de uma política ou mesmo de uma arte jamais valerão contra o fervor do momento, o estouro de uma vida individual, a "premeditação do desconhecido".  
(...)

Nós nascemos na razão como na linguagem. Mas é necessário que a razão à qual chegamos não seja aquela da qual partimos com tanto esplendor. A experiência da irracionalidade não deve ser simplesmente esquecida. É preciso formar uma nova ideia de razão.<sup>46</sup>

---

45 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p 250

46 Idem, *Ibidem*, p 3



Para Merleau-Ponty e sua geração não há mais espaço para a razão triunfante cultuada pela geração precedente. O que temos aqui é o diagnóstico de uma era que “esquecia” da particularidade, do irracional, da existência enfim, para apressadamente abraçar a razão. O que a geração anterior ignoraria seriam os laços dos pensamentos e das falas com seus contextos naturais e históricos, com seus fundos de desrazão e não sentido, ou, dito de outra forma, do universal da razão com o particular da existência. Em contraste, a razão alargada que a nova geração persegue é aquela que não desconsidera a contingência fundamental de nossa vida, é preciso afinal conciliar o universal com o particular. A existência é o fundo de desrazão no qual a razão irrompe e do qual jamais se desconecta.

Logo:

Na moral como na arte, não há solução para aqueles que querem, desde o início, estar seguros de sua caminhada, permanecer sempre justos e senhores absolutos de si mesmos. Não temos outro recurso senão o movimento espontâneo que nos liga aos outros pela desgraça e pela felicidade, no egoísmo e na generosidade.

(...)

Na política, enfim, a experiência desses trinta anos nos obriga também a evocar o fundo de não sentido sobre o qual se perfila toda empreitada universal, e que a ameaça de impasse.<sup>47</sup>

Se anteriormente acreditava-se na preponderância de um mundo inteligível, regido pela claridade racional, o homem da geração de Merleau-Ponty “considerando os conflitos de sua vida, começa a duvidar que as vidas sejam compatíveis entre si” e que “o mundo humano seja possível”<sup>48</sup>. O cidadão desta época está assim diante de um risco, do qual, segundo o autor, ele não deve se esquivar mas assumir e mensurar. Trata-se da mesma sorte de dúvida que assaltou o pintor Paul Cézanne na última fase de sua obra. Àquela altura o pintor realizava suas telas acossado pelo risco de não conseguir atingir a expressão e a comunicação com outrem. Cézanne pintava como quem dá “um passo na bruma, o qual ninguém poderia dizer se conduzirá a algum lugar”<sup>49</sup>. Mesmo nas matemáticas

---

47 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p 4-5

48 Idem, *Ibidem*, p 9

49 Idem, *Ibidem*, p 7

havia cessado os longos encadeamentos racionais e “os entes matemáticos não se deixavam alcançar senão por procedimentos oblíquos, métodos improvisados, tão opacos quanto um mineral desconhecido”.

Chegamos a que um pensamento racional alargado, que considera em seu arcabouço a existência, deve exprimir uma espessura, uma densidade, uma obscuridade, enfim, uma historicidade<sup>50</sup>. É o caso de uma razão alargada onde Cézanne realiza com grande risco a expressão e a comunicação. A realização do sentido no mundo, do sentido encarnado, só é possível se recusamos o solo de universalidade que caracteriza o horizonte cultural da tradição: “não há mais natureza humana sobre a qual possamos repousar”<sup>51</sup>. Mas importa ainda que, se quando estamos diante de um objeto cultural (romance, poema, pintura, filme), estamos certos de estabelecer um contato com alguma coisa, trata-se então de perceber uma “maravilha” que consiste precisamente no fato de que em um mundo contingente “a linguagem e as condutas têm um sentido para aqueles que falam e agem”<sup>52</sup>. Certamente não se trata mais de captar um sentido acabado, claro, pronto para ser deglutido (como diria Sartre, veremos em seguida), mas um sentido ainda precário, *em estado nascente*, que se esgueira por sobre o fundo de não sentido, tal como nas pinturas de Cézanne em que os objetos não aparecem acabados e encerrados na plena objetividade, mas nascendo, formando-se sob os nossos olhos.

Assumir esta racionalidade alargada não se faz sem custos: ao abandonarmos a antiga razão estéril, séria, respeitável e definitiva, tudo o que era certo e completo se transmuta em ambiguidade e incompletude, o que era estável vira um aventurar-se, o que era pronto e acabado se torna em busca incessante. Mas nos parece aqui crucial lembrar a posição de Merleau-Ponty, transmitida pelas ondas da Rádio Nacional Francesa no final de 1948, diante da acusação de que o pensamento moderno sinalizaria um declínio ou decadência diante da razão clássica, pois o moderno comportaria em seu discurso ambiguidades, incompletudes:

Porém, precisamente, se a ambiguidade e a incompletude estão inscritas na própria textura de nossa vida coletiva e não somente nas obras dos intelectuais, seria irrisório querer reagir a isso por uma

---

50 Cardim, *Nota Sobre a Filosofia Concreta do Início do Século XX*, p 95

51 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p 49

52 Idem, *Ibidem*, p 69

restauração da razão, no sentido em que se fala de restauração a respeito do regime de 1815.<sup>53</sup>

Se a marca da alegada restauração é preocupar-se “menos com a razão operante e ativa do que com uma fantasia de razão, que esconde suas confusões sob ares peremptórios”, nos convém lembrar que amar a razão, “querer o eterno, quando o saber descobre cada vez melhor a realidade do tempo, querer o conceito mais claro quando a própria coisa é ambígua é preferir a palavra razão ao exercício da razão”<sup>54</sup>.

Ainda segundo Merleau-Ponty, o impasse trazido pela nova racionalidade não é fatal. Ele nos lembra que Cézanne venceu o acaso e que os homens também podem vencê-lo, contanto que mensurem o risco e a tarefa<sup>55</sup>.

## 1.6 O encontro com a fenomenologia

Simone de Beauvoir relata um acontecimento que se tornaria conhecido sobre o encontro da geração de 1930 com a fenomenologia:

Sartre percebeu que para organizar coerentemente as ideias que o dividiam, precisava de ajuda. As primeiras traduções de Kierkegaard surgiram nessa época: nada nos encorajava a lê-las e as ignoramos. Por outro lado, Sartre foi fortemente atraído pelo que ouviu sobre a fenomenologia alemã. Raymond Aron passara o ano no Instituto Francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudou Husserl. Quando chegou a Paris, falou com Sartre sobre isso. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, rue Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de damasco. Aron apontou para seu copo: “Veja, meu camarada, se você é fenomenólogo, pode falar sobre esse coquetel, e isso é filosofia!”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ele queria há anos: falar das coisas como ele as tocava, e que isso fosse filosofia. Aron o convenceu de que a fenomenologia respondia exatamente às suas preocupações: ir além da oposição entre

---

53 Merleau-Ponty, *Conversas*, p 73

54 Idem, *Ibidem*, p 74

55 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p 10

idealismo e realismo, afirmar tanto a soberania da consciência quanto a presença do mundo, tal como nos é dado. Ele comprou o trabalho de Levinas sobre Husserl no Boulevard Saint Michel, e teve tanta pressa de descobrir aquilo que, enquanto caminhava, folheou o livro do qual nem sequer havia cortado as páginas. Ele ficou de coração partido quando encontrou alusões à contingência nele. Alguém tinha puxado o tapete sob seus pés? Lendo mais, ele se tranquilizou. A contingência não parecia desempenhar um papel importante no sistema de Husserl, do qual Levinas deu apenas uma descrição formal e muito vaga. Sartre decidiu estudá-lo a sério e, por instigação de Aron, tomou as medidas necessárias para substituir seu camarada no ano seguinte no Instituto Francês de Berlim.<sup>56</sup>

Sartre foi um dos primeiros a protestar contra o pensamento abstrato da tradição intelectualista e a buscar trazer a filosofia para um mergulho no mundo da contingência; ele não podia suportar um pensamento que transforma tudo em representação do espírito e não permite acesso ao concreto. Nesta empreitada, o estatuto teórico conferido pela fenomenologia seria crucial; a superação de idealismo e realismo a partir do a priori da correlação e sua sintaxe da intencionalidade. Este encontro com Husserl e a fenomenologia, que começa nesta noite narrada por Beauvoir, seria melhor apresentado por Sartre em um pequeno artigo escrito em 1939, chamado *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*. Neste artigo Sartre se dirige contra a filosofia da geração anterior, que ele denominaria como filosofia digestiva, e busca uma resposta à tradição justamente no campo aberto pela noção husserliana de intencionalidade.

A filosofia francesa, depois de cem anos de academicismo, permanece aí. Nós todos lemos Brunschvicg, Lalande e Meyerson, nós todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com sua baba branca e lentamente as deglutia, reduzia-as a sua própria substância.<sup>57</sup>

---

56 De Beauvoir, *La Force de l'Âge*, p 177

57 Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intencionalité*, p 87

Ao colocar a atividade da consciência no interior do mundo contingente, a intencionalidade husserliana havia ensinado a filosofia a não mais separar o pensamento e as coisas. Tratava-se de um poderoso instrumento para equipar a geração existencialista contra seus mestres idealistas. A intencionalidade, entende Sartre, arranca a consciência de seu isolamento na interioridade e a lança no mundo, não permitindo que dissolvamos as coisas na consciência: “Você vê esta árvore aqui, sim. Mas você a vê onde ela está: à beira da estrada, no meio da poeira, sozinha e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não pode entrar em sua consciência, porque não é da mesma natureza que ela.”<sup>58</sup>

Sartre observa ainda que em Husserl a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo; que o mundo, ainda que por essência exterior à consciência, é, também por essência, relativo a ela<sup>59</sup>. Ou seja, consciência e mundo se doam em correlação, e não podem ser reduzidos um ao outro. Consequência direta disto é que o conhecimento não pode ser comparado à posse, já que sabemos que a árvore não é e não se torna nós, que não podemos afinal “fazê-la entrar em nossos estômagos sombrios” e ser ali deglutida. De mesmo golpe, afirma Sartre, a consciência se purifica e passa a ser como um vento, que não possui mais um interior, que não tem mais nada contido nela, que nada mais é senão um “movimento de fuga, um escorregar para fora de si”. Expressa em sua fórmula “Toda consciência é consciência de algo”, Husserl teria afinal descoberto uma filosofia da transcendência, do fora, que nos tira da imanência da interioridade e nos lança “na estrada, em meio a ameaças, sob uma luz ofuscante”.

Há ainda que, em contraste com a tradição da filosofia francesa contra a qual Sartre aqui se volta – tradição que não conhecia outra coisa senão a epistemologia, ou seja, a consciência enquanto entendimento –, para Husserl e os fenomenólogos a consciência que temos das coisas não se limita ao conhecimento.

O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” esta árvore; eu também posso amá-la, temê-la, odiá-la, e este ultrapassamento da consciência por ela mesma, que se chama “intencionalidade”, encontra-se no medo, no ódio e no amor. Odiar o outro é mais uma maneira de se lançar em direção a ele, é de repente se encontrar cara a cara com um

58 Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intencionalité*, p 87

59 Idem, *Ibidem*, p 88

estranho com quem você vive, cuja qualidade objetiva de "odioso" te atinge antes de tudo. De repente, aquelas famosas reações "subjetivas", ódio, amor, medo, simpatia, que flutuavam na salmoura fétida do Espírito, se desfazem; são apenas maneiras de descobrir o mundo.<sup>60</sup>

Para Sartre a intencionalidade teria nos livrado da "vida interior", pois "finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: lá fora, no mundo, entre os outros", logo "não é em não sei qual retiro que nós nos descobrimos: é na estrada, na cidade, em meio à multidão, coisas entre as coisas, homens entre os homens"<sup>61</sup>.

As diferentes filosofias da geração de 1930 variam na maneira em que tematizam as relações entre o particular e o universal, contudo é possível apreender um movimento teórico de conjunto, que converge no horizonte comum da busca por caracterizar o concreto e conferir a ele um lugar dentro da filosofia. No caso de Merleau-Ponty é notória a busca pelo concreto como expressão da permuta entre o fato e a essência. Logo nas primeiras linhas do prefácio da *Fenomenologia da Percepção* – obra teórica de fôlego, central para o que chamamos neste trabalho de "primeiro Merleau-Ponty", fase na qual o autor está mais clara e estreitamente ligado à filosofia existencial – encontramos um sinal importante das motivações merleau-pontyanas, as quais levam o autor a buscar na fenomenologia um instrumento crucial para suas investigações: "A fenomenologia é o estudo das essências (...) mas é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua "facticidade"<sup>62</sup>. No capítulo seguinte tematizaremos mais detidamente as características da fenomenologia merleau-pontyana. Por ora nos interessa iluminar, a partir de outro trecho deste mesmo prefácio, um ponto importante sobre a mobilização da fenomenologia por Merleau-Ponty e sua geração:

[A fenomenologia] está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontram em todas as partes, em Hegel e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud. Um comentário filológico dos textos não produziria nada: só

60 Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intencionalité*, p 89

61 Idem, *Ibidem*, p 89

62 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 1

encontramos nos textos aquilo que nós colocamos ali, e, se alguma vez a história exigiu nossa interpretação, é exatamente a história da filosofia. É em nós mesmos que encontramos a unidade da fenomenologia e seu verdadeiro sentido. A questão não é tanto de enumerar citações quanto a de fixar e objetivar esta *fenomenologia para nós* que faz com que, lendo Husserl e Heidegger, vários de nossos contemporâneos tenham tido o sentimento muito menos de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer aquilo que eles esperavam.<sup>63</sup>

A fenomenologia se tornou, em suma, uma aliada crucial da geração de 1930 e seus anseios. A tarefa da filosofia ainda é, para esta geração, a de tratar do problema da universalidade, da razão, mas agora é preciso acrescentar a isto o fato de que a universalidade não está mais afastada da particularidade, assim como o sentido do não-sentido. É preciso enfim atribuir dignidade ontológica e fenomenal a esta tensão paradoxal que constitui a relação entre a particularidade e a universalidade.<sup>64</sup>

---

63 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 2

64 Cardim, *Nota Sobre a Filosofia Concreta do Início do Século XX*, p 106

## 2. MERLEAU-PONTY E A FENOMENOLOGIA

Se falamos anteriormente que a tarefa da geração de Merleau-Ponty passa pelo encontro com a fenomenologia husserliana e sua aclimatação em território francês, ao entrar em contato com o texto da *Fenomenologia da Percepção* nos deparamos, logo de cara, em seu prefácio, com uma espécie de programa de trabalho em que o autor indica as condições pelas quais a sua geração está entendendo e tomando para si a fenomenologia. A saber, quando concebe o projeto de uma fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty está adentrando um problema que já aparecia na fenomenologia husserliana, e que se encontrava com o problema – bastante específico do pós-kantismo alemão – da obsolescência da estética transcendental kantiana. Ao tratar da percepção, Husserl retoma o problema da sensibilidade em termos diferentes daqueles de Kant. Na fenomenologia husserliana há um novo arranjo entre sensibilidade e entendimento que pretende superar o caráter estrito dessa instanciação. Voltemos alguns passos para examinar a origem da fenomenologia que Merleau-Ponty aqui mobiliza.

Olhando retrospectivamente, a fenomenologia veio a ser pouco a pouco uma sofisticação da filosofia crítica kantiana e do problema transcendental, contudo ela é na origem uma filosofia da matemática de corte platonizante. Husserl lidava então com um debate, bastante marcante do mundo alemão da segunda metade do século XIX, concernente ao estatuto da lógica e, por conseguinte, da matemática. O objeto inicial da investigação de Husserl é a idealidade do número. O número possui o caráter de ser algo muito concreto, mas, ao mesmo tempo, de ser claramente uma idealidade. Como a idealidade se doa à nossa subjetividade? Qual é o seu modo de aparição? A dupla face da idealidade (a de essência objetiva e a de aparição a uma subjetividade) leva ao problema fenomenológico por excelência: o problema da correlação. Falar do problema da correlação é falar da correlação a priori que há entre os objetos intencionais e seus modos de doação, também chamados modos de aparição ou de manifestação à consciência. Por este caminho Husserl chegará afinal às noções de noema e noesis que descrevem, em suma, o objeto “intencionado” e o ato “intencionante”. Por exemplo: um objeto percebido se apresenta sob determinado perfil a um percebedor. O modo no qual o objeto “intencionado” se doa é estruturado a priori pela natureza do ato “intencionante” e



há diferentes formas da correlação dependendo do tipo de ato envolvido: o objeto percebido é correlato com o perceber, o objeto lembrado é correlato com o lembrar, e assim por diante.

Temos aqui portanto duas faces da fenomenologia: uma face intuitiva, que se preocupa com o modo segundo o qual me é dada a idealidade e seu conteúdo; e uma face normativa estrito sensu, que tem a ver com a efetivação desta idealidade, que traria por meio da atividade da norma o “conteúdo” que se pretende alcançar e que, por sua vez, torna possível que pensemos. Pensar afinal é ser convencido a aderir a uma idealidade “e seu conteúdo” porque eles têm uma face que tem a ver com a minha própria subjetividade. Por este caminho chegaremos à intencionalidade, que é a forma, a sintaxe da correlação.

“Toda consciência é consciência de algo”, eis a caracterização da consciência que revela a fórmula da intencionalidade. Isso significa que não há, para Husserl, consciência pura, lá onde houver consciência há também sempre o seu correlato intencional. A consciência portanto não é uma coisa ela mesma, mas um ponteiro para a coisa. Voltaremos ao tema da intencionalidade em seguida.

Mas se a fenomenologia nasce como uma filosofia da matemática de cores platonizantes, ela paulatinamente se tornaria uma filosofia descritiva anti-naturalizante, sendo esta uma novidade da fenomenologia que particularmente nos interessa aqui. E do que se trata este anti-naturalizante?

## **2.1 Atitude natural e a tendência anti-naturalizante da fenomenologia**

O debate sobre a fenomenologia ser ou não um idealismo é um debate de larga notoriedade já desde os primeiros círculos husserlianos, formados por seus discípulos da escola de Göttingen-München. É seguro porém admitir, no mínimo, que a fenomenologia se descola do idealismo tradicional, já que para Husserl há algo que a separa tanto dos realismos quanto dos idealismos históricos: a permanência de todos eles na atitude natural.

A oposição entre a atitude natural e a atitude transcendental é a oposição mais ampla estabelecida por Husserl. E se a fenomenologia está distante tanto do realismo quanto do idealismo clássicos é porque, aos seus olhos, todos eles permaneciam presos à atitude

natural. Desde então, seria injusto associar o idealismo fenomenológico a qualquer uma das figuras históricas do “idealismo”, figura que para ele só tem sentido sobre o terreno da “naturalidade”, terreno que a fenomenologia, justamente, entende suprimir.<sup>65</sup>

Se uma atitude é uma certa postura em relação ao mundo, uma maneira como o mundo se faz manifestação, esquadrihado aí por inclinações ou interesses daquele que a performa, a atitude natural é, por sua vez, a atitude mais primitiva adotada pela consciência humana em suas relações com o mundo. A atitude natural é caracterizada por certa naturalidade e ingenuidade, um arranjo complexo de atitudes que nos apresenta o mundo como ‘já dado’ e simplesmente ‘lá’ para mim, estendido em espaço e tempo. Trata-se da disposição cotidiana normal do humano, antes que este se engaje em qualquer questionamento, o que Husserl chama também de a atitude da ‘vida mundana’. Quando estamos em atitude natural nossa atenção se volta às coisas dadas, seja em que maneira elas foram dadas, com uma disposição de aceitação ingênua.

Iniciamos nossas considerações como homens da vida natural, representando, julgando, sentindo, querendo “em orientação natural”. Tornamo-nos claro o que isso quer dizer em meditações simples, que efetuamos em discurso em primeira pessoa.

Tenho consciência de um mundo cuja extensão no espaço é infinda, e cujo devir no tempo é e foi infindo. Tenho consciência de que ele significa, sobretudo: eu o encontro em intuição imediata, eu o experimento. Pelo ver, tocar, ouvir etc., nos diferentes modos da percepção sensível, as coisas corpóreas se encontram simplesmente aí para mim, numa distribuição espacial qualquer, elas estão, no sentido literal ou figurado, “à disposição” quer eu esteja, quer não, particularmente atento a elas e delas me ocupe, observando, pensando, sentindo, querendo.<sup>66</sup>

A tarefa primordial da fenomenologia é romper com a atitude natural e nisso ela se diferencia de todas as outras filosofias já que, segundo a fenomenologia, todas elas recaíram na atitude natural e são afinal teorias da atitude natural (o que é

---

65 Moura, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, p 16

66 Husserl, *Ideias I*, p 73

óbvio de se observar em filosofias como a de Hume, mas vale aqui ressaltar que para Husserl mesmo a filosofia analítica opera no nível da linguagem natural). É preciso então descolar-se negativamente da atitude e da linguagem naturais para então encontrar o segredo do ato que põe a categoria, o ato que põe o objeto. É justamente aí que Husserl recorre ao instrumento da *epoché*, voltaremos a ele em seguida.

Abordando o tema por um outro ângulo chegaremos a que o objeto da fenomenologia não é a categoria e sim o ato que põe a categoria. Logo a fenomenologia não tem uma analítica, como a kantiana por exemplo, mas vai investigar o ato que põe esta analítica. Dito ainda de outra forma: desloca-se a investigação do objeto enquanto objeto para o ato de doação deste objeto. Mais longe ainda, em suas Meditações Cartesianas, Husserl falará em um ato que põe o ato, ou seja, uma doação anterior à doação. Traduzindo em linguagem metafísica: a dinâmica fenomenológica está sempre repondo a natureza naturada pela natureza naturante. Estamos diante da permanente tendência de anti-naturalização que caracteriza a fenomenologia. A investigação husserliana está sempre procurando uma esfera transcendental anterior ao ato, que põe o ato e que por sua vez seja cada vez mais despida de qualquer traço natural. Bem entendido, é destino da fenomenologia cuidar permanentemente de um recuo anti-naturalizante.

## **2.2 A fenomenologia é uma filosofia do começo**

Dissemos que a fenomenologia tem como ponto de partida o rompimento com a atitude natural, com as categorias tal como nós as operamos no nível de significação mundano que utilizamos no viver cotidiano. Essa marca da fenomenologia nos leva de encontro a outra característica importante: a fenomenologia husserliana é uma filosofia dos fundamentos, uma filosofia do começo. Em contraste com as filosofias dialéticas ou filosofias da mediação, nós estamos aqui diante de uma escola filosófica que se coloca a questão “como se começa a filosofar?”.

Evidencia-se aqui um certo parentesco da fenomenologia com o cartesianismo: enquanto para Descartes nós começamos a filosofar no momento em que colocamos o mundo em dúvida, para Husserl a filosofia tem início quando colocamos o mundo entre parênteses para, enfim, chegar às coisas mesmas. Mas é

verdade também que o que Husserl busca é um começar mais radical do que o cartesiano. Sigamos este fio por um momento a fim de verificarmos até que ponto “quase se poderia denominar a Fenomenologia como um neocartesianismo”, conforme especulou certa vez o próprio Husserl<sup>67</sup>.

Romper com a atitude natural implica romper com os saberes construídos com base na atitude natural, implica portanto afastar-se das ciências positivas e de seus resultados. Considerando que a fenomenologia não pode recorrer a qualquer resultado científico como um dado disponível<sup>68</sup>, segue-se que Kant deve ser censurado por ter partido dos fatos das ciências positivas para, a partir disso, elaborar o questionamento sobre a possibilidade do conhecimento. Mas Descartes é mais radical que Kant em sua *Primeira Meditação*, na qual ele, através da dúvida metódica, procede ao embaraço da possibilidade de que se recorra a qualquer saber já dado. Contudo, excluídos os saberes positivos, Descartes ainda mantém o princípio da *mathesis universalis* orientando o discurso filosófico como matriz da racionalidade em geral.<sup>69</sup> Dito de outra forma: se por um lado, através do método da dúvida cartesiana, a certeza da experiência sensível, na qual o mundo é dado na vida natural, não resiste à crítica; por outro a filosofia cartesiana traz a reboque a inspiração na geometria, uma ciência previamente dada, anterior a sua própria filosofia, e a qual sua filosofia deveria perseguir como modelo. A autenticidade da filosofia cartesiana não é, para Husserl, radical o suficiente.

O próprio Descartes tinha de antemão um ideal de ciência, o da Geometria, correspondentemente, o da Ciência matemática da Natureza. Este ideal determina os séculos como um fatal preconceito, e determina também, por não ser criticamente ponderado, as próprias meditações. Para Descartes, era algo óbvio de antemão que a Ciência Universal tivesse a forma de um sistema dedutivo, pelo qual a construção deveria repousar, no seu todo, sobre um fundamento axiomático que fundamentasse a dedução. A respeito da Ciência Universal, o axioma da autocerteza absoluta do ego, com os princípios axiomáticos inatos a este ego, desempenhava um papel semelhante ao dos axiomas geométricos no caso da Geometria – apenas que este fundamento axiomático residia numa

67 Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p 39

68 Moura, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, p 26

69 Idem, *Ibidem*, p 26

dimensão ainda mais profunda que o da Geometria e era convocado para cooperar na fundamentação última deste.

Nada disso nos deve condicionar. Como filósofos incipientes, não temos ainda nenhum ideal de ciência em vigor; e apenas o poderemos ter porquanto para nós próprios de novo o criemos.<sup>70</sup>

Mas se o cartesianismo não é suficientemente radical, em que sentido se daria seu parentesco com a fenomenologia husserliana? Analisemos o significado do lema central da fenomenologia husserliana: “às coisas mesmas”.

Voltar às coisas mesmas cumpre, em primeiro lugar, uma exigência comum às filosofias do começo. Tal qual Descartes, que nos primeiros passos de sua dúvida metódica coloca em xeque a confiança em todo conhecimento que havia chegado até ele, e, no meio disso, a consideração pelas filosofias que o precedem, a fenomenologia não deve se guiar pela análise das interpretações.

Nesse contexto, deixar as palavras às “coisas mesmas” significa antes de tudo abandonar a discussão dos “pontos de vista” e afirmar que “os princípios da fenomenologia não são tributários de uma posição filosófica prévia, mas exprimem aquilo que é dado diretamente na intuição” (IdI, 40). Esse cuidado em separar conscienciosamente a fenomenologia das “teorias emprestadas aos autores antigos e modernos” (IdI, 40) colocará a fenomenologia nas antípodas do “ecletismo” leibniziano e será a primeira marca de sua inserção no estilo do discurso filosófico de Descartes.<sup>71</sup>

Tem-se então antes de tudo uma *epoché* histórico-filosófica, um descolamento da fenomenologia husserliana em relação às filosofias consagradas pela tradição. Estamos diante de uma filosofia que se pensa inédita, sem história, sem passado. Contraste aqui delineado com os conhecimentos tributários da atitude natural, sempre fortemente ligados a uma experiência milenar de acúmulo e portanto a uma tradição que se desdobra no tempo.

---

70 Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p 45-46

71 Moura, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, p 19

Se essa ciência inédita e sem passado deve iniciar-se do grau zero, a história não será o texto a dar ao fenomenólogo informações positivas, o comentário não lhe trará nenhum acréscimo de saber, ele deverá abandonar a discussão das teorias em prol da “coisa mesma”, o que não significa, obviamente, interdizer-se de falar das filosofias e criticá-las.<sup>72</sup>

Mas até aqui tudo se passa como se o lema fenomenológico pudesse ser nada mais e nada menos do que o lema de um empirismo tradicional. Para além de um delimitador da forma geral do discurso fenomenológico, o lema “às coisas mesmas” opera no interior da problemática propriamente filosófica. Trata-se aqui de recusar a permanência no plano do meramente simbólico, no qual a lógica trabalha com a “figura imperfeita do conceito”<sup>73</sup>. Ora, sendo os conceitos originados na intuição, permanecer no plano do simbólico é como alienar-se no resultado objetivo, este obtido ao final do processo, e por este caminho perder contato com o preenchimento intuitivo do mesmo. Tal alienação é justamente o que nos conduz ao objetivismo, no qual tem-se ao fim representações impróprias nas quais o visado não faz jus ao dado, não o recobre por assim dizer. Voltar às coisas mesmas neste contexto é romper com o regime representativo puramente simbólico e fazer um recuo a fim de buscar uma dimensão anterior, que trabalha no nível primordial da intuição. É preciso encontrar “o pensar originário que confere propriamente sentido aos procedimentos técnicos e verdade aos resultados corretos”<sup>74</sup>, e em busca disso devemos caminhar em direção ao desvelamento da atividade do conhecimento.

Diante disso, de que “coisas” fala Husserl quando diz que é preciso voltar às coisas mesmas? Por certo não poderia se tratar aqui das coisas do objetivismo, dos objetos ônticos e das categorias ontológicas que figuram por sua vez o “mundo lá fora”. Tais realidades já se encontram no plano avançado do simbólico, distantes assim da dimensão primordial que Husserl persegue ao falar das “coisas”, e em se fiando a elas não seria possível alcançar a certeza de que o dado é o mesmo que o visado pelas significações. É preciso então buscar uma dimensão anterior na qual essas realidades são postas pelo conhecimento, é preciso, em suma, investigar não os objetos do conhecimento mas os atos através dos quais se tem um

---

72 Moura, *Crítica da Razão na Fenomenologia*, pp 20-21

73 Idem, *Ibidem*, p 21

74 Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, p 36

conhecimento dos objetos, ou seja, não os objetos mas o ato mesmo de conhecimento que os põe. As “coisas” elas mesmas são portanto, segundo Husserl, o conhecimento das coisas, o conhecimento em sua doação intuitiva. Mas por que meios conseguiremos alcançar enfim o ato de conhecimento?

Consideremos que embora as “coisas” da fenomenologia não sejam as coisas da ontologia, é necessário reconhecer que há um espaço em que ambos os campos entram em contato. Se a ontologia se preocupa com regiões objetivas e suas essências é correto dizer que a fenomenologia também está atrás de captar essências e relações essenciais. Ainda assim a fenomenologia, mesmo que emita juízos sobre o mundo, não está interessada no conhecimento do mundo, em estabelecer como são as coisas do mundo. Bem entendido, se o mundo penetra na esfera da fenomenologia ele o faz apenas como *correlato da consciência*, e a investigação de uma coisa enquanto correlato da consciência não é o mesmo que se dirigir ao objeto puro e simples. Podemos dizer então que a fenomenologia husserliana se ocupa afinal dos mesmos fenômenos que as outras ciências, mas não busca encontrar neles o mesmo que estas outras ciências buscam, já que aborda tais fenômenos a partir de uma atitude diferente, e esta mudança de atitude representará uma mudança crucial. Se falávamos há pouco da tendência primordial da fenomenologia de se afastar da atitude natural, nos aproximamos agora de precisar a forma em que se dá tal afastamento, chegaremos finalmente ao instrumento da redução fenomenológica.

Estamos agora diante da *epoché* fenomenológica husserliana propriamente dita. Husserl lança mão deste termo, que tem origem no ceticismo grego, para designar o procedimento de colocar entre parênteses, ou seja, excluir, cancelar, colocar fora de circuito certos componentes de crença da nossa experiência. Enquanto Pirro recomendava a *epoché* como meio de suspensão do assentimento, Husserl afirma que a sua versão da *epoché* não envolve a dúvida cética ou a direta negação da veracidade das experiências, mas trata-se antes da retirada de circuito das atitudes que caracterizam a experiência ingênua contida na atitude natural.

Em lugar do ensaio cartesiano de dúvida universal, nós poderíamos fazer surgir agora a *epoché* universal, no nosso sentido nitidamente determinado e novo. Nosso propósito é precisamente a descoberta

de um novo domínio científico, e de tal que deve ser alcançado justamente pelo método de parentesiação, submetido, contudo, a uma determinada restrição. Numa palavra, é preciso caracterizar essa restrição. Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprouver colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este “mundo”, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a epoché “fenomenológica”, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal. Tiro, pois, de circuito todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense lhes fazer: eu não faço absolutamente uso algum de suas validades.<sup>75</sup>

O instrumento da redução fenomenológica opera então, em suma, um retirar o mundo de circuito, de forma a “manter o olhar firmemente voltado para a esfera da consciência e estudar o que nela encontramos de modo imanente”<sup>76</sup>, com o propósito de abrir um novo domínio de inquirição científica no qual não me interessa a coisa ôntica mas o ato de consciência que a põe. A natureza deste ato por sua vez revelará a característica fundamental da consciência segundo os estudos husserlianos: a intencionalidade.

Husserl herda o conceito de intencionalidade de seu professor Franz Brentano, que por sua vez credita o conceito à escolástica. Embora Husserl rejeite a tentativa de Brentano de estabelecer uma divisão entre fenômenos físicos e psíquicos, ele acredita que sua descoberta da intencionalidade tem valor em si mesma, independente do contexto maior sobre o qual Brentano originalmente a aplicava. Trata-se afinal da característica essencial da consciência, a de não ser ela mesma uma coisa, mas um ‘direcionamento’ às coisas, um tender para, um apontar para as coisas. Assim coloca Husserl nas Investigações Lógicas:

---

75 Husserl, *Ideias I*, p 81

76 Idem, *Ibidem*, p 84



Na percepção algo é percebido, na imaginação, algo imaginado, em uma declaração algo declarado, no amor algo amado, no ódio odiado, no desejo desejado etc. Brentano olha para o que é compreensivelmente comum a tais instâncias, e diz que 'todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os escolásticos medievais chamavam de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, e pelo que nós, não sem ambiguidade, chamamos de relação a um conteúdo, a direção a um objeto (pela qual uma realidade não deve ser compreendida) ou uma objetividade imanente. Cada fenômeno mental contém algo como objeto em si mesmo, embora não todos da mesma maneira.<sup>77</sup>

E ele completa:

Posto em termos de fenomenologia pura: a ideação realizada em casos exemplares de tais experiências - e realizada de forma a deixar a concepção empírico-psicológica e a afirmação existencial do ser fora de consideração, e para lidar apenas com o conteúdo fenomenológico real dessas experiências - nos produz a ideia genérica pura e fenomenológica de experiência ou ato intencional, e de suas várias espécies puras.

### 2.3 A fenomenologia merleau-pontyana

Quando lida pela geração existencialista, a fenomenologia de Husserl, especialmente via o instrumento da intencionalidade, aparecia como grande solução para o representacionismo idealista, certamente, mas a redução husserliana, que parece glissar ao longo da obra, ainda incomodava a geração. Para estes a redução desenhada por Husserl, ao que tudo indicava, permanecia no âmbito da consciência, não alcançava o mundo, ou seja, o noema carecia de peso ontológico.

Quando adentramos o prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, encontramos logo de cara Merleau-Ponty lançando a pergunta “O que é

---

<sup>77</sup> Husserl, *Logical Investigations*, p 95

fenomenologia?” e já adiantando que “pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida”<sup>78</sup>. É um anúncio de que ele discorrerá sobre os meandros de sua mobilização da fenomenologia husserliana. O autor continua:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo.<sup>79</sup>

Até aqui é certo que Merleau-Ponty pisa em território estritamente husserliano ao mobilizar o aspecto da fenomenologia em que ela trata do problema das essências. Todavia sabemos que, ainda de acordo com a fenomenologia husserliana, as essências aparecem, possuem assim certo modo de aparição, que é a marca intuitiva da essência, e é o que vai definir afinal a nossa subjetividade como meio em que a essência aparece. Merleau-Ponty toca nesse ponto logo na sequência do texto:

Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”.<sup>80</sup>

Analisemos o que Merleau-Ponty está descrevendo neste trecho. Quando se fala da passagem da essência à existência o que está implícito é um tema basilar da fenomenologia, sobre o qual já falamos brevemente acima neste texto: o problema da correlação. Falar do problema da correlação é falar também de seu equivalente mundano que é a intuição: há uma essência que eu intuo, coloquemos assim, e é nesse movimento que se determina o próprio estatuto da subjetividade. Acontece que, enquanto vimos que Husserl insistia no esforço de tirar de circuito tudo o que fosse propriamente “do mundo”, ontológico, de forma a voltar a atenção exclusivamente para a consciência do mundo, Merleau-Ponty por sua vez

---

<sup>78</sup> Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 1

<sup>79</sup> Idem, *Ibidem*, p 1

<sup>80</sup> Idem, *Ibidem*, p 1

enxergará, progressivamente ao longo de sua obra, um horizonte ontológico para o problema da correlação. Esse é um tema central da filosofia de Merleau-Ponty e característica essencial daquilo que torna a versão merleau-pontyana da fenomenologia, estritamente merleau-pontyana afinal. Nós manteremos contato constante com este tema ao longo deste trabalho. Importa neste momento ressaltar que no primeiro parágrafo da *Fenomenologia da Percepção* já nos deparamos com um aceno a tal horizonte ontológico na figura deste termo recorrente e característico em Merleau-Ponty: a facticidade.

Adiantemos que a facticidade é elemento chave que o autor irá explorar para o estabelecimento do estatuto que a reflexão adquire em sua filosofia. Desde Descartes, a reflexão é o ato filosófico mediante o qual o sujeito cognoscente, retornando da evidência do mundo à pura consciência de si, busca fundar aí as operações da vida teórica e prática e sua validade. Mas para Merleau-Ponty tal reflexão idealista carece de radicalidade, à medida que pretende se elevar à condição de pensamento naturante, que constitui o mundo.

Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade. Se agora eu quisesse, com o idealismo, fundar essa evidência de fato, essa crença irresistível, em uma evidência absoluta, quer dizer, na absoluta clareza para mim de meus pensamentos, se eu quisesse reencontrar em mim um pensamento naturante que formasse a armação do mundo ou o iluminasse do começo ao fim, eu seria mais uma vez infiel à minha experiência do mundo e procuraria aquilo que a torna possível em lugar de buscar aquilo que ela é. O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável.<sup>81</sup>

Para Merleau-Ponty a reflexão idealista se esqueceria afinal de que é segunda em relação a uma vida irrefletida na qual se enraíza. No lugar da reflexão idealista o filósofo conceituará a sua reflexão radical, que é consciência de sua

---

81 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 14

própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final<sup>82</sup>.

Segundo Merleau-Ponty a redução fenomenológica não é a fórmula de uma filosofia idealista mas sim de uma filosofia existencial, e a ruptura com o mundo proposta pela redução operaria de fato o rompimento de nossa familiaridade com o mundo e nos ensinaria afinal o seu brotamento imotivado.

A melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma “admiração” diante do mundo. A reflexão não se retira do mundo em direção à unidade da consciência enquanto fundamento do mundo; ela toma distância para ver brotar as transcendências, ela distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer, ela só é consciência do mundo porque o revela como estranho e paradoxal. (...) Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os “dissidentes” existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo.<sup>83</sup>

O que leva Merleau-Ponty a uma conclusão que será central para o seu trabalho fenomenológico: “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”<sup>84</sup>. “Longe de ser, como se acreditou”, diz Merleau-Ponty, “a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial: o *In-der-Welt-Sein* de Heidegger não aparece senão sobre o fundo da redução fenomenológica”<sup>85</sup>.

## 2.4 Fenomenologia existencial e expressão

Mas olhemos mais de perto como a fenomenologia de Husserl, tida como a última das grandes filosofias da consciência de nosso tempo, viria a inspirar

82 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 11

83 Idem, *Ibidem*, p 10

84 Idem, *Ibidem*, p 10

85 Idem, *Ibidem*, p 11

decisivamente a filosofia existencial, cujos autores se reconhecem em Husserl ainda que este tenha sempre recusado este reconhecimento. Ora, quando Husserl se refere a Heidegger é para acusá-lo de “antropologismo”, por desconhecer justamente o sentido da redução fenomenológica<sup>86</sup>. Seria tudo fruto de um grande engano por parte da geração de Merleau-Ponty? Em que exatamente o existencialismo se inspira e prolonga a fenomenologia?

Com a redução transcendental o mundo é colocado fora de circuito e qualquer interesse voltado ao conhecimento teórico do mundo é inibido. Segue-se que o campo temático da fenomenologia é formado exclusivamente pela subjetividade transcendental, ou seja, todo o interesse se volta para o subjetivo. Ora, mas aqui é preciso que nos atentemos para a modulação ocorrida no próprio conceito de “subjetivo” que permitirá a Husserl dizer que na pura atitude correlativa criada pela redução, “o mundo, o objetivo, torna-se ele próprio um particular subjetivo”<sup>87</sup>. Embora o projeto teórico husserliano não seja o da elaboração de uma nova psicologia, importa que ele insistiu em que a psicologia teria muito a ganhar com a fenomenologia<sup>88</sup>, mas antes de tematizar esta psicologia, visitemos alguns aspectos da problemática tratada pelo filósofo.

Husserl opõe as “ciências dogmáticas” às “ciências filosóficas”, sendo as primeiras situadas na “atitude natural” e as segundas na investigação da possibilidade do conhecimento dos objetos. Ele parte de elogios a Descartes à medida que este se pôs a investigar como um acontecimento da esfera imanente da consciência pode adquirir significação objetiva, inaugurando uma problemática desconhecida pela antiguidade e que viria a fundar uma disciplina que a modernidade chamou de teoria do conhecimento ou crítica da razão. Porém os elogios husserlianos a Descartes são sempre seguidos de críticas que lançam luz sobre a necessidade da redução.

É que, aos olhos de Husserl, a decodificação cartesiana da pergunta pela possibilidade do conhecimento era vinculada à transformação da significação “mundo” feita por Galileu. Ao considerar o mundo a partir da geometria, Galileu abstraía dele tudo o que se referia aos sujeitos, e era dessa abstração que resultavam as “puras coisas

---

86 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 160

87 Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, p 146

88 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 162

corpóreas”; e era essa nova ideia de natureza que determinava uma alteração na significação antiga de “mundo”. Agora – diz Husserl – o mundo se divide, “por assim dizer, em dois mundos: a natureza e o mundo anímico”<sup>89</sup>

Estava assim estabelecida a cisão do dualismo, e tanto Descartes quanto sua posteridade se veriam assombrados pelo problema de como o jogo que se desenvolve na imanência da vida da consciência pode adquirir uma significação objetiva. Descartes recorreria à verdade divina, mas, uma vez incorporada a teoria dualista, o cartesianismo identificaria a imanência à esfera psíquica e a transcendência à *res extensa* exterior a ela. Para Husserl tal problemática cartesiana se deve à adesão à atitude natural, que apreende a subjetividade como mera abstração do corpo e a percebe com as mesmas categorias utilizadas para a percepção do mundo exterior. Ao apreender a consciência como uma região em face de outras regiões, uma camada do homem natural, Descartes permanece cativo do naturalismo, enquanto a redução fenomenológica visa justamente a supressão da oposição absoluta entre consciência e mundo como duas regiões mutuamente exteriores. A atitude natural é afinal esta sempre suposta separação entre o mundo e sua representação, portanto a base do representacionismo, e suprimi-la é essencial para investigar as relações entre a subjetividade e a transcendência.

Mas se com a redução o mundo se torna “algo de subjetivo”, a fenomenologia não recairia em um idealismo berkeliano? Não se trata disso. É preciso lembrar aqui que dentro da fenomenologia a própria noção de sujeito será relativizada, e a redução, antes de significar a redução do mundo a uma esfera de imanência psicológica, é indissociável, para Husserl, da elaboração de um conceito ôntico de fenômeno, bem distinto daqueles “fenômenos” que habitavam o interior da subjetividade psicológica ou cartesiana. Em uma palavra, a redução é indissociável da elaboração de um conceito que será central para a fenomenologia e para este trabalho, o conceito de *noema*<sup>90</sup>.

O noema, ou “objeto no como de suas determinações”, remete ao subjetivo enquanto ele designa a manifestação de um objeto sob um

---

89 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 164

90 Idem, *Ibidem*, p 168

certo ponto de vista, uma certa perspectiva, mas não remete a nenhum dado psicológico no interior de minha consciência. Desde então, a redução será inseparável da elaboração de uma noção propriamente fenomenológica de objeto, que vai considerá-lo agora como sendo exclusivamente a unidade dos múltiplos fenômenos graças aos quais ele vem à presença.<sup>91</sup>

O que a redução virá neutralizar é precisamente a concepção de objeto como algo situado para além de sua manifestação, no “mundo lá fora”, já pronto e assim exterior ao domínio dos fenômenos, um real que está além das aparências. Ora, para Merleau-Ponty a redução é o que virá suprimir aquilo que ele chama de “prejuízo do mundo”, a qual consiste em manter a noção do objeto puro, situado em um mundo pronto e acabado, um geometral que simplesmente se doa em perspectiva às subjetividades.

À medida que compreende o objeto como não sendo outra coisa senão a síntese de múltiplos fenômenos, a redução revela uma subjetividade nova, que não ter nenhum fora espaço-temporal e portando não mais se identifica ao ego cartesiano. Estamos diante de uma subjetividade alargada, que compreende em si seus objetos, e será no interior desta subjetividade que o fenomenólogo investigará a correlação da consciência à transcendência.

Mas se Husserl é alheio à problemática da ontologia fundamental, que interessa afinal às filosofias da existência desde Heidegger, significaria que a herança husserliana alegada pelos existencialistas não é mais do que um grande mal-entendido? Não é bem o caso. Para compreender melhor esta questão importa que comecemos atentando para que tal herança não se dá estritamente dentro daquilo que a fenomenologia era para Husserl: uma fenomenologia transcendental ou pura. Entretanto a fenomenologia husserliana não se encerra na problemática transcendental, e é para além desta que devemos buscar a fonte do prolongamento da fenomenologia em existencialismo. Husserl autoriza por exemplo uma psicologia fenomenológica, que seria uma doutrina mundana, pré-transcendental. Talvez por este caminho encontremos algumas pistas.

Sabe-se que para Husserl o achado fundamental da fenomenologia é a redescoberta da intencionalidade, a partir da qual conseguimos circunscrever o

---

91 Idem, *Ibidem*, p 168

caráter fundamental e específico da vida psíquica. Todavia, se a intencionalidade traz consigo a recusa do representacionismo, ainda não está perfeitamente claro porque ela é tão decisiva para a psicologia legitimada por Husserl. Observemos então mais de perto a crítica que Husserl direciona à chamada por ele “psicologia de nosso tempo”, bem como a forma em que ele caracteriza a “verdadeira psique”.

Husserl censura a psicologia empirista pois a concepção de consciência engendrada por esta conduz a uma falsificação da experiência.

Historicamente, cabe considerar aqui a psicologia empírica e o sensualismo que se tornou dominante desde os tempos de Hobbes e de Locke, sensualismo que arruinou a psicologia até os nossos dias. Alegadamente com base na experiência, nesta primeira figura do naturalismo, a mente, como uma esfera real de dados psíquicos, resolve-se por si na unidade encerrada de um espaço de consciência. A equiparação ingênua destes dados da experiência psicológica com os dados da experiência corpórea conduz a uma reificação dos mesmos; o permanente olhar para a ciência da natureza modelar conduz à apreensão dos dados da experiência como átomos mentais, ou complexos de átomos, e à paralelização das tarefas em ambos os lados. As faculdades mentais ou, como se preferirá dizer mais tarde, as disposições psíquicas, tornam-se análogas das forças físicas, títulos para propriedades meramente causais da mente, sejam as que lhes pertencem como propriamente essenciais, sejam as surgidas da ligação causal com o corpo somático - em qualquer caso, dos dois lados numa apreensão semelhante de realidade e causalidade.<sup>92</sup>

Segundo Husserl a nossa experiência não é de dados sensoriais atomizados, mas de coisas, e a intencionalidade é capaz de nos desvencilhar desta experiência empirista, que se dá em forma de construção teórica, e nos colocar diante da experiência imediata, da “coisa mesma”. Mas se fosse apenas isso não saberíamos em que a fenomenologia husserliana diferiria da *Gestaltpsychologie*, que já tecia o mesmo tipo de crítica ao atomismo, e não acessaríamos o sentido real da intencionalidade e da transformação de tudo em fenômeno. O que é preciso

---

92 Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, p 187



assinalar, diz Husserl, é que o atomismo e a Gestalt, para além de suas diferenças, partilham de um mesmo prejuízo comum: o naturalismo. Procuremos então analisar como Husserl define o naturalismo.

O naturalismo surge após a descoberta da natureza no sentido de uma unidade do ser espaço-temporal, uma unidade que obedece a leis exatas. A realização progressiva desta ideia, através do aparecimento de disciplinas científicas constantemente novas e produzindo uma profusão de conhecimentos rigorosos, permite ao naturalismo estender constantemente a sua influência.

(...)

O adepto do naturalismo não vê nada que não seja aos seus olhos a natureza e sobretudo a natureza física. Tudo o que é, ou é de ordem estritamente física e faz parte do todo homogêneo da natureza física, ou pode ser de ordem psíquica, mas é apenas uma simples variável dependente da ordem física, na melhor das hipóteses um "epifenômeno" de segunda categoria. Todos os seres são de natureza psicofísica, isto é, determinados unicamente por leis invariáveis.<sup>93</sup>

Logo uma psicologia oriunda do naturalismo será antes de tudo uma psicologia psicofísica, isto é, uma psicologia que manterá como princípio a eliminação de toda análise direta da consciência, em benefício de uma análise apenas indireta de fatos psicológicos de origem psicofísica. E é daí que vai originar-se para Husserl o "flerte" da psicologia com o método das ciências físicas, no início da psicologia experimental moderna.<sup>94</sup>

Todavia o elogio husserliano à intencionalidade, dentro aqui do que toca à psicologia, não poderia ser meramente a apologia de um vago espiritualismo, de uma defesa da análise da psique pura contra a da psicofísica. Acontece que para Husserl a "contaminação" interpretativa instalada pelo naturalismo vai além da linha que conduz à investigação psicofísica. Para Husserl o naturalismo também se faz presente na falsificação da noção de consciência engendrada pela aproximação da psique à realidade natural. O que se censura aqui no naturalismo é a forma como

---

93 Husserl, *La Philosophie Comme Science Rigoureuse*, pp 19-20

94 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 174

ele cria a imagem de uma psique que seja equiparável em algum sentido à natureza enquanto tal. A crítica profunda de Husserl ao naturalismo é por este fazer da consciência um análogo das coisas materiais, algo que salta já das metáforas espaciais com que os empiristas comentavam a subjetividade.

É por isso que ao enumerar os naturalistas Husserl não se detém nos mais óbvios, nos empiristas como Locke e Hume, mas estende sua lista até Descartes. Embora Descartes tome cuidado de distinguir corpo e alma, sendo uma coisa a *res extensa*, e outra, muito diferente, a *res cogitans* importa aqui que ele caracteriza ambas como *res*, ou seja, caracteriza afinal a alma como substância, e tudo se passa como se a ontologia da natureza e a ontologia da psique fossem submissíveis ao mesmo tratamento categorial. Ora, Husserl por seu lado insistia na necessidade de não se confundir sob nenhum ponto de vista o fenômeno e a natureza, para ele é surpreendente que a psicologia se inspire no método da física, à medida que a psicologia estuda o fenômeno e a física busca justamente afastar o campo fenomenal em busca da natureza que se apresenta já mediada por tal campo. Enquanto nas ciências naturais o que se busca é eliminar a “aparência”, o ser psíquico, que é essencialmente fenômeno, não comporta qualquer diferença entre ser e aparecer.

Sendo assim, atribuir-se à psicologia a mesma objetividade da física é torná-la impossível e, por isso, para a psicologia ser ciência é indispensável a superação do “objetivismo naturalista”. E é por isso, afinal, que os conceitos de coisa e propriedade, todo e parte, ligação e separação, causa e efeito, sendo conceitos originariamente naturais, perdem qualquer sentido quando aplicados ao psíquico. Desde então, se a essência da natureza justifica o método físico, a essência do psíquico, sendo integralmente diversa, exige um outro método. E é isso, finalmente, que a redução fenomenológica deve nos ensinar: não a recusar no absoluto a psicofísica, mas a respeitar a originalidade dos fenômenos psíquicos, sem comentá-los com categorias que são por princípio deformadoras, já que adequadas apenas à realidade natural.<sup>95</sup>

---

95 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 177

O problema daquilo que Husserl chama de “psicologia atual” seria então não ter dado atenção devida à originalidade do fenômeno, à medida que o tratava com o mapeamento categorial do naturalismo. E é a partir da redução que o fenômeno revela afinal a sua originalidade e a intencionalidade mostra sua fecundidade enquanto característica fundamental da vida da consciência.

Todavia o que se espera da interpretação da psique por meio da noção de fenômeno não é exatamente adentrar uma discussão de se a consciência é natureza ou fenômeno, o que está em jogo aqui é mais compreender porque para Husserl é tão crucial afastar a natureza de todo trato psicológico. Talvez a resposta a essa pergunta nos aproxime finalmente da questão que inicia este subcapítulo: em que o existencialismo prolonga a fenomenologia, para aquém dos desencontros sobre a temática transcendental.

Em uma palavra, o benefício essencial alcançado quando se afasta a natureza e se trata a psique como fenômeno é o contato pleno com o universo categorial do *sentido*. Segundo Husserl, quando nos propomos a perseguir exclusivamente o sentido nós adentramos os problemas puramente psicológicos, logo circunscrever a problemática da intencionalidade é circunscrever os problemas da psicologia pura.

Na psicologia pura, isto é, descritiva no verdadeiro sentido, a epoché é o meio para tornar tematizável e experienciável na sua pureza essencial própria os sujeitos que são experienciados e que se experienciam a si mesmos na vida natural do mundo como estando em relações intencionais-reais com os objetos mundanos reais. Assim, para o observador psicológico absolutamente desinteressado, tornam-se “fenômenos” num sentido específico novo.<sup>96</sup>

Este conceito de fenômeno, compreendido em sua originalidade, caminha junto com o conceito de sentido. Para olharmos mais de perto a diferença entre o universo do sentido e o das coisas naturais vale observar a distinção que Husserl faz entre análise objetiva e análise intencional.

---

96 Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, p 197

A análise da consciência, entendida como análise intencional, difere inteiramente de sua análise no sentido comum e natural do termo.

(...)

A análise intencional se deixa guiar por um fato fundamental: todo cogito, enquanto consciência, é, em sentido amplo, "significação" da coisa que ele visa, mas esse "sentido" excede a todo momento o que, no momento mesmo, é dado como "explicitamente referido". Ele o excede, isto é, está prenhe de um "mais" que se estende para além dele.<sup>97</sup>

Enquanto a análise objetiva se ocupa de decompor seu objeto do topo para suas partes, a análise intencional buscará compreender como algo dado remete a outra coisa: a percepção remete a um objeto percebido; nesse objeto, o lado que me é imediatamente dado remete aos lados que não estão dados; e o objeto inteiro remete a um *horizonte* de objetos que não estão presentes na minha percepção atual; enfim, todos eles remetem ao mundo que é o horizonte geral de minha experiência. E tais horizontes, segundo Husserl, só seriam desvelados após a redução, só após a redução seríamos capazes de acessar que em todo horizonte estão implícitos outros horizontes e, enfim, que qualquer coisa traz consigo o horizonte do mundo:

Precisamente assim se poderia descobrir o fato de que cada dado mundano é dado no como de um horizonte, que nos horizontes estão implícitos outros horizontes e, por fim, que cada dado mundano traz consigo o horizonte do mundo, e só assim é consciente como mundano.<sup>98</sup>

Bem, estamos dizendo que a característica essencial do fenômeno enquanto intencional é esta capacidade de remissão de uma coisa a outra, de cada parte a uma outra parte e de cada parte, afinal, ao todo. Explicitamos assim a ligação do 'fenômeno' da fenomenologia com o conceito de sentido, esta referência interior de algo a algo, que ganha aqui o direito de cidadania que não possuía no universo naturalista da análise objetiva. Lembremos que a natureza será sempre encarada

---

97 Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p 40

98 Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, p 213

por Husserl como o domínio da pura exterioridade, no qual as coisas nunca se referem a outras coisas, e será por este caminho que encontraremos a definição profunda da atitude natural criticada pelo autor: "A atitude naturalista. O mundo, como totalidade das realidades sob a forma da exterioridade mútua"<sup>99</sup>. Logo o método da física é adequado à experiência externa, dos elementos espaciais mutuamente exteriores, à medida que a psicologia não se funda na experiência externa mas na interna, e esta não apresenta nada de pura e reciprocamente exterior, não conhece separação em partes e elementos independentes, mas apenas estados interiormente relacionados<sup>100</sup>.

A diferença fundamental entre o conhecimento psicológico e o conhecimento da natureza reside em que a vida da alma não é dada de forma simplesmente exterior e como exterioridade, mas é dada antes em seu encadeamento, dada pelo conhecimento de si, pela experiência interna; e a particularidade fundamental das ciências do espírito em relação às ciências da natureza encontra aí o seu fundamento.<sup>101</sup>

Chegamos assim ao grande benefício da redução: aquilo que era uma relação de exterioridade na atitude natural se transforma, pela *epoché*, em uma inerência intencional.

Estamos assim em condições de compreender um problema essencial, para a fenomenologia, do mundo natural tal qual o concebem empiristas como Hume: no mundo natural um acontecimento pode ser relacionado a outro apenas por um agente externo, uma instância observante que os liga, mas jamais pode-se enxergar em um evento natural a *expressão* de um outro. Neste campo natural as significações só podem vir sob a forma de índices, que são signos externos aos eventos, signos de associação exterior, e que assim se opõem à expressão, esta submetida a uma lógica de inerência intencional. Após a operação da redução, em que se passa do campo natural ao campo fenomenal, as significações como índices são convertidas em significações expressivas, e no domínio da expressão um acontecimento remete interiormente a outro. Falar dessa expressividade universal

---

99 Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, p 232

100 Husserl, *Psychologie Phénoménologique*, p 15

101 Idem, *Ibidem*, p 16

da experiência é falar afinal da reabilitação, no mundo dos fenômenos, de um logos que não tinha lugar no mundo natural.

Estamos agora diante de algo crucial para Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*: a caracterização que o autor faz da percepção no mundo pré-objetivo se baseia justamente neste campo fenomenal e expressivo aberto por este resultado da redução husserliana.

O “real” é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima das outras, em que os “aspectos” se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: 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. A coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total. Cézanne dizia ainda: “O desenho e a cor não são mais distintos; à medida que se pinta, se desenha, quanto mais a cor se harmoniza, mais o desenho se precisa (...) quando a cor está em sua riqueza, a forma está em sua plenitude”.<sup>102</sup>

Merleau-Ponty fala aqui desta expressividade universal, onde uma coisa remete a outra e todas elas remetem ao todo. Sua crítica a filósofos como Descartes e Hume será justamente por estes enxergarem o mundo como um conjunto de qualidades exteriores entre si, submetidas apenas a conexões extrínsecas realizadas por um agente externo.

Ao enxergarem o mundo no plano existencial, os existencialistas enfim não compreendem a realidade como natureza no sentido que Husserl dava à palavra, e a partir disso começamos a enxergar com maior clareza a envergadura da herança husserliana na reflexão sobre a existência. O mundo pré-objetivo e existencial traz do mundo fenomenal a recusa de assimilação à natureza naturalista.

Sartre indicará claramente o significado último desse legado. Se a realidade humana não é um somatório de fatos – diz ele –, então

---

102 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 433

*nada é acidental*, já que tudo exprime, sob um aspecto, o todo. Dando o benefício último da fenomenologia para a reflexão sobre a existência: graças a ela, agora nada mais é fortuito. Os velhos naturalistas – que eram felizes – podiam mapear o mundo com as categorias de essência e acidente. No plano dos fenômenos, foi essa chance, exatamente, que terminou: tudo é essencial e não há nenhum gesto no qual não se jogue o todo da existência humana.<sup>103</sup>

Como exemplifica Merleau-Ponty, invocando *Em Busca do Tempo Perdido*, de Proust:

Proust mostra como o amor de Swann por Odete *acarreta* o ciúme que, por sua vez, *modifica* o amor, já que Swann, sempre preocupado em arrebatá-la de qualquer outro, perde o tempo disponível para contemplar Odete. Na realidade, a consciência de Swann não é um meio inerte em que fatos psíquicos suscitam-se uns aos outros do exterior. O que existe não é o ciúme provocado pelo amor e em troca alterando-o, mas uma certa maneira de amar em que de um só golpe se lê todo o destino desse amor. Swann gosta da pessoa de Odete, desse “espetáculo” que ela é, dessa maneira de olhar que ela tem, dessa maneira de sorrir, de modular sua voz. Mas o que é gostar de alguém? Proust o diz a propósito de um outro amor: é sentir-se excluído dessa vida, querer entrar nela e ocupá-la inteiramente. O amor de Swann não provoca o ciúme. Ele já é ciúme, e desde o seu começo. O ciúme não provoca uma modificação do amor: o prazer que Swann tinha em contemplar Odete trazia em si mesmo sua alteração, já que era o prazer de ser o único a fazê-lo. A série dos fatos psíquicos e das relações de causalidade apenas traduz no exterior uma certa visão de Swann sobre Odete, uma certa maneira de ser para outrem. O amor ciumento de Swann deveria, aliás, ser posto em relação com suas outras condutas, e talvez agora ele mesmo apareceria como a manifestação de uma estrutura de existência ainda mais geral, que seria a pessoa de Swann.<sup>104</sup>

---

103 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 183

104 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 569-570

É crucial para Merleau-Ponty rejeitar a relação de exterioridade presente nos signos enquanto índices, ou seja, no jogo das significações tal qual este se dá no representacionismo, para então fazer emergir a expressão, que traz a relação de inerência, inseparabilidade, entre signo e significado. Enquanto no seio do naturalismo vicejava a lógica da representação, o universo fenomenal traz consigo a novidade da expressão. Agora o signo não representa um mundo objetivo mas exprime um mundo. Voltaremos a este tema em maiores detalhes mais adiante neste trabalho.



### 3. A EXPRESSÃO NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Já desde *A Estrutura do Comportamento* é notório o método investigativo merleau-pontyano de adentrar sistemas de pensamento vigentes – teses científicas, escolas filosóficas – e procurar, a partir do interior deles próprios, explorar os limites que o inviabilizam, ao menos como explicação total e acabada dos fenômenos em questão tratados. Dentro deste método de investigação encaixa-se o também bastante conhecido movimento pendular do texto da *Fenomenologia da Percepção*, no qual, para cada novo tema que entra em cena, é apresentado o tratamento que dá a ele as tradições empirista e intelectualista, visando sempre a explicitação dos limites contra os quais se chocam as abordagens de cada uma das escolas, tornando o tema tratado no limite incompreensível. Mas há algo que motiva o colocar em ação deste movimento na obra, algo que, na visão de nosso autor, colocou as bases sobre as quais a própria fixação destas duas tradições antagônicas se tornou possível: a filosofia dualista, que modernamente tem suas origens na consagração pública da obra de Descartes, que por sua vez se espraiou pelas bases do que anima o neokantismo acadêmico em voga no período da Terceira República.

Sem problematizar aqui o grau de cuidado ou precisão que Merleau-Ponty dispensa à caracterização das obras cartesiana e kantiana, nos importa observar que no interior de uma filosofia dualista assim posta não há lugar para um conceito como o de expressão, já que ali o sujeito não entra em contato com o mundo senão através do índice “pensamento de ver”; há entre o sujeito e o mundo, logo entre sensibilidade e entendimento, um abismo. Tal separação é o que permitiu a Descartes – como exemplificado na análise do pedaço de cera – reduzir a aparência sensível a mero signo de uma essência que só o entendimento é capaz de alcançar. O conceito de intencionalidade trazido pela fenomenologia tem em seu sentido mais imediato a superação desta separação. A partir da intencionalidade o perceber não remete mais a uma “inspeção do espírito”; agora, sensibilidade e entendimento se imbricam a ponto de a aparência – que se torna então “fenômeno” – se entregar a essência, a “coisa mesma”. Daí o bordão: “toda consciência é consciência de

alguma coisa” – quer dizer: toda consciência é consciência da coisa mesma, não de um signo em relação de exterioridade com o significado<sup>105</sup>.

Já sabemos também que o instrumento da redução, em Husserl, se encaminha para a busca de um ato de consciência cada vez mais “rarefeito”, que seja capaz de pôr os primeiros atos de consciência encontrados pela investigação fenomenológica; e que Merleau-Ponty traz a novidade, característica de sua filosofia, de que a descoberta última da redução é a impossibilidade de uma redução completa, e que ao final da redução nos deparamos com o brotamento imotivado do mundo.

Chegaremos à constatação de que no cartesianismo – que segundo Merleau-Ponty não teria sido, nesse sentido, plenamente superado pela fenomenologia husserliana – o sensível aparecia como máscara do mundo, algo que afinal o esconde, e a reabilitação do sensível empreendida pela *Fenomenologia da Percepção* terminaria por converter o elemento sensível, que era máscara, em introdução ao mundo. Dito de outra forma, se no dualismo cartesiano o sujeito da percepção não entra em contato com o mundo, mas apenas com representações, ao nosso autor interessa encontrar as condições nas quais o sujeito alcança o mundo, se imbrica nele, contexto no qual o mundo em toda sua concretude passa a ser objeto de interesse da reflexão filosófica, que se torna assim reflexão radical.

Bem, estamos dizendo aqui que se a expressão se torna possível é graças ao esquema correlacional, cuja sintaxe é a intencionalidade. A intencionalidade atravessa o abismo dualista e liga as pontas sujeito e objeto que já não são vistas mais em sua atomicidade mas sempre como momentos de um composto correlacional que é logicamente anterior a eles. Mas voltemos ao texto de 1945 para olhar isso mais de perto.

### **3.1 A Expressão em 1945**

Observemos certas referências à expressão em diferentes partes da *Fenomenologia da Percepção*. No capítulo “A Coisa e o Mundo Natural” temos a seguinte passagem:

---

105 Moutinho, *Razão e Experiência: Ensaio Sobre Merleau-Ponty*, p 224 nota 2

O sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo: ela não está atrás das aparências; o sentido do cinzeiro (pelo menos seu sentido total e individual, tal como ele se dá na percepção) não é uma certa ideia do cinzeiro que coordenaria seus aspectos sensoriais e que seria acessível somente ao entendimento; ele anima o cinzeiro, encarna-se nele como evidência. É por isso que dizemos que na percepção a coisa nos é dada “em pessoa” ou “em carne e osso”. Antes de outrem, a coisa realiza este milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir, e que só se pode compreender plenamente procurando-a em seu lugar com o olhar.<sup>106</sup>

A coisa natural aparece aqui como correlativo de meu corpo, não sendo uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo. E se vamos falar do sentido encarnado, devemos começar pelo corpo próprio, que é eminentemente um espaço expressivo, mas, para além disso:

nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos.<sup>107</sup>

\*

Merleau-Ponty inicia o capítulo “O Corpo como Expressão e a Fala” afirmando que, após termos reconhecido no corpo uma unidade distinta daquela do objeto científico, nós poderemos, ao descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto<sup>108</sup>.

Nos importa aqui chamar atenção a algo crucial sobre o que Merleau-Ponty visa, aqui em 1945, ao tratar da expressão e da fala. Trata-se aqui menos da

---

106 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 428

107 Idem, *Ibidem*, p 202

108 Idem, *Ibidem*, p 237

linguagem propriamente dita e mais do gesto linguístico, ou seja, do corpo falante, capaz de um gesto que se deixa investir de um sentido figurado<sup>109</sup>. O que permitirá ao filósofo afirmar, ao fim deste capítulo, que:

Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como o veremos, a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros “objetos” o milagre da expressão.<sup>110</sup>

Mas sigamos o percurso que nos leva até aí.

### **3.2 O Corpo como expressão e a fala**

Ao analisar nossa experiência vivida pré-reflexiva, Merleau-Ponty desvelou que nosso corpo não é um sistema de partes exteriores que se relacionam entre si, mas que antes ele exhibe uma síntese espontânea de capacidades, uma espacialidade, uma unidade, uma intencionalidade, que o distinguem radicalmente do objeto científico postulado pela tradição. O autor descreveu também como a apreensão das significações sexuais revela uma intencionalidade corporal pré-reflexiva de forma que algo passa a existir para nós à medida que o corpo é uma capacidade de transcendência em direção a este algo. Entretanto, tudo isso posto, seria ainda possível argumentar que a intencionalidade corporal está submetida a outra intencionalidade, verdadeira, que reside no pensamento. Em suma, seria possível argumentar que nós estamos afinal ‘pensando’ nossa experiência vivida corporal. Dessa forma veríamos restabelecido um domínio da subjetividade, que seria distinto daquele da objetividade onde habita o corpo, e recairíamos no dualismo clássico entre espírito e corpo, sujeito e objeto; estaríamos de volta ao cartesianismo enfim. Em suma: para que o corpo não seja novamente lançado na posição tradicional de coisa entre coisas e o pensamento mais uma vez eleito como campo próprio da reflexão filosófica, Merleau-Ponty precisa demonstrar que o domínio do pensamento não se separa da experiência pré-reflexiva do corpo, que ambos são enfim pontas

---

109 Moutinho, *Razão e Experiência: Ensaio Sobre Merleau-Ponty*, p 147

110 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 268

de um mesmo. É preciso encontrar uma relação essencial que una corpo e pensamento.

Tal como acontece nos outros capítulos da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty lançará mão, dessa vez para tratar da fala e da linguagem, de seu notório método de exposição das inadequações das abordagens tradicionais, tanto as de cores empiristas ou mecanicistas quanto aquelas ligadas ao intelectualismo. Ele começa analisando a versão empírica da linguagem, na qual

A posse da linguagem é compreendida em primeiro lugar como a simples existência efetiva de “imagens verbais”, quer dizer, de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas. Quer esses traços sejam corporais, quer eles se depositem em um “psiquismo inconsciente”, isso não importa muito e, nos dois casos, a concepção da linguagem coincide em que não há “sujeito falante”.<sup>111</sup>

Para contestar tal posição o autor lançará mão uma vez mais do testemunho da doença, que é capaz de trazer à luz aquilo que em condições normais não se mostra. Neste caso a enfermidade analisada será a afasia. A afasia é um distúrbio de linguagem que afeta a capacidade de comunicação de uma pessoa, mas ao contrário da anartria, que diz respeito apenas à articulação da palavra, a afasia implica distúrbios da inteligência. A afasia nos levou a distinguir, “acima da linguagem automática, que com efeito é um fenômeno motor em terceira pessoa, uma linguagem intencional, única afetada na maior parte das afasias”<sup>112</sup>. Coloca-se em xeque assim a teoria empirista do estoque de “imagens verbais”, já que o doente afásico demonstra estar de posse de um estoque de palavras, mas à medida que consegue lançar mão deste estoque quando se trata de uma situação atual e vivida, o mesmo doente não é capaz de utilizar este mesmo estoque em uma fala gratuita, desinteressada.

Com efeito, a individualidade da “imagem verbal” achava-se dissociada. O que o doente perdeu, o que o normal possui, não é um certo estoque de palavras, é uma certa maneira de utilizá-lo. (...) Portanto, descobria-se atrás da palavra uma atitude, uma função da

---

111 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 237

112 Idem, *Ibidem*, p 238

fala que condicionam a palavra. Distinguia-se a palavra enquanto instrumento de ação e enquanto meio de denominação desinteressada.<sup>113</sup>

Algo semelhante se observa nas pesquisas de Gelb e Goldstein com doentes que apresentam amnésia dos nomes de cor. Nota-se que os mesmos doentes que não conseguem nomear as cores são igualmente incapazes de classificá-las segundo uma dada ordem. Se pede-se a eles que classifiquem amostras a partir da cor fundamental (azul, vermelho, etc), tais doentes se mostram incapazes de ver de um só golpe as amostras como representantes de um certo *eidos* (o azul por exemplo), antes procedem a aproximar as amostras entre si e terminam por colocar sob o mesmo grupo um azul pálido, um verde pálido e um rosa pálido, por terem estes entre si certa semelhança concreta. Conclui-se que estes indivíduos perderam a capacidade de subsumir os dados sensíveis a uma categoria, e que a amnésia dos nomes de cor nada mais é que uma outra manifestação de um distúrbio mais fundamental, este da ordem do pensamento. Não se trata de estes doentes terem perdido o estoque de imagens verbais (a palavra 'azul', a palavra 'vermelho'), mas de terem recaído da atitude categorial na atitude concreta.<sup>114</sup>

Estes exemplos do fenômeno da linguagem enquanto condicionada pelo pensamento nos joga nos antípodas da tese empirista do estoque de imagens verbais. Mas Merleau-Ponty procederá em seguida ao pêndulo, à passagem das teses empiristas para as intelectualistas, a fim de demonstrar que o problema da linguagem não se resolve passando da tese à antítese. Se na versão empirista o que importa é a reprodução das imagens verbais, quando se passa ao intelectualismo começa-se a falar que a imagem verbal é mero invólucro da verdadeira denominação, que é uma operação interior. Nesse momento o autor chama atenção ao fato de que, embora opostas, "as duas concepções coincidem em que tanto para uma como para a outra a palavra não *tem* significação"<sup>115</sup>. Na versão empirista isso é evidente, já que as palavras não são mediadas por qualquer operação conceitual, são invocadas e compõem-se segundo as leis da mecânica nervosa e os princípios da associação, logo ela não traz em si nenhum sentido, é

---

113 Idem, *Ibidem*, pp 238-239

114 Gelb e Goldstein, apud Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 240

115 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 240

apenas um fenômeno trazido à luz pela causalidade objetiva. O caso agora é ressaltar que na versão intelectualista, embora a palavra não se veja desprovida de sentido, ela tampouco possui este sentido. O sentido aqui está depositado na operação categorial realizada pelo pensamento, que poderia afinal acontecer sem a palavra, que aparece como mero signo exterior do pensamento. Não chegamos portanto ao objetivo inicial merleau-pontyano, a saber, que o domínio do pensamento e o da experiência pré-reflexiva do corpo se juntem como pontas de uma unidade.

Na primeira concepção estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda estamos além – na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante.<sup>116</sup>

Merleau-Ponty aponta então que, para ultrapassar tanto o empirismo quanto o intelectualismo é preciso afirmar que *a palavra tem um sentido*<sup>117</sup>. Ou seja: a fala, a palavra, não é uma tradução exterior, em signos arbitrários, de um pensamento, de uma significação já feita; ao contrário, é a fala que consoma o pensamento.

Se a fala pressupusesse o pensamento, se falar fosse em primeiro lugar unir-se ao objeto por uma intenção de conhecimento ou por uma representação, não se compreenderia por que o pensamento tende para a expressão como para seu acabamento (...)  
(...) nos damos nosso pensamento pela fala interior ou exterior. Ele progride no instante e como que por fulgurações, mas em seguida é preciso que nos apropriemos dele, e é pela expressão que ele se torna nosso.<sup>118</sup>

Estamos aqui diante de uma fala que é idêntica ao pensamento. Convém aqui fazer uma distinção entre esta fala autêntica, que formula pela primeira vez, e uma expressão secundária, uma fala sobre falas, que representa o comum da linguagem empírica. Apenas a primeira é idêntica ao pensamento<sup>119</sup>. A primeira será chamada

---

116 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 241

117 Idem, *Ibidem*, p 241

118 Idem, *Ibidem*, pp 241-242

119 Idem, *Ibidem*, p 636 nota 4

de fala falante e a segunda de fala falada, voltaremos a este tema nas próximas páginas.

A fala autêntica é portanto a presença do pensamento no mundo, não como vestimenta deste mas como seu corpo. É correto então dizer que, se nos capítulos anteriores ficou claro que o corpo situa-se na correlação do sujeito e do objeto, do interior e do exterior, o mesmo podemos dizer sobre a fala autêntica. Se a expressão autêntica não fosse idêntica ao pensamento a comunicação com os outros seria impossível; se o ouvinte não pudesse receber o pensamento da própria fala de seu interlocutor, a comunicação seria uma ilusão. Embora à primeira vista possa parecer que a fala nada pode trazer ao ouvinte, e que é este quem dá seu sentido às palavras, frases, e mesmo à combinação das palavras e frases, que não seriam compreendidas se não encontrassem naquele que escuta o poder de realizar seu sentido, Merleau-Ponty afirma que, ao contrário, é preciso admitir que aquele que escuta recebe o pensamento da própria fala. Ora, se o problema aqui é compreender como a consciência aprende algo, a solução não pode estar em que este algo já estava presente antecipadamente a ela. O autor traça aqui uma comparação com a solução de problemas matemáticos, para contrastar que neste caso estamos diante de um problema determinado, no qual se descobre um termo desconhecido a partir de sua relação com outros termos conhecidos. Mas o que se dá na compreensão do outro é algo da ordem do indeterminado, onde “só a solução do problema fará aparecer retrospectivamente os dados como convergentes”<sup>120</sup>.

Portanto, existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro* que enriquece nossos pensamentos próprios. Aqui é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente à fala.<sup>121</sup>

Sem admitir a significação gestual imanente à fala, que antecipa a significação conceitual, a própria compreensão da existência de uma linguagem compartilhada entre os interlocutores cairia em uma regressão infinita. Esta significação existencial

---

120 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 243

121 Idem, *Ibidem*, pp 243-244



da fala habita as próprias palavras e é transmitida por elas, assim como a significação de um concerto é inseparável dos sons que o conduzem. No caso da prosa e da poesia, tal capacidade da fala enquanto seu material bruto é menos óbvia, pois temos a ilusão de já possuímos em nós, por conta de termos os sentidos comuns dessas palavras, tudo o que é preciso para absorver o texto. Mas na verdade não é isso que ocorre no contato com a obra literária, ocorre antes o seu inverso, antes “o sentido de uma obra literária é menos feito pelo sentido comum das palavras do que contribui para modificá-lo”<sup>122</sup>. Há portanto no ato da comunicação a presença de um pensamento na fala, uma significação que encarna na fala, da qual a tradição intelectualista não suspeita. Importa pontuar aqui que, se evitamos dessa forma uma subjetividade absoluta – e com ela contornamos o clássico problema do solipsismo intelectualista –, já que o sujeito falante não se confunde com tal concepção, não chegamos a recusar a ideia de um sujeito<sup>123</sup>.

Temos então que a relação entre a fala e o pensamento não pode ser uma relação de exterioridade, a fala não é um signo do pensamento, algo que o anuncia; para que fosse possível enxergá-los assim seria preciso que tanto a fala quanto o pensamento pudessem ser tematizados em separado, independentemente um do outro. Mas “na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido”<sup>124</sup>. Merleau-Ponty insiste na analogia com a expressão estética:

A expressão estética confere a existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa percebida acessível a todos ou, inversamente, arranca os próprios signos – a pessoa do ator, as cores e a tela do pintor – de sua existência empírica e os arrebatava para um outro mundo. Ninguém contestará que aqui a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la. O mesmo acontece, malgrado a aparência, com a expressão dos pensamentos pela fala.<sup>125</sup>

Mas se o pensamento não é algo interior e separado de sua encarnação no mundo e na fala, como podemos nos enganar a respeito disso? Segundo o autor

---

122 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 244

123 Moutinho, *Razão e Experiência: Ensaio Sobre Merleau-Ponty*, p 152

124 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 247

125 Idem, *Ibidem*, pp 248-249

trata-se de uma ilusão engendrada a partir de pensamentos já constituídos e já expressos, os quais podemos acessar silenciosamente. É preciso então recuar a uma *fala originária* na qual se encarna uma significação aberta e em curso. Porque vivemos em um mundo no qual a fala já está instituída, as significações já formadas, nós terminamos por perder o contato com o passo decisivo da expressão. O mundo da linguagem, diz Merleau-Ponty, já não nos espanta. Daí a necessidade de recuar à origem, ao silêncio primordial que é rompido pela fala originária.

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 este silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo.<sup>126</sup>

O recuo à fala originária será finalmente onde aportaremos após as demolições críticas aplicadas aos diferentes objetivismos. Realizaremos então a passagem da objetividade ao domínio pré-objetivo, ou a passagem à origem da significação aquém da significação constituída. Mas o que é exatamente o recuo a uma fala originária?

Não poderia ser o recuo a um estado anterior a toda linguagem, a uma espécie de marco zero. Para que a comunicação seja minimamente compreendida é preciso que os atores tenham já certa sintaxe e certo vocabulário em comum, um mundo de significações disponíveis, sedimentadas por atos anteriores.

As significações disponíveis, quer dizer, os atos de expressão anteriores, estabelecem entre os falantes um mundo comum ao qual a fala atual e nova se refere, assim como o gesto ao mundo sensível. E o sentido da fala é apenas o modo pela qual ela maneja este mundo linguístico, ou pelo qual ela modula nesse teclado de significações adquiridas.<sup>127</sup>

Acontece que ao afirmar que partimos de um sedimentado parece que somos jogados em um universo de meras convenções arbitrárias, de ligações fortuitas entre

---

126 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 250

127 Idem, *Ibidem*, p 253

o signo verbal e a significação visada. “É verdade que o problema só foi deslocado: essas próprias significações disponíveis, como elas se constituíram?”<sup>128</sup>. É certo que no âmbito do gesto observa-se uma ligação entre o gesto e as emoções expressas, como no exemplo do sorriso, em que o rosto se distende e manifesta o ritmo de ação que é o do próprio júbilo, mas quanto às formas da fala, podemos dizer que elas trazem em si mesmas o seu sentido? A própria existência de várias línguas não atestaria a convencionalidade da ligação entre signo verbal e significação, já que na comparação entre elas diferentes signos são aplicados visando a mesma significação? Os signos não seriam assim meras convenções? Merleau-Ponty fará então uma diferenciação entre o sentido conceitual e o sentido emocional ou gestual da palavra. Na passagem ao pré-objetivo nós saímos da significação conceitual, que visa a universalidade, e passamos à significação gestual das palavras, na qual não há ainda uma significação universal mas um gesto significante. Ao nos transportamos para o âmbito do pré-objetivo descobrimos que as diferentes línguas não representam diferentes sistemas de convenções arbitrárias que visam as mesmas significações, mas antes diferentes maneiras de “cantar o mundo”.

A predominância das vogais em uma língua, das consoantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o mesmo pensamento, mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e finalmente de vivê-lo. Daí proviria o fato de que o sentido *pleno* de uma língua nunca é traduzível em uma outra.<sup>129</sup>

Estamos afirmando aqui que, ao recuar ao pré-objetivo, descobrimos que as diferentes línguas nascem na correlação entre sujeitos situados e seus mundos, e que, assim, não apenas os signos verbais empregados diferem entre as línguas, mas as próprias significações visadas não são plenamente as mesmas. A tradução de um texto de uma língua para a outra será portanto, para além de uma substituição de signos, um trabalho de aproximação possível das significações. A fala não representa um mundo objetivo mas *exprime* um mundo, abre uma paisagem mental intersubjetiva. “Se levarmos a investigação suficientemente longe, veremos finalmente que a própria linguagem só diz a si mesma ou que seu sentido não é

128 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 253

129 Idem, *Ibidem*, p 255

separável dela”<sup>130</sup> afirma Merleau-Ponty. “A palavra tem um sentido” dizíamos acima neste texto.

Importa ainda que afastar a convenção em nome da significação emocional não acarreta afirmar a tese oposta dos signos naturais. Para falar em signos naturais teríamos que afirmar que a ordem humana é reduzível à ordem biológica, o que vimos não ser possível em *A Estrutura do Comportamento*. O que surge aqui como necessário é a superação da oposição clássica entre cultura e natureza, de forma que uma não se reduza à outra, já que não há ordem humana que não se enraíze em dialéticas inferiores, entretanto isso não significa que a ordem simbólica humana seja determinada pelas ordens inferiores, tanto a física como a vital.

A natureza física no homem não se subordina a um princípio vital, o organismo não conspira para realizar uma ideia, o psiquismo não é “no” corpo um princípio motor, mas o que chamamos de natureza já é consciência da natureza, o que chamamos de vida já é consciência da vida, o que chamamos de psiquismo ainda é um objeto diante da consciência. Contudo, estabelecendo a idealidade da forma física, a do organismo e a do “psíquico”, e *justamente porque o fazíamos*, não podíamos simplesmente justapor essas três ordens, e cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma “nova estruturação” da precedente. Onde o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o “fundava” nele.<sup>131</sup>

Os comportamentos criam significações que são transcendentais em relação ao dispositivo anatômico, e todavia imanentes ao comportamento enquanto tal, já que este se ensina e se compreende. Não se pode fazer economia desta potência irracional que cria significações e que as comunica. A fala é apenas um caso particular dela.<sup>132</sup>

Se no homem tudo é natural e tudo é fabricado, e não há nele

---

130 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 256

131 Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, p 286

132 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 257

uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico, e ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* e por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem<sup>133</sup>

a fala não é convencional nem natural.

### 3.3 Fala falante e fala falada

Merleau-Ponty descreve a fala como algo análogo ao gesto, sendo que o sujeito falante opera com o mundo cultural enquanto o sujeito gestual o faz com o mundo sensível. Por mundo cultural entende-se uma paisagem mental que habita o sujeito falante e é constituída por significações sedimentadas. Entendida como gesto, resta evidente que a capacidade significativa da fala não difere daquela de qualquer comportamento de meu corpo. Mas há uma certa especificidade no gesto linguístico enquanto significante: ele é o único “capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo”<sup>134</sup>. Enquanto o sentido dos outros comportamentos não se destaca deles para aparecer, o sentido do gesto linguístico parece descolar-se de sua inerência à fala e existir independente dela, como se o signo pudesse se anular e se apagar diante do significado. Daí “o ideal de um pensamento sem fala, enquanto a ideia de uma música sem sons é absurda”<sup>135</sup>. Entretanto, segundo Merleau-Ponty, não há um sentido autônomo, desencarnado em um céu inteligível, que não tenha se originado na fala. Acontece que o ato expressivo da fala é “o excesso de nossa existência por sobre o ser natural”, que cria um novo mundo, uma paisagem mental sem suporte natural. A existência aqui procura alcançar-se para além do ser e por isso “ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural”. Em seu operar, a fala expressiva constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, e faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para o além.<sup>136</sup>. Se falávamos até aqui apenas da fala como ato expressivo, constatamos agora que a fala expressiva, ao fazer-se, sedimenta-se e

---

133 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 257

134 Idem, *Ibidem*, p 257-258

135 Idem, *Ibidem*, p 258

136 Idem, *Ibidem*, p 266

constitui um saber intersubjetivo, um mundo cultural para além do mundo natural. Dito ainda de outra forma: a fala original, expressiva, à medida que se realiza, cria a possibilidade de uma fala secundária, não expressiva, que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida. À fala expressiva, criadora, que irrompe com o passo decisivo da expressão, Merleau-Ponty dará o nome de *fala falante*, e à não expressiva, que opera sobre as significações trazidas ao ser pela primeira, o nome de *fala falada*.

Poderíamos dizer, retomando uma distinção célebre, que as *linguagens*, quer dizer, os sistemas constituídos de vocabulário e de sintaxe, os “meios de expressão” que existem empiricamente, são o depósito e a sedimentação de atos de *fala* nos quais o sentido não-formulado não apenas encontra o meio de traduzir-se no exterior, mas ainda adquire a existência para si mesmo, e é verdadeiramente criado como sentido. Ou, ainda, poderíamos distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente.<sup>137</sup>

\*

No parágrafo conclusivo do capítulo “O Corpo como expressão e a fala”, Merleau-Ponty reforça a importância do capítulo e esclarece sua localização ao final da parte da obra que trata do corpo e logo antes da parte que tematiza o mundo. “Melhor ainda do que nossas observações sobre a espacialidade e a unidade corporais, a análise da fala e da expressão nos faz reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio”<sup>138</sup>. O corpo não é um objeto entre outros, não é um conjunto de partículas que permanecem em si e nem mesmo um conjunto de processos determinados, ao contrário, vimos que o corpo secreta em si mesmo um sentido que não lhe vem de parte alguma, que não estava nele e repentinamente passa a estar, ou seja, um sentido se encarna no corpo e passa a ser nele, de tal forma que este sentido projeta-se em sua circunvizinhança material e comunica-se aos outros sujeitos encarnados. A tradição objetivista chegava a observar que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, entretanto compreendiam este evento como

---

137 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 266

138 Idem, *Ibidem*, p 267

o de uma potência externa, pensamento ou alma, que meramente se manifestava no corpo enquanto seu instrumento. O objetivismo ignorava que, para poder exprimir o pensamento, ele precisa em última análise tornar-se o pensamento. É o próprio corpo que mostra, o próprio corpo que fala, e não um pensamento enquanto ente externo a ele. “Eis o que aprendemos neste capítulo”, afirma Merleau-Ponty, logo antes de invocar exemplos baseados na interpretação de Cézanne sobre sua arte. As afirmações do pintor, em entrevista a Joachim Gasquet, ilustram a encarnação do sentido na obra de arte:

Cézanne dizia de um retrato: “Se pinto todos os pequenos azuis e todos os pequenos marrons, eu o faço olhar como ele olha... Ao diabo se eles desconfiam como, casando um verde matizado com um vermelho, se entristece uma boca ou se faz uma face sorrir”

Em *Peau de Chagrin*, Balzac descreve “uma toalha de mesa branca como uma camada de neve recentemente caída e na qual se dispunham simetricamente os talheres, coroados por pequenos pães dourados”. “Durante toda a minha juventude”, dizia Cézanne, “eu quis pintar isso, essa toalha de neve fresca... Agora eu sei que só se deve querer pintar: se se dispunham simetricamente os talheres e os pequenos pães dourados e eu os pinto coroados, estou perdido, você compreende? E, se verdadeiramente eu harmonizo e matizo meus talheres e meus pães como no modelo natural, esteja certo de que as coroas, a neve e todo o tremor estarão ali”.<sup>139</sup>

É preciso que o pintor ‘estampe’, encarne, a tristeza na boca de seu retratado através de uma modificação corporal, da mesma forma ele deverá fazer as coroas, a neve e o tremor aparecerem imbricados na cena e não como um “pensamento” externo a ela. “O problema do mundo, e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*”<sup>140</sup>, afirma Merleau-Ponty.

Central aqui, ainda, é a afirmação que vem como um corolário do capítulo:

Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como o veremos, a todo o mundo sensível, e nosso

139 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 268

140 Idem, *Ibidem*, p 268

olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros “objetos” o milagre da expressão<sup>141</sup>

“Objetos” entre aspas pois não estamos mais falando dos objetos do objetivismo, entes que se descolavam do sujeito e subsistiam em si mesmos. Ora, se encontramos um sentido encarnado no nosso próprio corpo vivo, que não será mais interpretado como objeto externo, partes extra partes, mas sim como veículo do nosso ser no mundo, prenhe de sentido em todos seus aspectos, o mesmo sentido imanente se estenderá, afirma o filósofo, para o restante do mundo sensível, cujos “objetos” doravante serão vistos também como objetos expressivos. Estamos falando de uma reabilitação do sensível, que não mais será encarado como uma poeira da empiria, a ser desconsiderada tão logo nos ergamos ao entendimento claro e distinto de uma razão purificada, nos moldes do que é feito na primeira meditação cartesiana. Observemos como o próprio Descartes resume a sua primeira meditação:

Na primeira, adianto as razões pelas quais podemos duvidar geralmente de todas as coisas, e particularmente *das coisas materiais*, pelo menos enquanto não tivermos outros fundamentos nas ciências além dos que tivemos até o presente. Ora, se bem que a utilidade de uma dúvida tão geral não se revele desde o início, ela é todavia nisso muito grande, porque nos liberta de toda sorte de prejuízos e nos prepara um caminho muito fácil para acostumar nosso espírito a *desligar-se dos sentidos*, e, enfim, naquilo que torna impossível que possamos ter qualquer dúvida quanto ao que descobriremos, depois, ser verdadeiro.<sup>142</sup>

Tal como observa Merleau-Ponty no parágrafo que encerra e sumariza a primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, dedicada à análise do corpo, a tradição cartesiana habituou-nos a desprender-nos do objeto. A atitude reflexiva, engendradora por esta tradição, purifica simultaneamente a noção comum do corpo e da alma, definindo o corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. É o universo da

---

141 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 268

142 Descartes, *Meditações*, p 87



representação, que a expressão tematizada neste trabalho virá a se contrapor. Se na tradição representacionista cartesiana o objeto é um objeto transparente, sem dobras e sem obscuridades, e o sujeito, também transparente a si, é apenas aquilo que ele pensa ser, a análise da experiência do corpo próprio nos revelou um modo de ser *ambíguo*. Merleau-Ponty demonstrou que ao tentar examinar o corpo como um conjunto de processos em terceira pessoa, notamos que suas funções não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, não são decomponíveis em partes excludentes uma à outra, ao contrário, estão todas imbricadas e são confusamente retomadas umas pelas outras, formando afinal um drama único. A unidade do corpo é sempre uma forma implícita e confusa, ele é sempre outra coisa que aquilo que é. “Assim, a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade”<sup>143</sup>. Merleau-Ponty afirma ainda que este ponto não era estranho a Descartes, entretanto este contava com o conceito de Deus enquanto terceiro elemento, unificador das partes, neste caso do pensamento do corpo e da experiência do corpo. Merleau-Ponty por sua vez não pode dispor de um terceiro termo, de um agente externo que, do exterior, conecte as substâncias incomunicáveis.

Assim, o universo de consciência revelado pelo Cogito e que parecia dever encerrar em sua unidade até a percepção era apenas, no sentido restrito, um universo de pensamento: ele dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão e o conjunto dos conhecimentos existenciais permanecem fora dele. A inteligência que o Cogito havia encontrado no coração da percepção não esgota seu conteúdo; na medida em que a percepção se abre para um “outro”, na medida em que é a experiência de uma existência, ela provém de uma noção primitiva que “só pode ser entendida por ela mesma” de uma ordem da “vida” na qual as distinções do entendimento são pura e simplesmente anuladas. Assim Descartes não procurou integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a inteligência e a

---

143 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 269

sensação. Não é na alma, é em Deus que elas unem-se uma à outra.<sup>144</sup>

Para Merleau-Ponty, é preciso uma comunicação que não exija um terceiro termo que conecte as partes exteriores, não importando se este terceiro termo se chama Deus, infinito, harmonia preestabelecida ou subjetividade transcendental. A expressão terá que subverter o modelo do agente externo. Olhemos isto mais de perto

### 3.4 A expressão e o entrelaçamento do visível e do invisível

Se no representacionismo, de herança cartesiana e naturalista, o signo é índice externo que aponta, logo representa, de maneira extrínseca, uma realidade no mundo objetivo, a novidade da expressão, nascida da intencionalidade fenomenológica, será estabelecer uma conexão intrínseca entre expressão e exprimido.

No representacionismo o que temos é uma cisão entre essência e existência, e o que está por trás desta doutrina, na qual comungam correntes aparentemente rivais, como o cartesianismo e o empirismo de Locke e Hume, é a recusa em dar ao signo, assim como ao sensível, uma significação, um sentido. A expressão, por sua vez, é o conceito que Merleau-Ponty apresenta, na *Fenomenologia da Percepção*, como o encarregado de entrelaçar novamente o sensível e a significação, revelando a unidade originária entre aquilo que no pensamento objetivo restava cindido, a saber, o sensível e o inteligível, a percepção e a significação. O conceito de expressão aponta para o jogo de reenvios que se desdobra lateralmente entre as qualidades sensíveis e que engendra a aparição da coisa sensível, como aquilo de que as qualidades são qualidades, sem a intervenção de um ato explícito da consciência<sup>145</sup>.

Segundo Merleau-Ponty, “há na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível às outras” e “o desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isso que se

---

144 Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, p 304

145 Neves, *Merleau-Ponty: Inerência e Transcendência*, p 282

pode dizer, literalmente, que nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem”<sup>146</sup>. Portanto o que identificamos há pouco nos signos da fala se estende para a coisa, para os dados sensíveis como signos, à medida que “a coisa realiza este milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir”<sup>147</sup>. Estamos diante da expressividade como entrelaçamento entre o sensível e a significação, e o conceito de expressão deve ser compreendido como um afastamento de toda *exterioridade* entre expressão e exprimido. Este afastamento da exterioridade entre signo e significação é de fato o *leitmotiv* da crítica que Merleau-Ponty direciona às teorias tradicionais da linguagem<sup>148</sup>.

Afastar a exterioridade é antes de mais nada afastar a convenção, já que esta pressupõe um universo no qual signos e significações já estão dados e se ligam um ao outro por obra de um agente externo, como uma fala que do exterior indica o pensamento em vez de o trazer nela mesma. O regime de convenção é afinal onde se põe em relação, por ação externa, o não-relacionado. Importa ainda para Merleau-Ponty apontar que as psicologias empiristas e intelectualistas, embora diverjam em muitos pontos, são cúmplices em admitir que a palavra não tem uma significação, são cúmplices portanto em aceitar o convencionalismo. Mas, como vimos anteriormente, para Merleau-Ponty a palavra tem um sentido, logo a hipótese de exterioridade entre signo e significação deve ser rejeitada.

A fala expressiva, que já vimos definida neste trabalho como fala falante, não pode admitir uma exterioridade na qual teríamos significações antes dos signos e pensamento antes da linguagem. Toda linguagem em sua fase de estabelecimento, afirma Merleau-Ponty,

não escolhe simplesmente um signo para uma significação já definida, como alguém que busca um martelo para pregar um prego ou um alicate para retirá-lo. Ela tateia em torno de uma intenção de significar que não dispõe de nenhum texto para se orientar, que está justamente em processo de escrevê-lo.<sup>149</sup>

---

146 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 428

147 Idem, *Ibidem*, p 428

148 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 245

149 Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, p 64

Ao recusarmos a exterioridade entre signo e significação fazemos com que expressão e exprimido não remetam mais a domínios heterogêneos e mutuamente irreduzíveis. Entre expressão e exprimido não haverá mais lugar para uma “distinção real”, e isso, afirma Merleau-Ponty, a consciência ingênua já nos ensina quando testemunha a expressão entre a alma e o corpo. A consciência ingênua não põe a alma no corpo “como o piloto em seu navio”<sup>150</sup>. Se a metáfora platônica é inadequada, é por apresentar entre a alma e o corpo uma “relação completamente exterior”<sup>151</sup>. Em oposição a tal metáfora, Merleau-Ponty defende que:

Essa maneira de pensar pertence à filosofia, não está implicada na experiência imediata. Já que o próprio corpo não é apreendido como uma massa material e inerte ou como um instrumento exterior, mas como o invólucro vivo de nossas ações, o princípio destas não precisa ser uma força quase física. Nossas intenções encontram nos movimentos sua vestimenta natural ou sua encarnação e exprimem-se neles como a coisa se exprime em seus aspectos perspectivos.<sup>152</sup>

Por este caminho esclarece-se a importância da ideia de *estrutura*, um aspecto crucial da Gestalt, a psicologia da forma, que foi por sua vez uma das principais inspirações do filósofo nos anos 1940, em especial em *A Estrutura do Comportamento*. Ele afirma, nos momentos conclusivos desta obra:

O que há de profundo na “Gestalt” da qual partimos não é a ideia de significado, mas a de *estrutura*, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade no estado nascente.<sup>153</sup>

Logo existência e ideia, expressão e exprimido, corpo e alma,

os dois termos nunca podem se distinguir absolutamente sem deixar de ser, sua conexão empírica é pois fundada na operação originária

---

150 Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, p 292

151 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 248

152 Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, p 292

153 Idem, *Ibidem*, p 319

que instala um sentido num fragmento de matéria, fazendo-o nela habitar, aparecer, ser. Voltando a essa estrutura como à realidade fundamental, tornamos compreensível ao mesmo tempo a distinção e a união entre a alma e o corpo.<sup>154</sup>

Graças à reforma empreendida pelo conceito merleau-pontyano de expressão, o sentido e o espetáculo sensível não se encontram mais em territórios distintos, ou seja, o sentido da coisa habita-a como a alma habita o corpo: ele não está atrás das aparências. Afastada a exterioridade entre signo e significação, o espetáculo sensível passa a ser dotado de um sentido imanente. Como no exemplo do cinzeiro:

O sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo: ela não está atrás das aparências; o sentido do cinzeiro não é uma certa ideia do cinzeiro que coordenaria seus aspectos sensoriais e que seria acessível somente ao entendimento; ele anima o cinzeiro, encarna-se nele como evidência. É por isso que dizemos que na percepção a coisa nos é dada “em pessoa” ou “em carne e osso”.<sup>155</sup>

Importa, entretanto, que a crítica à relação exterioridade entre signo e significação não implica na defesa de uma relação de interioridade entre eles. Tal crítica nos conduz, antes, a questionar a validade do par interior/exterior para definir a relação entre signo e significação. Admitir que tal relação entre os termos é de interioridade não nos permitiria, por exemplo, compreender como a fala expressiva poderia produzir significações novas em seu desdobrar, inclusive significações novas que surgem a partir da composição com significações já dadas, mas que não se reduzem à mera combinação destas. O conceito de expressão admite então que o signo está preñado de uma significação mas não a contém em seu interior. É preciso que entre expressão e exprimido sejam mantidos tanto uma distância, que jamais pode ser a de uma exterioridade, quanto uma imanência que jamais pode ser entendida como um *contido-em*. Da mesma forma, quando, na *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty comentava as relações entre alma e corpo a partir do conceito de estrutura, ele expunha a ideia de que os dois termos não podiam se

---

154 Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, p 324-325

155 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 428

distinguir completamente, mas isso não implicava a ausência de toda e qualquer distinção. A estrutura visava justamente caracterizar a simultânea união e distinção entre alma e corpo.

Não podendo ser caracterizada nem por uma relação de exterioridade, nem por uma de interioridade, vemos que o conceito de expressão merleau-pontyano não é redutível às oposições formais de conceitos, e não encontra, assim, lugar nas teorias tradicionais. Se ela por um lado distancia-se do regime do signo enquanto ponteiro exterior e arbitrário entre expressão e exprimido, por outro ela também escapa ao regime do símbolo, se este for compreendido como continente do sentido integral que ele faz aparecer. Em vez de compreendê-la como uma aproximação entre ambas as teses, seria melhor dizer que a expressão é um conceito elaborado para subverter tanto o tipo “signo” quanto o tipo “símbolo”<sup>156</sup>.

Acontece que após a redução fenomenológica os objetos não estarão mais nem em mim e nem fora de mim. A categorização interior/exterior só tem sentido dentro de uma relação “real”, ou seja, no interior do naturalismo, e perde validade com o advento da intencionalidade. A partir de então podemos dizer que a relação entre exprimido e expressão não é nem de imanência real e nem de transcendência real. O que está em jogo aqui é um novo conceito de imanência, que desafia as interpretações espacializantes da tradição. Uma vez operada a redução, e neutralizado o código categorial espacializante, teremos que imanência e transcendência tornam-se conceitos anaturais, e poderemos enfim falar em *transcendência imanente* sem que isso recaia em absurdo.

Em *Ideias I* Husserl elabora a noção de transcendência imanente nos quadros da intencionalidade noética, ou seja, no campo da relação entre ato e correlato. Dentro de tais quadros é o noema a transcendência imanente em face dos componentes do vivido, sendo que a relação entre noema e objeto permanece aqui pouco tematizada, deixando aberto o caminho para a problematização da relação entre o noema e o objeto “real”. Merleau-Ponty entrará justamente neste ponto, e, na esteira de sua crítica à intencionalidade de ato, trará a noção de transcendência imanente para o domínio da relação entre noema e objeto, ou seja, o campo da intencionalidade noemática. A partir de então o objeto passa a ser uma transcendência imanente em face da multiplicidade de noemas, e assim a relação intencional passará a ser entre a manifestação e aquilo que se manifesta, a

---

156 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 252

expressão e o exprimido. Estamos vendo que o conceito de expressão em Merleau-Ponty é nada menos que um tratamento do autor para a operação da intencionalidade.

E o que a expressão nos traz afinal? O que é o exprimido se ele não é a coisa em-si e autônoma, “realmente transcendente”, do naturalismo? Entre a esfera dos conteúdos reais e a esfera da transcendência imanente, a distância é a do “propriamente dado” ao “intencionalmente dado”, ambas opõem-se como o dado ao visado, o presente ao apresentado. Se a expressão não nos coloca a significação como algo dado, importa que ela me dará sempre a certeza de que terei dela uma “quase-presença”. Trata-se de uma ação que manterá a distância, mas que garantirá sempre a passagem da expressão ao exprimido ou – se se quiser – do visível ao invisível<sup>157</sup>. Mas como se dá esta “quase-presença”?

Consideremos que o conceito merleau-pontyano de expressão operou uma alteração no estatuto do sensível, que agora surge como signo natural, em oposição à *hylé* husserliana. Enquanto esta *hylé* designava um conteúdo meramente sensual, desprovido de forma intencional<sup>158</sup>, o sensível transformado pela expressão é dotado de parte intencional.

Que uma qualidade, que uma superfície vermelha signifique algo, que ela seja, por exemplo, apreendida como uma mancha sobre um fundo, isso significa que o vermelho não é mais apenas essa cor quente experimentada, vivida, na qual eu me perco, que ele anuncia alguma outra coisa sem a conter, que exerce uma função de conhecimento e que suas partes em conjunto compõem uma totalidade à qual cada uma delas se liga sem abandonar seu lugar. Doravante o vermelho não me é mais apenas presente, mas ele me representa algo, e aquilo que ele representa não é possuído como uma “parte real” de minha percepção, mas apenas visado como uma “parte intencional”.<sup>159</sup>

A sensação do azul não é o conhecimento ou a posição de um certo quale identificável através de todas as experiências que tenho dele, assim como o círculo do geômetra é o mesmo em Paris e em Tóquio.

157 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 256

158 Husserl, *Ideias I*, § 85 p 193

159 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 35-36

Sem dúvida, ela é intencional, quer dizer, não repousa em si como uma coisa, mas visa e significa para além de si mesma.<sup>160</sup>

Ter uma parte intencional quer dizer que o sensível, ou, mais especificamente, cada aspecto sensível, cada momento dentro da multiplicidade noemática, significa, isto é, reenvia a todos os outros. Dito ainda de outra forma, e antecipando algo que ficará mais claro logo a seguir, quando falarmos da temporalidade e como ela é afinal o modelo da expressão: uma aparência *passa* na outra.

Descobrimos agora o núcleo de realidade: uma coisa é uma coisa porque, o que quer que nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. O “real” é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma maneira sinônima das outras, em que os “aspectos” se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível: 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. A coisa é este gênero de ser no qual a definição completa de um atributo exige a definição do sujeito inteiro e em que, por conseguinte, o sentido não se distingue da aparência total.<sup>161</sup>

Estamos agora em condições de entender como o pedaço de cera, que antes aparecia como um conjunto de qualidades objetivas fechadas e sem comunicação entre si, acessíveis apenas à inspeção do espírito, pode se apresentar como algo em que a cor mate anuncia a moleza, em que a moleza anuncia o barulho surdo que ele fará<sup>162</sup>. Podemos ainda penetrar com mais profundidade no que queria dizer Merleau-Ponty neste trecho do prefácio da *Fenomenologia da Percepção*:

Graças a essa noção ampliada da intencionalidade, a “compreensão” fenomenológica distingue-se da “intelecção” clássica, que se limita às “naturezas verdadeiras e imutáveis”, e a fenomenologia pode tornar-se uma fenomenologia da gênese. Quer se trate de uma coisa

---

160 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 288

161 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 432-433

162 Idem, *Ibidem*, p 61



percebida, de um acontecimento histórico ou de uma doutrina, “compreender” é reapoderar-se da intenção total – não apenas aquilo que são para a representação as “propriedades” da coisa percebida, a poeira dos “fatos históricos”, as “ideias” introduzidas pela doutrina –, mas a maneira única de existir que se exprime nas propriedades da pedra, do vidro ou do pedaço de cera, em todos os fatos de uma revolução, em todos os pensamentos de um filósofo.<sup>163</sup>

Se cada aspecto da coisa remete a outro, segue-se que uma vez que estou em contato com um de seus aspectos eu estou “prestes” a estar em contato também com os aspectos aos quais este está ligado e reenvia, ou seja, estar na presença de um dos perfis da coisa é estar na “quase-presença” de todos os outros, e assim da sua aparência total, e a coisa será exatamente aquilo onde o sentido se confunde com a aparência total. Posto assim é correto dizer, portanto, que se não a possuo a coisa propriamente, eu ao menos a vislumbro. Estamos diante do tal “milagre da expressão”: o dado nos põe em ligação com visado, o visível com o invisível, o sensível é encarnação do sentido. Mas qual seria o fundamento da relação expressiva?

### 3.5 Tempo: fundamento da expressão

Moura observa que, uma vez que Merleau-Ponty fala em “milagre da expressão”, pode parecer impertinente a pergunta pelo fundamento da relação expressiva, mas que, ainda assim, é possível que se pergunte pelo *lugar* desse milagre, e descobrir qual é o fato último além do qual não se pode remontar a nenhum princípio explicativo superior<sup>164</sup>. Na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty afirma que o tempo está “no coração da expressão”<sup>165</sup>; no texto sobre fenomenologia da linguagem editado junto com o *Elóge de la Philosophie* ele diz que “o ato filosófico último é reconhecer o que Kant chamou de ‘afinidade transcendental’ dos momentos do tempo”<sup>166</sup>. Olhemos mais de perto como o tempo poderá assumir tal posição.

163 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 16

164 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 258

165 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 528

166 Merleau-Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*. Em: *Elóge de la Philosophie e Autres Essais*, p 95

Comecemos constatando uma diferença crucial que surge quando a multiplicidade noemática é considerada no espaço e quando ela é considerada no tempo. Na multiplicidade espacial de perfis, cada perfil é disjuntivo, discreto em relação a todos os outros, nada pode me garantir que dois perfis espaciais diferentes sejam perfis do mesmo objeto, segue-se disso, inversamente, que o objeto espacial é experimentado como tendo perfis aos quais eu não tenho acesso. Neste cenário apenas um agente externo, uma consciência, seria capaz de realizar a síntese dos diferentes perfis. Este é um cenário onde as teses de Descartes sobre a percepção permanecem dominantes, aqui o sensível não pode ser tomado como dado confiável para a percepção, a visão, portanto, deve ser posta de lado à medida que apenas a inteligência confere o adequado acesso ao objeto, enquanto o sensível se converte em poeira da empiria a ser desconsiderado. Ora, o mesmo não acontece quando encaramos a multiplicidade de perfis a partir da enformação do tempo. No tempo os diferentes perfis do objetos não são meramente coexistentes, mas sucessivos, cada perfil *passa* no outro sem a agência de uma consciência enquanto ator externo da síntese perceptiva. Forma-se a síntese temporal do percebido, que por sua vez fundará a síntese espacial, e só assim esta última ganhará validade perceptiva, engendrando a retomada da legitimidade da visão e a reabilitação do sensível. Quando falamos da síntese temporal importa dizer que estamos diante de uma síntese que se realiza sem a atividade da consciência de um sujeito: uma síntese passiva da percepção.

Posso remeter assim ao seu lugar no mundo o algo que me atingia porque posso, afastando-me no futuro, remeter ao passado imediato a primeira investida do mundo em meus sentidos, e orientar-me em direção ao objeto determinado assim como em direção a um futuro próximo. 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. A síntese espacial e a síntese do objeto estão fundadas neste desdobramento do tempo.<sup>167</sup>

---

167 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 321

A temporalidade, como podemos ver, permite evitar a externalidade entre os sucessivos perfis temporais, garantindo assim a unidade do objeto percebido. O desdobrar temporal torna inseparáveis o momento do mesmo e o momento do incessantemente outro, fazendo com que a identidade e a diversidade não caiam mais uma fora da outra. É o que garantem as ideias de retenção e protensão presentes da dinâmica da temporalidade: elas não são uma presentificação secundária, mas a presença de uma ausência, quer dizer, a quase-presença do passado e do futuro próximo no seio do presente. O melhor exemplo que temos aqui é o da melodia: enquanto escuto a melodia, antecipo os sons por vir e retenho os sons que caem no passado, percebendo-os como *diferentes* sons da *mesma* melodia que dura. Por isso, se a melodia (o momento do mesmo) é sempre levada pelo fluxo (o momento do outro), ela também não cessa pura e simplesmente de existir quando cai no passado: era ela que antes tinha seus sons antecipados por mim e que agora permanecem retidos em meu campo de presença, de modo que ela se apresenta como um “mesmo” que se adombra temporalmente na diversidade de seus perfis, conforme o foco de consciência avança para o futuro. Desde então, com essa passagem interna dos perfis uns nos outros, acompanhada pelas intencionalidades de retenção e protensão, não é preciso a projeção de um mesmo de fora da diversidade para que o curso perceptivo ganhe encadeamento: o momento do mesmo (o som que dura) nada mais é do que a própria multiplicidade de sempre novas fases temporais entrelaçando-se espontaneamente umas às outras no campo de presença<sup>168</sup>.

O campo de presença e seus horizontes de retenção e protensão trazem ainda mais consequências novas e interessantes para a percepção. Vimos que esta estrutura do tempo tem a capacidade de garantir a encarnação da significação no sensível, que já afirmamos que o conceito de expressão deve operar. Disso extraímos mais um benefício: a expressão garante também a quase-presença do aspecto total no aspecto parcial, garantida pela estrutura objeto-horizonte. Se a partir de meu presente eu posso situar-me virtualmente em outros momentos do tempo e de lá apreender meu presente sob um outro aspecto, eu posso, conseqüentemente, perceber virtualmente um objeto por todas as suas faces. A unidade sinestésica da percepção virá também por este caminho: se há unidade entre o objeto visto e o objeto tocado, dando origem a um objeto único, se várias

---

168 Neves, *Merleau-Ponty: Inerência e Transcendência*, p 297-298

experiências se unificam, essa unificação não é o produto de uma síntese intelectual, a unificação dá-se enquanto todas as experiências são “recolhidas pela última”<sup>169</sup>, assim como meu presente recolhe meu passado. Se os aspectos se exprimem, se a experiência visual é prenhe da experiência auditiva, se a cor mate anuncia a moleza e esta anuncia o som, será da mesma forma como o presente é prenhe do passado e do futuro, e os anuncia por sua vez<sup>170</sup>.

Falamos do campo de presença secretado pela estrutura temporal, que é modelo da expressão, falamos de seus horizontes de retenção e protensão, suas conseqüências e benefícios para a percepção dentro de uma fenomenologia existencial. Voltemos agora um pouco e detalhemos melhor a exposição que Merleau-Ponty faz da temporalidade.

### 3.6 A temporalidade na Fenomenologia da Percepção

Na abertura do capítulo sobre a temporalidade, Merleau-Ponty afirma que:

se nós já encontramos o tempo no caminho que nos conduzia à subjetividade, é em primeiro lugar porque todas as nossas experiências, enquanto são nossas, se dispõem segundo o antes e o depois, porque a temporalidade, em linguagem kantiana, é a forma do sentido interno, e porque ela é o caráter mais geral dos “fatos psíquicos”.<sup>171</sup>

Que “já encontramos uma relação muito mais íntima entre o tempo e a subjetividade”, e que agora “somos convidados a fazer-nos do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior”, já que “a existência não pode ter atributo exterior ou contingente”. Precisamos, portanto, “considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa ideia do sujeito”<sup>172</sup>. O procedimento adotado aqui é, como costumeiro na *Fenomenologia da Percepção*, partir do pensamento objetivo, no caso do tempo objetivado, para a partir daí revelar a dialética interna do tempo como o centro dos

---

169 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 312

170 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 260

171 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 549

172 Idem, *Ibidem*, pp 549-550

centros desta obra. Seguindo a estrutura da temporalidade veremos que o tempo revelar-se-á, ele próprio, como o sujeito<sup>173</sup>, e assim teremos alcançado o Logos fundamental que vai, retrospectivamente e de uma vez por todas, legitimar a descrição da expressão enquanto encarnação do sentido.

Merleau-Ponty começa por uma célebre versão do objetivismo sobre a natureza do tempo, aquela que situa o tempo no mundo objetivo e vale-se da metáfora do rio.

Diz-se que o tempo passa ou se escoia. Fala-se do curso do tempo. A água que vejo passar preparou-se, há alguns dias, nas montanhas, quando a geleira derreteu; no presente ela está diante de mim, ela vai em direção ao mar onde se lançará. Se o tempo é semelhante a um rio, ele escoia do passado em direção ao presente e ao futuro. O presente é a consequência do passado, e o futuro a consequência do presente.<sup>174</sup>

O autor observa que esta versão simplesmente ignora o sujeito, nela o escoar se passa todo na exterioridade. Seguindo esta metáfora, recaímos em que “a *considerar as próprias coisas*, a fusão das neves e aquilo que daí resulta não são acontecimentos sucessivos, ou, antes, a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo”<sup>175</sup>. A dinâmica de mudança deste escoar supõe um certo posto onde um sujeito se coloca é vê as coisas desfilarem, não pode haver acontecimento sem alguém a quem eles aconteçam, o tempo supõe uma visão sobre o tempo. O tempo enfim não pode ser uma substância fluente como o riacho, e se esta metáfora sobrevive desde Heráclito é porque sub-repticiamente colocamos no próprio riacho o testemunho de seu escoar, supomos, ali onde só há exterioridade, um certo interior do riacho que testemunha a si mesmo. A fusão das águas no alto da montanha só é um acontecimento passado porque um sujeito o recupera agora como momento passado, e sem essa perspectiva finita de um sujeito não há mudança, logo não há tempo. O mundo estritamente objetivo é um mundo sem sucessão, um presente eterno que não está presente a nenhum observador e, conseqüentemente, não é temporal. “Portanto, o tempo não é um processo real,

---

173 Moutinho, *Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*, p 245

174 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 550

175 Idem, *Ibidem*, p 550

uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas<sup>176</sup>. E se o mundo objetivo não pode ter em si o tempo não é porque algo lhe falte, mas, ao contrário, porque ele é demasiado pleno para que nele haja tempo, falta-lhe o não-ser do passado e do porvir, do que não é plenamente presente. Dessa forma, o passado e o porvir retiram-se do ser objetivo e passam para o lado da subjetividade para aí encontrar as porções de não-ser que se harmonizem com sua natureza. A definição do tempo que se apresenta nesta metáfora do rio, e que se poderia formular como uma sucessão de agoras, é inconsistente, já que destrói a própria noção do agora e a noção da sucessão. Por tudo isso, é certo que não encontraremos aí a *passagem* que buscamos para que o tempo se revele como modelo da expressão.

Realizando o característico movimento pendular, Merleau-Ponty traz uma outra versão do tempo, que consiste em transferir o tempo do mundo objetivo para nós, para “a consciência”. Esta versão, diga-se, ainda é objetivista, já que nela o tempo será ainda pensado como uma sucessão de agoras. Tal sucessão de agoras é no que os psicólogos recaem, aponta Merleau-Ponty, ao explicar a consciência do passado pelas recordações e a do porvir pela projeção dessas recordações diante de nós. Ora, de nada adianta explicar a consciência do passado como uma conservação do passado, seja esta conservação fisiológica, situada em traços cerebrais, seja ela psicológica, já que em ambos os casos o que encontramos é uma presença de fato. Aquilo que ficou conservado, no cérebro ou na psique, e que acessamos agora, seria um presente, não teria componentes que possam caracterizá-lo como um passado. Logo nenhuma conservação, nenhum traço fisiológico ou psicológico retido do passado pode nos fazer compreender a consciência do passado, eles são afinal presentes, e para que eu os reconheça como passado será preciso que eu tenha uma consciência do passado que não pode ser encontrada em nenhuma parte desses traços. Merleau-Ponty invoca o exemplo da mesa:

Esta mesa traz traços de minha vida passada, inscrevi nela as minhas iniciais, nela fiz manchas de tinta. Mas por si mesmos estes traços não remetem ao passado: eles são presentes; e, se encontro ali signos de algum acontecimento “anterior”, é porque tenho, por

---

176 Idem, *Ibidem*, p 551

outras vias, o sentido do passado, é porque trago em mim essa significação.<sup>177</sup>

É preciso, para que algo seja reconhecido como recordação, que recorramos a uma outra visão que a encontre como passado, é preciso enfim que se estabeleça “uma espécie de contato direto com o passado em seu lugar”<sup>178</sup>. O caso do porvir é ainda mais complicado: ele não ter deixado em nós ainda nenhum traço, já que ele nem mesmo foi e não pode, assim, ter sido testemunhado. É preciso portanto que eu traga em mim os sentidos do passado e do porvir para que tenha com estes um certo contato direto, como afirma o autor.

Faz-se necessário que o tempo seja pensado por nós antes das partes do tempo, que “o próprio sujeito não esteja ali situado, para que ele possa, em intenção, estar presente ao passado assim como ao porvir”<sup>179</sup>. Assim, não devemos afirmar que o tempo é um dado da consciência, mas que esta desdobra e constitui o tempo. Por este caminho encontraremos uma consciência leve, sem conteúdos, que tem um contato direto com o passado e com o futuro. Mas, agora que os conteúdos foram substituídos pelas relações temporais, esbarramos em um problema, tipicamente intelectualista, de uma consciência que constitui o tempo e impede que consideremos a sua situação, ou seja, já não conseguimos pensar a consciência situada no presente. Um tempo constituído pela consciência, desdobrado diante de uma consciência que é contemporânea de todos os tempos, já não é mais tempo, visto que não registra o fenômeno da *passagem*. “Deve haver um outro tempo, o verdadeiro, em que eu apreenda aquilo que é a passagem ou o próprio trânsito”<sup>180</sup> É verdade que precisamos conceber uma síntese temporal, mas não pode ser uma síntese feita por uma consciência que o domine e o envolva, destruindo o fenômeno do tempo. É preciso, em suma, que a consciência, em vez de constituir o tempo, se *situe* nele.

Se devemos encontrar uma espécie de eternidade, será no coração de nossa experiência do tempo e não em um sujeito intemporal que estaria encarregado de pensá-lo e de pô-lo. Agora o problema é

---

177 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 553

178 Idem, *Ibidem*, p 554

179 Idem, *Ibidem*, p 555

180 Idem, *Ibidem*, p 556

explicitar este tempo em estado nascente e prestes a aparecer, sempre subentendido pela noção do tempo, e que não é um objeto de nosso saber, mas uma dimensão de nosso ser.<sup>181</sup>

Merleau-Ponty afirma então que é em meu “campo de presença” que eu me situo, e é neste campo que tomo contato com o tempo e, conseqüentemente, aprendo a conhecer o curso do tempo. É crucial compreender que trata-se aqui de um *campo*, e não de um agora atomizado. Instalado em um campo perceptivo o que eu percebo não são coisas com limites definidos, plenamente determinadas, mas totalidade fenomênicas, partes que anunciam outras como seus horizontes. Bem entendido, o próprio presente também não é posto, ele é um campo que continua por linhas intencionais que me ancoram em uma circunvizinhança. Tais intencionalidades, que Husserl chama de protensões e retenções, “não partem de um Eu central, mas de alguma maneira de meu próprio campo perceptivo, que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir”<sup>182</sup>.

A cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação: eu ainda o tenho em mãos, ele ainda está ali, e todavia ele já soçobra, ele desce para baixo da linha dos presentes; para conservá-lo, é preciso que eu estenda a mão através de uma fina camada de tempo. É exatamente ele, e tenho o poder de alcançá-lo tal como ele acaba de ser, não estou cortado dele, mas enfim ele não seria passado se nada tivesse mudado, ele começa a se perfilar ou a se projetar sobre meu presente, quando há pouco ele era meu presente.<sup>183</sup>

Eu tenho o passado “ainda em mãos”, estabeleço com o passado um contato direto, o encontro como um passado presente, ou melhor, *quase-presente*. Vemos aqui revelar-se o fenômeno da passagem, que é central para a expressão que tem o tempo como seu modelo. A cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação que o torna passado, ele desce para baixo da linha dos presentes, mas ele ainda está ali, não estou separado dele, porém ele não seria passado se

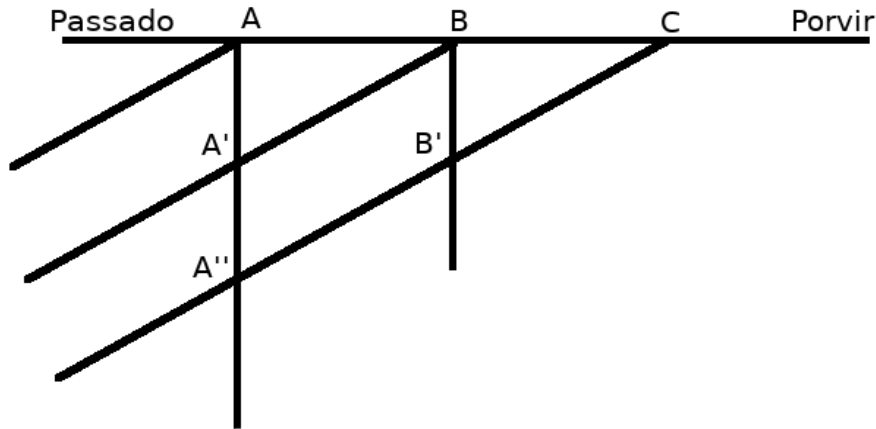
181 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 557

182 Idem, *Ibidem*, p 558

183 Idem, *Ibidem*, p 558



nada tivesse mudado. E a cada momento que sobrevém, os anteriores sofrem nova modificação e vão se tornando retenção de retenção, assim a camada de tempo entre mim e o momento inicial se espessa. O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades que o gráfico a seguir procura ilustrar:



Linha horizontal: série dos “agora”. Linhas oblíquas: Abschattungen dos mesmos “agora” vistos de um “agora” ulterior. Linhas verticais: Abschattungen sucessivos de um mesmo “agora”.<sup>184</sup>

No momento em que o meu presente é o ponto B, é preciso que eu tenha acesso direto ao passado representado pelo ponto A. Entretanto, no presente B, A se modificou tornando-se passado, desceu para baixo da linha dos presentes, como diz Merleau-Ponty, logo eu não posso ter acesso ao A original em sua integridade, senão teríamos novamente um tempo homogêneo, nivelado, de cores intelectualistas. Merleau-Ponty afirma então que, ao se modificar em passado, A se perfilou em A': é um A modificado, perfilado, representado no gráfico por A', aquilo a que tenho acesso em B. “O que me é dado é A visto por transparência através de A', depois este conjunto através de A” e assim por diante, da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele”<sup>185</sup>.

Importa frisar aqui que os pontos A, B e C assinalados no gráfico não representam na realidade instantes discretos, realmente separados uns dos outros,

184 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 559

185 Idem, *Ibidem*, p 560

assim como A', A" e B' não são uma multidão multidão de retenções e protensões. Se assim fosse seria preciso uma síntese intelectual para os reunir, um ato de consciência externo ao próprio tempo, e é justamente isso o que o nosso autor precisa evitar, pois um tempo assim se objetivaria mais uma vez, e não seria propriamente temporal. Merleau-Ponty descreve então a ligação interior entre os instantes, a unidade natural e primordial dos *Abschattungen*, e assim o fenômeno da *passagem*, que é característica do tempo que estamos aqui perseguindo.

Os "instantes" A, B, C não são sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros e, correlativamente, A passa para A' e dali para A". Enfim o sistema das retenções, a cada instante, recolhe em si mesmo aquilo que, um instante antes, era o sistema das protensões. Ali existe não uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo.<sup>186</sup>

Sabemos agora que a síntese do tempo não pode ser efetuado pela consciência, todavia é preciso uma síntese que conecte passado, presente e futuro, para que A não seja discreto em relação a B mas, ao contrário, escoar em B e seja alcançável a partir de B, na forma perfilada A'. Ora, se a síntese não pode ser feita pela consciência, que exporia o tempo diante de si, ou seja, não pode ser ativa, é preciso então uma *síntese passiva* do tempo, que dê conta de sua unidade natural e primordial, formada por uma "intencionalidade operante" (*fungierende Intentionalität*), que se situa abaixo de uma "intencionalidade de ato".

Já dissemos que os instantes A, B, C não são discretos, mas disso não pode decorrer a fusão de um no outro de uma forma que eles se confundam entre si e não sejam mais discerníveis, já que assim não haveria passado, presente e futuro e, conseqüentemente, não haveria mais tempo. Bem, quando afirmamos que os instantes A, B, C não são discretos, afirmamos que há entre eles continuidade, agora estamos notando que esta continuidade não deve fundir os instantes uns nos outros. Ou seja, é preciso que os instantes se avizinhem mas não se confundam, antes se *diferenciem*. Logo após dizer que Bergson, embora errasse em explicar a

186 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 562

unidade do tempo por sua continuidade, estava certo em apegar-se à continuidade do tempo como a um fenômeno essencial, Merleau-Ponty elucida a dinâmica desta continuidade:

O instante C e o instante D, por mais vizinhos que se queira do primeiro, não são indiscerníveis, pois então não haveria tempo, mas um passa pelo outro e C torna-se D porque C sempre foi apenas a antecipação de D como presente e a antecipação de sua própria passagem ao passado. Isso significa dizer que cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo por-vir, e que por definição o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e a um passado.<sup>187</sup>

É preciso afinal que os instantes se diferenciem *na sucessão*, que a individualidade dos instantes apareça *na* continuidade. Os instantes se afirmam por diferenciação, um liga-se internamente ao outro pois a afirmação de cada um decorre da relação com o outro, mas isso se faz no movimento de sucessão. Assim, é preciso ver cada instante como passagem do futuro ao presente e dele próprio ao passado. É justamente por aí que se desenha uma síntese passiva do tempo, na justa medida em que ela escoar, em que passa<sup>188</sup>. “Um só fenômeno de escoamento”, como disse Merleau-Ponty na citação da página anterior, efetivado por uma síntese de transição, que é por sua vez uma síntese passiva.

\*

Agora que conhecemos a temporalidade na *Fenomenologia da Percepção*, estamos em condições de esclarecer de uma vez por todas como ela é o modelo da expressão.

Vimos que a unidade temporal não é engendrada de fora por qualquer tipo de síntese intelectual ativa, mas internamente, por uma síntese de transição que é passiva, “natural”. Os instantes do tempo transicionam, passam uns nos outros. Logo, a experiência dos diferentes aspectos do objeto – das faces de um cubo por exemplo –, não se sucedem discretamente, um depois do outro, mas passam uma

---

187 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 564

188 Moutinho, *Razão e Experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*, p 254

na outra e são recolhidas pela última, de forma que o aspecto presente garante a quase-presença dos outros. O objeto assim se *exprime* em seus sucessivos aspectos. O mesmo vale para a fala primordial, a fala falante: o pensamento, ou antes a “febre vaga”, tateia em busca de um significante, e quando a fala se dá o que houve foi a passagem da febre vaga em signo, em uma palavra que carrega seu sentido, o *encarna*. A palavra está, dessa forma, preñe de um sentido ou, como diz Merleau-Ponty, a palavra tem um sentido, em vez de meramente apontar externamente para um, como nos regimes convencionalistas da tradição representacional.

Na percepção assim considerada, a unidade do objeto surge graças ao tempo, e todo o “mistério da expressão” poderá surgir então no “campo de presença”, no meu presente com seus horizontes de retenção e protensão. Consequentemente vemos, em miniatura, a reprodução da estrutura formal do mecanismo expressivo suportando toda a descrição merleau-pontiana da temporalidade, ou antes, confundindo-se com ela. Ora, o “mistério da expressão” é o mistério da quase-presença dos outros momentos do tempo no meu presente, o mistério de um presente “preñe” de um passado, o mistério de uma *transição* e, por este caminho, de uma comunicação natural entre os momentos do tempo. Estabelecer o tempo como lugar natural e último da expressão é estabelecer que o tempo é algo que está inteiramente presente em cada uma de suas manifestações<sup>189</sup>.

Dissemos anteriormente neste trabalho que falar em *transcendência imanente* não recairia em absurdo. Estamos agora diante do esclarecimento deste ponto: a relação imediata do presente com o passado, que acaba de transicionar nele, faz com que este passado não seja realmente imanente ao presente, o que o levaria a não ser passado, todavia ele também não é realmente transcendente ao presente, já que não há entre eles distinção real, não entre eles abismo algum. A relação entre o passado e meu presente atual é de transcendência imanente, relação esta que é afinal a matriz do esquema expressivo. O “milagre da expressão” nada mais é o do que o milagre do “logos estético” revelado pelo exame merleau-pontiano da temporalidade. Assim conclui Moura:

Será da mesma forma que a percepção, vista como fenômeno essencialmente temporal, seguirá seu curso: assim como cada

---

189 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 261

momento do tempo se comunica com todos os outros, cada aspecto dado se comunica interiormente com todos os outros, sem necessidade de um termo que reúna, do exterior, os aspectos em uma única coisa. A relação da expressão ao exprimido, do dado ao visado, do visível ao invisível, é reconduzida à relação do presente aos outros momentos do tempo. O “milagre da expressão” não é senão o milagre do “logos estético”, enquanto potência de união natural e de comunicação dos momentos do tempo entre si. A partir do aspecto dado, tenho a “quase-presença” do aspecto total, assim como no presente tenho a “quase-presença” dos outros momentos do tempo. O enlace entre sensível e significação será obra e graça dessa unificação inédita.<sup>190</sup>

### 3.7 Para além da Fenomenologia da Percepção

Dissemos que no capítulo da *Fenomenologia da Percepção* que trata da fala, Merleau-Ponty se ocupou não da linguagem propriamente dita mas da fala enquanto um gesto corporal, que atesta a natureza enigmática do corpo próprio, ainda que ele afirme que a análise da fala permita reconhecer tal natureza enigmática melhor que as análises sobre a espacialidade e a unidade corporais<sup>191</sup>. Bem entendido, ainda não havia aí uma fenomenologia da linguagem. Assim foi porque o interesse de Merleau-Ponty, em sua primeira fase, foi restituir o mundo da percepção, recuar da objetividade científica à vida perceptiva como fundo não relacional pressuposto e não tematizado pelo universo da objetividade. Na segunda fase, a dos anos 1950, cujas obras principais são os inacabados *A Prosa do Mundo* e *O Visível e o Invisível* (ao qual Merleau-Ponty chegou a se referir com o sugestivo nome *A Origem da Verdade*), o interesse do autor se deslocou, ou antes se prolongou, para além do mundo percebido, em direção ao “campo do conhecimento propriamente dito, onde o espírito quer possuir a verdade, definir ele próprio os objetos e assim ascender a um saber universal, para além das particularidades de nossa situação”<sup>192</sup>. O ultrapassamento da vida perceptiva vai requerer uma teoria da verdade e uma teoria

---

190 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 264

191 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 267

192 Merleau-Ponty, *Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty*, p 405

da intersubjetividade. Mas, antes de prosseguir sobre este ultrapassamento, importa frisar que o autor pretende ultrapassar o mundo percebido, mas retomando-o.

Nos parece que o conhecimento, e a comunicação com outrem que ele pressupõe, são, em relação à vida perceptiva, formações originais, mas que elas a continuam e a conservam ao transformá-la, que elas sublimam nossa encanação sem a suprimir e que a operação característica do espírito está no movimento pelo qual nós retomamos nossa existência corporal e a empregamos para simbolizar em vez de simplesmente coexistir.<sup>193</sup>

Merleau-Ponty expressamente pretende ultrapassar, retomando-o, o trabalho da primeira fase, ultrapassar o campo da vida perceptiva em direção à Verdade e à cultura. Neste movimento o tratamento da linguagem se modifica: se na *Fenomenologia da Percepção* ela era tratada como gesto linguístico, em *A Prosa do Mundo* “a palavra não é um gesto entre todos os gestos, mas é o veículo de nosso movimento em direção à verdade, como o corpo é o veículo do ser no mundo”<sup>194</sup>.

Na primeira fase Merleau-Ponty descreveu a palavra – bem entendido a palavra da fala expressiva ou fala falante – como um gesto que rompe um silêncio da consciência, e assim transita do domínio objetivo para a região da pré-objetividade. O que o autor perseguiu foi primeiramente afastar as teorias empiristas ou intelectualistas que nos induzem a acreditar em uma exterioridade entre o signo e a significação, e nos impedem de reconhecer que “a palavra tem um sentido”. Mais tarde Merleau-Ponty enfrentará dificuldades inerentes a este momento de criação operado pela fala expressiva, esta produtividade que, na *Fenomenologia da Percepção*, permanece muito vaga. Como poderia se dar exatamente a passagem da significação nascente à significação conceitual? A delineada “pura espontaneidade” do sujeito falante mostrava que Merleau-Ponty ainda se prendia a uma “filosofia da consciência” da qual decorriam certas limitações. Como o sujeito falante poderia se dirigir a uma significação inédita que ele não pode, por princípio, sequer vislumbrar? A tese se via assombrada pela contingência de um processo criador que só podia resistir a qualquer comentário e encerrar-se em fórmulas como “milagre da expressão”. Se Merleau-Ponty objetivava a superação da oposição entre

---

193 Merleau-Ponty, *Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty*, p 405

194 Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, p 181

natureza e cultura, resta que esta passagem, tal como operada pela fala expressiva descrita como excesso de nossa existência em face do ser natural, se dá de forma demasiado abrupta. É verdade que em *A Prosa do Mundo* a fala permanece descrita como espontaneidade:

Como finalmente chamar esse poder ao qual nos dedicamos e que extrai de nós, quer queira quer não, significados? Certamente não é um deus, pois sua operação depende de nós; e ele não é um gênio do mal, pois carrega a verdade; não é a "condição humana" - ou, se é "humano", é no sentido de que o homem destrói a generalidade da espécie, e se faz admitir pelos outros na sua mais remota singularidade. É ainda chamando-lhe fala ou espontaneidade que melhor designaremos esse gesto ambíguo que faz do universal o singular, e o sentido da nossa vida.<sup>195</sup>

Será necessário então empreender uma revisão da ruptura entre natureza e cultura que a análise da expressão até aqui mantinha, e, para fazer isso, será preciso neutralizar o conjunto de prejuízos que, caladamente, faziam com que a *Fenomenologia da Percepção* fosse insensivelmente levada a opor natureza e criação<sup>196</sup>. Segundo Moura, Merleau-Ponty permaneceu, na primeira fase de sua obra, demasiado preso à ontologia sartreana e, por este caminho, compreendia a "existência" ou a "consciência" como um "não-ser" que se opunha à plenitude do ser<sup>197</sup>. Consequentemente, Merleau-Ponty concebia a natureza como despojada de qualquer produtividade, como uma natureza que já é tudo aquilo que ela pode ser. Desta forma o conteúdo da natureza permanecia ainda similar ao de Descartes, mesmo que a *Fenomenologia da Percepção* tenha insistido na crítica ao dualismo substancial cartesiano. Para que possa fundar a linguagem na experiência antepredicativa, Merleau-Ponty precisará empreender uma transformação do mundo sensível de forma que uma "natureza para nós" seja habitada por uma produtividade, torne-se assim um real que é a pátria do possível e seja, por este caminho, um infinito. Não um infinito positivo, tratado como um "objeto", um "em-si",

---

195 Merleau-Ponty, *La Prose du Monde*, p 203

196 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 323-324

197 Idem, *Ibidem*, p 314

como postulava a metafísica clássica, mas um infinito que sempre nos ultrapasse e respeite aquilo que efetivamente é a transcendência.

A noção que eles (os clássicos: cartesianos; Leibniz; Espinosa) têm de infinito é positiva. Desvalorizaram o mundo fechado em proveito de um infinito positivo, de que falam como a gente fala de alguma coisa, que *demonstram* numa “filosofia objetiva” – os sinais são invertidos: todas as determinações são negação no sentido de: são apenas negação – Isto equivale muito mais a eludir o infinito do que reconhecê-lo – Infinito cristalizado ou dado a um pensamento que ao menos o possui suficientemente para prová-lo.

O verdadeiro infinito não pode ser esse: é preciso que seja o que nos ultrapassa: o infinito da *Offenheit* e não da *Unendlichkeit* – O infinito do *Lebenswelt*, não o infinito da idealização – Portanto, infinito negativo – Sentido ou razão que são contingência.<sup>198</sup>

A partir do reconhecimento do infinito negativo e da produtividade da natureza, será preciso abandonar o vocabulário da *Fenomenologia da Percepção*, que delineava a fala expressiva como pura espontaneidade e a natureza como mero “mundo objetivo” que, destacado de toda perspectiva finita, só comportava o momento temporal do presente.

Não falemos mais em nenhuma “potência irracional de produzir significações e comunicá-las”. Não há nenhuma espontaneidade pura na origem de nossa linguagem, nenhuma irracionalidade, mas sim a leitura atenta de um “mundo” que sempre nos sussurra as suas significações, uma criação que nunca é incondicionada. Sem dúvida, a “cultura” pode nos reservar surpresas. Mas sabemos agora que, no final das contas, ela nunca nos deixará face a face com algo que realmente nos desconcerte.<sup>199</sup>

---

198 Merleau-Ponty, *O Visível e O Invisível*, p 168

199 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 334-335



## CONCLUSÃO

Nos propusemos neste trabalho a examinar o conceito de expressão ainda na primeira fase da filosofia de Merleau-Ponty, nos anos 1940, quando, vimos, a expressão aparece a partir da gestualidade do corpo próprio. Tratou-se especialmente de olhar de perto a aparição deste conceito nesta primeira fase de forma a averiguar sua importância no esforço merleau-pontyano de superação dos dualismos, dos representacionismos, das filosofias da exterioridade entre o sensível e o inteligível. Mas escolhemos, na dinâmica integral do texto, partir de fora de nosso objeto e cumprir uma jornada externa a este, com o objetivo de atingir o objeto central de nosso estudo ao passo que procuramos iluminar os caminhos que levam até ele, que são o seu contexto amplo e contribuem em seu esclarecimento.

Invocamos uma breve historiografia francesa, movidos pelo interesse principal de tematizar o ambiente intelectual da Terceira República e o posterior contraste deste com o ambiente da década de 1930, na qual emerge o trabalho filosófico de Merleau-Ponty. Nos fiamos ali especialmente na análise histórico-filosófica empreendida por Vincent Descombes em 1979, mas também estiveram presentes outras obras e autores, como o trabalho de Frédéric Worms de 2006. O ambiente terceiro-republicano, interessado por estabelecer na França um período de estabilidade duradouro que pudesse superar o desassossego social vivido desde a Revolução Francesa no fim do século XVIII, assistiria ao surgimento da carreira de professor de filosofia enquanto carreira de estado. Tal enquadramento da filosofia seria essencial para que a prática filosófica não contribuísse na gestação dos humores turbulentos que conduzem ao radicalismo político. Dentro deste arranjo a filosofia passaria a ser prática circunscrita ao âmbito acadêmico das universidades, tendo assim limitada sua presença no debate público francês. Consequentemente, importava que a doutrina filosófica cultivada propagasse a legitimidade das instituições republicanas, e, por este caminho, assistiu-se a ascensão do racionalismo neokantiano iniciado por Charles Renouvier e mais tarde encarnado pela figura de Leon Brunschvicg.

Foi contra os seus mestres, formados neste ambiente da Terceira República, que a geração de 1930, da qual Merleau-Ponty foi um dos principais representantes, se rebelaria. Para a geração de 1930 era vital escapar a certa visão demasiado

otimista e ilusória veiculada pela filosofia de seus professores, uma filosofia que depositaria crença exagerada na condução da história humana pelos ditames da racionalidade. Nos antípodas de tal visão otimista, a geração de Merleau-Ponty procurou chamar atenção para os elementos não racionais, ou não estritamente racionais segundo a ideia até então consagrada de racionalidade, elementos que não encontravam lugar na filosofia vigente: a história e suas violências, a existência e sua contingência, o inconsciente e seus ardis. Era preciso enfim alargar o campo do que é tratável pela filosofia.

Em busca de tal finalidade a geração de Merleau-Ponty se aproximou da obra de Hegel, um autor que havia sido praticamente banido do território francês pela geração dos seus mestres. Mais do que simplesmente se aproximar de Hegel, os filósofos da nova geração entraram em contato com o autor alemão através da leitura excêntrica de Hegel propagada pelo controverso filósofo de origem russa Alexandre Kojève. O curso ministrado por Kojève na École pratique des hautes études entre 1933 e 1939, frequentado por Merleau-Ponty e outros filósofos de sua geração, oferecia uma interpretação extravagante da filosofia hegeliana, interpretação questionada e tida por muitos como sumariamente equivocada, porém muito frutuosa pela forma como movimentou os anseios da geração. Kojève, longe de ressaltar os aspectos racionais e pacificadores do pensamento hegeliano, insistiria sobre os momentos paradoxais, excessivos, violentos e sobretudo sangrentos. O efeito desta leitura sobre os alunos do curso teria sido afinal o de instigá-los e alargar o alcance do conceito de razão, de forma que ele abarcasse os elementos que a conceituação vigente deixava de fora: a nova razão, alargada, mover-se-ia em direção ao seu outro, a desrazão, a fim de trazer este outro de volta ao mesmo, e esta passagem à desrazão seria o movimento necessário que antecede toda ascensão a uma autêntica sabedoria. Era “preciso formar uma nova ideia de razão”, como diz Merleau-Ponty no prefácio de *Sens et Non-Sens*<sup>200</sup>. Uma razão alargada é então uma razão que se relaciona com o que antes não se relacionava, com o fora dela, por assim dizer. Estamos então diante de uma ferramenta crucial para que a filosofia possa tratar da existência e seus aspectos antes tidos como não racionais e, conseqüentemente, intratáveis pela filosofia. Ora, a existência é um tema central do momento filosófico habitado por nosso autor – Worms, não sem motivo, o denomina como “momento da existência” –, um período

---

200 Merleau-Ponty, *Sens et Non-Sens*, p 3

no qual a relação da filosofia com o fora dela passa por uma profunda mudança cujos desdobramentos transcenderiam o campo teórico e veria os filósofos se tornarem jornalistas, escritores, eruditos, políticos.

Para Merleau-Ponty, o pensamento da geração anterior, e mais amplamente o pensamento da tradição filosófica, passava por um problema da ordem da percepção, um entendimento equivocado de como se opera a percepção do mundo e de outrem. Tal dificuldade perceptiva engendraria ainda, para Merleau-Ponty, uma ilusão de ordem histórica, que teria levado a intelectualidade francesa a não perceber que a vida conduzida dentro dos moldes racionais era uma condição particular, local e historicamente determinada; a cultura francesa teria antes tomado a vida racional como a expressão das características da realidade. Dessa forma, os franceses não teriam percebido, dentre outras coisas, a aproximação da Segunda Guerra Mundial, um evento catalisador crucial da revolta intelectual presente na geração do nosso autor. Merleau-Ponty discorre sobre este ponto em seu violento artigo *A Guerra Aconteceu*, publicado no primeiro número da revista *Les Temps Modernes*, fundada por ele, Sartre e Simone de Beauvoir, pouco depois do fim da guerra.

A busca pela contingência e o concreto da existência levaria a geração a encontrar-se com a fenomenologia de Husserl. Sartre, após anedótica conversa com Raymond Aron em um café parisiense, partiu para a Alemanha para estudar a fenomenologia husserliana, enxergando nesta a promessa de rompimento com o pensamento abstrato da tradição intelectualista e o consequente acesso ao concreto e ao contingente. Encontrou na intencionalidade fenomenológica a ferramenta que permitia arrancar a consciência de seu isolamento na interioridade e lançá-la no mundo. A partir da intencionalidade, notou Sartre, a consciência que temos das coisas não se limita ao conhecimento; com ela o conhecimento, ou pura representação, passa a ser apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” esta árvore, seguindo a terminologia sartreana. A fenomenologia se tornou aliada pivotal da geração de 1930 e seus anseios em tratar do problema da razão e da universalidade sem afastá-los da particularidade, assim como o sentido, observaria Merleau-Ponty, não está afastado do não-sentido. No prefácio de sua *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty apresentaria sua versão da fenomenologia, que diverge da husserliana à medida que se interessa pela facticidade do homem e do mundo, pela busca do concreto como expressão da

permuta entre o fato e a essência. Ainda sobre o encontro de sua geração com a fenomenologia, o autor é enfático neste mesmo prefácio:

A questão não é tanto de enumerar citações quanto a de fixar e objetivar esta fenomenologia para nós que faz com que, lendo Husserl e Heidegger, vários de nossos contemporâneos tenham tido o sentimento muito menos de encontrar uma filosofia nova do que de reconhecer aquilo que eles esperavam.<sup>201</sup>

Vimos como a fenomenologia husserliana se caracteriza pela atitude anti-naturalizante e fundacional, é uma ‘filosofia do começo’. Discorreremos sobre a fenomenologia trazer um novo arranjo entre sensibilidade e entendimento que pretende superar o caráter estrito dessa instanciação. O problema de como uma idealidade se doa à nossa subjetividade leva ao problema central fenomenológico: a correlação; e sua sintaxe: a intencionalidade. A intencionalidade, lida pela geração existencialista, aparecia como grande solução para o representacionismo idealista, todavia a redução husserliana ainda incomodava a geração. Para estes a redução desenhada por Husserl permanecia ainda no âmbito da consciência, não alcançava o mundo, e assim a filosofia husserliana carregaria um resquício de idealismo que deveria ser superado. Merleau-Ponty chega então à formulação de que a lição última da redução é a impossibilidade de uma redução completa, por esta via ele afirma que a redução fenomenológica não é a fórmula de uma filosofia idealista, mas de uma filosofia existencial, e a ruptura com o mundo proposta pela redução operaria de fato o rompimento de nossa familiaridade com o mundo e nos ensinaria afinal o seu brotamento imotivado<sup>202</sup>.

Com a redução transcendental o mundo é colocado fora de circuito e qualquer interesse voltado ao conhecimento teórico do mundo é inibido. Segue-se que o campo temático da fenomenologia é formado exclusivamente pela subjetividade transcendental, ou seja, todo o interesse se volta para o subjetivo. Porém algo deve ser cuidadosamente observado: o próprio conceito de “subjetivo” sofreu uma modificação dentro da fenomenologia: como disse Husserl, na pura atitude correlativa criada pela redução, “o mundo, o objetivo, torna-se ele próprio um

---

201 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 2

202 Idem, *Ibidem*, pp 10-11

particular subjetivo”<sup>203</sup>. Dentro da fenomenologia a própria noção de sujeito será relativizada, e a redução, antes de significar a redução do mundo a uma esfera de imanência psicológica, é indissociável, para Husserl, da elaboração de um conceito ôntico de fenômeno, bem distinto daqueles “fenômenos” que habitavam o interior da subjetividade psicológica ou cartesiana. Em uma palavra, a redução é indissociável da elaboração de um conceito de noema. Ora, se o que a redução virá neutralizar é precisamente a concepção de objeto como algo situado para além de sua manifestação, no “mundo lá fora”, para Merleau-Ponty a redução é o que virá suprimir aquilo que ele chama de “prejuízo do mundo”, a qual consiste em manter a noção do objeto puro, situado em um mundo pronto e acabado, um geometral que simplesmente se doa em perspectiva às subjetividades. Dessa forma nós identificamos a fonte do prolongamento da fenomenologia em existencialismo. O prejuízo do mundo é um prejuízo naturalista, que não considera a originalidade do “fenômeno” delineado pela fenomenologia, à medida que trata o fenômeno com o mapeamento categorial do naturalismo. Este engano naturalista não estaria apenas nos empiristas mas, como vimos, também em Descartes, no intelectualismo e mesmo na *Gestaltpsychologie*.

Quando afastamos a natureza e tratamos a psique como fenômeno adquirimos contato pleno com o universo categorial do sentido. Enquanto a análise objetiva naturalista se ocupa de decompor seu objeto do topo para suas partes, a análise intencional buscará compreender como algo dado remete a outra coisa: a percepção remete a um objeto percebido; nesse objeto, o lado que me é imediatamente dado remete aos lados que não estão dados; e o objeto inteiro remete a um horizonte de objetos que não estão presentes na minha percepção atual; enfim, todos eles remetem ao mundo que é o horizonte geral de minha experiência. Após a operação da redução, em que se passa do campo natural ao campo fenomenal, as significações como índices são convertidas em significações expressivas, e no domínio da expressão um acontecimento remete interiormente a outro. Falar dessa expressividade universal da experiência é falar afinal da reabilitação, no mundo dos fenômenos, de um logos que não tinha lugar no mundo natural. Abre-se um campo fenomenal e expressivo, e é precisamente neste campo que Merleau-Ponty caracterizará a percepção tal como ela se dá no mundo pré-objetivo. ““O “real” é este meio em que cada coisa é não apenas inseparável das outras, mas de alguma

---

203 Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, p 146

maneira sinônima das outras, em que os “aspectos” se significam uns aos outros em uma equivalência absoluta; ele é a plenitude intransponível”<sup>204</sup>. Merleau-Ponty fala aqui desta expressividade universal, onde uma coisa remete a outra e todas elas remetem ao todo. Ao enxergarem o mundo no plano existencial, os existencialistas enfim não compreendem a realidade como natureza, o mundo pré-objetivo e existencial traz do mundo fenomenal a recusa de assimilação à natureza naturalista.

Para Merleau-Ponty é essencial rejeitar a relação de exterioridade presente nos signos enquanto índices, ou seja, no jogo das significações tal qual este se dá no representacionismo, para então fazer emergir a expressão, que traz a relação de inerência, inseparabilidade, entre signo e significado. Enquanto no seio do naturalismo vicejava a lógica da representação, o universo fenomenal traz consigo a novidade da expressão.

Se na tradição, que remonta a Descartes, e que, segundo Merleau-Ponty, não teria sido plenamente superada pela fenomenologia husserliana, o sensível aparecia como máscara do mundo, a reabilitação do sensível empreendida pela *Fenomenologia da Percepção* terminaria por converter o elemento sensível, que era máscara, em introdução ao mundo. Se antes o sujeito da percepção não entrava em contato com o mundo, mas apenas com representações, a Merleau-Ponty interessa encontrar as condições nas quais o sujeito alcança o mundo, se imbrica nele, e o mundo, em toda sua concretude, passa a ser objeto de interesse da reflexão filosófica, que se torna assim reflexão radical. A intencionalidade seria capaz de atravessar o abismo dualista e ligar sujeito e objeto em um composto correlacional. Seguindo este fio Merleau-Ponty afirmará que “o sentido de uma coisa habita essa coisa como a alma habita o corpo: ela não está atrás das aparências”<sup>205</sup>. No capítulo “O Corpo Como Expressão e a Fala”, o autor, após criticar as versões legadas pelas tradições empirista e intelectualista sobre o que seriam a fala e a linguagem, chega à conclusão de que é preciso afirmar que “a palavra tem um sentido”, ou seja, que a própria linguagem, aqui na primeira fase da obra merleau-pontyana entendida ainda como análoga ao gesto corporal, só diz a si mesma e o seu sentido não é separável dela. A relação entre fala e pensamento não pode ser uma relação de exterioridade, a fala não é um signo do pensamento, algo que o anuncia, antes eles estão envolvidos um no outro: o sentido está enraizado na fala e a fala é a existência

---

204 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 433

205 Idem, *Ibidem*, p 428

exterior do sentido. O pensamento tende para a expressão como para seu acabamento, “nos damos nosso pensamento pela fala interior ou exterior. Ele progride no instante e como que por fulgurações, mas em seguida é preciso que nos apropriemos dele, e é pela expressão que ele se torna nosso”<sup>206</sup>. Embora análoga ao gesto, a fala possui o poder de sedimentar-se e assim construir um saber intersubjetivo, e é neste ponto que Merleau-Ponty vê a necessidade de diferenciar entre dois tipos de fala: uma expressiva, em que a intenção significativa se encontra em estado nascente, e em seu desdobrar constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, a que o autor denomina fala falante; e uma secundária, não expressiva, que opera sobre o depósito e a sedimentação estabelecidos por atos anteriores da fala expressiva, a que o autor denomina fala falada.

É algo importante que o capítulo que tematiza a fala esteja no final da seção da *Fenomenologia da Percepção* dedicada à análise do corpo próprio, e logo antes da seção dedicada ao mundo. Se encontramos um sentido encarnado no corpo próprio – corpo este que não pode ser um objeto entre outros, partes extra partes, mas o veículo de nosso ser no mundo –, o mesmo sentido imanente se estenderá, afirma Merleau-Ponty, ao restante do mundo sensível, cujos “objetos” (entre aspas pois não estamos mais falando dos objetos do objetivismo, entes que se descolavam do sujeito e subsistiam em si mesmos) doravante serão vistos como objetos expressivos. Estamos diante da reabilitação do sensível. O sensível daqui em diante não pode mais ser encarado como uma poeira da empiria, a ser descartada em nome da adesão ao pensamento do sensível, como acontecia na primeira meditação cartesiana. Agora não devemos mais acostumar nosso espírito a desligar-se dos sentidos, como defendia Descartes<sup>207</sup>. A noção de expressão opõe-se ao universo da representação, agora nossos sentidos são funções do corpo próprio que se imbricam no mundo, não têm mais com este uma relação de exterioridade, não temos mais um pensamento do corpo e do mundo mas uma experiência destes. Perde-se uma certa clareza, que para Merleau-Ponty seria uma fantasia de razão que esconde suas confusões sob ares peremptórios<sup>208</sup>, em nome de um contato com um mundo aberto, em eterna construção, dotado de ambiguidade e incompletude.

Enquanto no representacionismo nós temos uma cisão entre essência e existência, que faz o signo ser um índice externo que aponta uma realidade no

206 Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p 242

207 Descartes, *Meditações*, p 87

208 Merleau-Ponty, *Conversas*, p 74

mundo objetivo, a novidade da expressão merleau-pontyana, que é aqui outro nome para a intencionalidade, será estabelecer uma conexão intrínseca entre expressão e exprimido. No representacionismo, sensível e significação estavam cindidos, e a tarefa da expressão é entrelaçá-los novamente, revelando sua unidade originária. É fundamental que este entrelaçamento aconteça sem a intervenção de um terceiro termo externo a eles, como o Deus cartesiano ou a harmonia preestabelecida leibniziana, e sem a agência de um ato explícito de consciência: é preciso enfim afastar toda exterioridade entre expressão e exprimido. Entre expressão e exprimido não haverá mais lugar para uma “distinção real”, o sentido não está atrás das aparências, ele habita a coisa como a alma habita o corpo.

Mas a crítica à relação de exterioridade entre signo e significação não implica na defesa de uma relação de interioridade entre eles, o que se questiona é antes a validade do par interior/exterior para definir esta relação. O conceito de expressão afirma que o signo está prenhe de uma significação mas não a contém em seu interior, é preciso haver entre eles tanto uma distância que não se traduz em exterioridade quanto uma imanência que não se traduz em interioridade. Analogamente, quando Merleau-Ponty comentava, na *Estrutura do Comportamento*, as relações entre alma e corpo a partir do conceito de estrutura, ele defendia que os dois termos não podiam se distinguir completamente, mas que disso não se seguia a ausência de toda e qualquer distinção. A estrutura visava justamente caracterizar a simultânea união e distinção entre os termos. Chegamos a que a expressão é um conceito elaborado afinal para subverter tanto o regime do signo, que é ponteiro exterior do significado, quanto o do símbolo, que conteria o significado dentro dele. Notamos então que o par interior/exterior só fazia sentido nos quadros do naturalismo, já que após a redução fenomenológica os objetos não estão mais nem em mim e nem fora de mim. Uma vez operada a redução, e neutralizado o código categorial espacializante, teremos que imanência e transcendência tornam-se conceitos anaturais, e poderemos enfim falar em transcendência imanente sem que isso recaia em absurdo.

Em Husserl havia o problema da relação entre o noema e o objeto real, que o autor manteve pouco tematizada. É justamente neste ponto que Merleau-Ponty traz a noção de transcendência imanente para o campo da intencionalidade noemática: o objeto passa a ser uma transcendência imanente em face da multiplicidade de noemas, e assim a relação intencional passa a ser entre a manifestação e aquilo



que se manifesta, a expressão e o exprimido. Dizíamos que o conceito de expressão em Merleau-Ponty é um tratamento que o autor dá para a operação da intencionalidade. O que a expressão traz não é a significação como algo dado, mas a sua “quase-presença”, é uma ação que mantém a distância mas garante sempre a passagem da expressão e exprimido. Trata-se de reparar que o sensível merleau-pontyano, transformado pela expressão, é dotado de parte intencional, o que quer dizer que cada aspecto ou momento do sensível reenvia a todos os outros, uma aparência *passa* na outra. Se cada aspecto da coisa remete a outro, segue-se que uma vez que estou em contato com um de seus aspectos eu estou “prestes” a estar em contato também com os aspectos aos quais este está ligado e reenvia, ou seja, estar na presença de um dos perfis da coisa é estar na “quase-presença” de todos os outros, e assim da sua aparência total, e a coisa será exatamente aquilo onde o sentido se confunde com a aparência total. Posto assim é correto dizer, portanto, que se não possuo a coisa propriamente, eu ao menos a vislumbro. Estamos diante do tal “milagre da expressão”: o dado nos põe em ligação com visado, o visível com o invisível, o sensível é encarnação do sentido.

No coração do “milagre da expressão” da filosofia merleau-pontyana dos anos 1940 está a temporalidade, a afinidade transcendental dos momentos do tempo. Enquanto na multiplicidade espacial os perfis são disjuntivos e só poderiam ligar-se um ao outro pela agência de um ente externo a eles, uma consciência, na multiplicidade temporal os perfis são sucessivos, passam um no outro sem qualquer agência externa. A síntese temporal, que se realiza sem a intervenção ativa da consciência, é uma síntese passiva da percepção. Os horizontes de retenção e protensão presentes na dinâmica da temporalidade garantem que a identidade e a diversidade não caiam mais uma fora da outra. O meu presente está intrinsecamente ligado aos outros momentos do tempo, dos quais posso apreender meu presente sob um outro aspecto, já que os momentos do tempo transicionam, passam uns nos outros. Logo, a experiência dos diferentes aspectos do objeto – das faces de um cubo por exemplo –, não se sucedem discretamente, um depois do outro, mas passam uma na outra e são recolhidas pela última, de forma que o aspecto presente garante a quase-presença dos outros. O objeto assim se exprime em seus sucessivos aspectos. O mesmo vale para a fala expressiva: quando a fala se dá o que houve foi a passagem do “pensamento”, ou da febre vaga, em palavra, em uma palavra que carrega seu sentido, o encarna. A palavra está, dessa forma,

preenhe de um sentido ou, como diz Merleau-Ponty, a palavra tem um sentido, em vez de apenas apontar externamente para um. Na percepção assim considerada, a unidade do objeto surge graças ao tempo, e todo o “mistério da expressão” poderá surgir então no “campo de presença”, no meu presente com seus horizontes de retenção e protensão. Consequentemente vemos, em miniatura, a reprodução da estrutura formal do mecanismo expressivo suportando toda a descrição merleau-pontiana da temporalidade, ou antes, confundindo-se com ela.

Na fase final de sua produção filosófica, Merleau-Ponty questionaria pontos chave da *Fenomenologia da Percepção*, dentre eles a fala e a expressão. Uma filosofia ainda presa nos moldes de uma “filosofia da consciência” teria o levado a conceber a fala expressiva, em 1945, como pura espontaneidade. Merleau-Ponty pretende então ultrapassar, retomando-o, o trabalho da primeira fase, ultrapassar o campo da vida perceptiva em direção à Verdade e à cultura. Neste movimento o tratamento da linguagem se modifica à medida que o autor reconhece uma produtividade na natureza, que o permite conceber uma mistura entre cultura e natureza, linguagem e mundo, que não era ainda possível na primeira fase de sua obra. Ao deslocar o problema para a natureza, Merleau-Ponty desloca o problema da produtividade da expressão para além do esquema temporal. Se encontramos na temporalidade o fundamento da expressão, se o campo de presença pôde mostrar que o presente se transcende para o futuro e o passado, resta que a expressão permanecia sob os moldes de uma espontaneidade que resistia a qualquer “explicação”. O reino das significações, não sendo nunca sussurrado por uma natureza, nem efetivamente fundado na consciência, só poderia ser arbitrário em relação a qualquer solo que lhe fosse anterior<sup>209</sup>. Consequentemente, a busca merleau-pontyana pela superação deste impasse implicará na importância cada vez menor do esquema temporal husserliano em direção a uma redefinição ontológica do problema.

---

209 Moura, *Racionalidade e Crise*, p 323

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**BARBARAS, RENAUD.** *Introduction à La Philosophie de Husserl* (Paris: Vrin, 2015)  
 \_\_\_\_\_ . *The Being of the Phenomenon: Merleau-Ponty's Ontology*,  
 tradução de Ted Toadvine e Leonard Lawlor (Bloomington: Indiana University Press,  
 2004)

**DE BEAUVOIR, SIMONE.** *La Force de l'Âge* (Paris: Gallimard, 2013)

**CARDIM, LEANDRO NEVES.** *A Ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de  
 Maurice Merleau-Ponty* (São Paulo: Tese de Doutorado USP, 2007)

\_\_\_\_\_. *A Ebulição na Massa D'água ou A Linguagem  
 Segundo*

*Merleau-Ponty*. Em: revista dois pontos vol. 9 (Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCAR,  
 2012) pp 35-69

\_\_\_\_\_. *Nota Crítica Sobre a Filosofia Neokantiana de Léon  
 Brunschvicg*. Em: Ensaio de Filosofia em Homenagem a Carlos Alberto R. de  
 Moura (Curitiba: Editora UFPR, 2015) pp 163-182

\_\_\_\_\_. *Nota Sobre a Filosofia Concreta do Início do Século  
 XX*.

Em: *Philosophos* 17 (Goiânia: UFG, 2012) pp 87-107

**CHAUÍ, MARILENA DE SOUZA.** *Experiência do Pensamento* (São Paulo: Martins  
 Fontes, 2002)

**DESCARTES, RENÉ.** *Meditações*. Em: *Os Pensadores*, tradução de J. Guinsburg e  
 Bento Prado Júnior (São Paulo: Abril Cultural, 1973)

**DESCOMBES, VINCENT.** *Le Même et L'Autre* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1979)

**DOSSE, FRANÇOIS.** *La Saga des Intellectuels Français: I – À L'Épreuve de  
 L'Histoire (1944-1968)* (Paris: Gallimard,

**DUPOND, PASCAL.** *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty* (Paris: Ellipses, 2001)

**FABIANI, JEAN-LOUIS.** *Les Philosophes de La République* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1988)

**FERRAZ, MARCUS SACRINI A..** *O Transcendental e O Existente em Merleau-Ponty* (São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006)

**HUSSERL, EDMUND.** *Idéias Para Uma Fenomenologia Pura e Para Uma Filosofia Fenomenológica*, tradução de Márcio Suzuki (São Paulo: Editora Idéias & Letras, 2006)

\_\_\_\_\_. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, tradução de Diogo Falcão Ferrer (Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012)

\_\_\_\_\_. *Logical Investigations*, tradução de J. N. Findlay (Routledge: Londres/Nova Iorque, 2001)

\_\_\_\_\_. *Méditations Cartésiennes*, tradução de Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas (Paris: Vrin, 1966)

\_\_\_\_\_. *La Philosophie Comme Science Rigoureuse* (Paris: PUF, 1989)

\_\_\_\_\_. *Psychologie Phénoménologique* (Paris: Vrin, 2001)

**KANT, IMMANUEL.** *Crítica da Razão Pura* (Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015)

**KOJÈVE, ALEXANDRE.** *Introduction à La Lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947)

\_\_\_\_\_. *Tyrannie et Sagesse*, Em: Leo Strauss: *De La Tyrannie - Précédé de Hiéron, de Xénophon et suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève* (Paris: Gallimard, 1997)

**KOYRÉ, ALEXANDRE.** *Études d'Histoire de la Pensée Philosophique* (Paris: Gallimard, 1971)

**LALANDE, ANDRÉ.** *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, tradução de Fátima Sá Correia. (São Paulo: Martins Fontes, 1999)

**LANDES, DONALD A..** *Merleau-Ponty and the Paradoxes of Expression* (Londres: Bloomsbury, 2013)

**LEVINAS, EMMANUEL.** *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, tradução de André Orianne (Evanston: Northwestern University Press, 1995)

**MERLEAU-PONTY, MAURICE.** *A Estrutura do Comportamento*, tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar (São Paulo: Martins Fontes, 2006)

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Percepção*, tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (São Paulo: Martins Fontes, 2011)

\_\_\_\_\_. *Conversas*, tradução de Fábio Landa e Eva Landa (São Paulo: Martins Fontes, 2004)

\_\_\_\_\_. *Elogio da Filosofia*, tradução de Antônio Braz Teixeira (Lisboa: Guimarães Editores, 1986)

\_\_\_\_\_. *Éloge de la Philosophie et Autres Essais* (Paris: Gallimard, 1953 e 1960)

\_\_\_\_\_. *O Visível e O Invisível* (São Paulo: Perspectiva, 2017)

\_\_\_\_\_. *Signos*, tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes

Pereira (São Paulo: Martins Fontes, 1991)

\_\_\_\_\_. *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty en Revue de Métaphysique et de Morale LXVII* (Paris: PUF, 1962) p. 401-409

\_\_\_\_\_. *Resumés des Cours, Collège de France 1952-1960* (Paris: Gallimard, 1968)

\_\_\_\_\_. *Le Primat de La Perception et Ses Conséquences Philosophiques* (Lagrasse: Verdier, 1996)

\_\_\_\_\_. *Sens et Non-Sens*, (Paris: Gallimard, 1996)

\_\_\_\_\_. *La Prose du Monde* (Paris: Gallimard, 1969)

\_\_\_\_\_. *Le Monde Sensible et Le Monde de L'expression. Cours*

au Collège de France, Notes, 1953 (Genebra: MétisPresses, 2011)

\_\_\_\_\_. *L'Institution, La Passivité: Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)* (Paris: Belin, 2015)

\_\_\_\_\_. *Recherches sur L'usage Littéraire du Langage. Course*

*au Collège de France, Notes, 1953* (Genebra: MétisPresses, 2013)

**MOUTINHO, LUIZ DAMON DOS SANTOS.** *Razão e Experiência: Ensaio Sobre Merleau-Ponty* (Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006)

**MOURA, CARLOS ALBERTO RIBEIRO.** *Racionalidade e Crise* (São Paulo/Curitiba: Discuso Editorial/Editora UFPR, 2001)

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão na Fenomenologia* (São Paulo: EDUSP/Nova Stella, 1989)

**MORAN, DERMOT/COHEN, JOSEPH.** *The Husserl Dictionary* (Londres/Nova York: Continuum, 2012)

**NEVES, JOSÉ LUIZ.** *Merleau-Ponty: Inerência e Transcendência* (São Paulo: Loyola, 2018)

**NIZAN, PAUL.** *Les Chiens de Garde* (Paris: François Maspero, 1965)

**RICOEUR, PAUL.** *A L'école de la phénoménologie.* (Paris: Vrin, 2004)

**SARTRE, JEAN PAUL.** *O Que é a Literatura?*, tradução de Carlos Felipe Moisés (Petrópolis: Vozes, 2015)

\_\_\_\_\_. *O Ser e O Nada*, tradução de Paulo Perdigão (Petrópolis: Vozes, 1997)

\_\_\_\_\_. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intencionalité.* Em: *Situations I* (Paris: Gallimard, 1947)

**WAHL, JEAN.** *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine* (Paris: Vrin, 1932)

**WORMS, FRÉDÉRIC.** *La Philosophie en France au XXe Siècle* (Paris: Gallimard, 2009)