

Ontologia como fenomenologia: Merleau-Ponty retilíneo

Ontology as phenomenology: The rectilinear Merleau-Ponty

Jeovane Camargo

Universidade Federal de São Carlos
acasadeasterion@gmail.com

Resumo

Qual é o sentido da autocrítica que Merleau-Ponty endereça aos textos dos anos de 1940? Como podemos entender o suposto dualismo que estaria presente na *Fenomenologia da percepção* (1945)? Que espécie de consciência Merleau-Ponty, em 1964, chama de "mitologia"? Em que sentido podemos entender o termo não ser em 1945, o qual aparece como o ponto crucial em que recai a autocrítica de Merleau-Ponty? Ao contrário de alguns comentadores que tentam mostrar uma exterioridade entre ser e não ser na *Fenomenologia da percepção*, tento mostrar que em 1945 ser e não ser são dois nomes para uma mesma noção: a temporalidade, ou expressividade. Dessa maneira, a crítica de *O visível e o invisível* (1964) recai sobre outro ponto e a *Fenomenologia da percepção* não pode mais ser lida como simples texto de "psicologia".

Abstract

What is the purpose of the self-criticism that Merleau-Ponty addresses to his texts from the 1940s? How we can understand the alleged dualism present in *Phenomenology of perception* (1945)? What kind of consciousness Merleau-Ponty calls "mythology" in 1964? In which sense can we understand the term not-being in 1945, which appears to be the main point to which Merleau-Ponty's self-criticism is directed? In contrast with some scholars who try to show that there is an exteriority between being and not-being in *Phenomenology of perception*, I try to show that in 1945 being and not-being are two names for the same notion: temporality or expressiveness. Thus, the criticism of *The visible and the invisible* (1964) is directed to another point and *Phenomenology of perception* cannot be read as a simple "psychology" text anymore.

Palavras-chave: Ser; Não ser; Corpo; Consciência; Linguagem.

Keywords: Being; Not-being; Body; Consciousness; Language.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος

Introdução

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

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

Nesse procedimento, em vez de voltarmos de 1964 a 1945, vamos da *Fenomenologia da percepção* a *O visível e o invisível*. Esse procedimento poderia ser errôneo, já que *O visível e o invisível* foi escrito muito depois da *Fenomenologia da percepção* e como uma autocrítica em relação a esta, de maneira que caberia a *O visível e o invisível* indicar o efetivo sentido do texto de 1945. No entanto, nesse retorno de 1964 a 1945, corre-se também um risco: o de entender certas expressões cruciais da *Fenomenologia da percepção* a partir dos comentários que Merleau-Ponty tece sobre o pensamento de Sartre e, assim, trazer para o âmbito próprio do texto de 1945 certas categorias que talvez não lhe sejam cabíveis. Por isso, optamos, primeiro, por entender o autêntico sentido daqueles termos em 1945, para, só então, procurar ler *O visível e o invisível* como o testamento de Merleau-Ponty.

Segundo Moura, haveria uma filosofia da consciência na primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty, problema que *O visível e o invisível* buscaria revolver. Essa interpretação leva Moura a afirmar que Merleau-Ponty está em uma *encruzilhada*, entre uma filosofia da consciência e uma verdadeira filosofia. De nossa parte, tentaremos mostrar que não há uma consciência constituinte na *Fenomenologia da percepção*, de modo que, não havendo esse pressuposto, a crítica de *O visível e o invisível* se dirige a outra dificuldade presente na obra de 1945. Ao ressaltar como o mesmo ponto de partida da *Fenomenologia da percepção* reaparece em *O visível e o invisível*, procuramos mostrar também que o pensamento merleau-pontiano acontece de maneira *retilínea*, em linha reta — nele não se operaria uma “encruzilhada”, como defende Moura. Com o termo retilíneo queremos dizer que um mesmo ponto de partida aparece tanto em 1945 como em 1964, fato que torna inviáveis os comentários que apontam, no que diz respeito ao pensamento de Merleau-Ponty, uma filosofia da consciência (primeira fase) oposta a uma autêntica ontologia (segunda fase).

1 O sentido do não ser na *Fenomenologia da percepção*

“Uma primeira percepção sem nenhum *fundo* é inconcebível”
(Merleau-Ponty, 2006, p. 378; grifo nosso).

Tão somente a partir da *Fenomenologia da percepção* não fica claro que o termo não ser, e os termos a ele relacionados — como “fissura”, “falha”, “zonas de vazio” —, significa “interioridade” ou uma exterioridade entre sujeito e objeto. O termo não ser é ali forjado para caracterizar o modo de ser mais próprio do corpo. Merleau-Ponty argumenta que o corpo é uma “potência de apreensão” (Merleau-Ponty, 2006, p. 353), o que quer dizer que o corpo é o *fundo* sobre o qual os objetos aparecem. O corpo, ou o espaço corporal, é o “*fundo* sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode aparecer como meta de nossa ação” (*ibidem*, p. 149; grifo nosso). O corpo não é uma coisa diante das coisas, ou uma coisa ao modo das coisas, pois é a partir do ponto de vista dele que elas aparecem, ou desde o “sistema de equivalências” (*ibidem*, p. 196) dele que elas se oferecem — embora, nessa sincronização dos poderes do corpo e das coisas, estas também exijam dele certo tipo de apreensão¹. O corpo, assim, não é uma coisa como as coisas no mundo, ou um espaço entre outros, mas “a *origem* de todos” (*ibidem*, p. 202; grifo nosso) eles. A apreensão não pode ser realizada por uma síntese intelectual, pois esta apenas relacionaria representações, nem por uma associação de estímulos, os quais não podem aparecer como *quales* puras, senão que sempre como figura e fundo. A apreensão acontece originariamente como relação do corpo com o mundo.

Mas o que significa exatamente essa *relação*? Ora, ela diz respeito a certa atividade e, ao mesmo tempo, a certa passividade do corpo em relação ao mundo. No entanto, não se deve

¹ “O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera” (Merleau-Ponty, 2006, p. 289).

entender, pela primeira, um tipo de atividade sintética pura que o corpo desdobraria sobre o mundo, nem, pela segunda, uma espécie de simples sujeição corporal aos estilos recebidos das coisas. É preciso encontrar um “terceiro termo” entre atividade pura e simples sujeição corporal. Esse terceiro termo é entendido por Merleau-Ponty como a “ambiguidade” entre corpo e mundo. Não sendo o sujeito realizador de uma atividade sintética, o corpo é o “lugar” em que se realiza a “integralização” de uma série de possibilidades perceptivas. Na “comunicação” ou no “comércio” entre corpo e mundo acontece uma “síntese de horizontes” perceptivos, isto é, os diferentes órgãos dos sentidos, ao entrarem em contato com mundo, se integralizam — se unem, se completam — numa visão única, configurando o ponto de vista atual do corpo. Isso acontece porque o corpo é um “sistema de equivalências”, isto é, os poderes dos órgãos dos sentidos são transponíveis uns para os outros, cada um deles expressa ou anuncia também os outros. Todo ponto de vista manifesta esse poder configurador do corpo. É por isso que o corpo também pode ser definido por Merleau-Ponty como uma “típica” ou “estilo” perceptivo, pois toda percepção é a relação, ou a “sincronização”, dos poderes do corpo em face das solicitações do mundo. Dessa maneira, qualquer configuração assumida, ou determinada no comércio entre corpo e mundo, aparece segundo o esquema corporal, ou seja, segundo o sistema de equivalências do corpo, esse estilo ou típica que a cada vez se realiza em um certo ponto de vista ou se dá numa determinada perspectiva. Os pontos de vista variam, ora o horizonte longínquo, ora minha própria mão, uma vez aquela peça musical, outra este quadro de Cézanne. No entanto, a típica ou o estilo perceptivo é sempre definido pelo esquema corporal, o que quer dizer que tudo que é percebido só o é segundo esse “sistema aberto” (*ibidem*, p. 196) que é o corpo. É por isso que Merleau-Ponty pode afirmar que o corpo é o “mediador de um mundo” (*ibidem*, p. 201), ou “nosso ancoradouro em um mundo” (*ibidem*, p. 200), ou ainda “veículo de nosso ser no mundo” (*ibidem*, p. 122), pois toda apreensão configura um ponto de vista possível desse sistema de equivalências chamado corpo. Como estilo, típica, ele é o fundo sobre o qual todo e qualquer percebido se realiza. Ele não é um sujeito diante do qual o mundo se projetaria, nem uma máquina de reunir e configurar qualidades puras, mas um sistema de equivalências sempre *aberto* a uma perspectiva possível. Daí que Merleau-Ponty o defina como “potência de apreensão”, posto que ele não traz tudo em si, nem é apenas meio de a alma configurar o mundo, senão o estilo desse ou daquele ponto de vista, uma abertura a possíveis perspectivas. Não sendo conhecedor absoluto, ele é a abertura em que se dá ora essa, ora aquela configuração de conjunto. Assim, “potência de apreensão” quer dizer enfim *possibilidade de...* uma ou outra perspectiva, ou seja, o corpo é sempre uma abertura a determinado ponto de vista, este ou aquele. Enquanto o corpo é uma abertura a esta ou aquela perspectiva é que ele pode ser entendido como a possibilidade de assumir esta ou aquela perspectiva possível.

No entanto, não se deve entender com isso uma infinidade de possibilidades perceptivas. Dado que cada perspectiva se realiza por meio do sistema de equivalências do corpo, então Merleau-Ponty pode argumentar que o esquema corporal é um “*invariante* imediatamente dado” (*ibidem*, p. 196; grifo nosso): a típica, ou estilo corporal, é sempre a mesma, embora a perspectiva mude. Se toda fabulação a respeito de outras vidas em outros planetas depende de

nossa percepção do mundo tal como a temos — assunto discutido na *Fenomenologia da percepção* —, é porque não podemos construir outros mundos possíveis senão nos remetendo a esse estilo *invariável* de comunicar-se com o mundo, ao sistema de equivalências que é o corpo. As possibilidades de apreensões oferecidas por essa típica são limitadas às equivalências possíveis do sistema-corpo, isto é, são determinadas pelas possibilidades de integralização dos órgãos dos sentidos entre si e com o mundo. As possibilidades perceptivas, enfim, são limitadas às equivalências sensoriais possíveis do corpo.

Com isso, esclarece-se um aspecto do que significa o termo não ser. Ele não diz respeito a uma consciência constituinte, à maneira intelectualista, como querem compreendê-lo os comentadores citados acima. Ao contrário, ele é a abertura do corpo a pontos de vista. Não ser quer dizer, pois, *possibilidade de...*, possibilidade de assumir determinada perspectiva. Não há diferença entre não ser e corpo, como se o não ser fosse no fundo uma alma que desceria no corpo, tese defendida por Moura. Não ser e corpo são duas maneiras de Merleau-Ponty expor uma mesma noção, a temporalidade, da qual trataremos a seguir. O termo não ser, portanto, explica o modo mais próprio de ser do corpo, qual seja, o de ser *possibilidade de...*, *potência* de apreensões, abertura a determinadas perspectivas possíveis.

Até aqui, buscamos entender como o corpo próprio é possibilidade, ou potência de apreensões. O intuito desse primeiro passo foi o de direcionar nossa atenção para o significado do termo não ser no texto a *Fenomenologia da percepção*. No entanto, resta não explicado um ponto fundamental que pode nos fazer compreender mais completa e adequadamente o termo não ser. Como se dá a relação entre corpo e mundo? Por que Merleau-Ponty se refere a essa relação original por meio dos termos “comércio”, “sincronização”, “acasalamento”, “comunhão”, “diálogo” ou “comunicação” entre corpo e mundo? Que noção estes termos explicitam ou esclarecem no âmbito próprio da *Fenomenologia da percepção*? Com a explicitação do sentido desses termos podemos, então, explicar com maior rigor o significado do termo não ser, pois o sentido comum deles desvela o ponto de partida da descrição fenomenológica, o momento original em que a transição dos instantes temporais começa a se realizar.

Segundo a letra da *Fenomenologia da percepção*, há um momento originário no qual pela primeira vez algo aparece, em que pela primeira vez um sentido se dá. A *Fenomenologia da percepção* não possui um capítulo exclusivo para tratar desse assunto e nem mesmo o traz como tema geral de um parágrafo. No entanto, o assunto é essencial à compreensão da temporalidade, e por isso Merleau-Ponty se refere a ele em várias partes do texto. Ora, o escoamento temporal acontece por meio da diferenciação dos instantes, ou da transição de um instante ao outro. E para que um instante novo possa aparecer, é preciso que ele tenha um instante anterior em relação ao qual ele se diferencia. O novo presente não vem do nada, mas surge como transição ou diferenciação em relação a um antigo presente. Segundo o esquema merleau-pontiano retomado de Husserl, os “instantes” se diferenciam uns nos outros e, correlativamente, A passa para A' e dali para A'' (*ibidem*, p. 561). A rede intencional se faz como transição ou diferenciação de instantes, mas, para que um instante A' possa se dar, é preciso o instante A em relação ao qual A' é um novo instante. Antes de apresentarmos o momento inaugural na série das

diferenciações, vejamos a pertinência de tratarmos a temporalidade dessa maneira — pois, ao contrário de outros comentários a respeito do pensamento de Merleau-Ponty, tentamos mostrar, com nossa exposição, que um instante novo só pode aparecer se ele tem antes outro instante que lhe sirva de *apoio* para fazer a transição, interpretação que nos conduz a compreender de outra maneira (por oposição a certas leituras) o sentido do termo não ser.

Como a temporalidade é o critério de inteligibilidade de toda a descrição empreendida na *Fenomenologia da percepção*, então o modo estrutural de ela funcionar deve aplicar-se com rigor às operações motoras, à apreensão perceptiva (ou consciência) e à fala. Quanto às operações motoras, tomamos como exemplo o caso Schneider, o caso de cegueira psíquica. Embora Schneider consiga realizar movimentos concretos, tarefas mais “imediatas” e “urgentes”, destinadas à “conservação da vida” (*ibidem*, p. 161, 186 e 203), ele não consegue, se está de olhos fechados, levantar o braço quando o médico lhe solicita. Isso acontece, garante Merleau-Ponty, porque Schneider — o qual foi atingido por uma explosão de obus na região occipital e ficou com deficiências visuais acentuadas — perdeu a capacidade de “situar-se no virtual”, de “pôr-se em situação”, de colocar-se “por um momento em uma situação imaginária” (*ibidem*, p. 154 e 189). A relação entre o conteúdo visual e a função simbólica (a de projetar-se em uma situação imaginária) é exatamente a mesma que entre o novo presente e o presente antigo: “a função simbólica repousa na visão como em um solo”, o “Espírito” a “utiliza” para encontrar “um sentido radicalmente novo” (*ibidem*, p. 178). A função simbólica se “*apoia*” (*ibidem*, p. 190 e 191; grifo nosso) no conteúdo visual para dar-se outras significações. Estando a visão comprometida, a doença destrói uma “visão no sentido figurado”, isto é, impossibilita o doente de desenvolver “livremente os dados visuais para além de seu sentido próprio [natural]” (*ibidem*, p. 191). Ela torna o doente incapaz de projetar, a partir dos dados visuais, um sentido que não se resume aos movimentos biológicos de conservação da vida. As potencialidades do corpo não conseguem se desenvolver se lhes faltam os *apoios* sensíveis dos quais elas se servem. A espontaneidade do corpo não se resume aos conteúdos visuais, mas ela os “*integra a si*” (*ibidem*, p. 178) a tal ponto que eles parecem simples modos dela mesma. Essa produtividade do corpo nunca se fecha em uma determinada perspectiva, mas só é produtividade na medida em que sempre de novo se lança a outra perspectiva, integrando a esta as antecedentes — como a diferenciação do antigo presente no novo presente. Ela é espontaneidade na medida em que conserva o poder de ultrapassar o adquirido transformando o novo outra vez em adquirido. Se Schneider consegue realizar movimentos costumeiros, é porque ele preserva uma “significação motora” (*ibidem*, p. 189) que lhe permite certas ações habituais. Outras operações precisam ser subsumidas por ele a categorias linguísticas e só recebem respostas baseadas em uma linguagem constituída que ele já possuía antes do acidente. O mundo de Schneider perdeu sua “plasticidade”, sua “liberdade”, sua “fisionomia”, suas “coordenadas virtuais”, ele está, pois, “nivelado” (*ibidem*, p. 184, 189, 185, 182 e 183).

O caso de cegueira psíquica serviu-nos para mostrar como a estrutura temporal, estando na base da compreensão da doença, só se lança ao novo ou ao figurado se ela tem um *apoio* sensível ou empírico que possa utilizar.

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

O modo como Merleau-Ponty entende a tomada de consciência, ou aparição do objeto, marca a dependência do corpo, ou da potencialidade, ou virtualidade do corpo, em relação a algo sensível — embora ele não afirme que algo do sensível escape aos poderes do corpo, pois há uma relação tal entre os esquemas corporais e o sensível — a ambiguidade — que impossibilita que algo fique fora dessa relação.

Essa mesma dependência de algo adquirido aparece também na análise da fala. Por um lado, a fala falante, originária, só pode se realizar recombinação de falas faladas, as falas já constituídas e sedimentadas presentes na cultura e na linguagem do dia a dia. Por outro, a primeira aparição da fala como linguagem conceitual e não somente de gestos acontece como a criação de um instrumento ou *apoio* com o qual o corpo pode alcançar uma significação que ele não pode conseguir somente por seus meios naturais. No entanto, como isso acontece? Num primeiro momento estrutural, apresenta-se a unidade antepredicativa do mundo percebido, na qual se desenvolvem os gestos necessários à conservação da vida, num sentido mais biológico, mas também gestos no sentido figurado (*ibidem*, p. 203), como a dança, o comportamento e a comunicação muda do gesto (*ibidem*, p. 262), contrações da garganta e emissões de ar sibilante (*ibidem*, p. 263), gestos corporais que se deixam investir de um sentido figurado, embora ainda não sejam linguísticos — esse primeiro momento é nomeado por Merleau-Ponty como *Ausdruck* (expressão) (*ibidem*, p. 315). Num segundo momento, visando a significações que não podem ser dadas por seus meios naturais, o corpo se constrói, *apoiando-se* na unidade antepredicativa do mundo² (1º momento), um instrumento para alcançar tais significações, criando a expressão

² “Para que o milagre se produza, é preciso que a gesticulação fonética utilize um alfabeto de significações já adquiridas, que o gesto verbal se execute em um certo panorama comum aos interlocutores, assim como a

verbal — esse é o momento nomeado como *Darstellung* (representação — embora Merleau-Ponty diga “expressão verbal”) (*ibidem*, p. 315). O terceiro momento, *apoiando-se* nos instrumentos do segundo momento, é o da significação conceitual, quando aparece a fala linguisticamente articulada; graças ao movimento próprio da temporalidade, o qual transforma em adquirido, sedimentado, aquilo mesmo que era novo para assim poder continuar a escoar, as significações criadas sedimentam-se, permitindo, então, a articulação ou a ligação de uma significação com outra, o que gera as significações conceituais, um mundo cultural — esse momento é nomeado como *Bedeutung* (“significação intelectual”, conforme as palavras de Merleau-Ponty) (*ibidem*, p. 315).

O corpo, sobre seu primeiro contato com o mundo, precisa distanciar-se no futuro para, assim, poder apreender e fixar o objeto de sua visão atual. Da mesma maneira, ele projeta um sentido figurado sobre um mundo percebido comum. E se o corpo, sobre um mundo de sentidos figurados sedimentados, visa a significações que ultrapassam seus poderes naturais, em vista das quais ele precisa se construir um *apoio* para fazer a transição, é porque essa potencialidade de diferenciação, a qual tão logo chega ao novo já o transforma em adquirido para novamente ultrapassá-lo, é a definição mais própria do corpo. Nas palavras de Merleau-Ponty, é “a definição mesma do corpo humano apropriar-se [...] de núcleos de significação que ultrapassam e transfiguram seus poderes *naturais*” (*ibidem*, p. 262; grifo nosso). Na diferenciação do constituído e do constituinte, o corpo se constrói meios empíricos para se ultrapassar. Ultrapassagem e transfiguração, ou melhor, diferenciação temporal do antigo no novo, ou do constituído que é *apoio* para o constituinte, que são a estrutura mais íntima do corpo: essa “produtividade”, diz Merleau-Ponty, é “a *essência mais profunda do homem*” (*ibidem*, p. 266; grifo nosso). Por isso, ao contrário do que afirma Moura, quando Merleau-Ponty argumenta que a existência “cria a fala como apoio empírico de seu próprio não ser” (*ibidem*, p. 267), não se deve entender o termo não ser como uma “interioridade”, mas como temporalidade, intencionalidade, a potencialidade mais própria do corpo. Não é uma “interioridade” que produz a fala, senão a temporalidade mesma, cuja estrutura urge que se ultrapasse o adquirido para poder se realizar. O corpo, visando a uma significação que está além de seus poderes mais imediatos, constrói-se um *apoio*, do qual ele se serve para poder chegar àquela significação. Enquanto “apoio empírico”, a fala ainda é “um dos usos possíveis de meu corpo” (*ibidem*, p. 246), uma de suas possibilidades, virtualidades ou “modulações” (*ibidem*, p. 246). No entanto, ela o leva para além de suas possibilidades mais imediatas, biológicas, dos gestos de conservação da vida³. Daí que ela seja o “excesso de nossa existência por sobre o ser natural” (*ibidem*, p. 267), pois ela é uma das muitas virtualidades do corpo, um dos modos do poder de transfiguração total do corpo que não se limita às necessidades biológicas mais imediatas. Por isso a metáfora da onda, pois essa potencialidade, o corpo, serve-se da fala adquirida para poder se realizar, isto é, lançar-se a novas falas.

compreensão dos outros gestos supõe um mundo percebido comum a todos, em que ele se desenrola e desdobra seu sentido” (*ibidem*, p. 263). Ver também *ibidem*, p. 203.

³ “O uso que um homem fará de seu corpo é *transcendente* em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico” (*ibidem*, p. 257; grifo nosso).

As três modalidades da experiência, a operação motora, a apreensão perceptiva e a fala, revelam a mesma estrutura intencional como sua essência: todas elas apresentam a dependência de um adquirido, tão somente em relação ao qual uma nova possibilidade pode se apresentar.

Entretanto, cabe perguntar pelo primeiro momento na série das retenções e protensões, pelo momento inaugural da experiência, em que a estrutura própria de seu funcionamento requer uma primeira abertura, um primeiro apoio para o desdobramento das virtualidades ou equivalências do corpo. Quando se dá esse primeiro momento? A *Fenomenologia da percepção* trata dele em algum de seus parágrafos ou capítulos de um modo especial? Esse momento inaugural é descrito por Merleau-Ponty como nascimento do corpo no mundo. Algumas passagens da *Fenomenologia da percepção* versam a seu respeito, embora em inúmeras outras a ele só se faça menção dele⁴. Segundo Merleau-Ponty, o nascimento do corpo no mundo “abre uma nova possibilidade de situações” (*ibidem*, p. 545); o acontecimento do nascimento “envolve um porvir”, ele “arma”, assim como na imagem do “arco intencional” (*ibidem*, p. 190), uma situação, abre pela primeira vez o escoamento temporal. Essa primeira abertura é, diz Merleau-Ponty, uma “tradição inesquecível”, pois, mesmo quando já estou no âmbito da linguagem, sou a “sequência da mesma vida que ela inaugurou”. Enfim, sou uma “única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento” (*ibidem*, p. 546; grifo nosso), isto é, a partir do meu primeiro contato com o mundo sensível começam a se desdobrar os polos intencionais, as virtualidades dos movimentos de retenção e protensão que me permitem fixar e ter consciência de um objeto e, por conseguinte, um mundo cultural.

Ora, mas como essa primeira abertura se deu? Segundo Merleau-Ponty, situando-nos na “origem” de todos os mundos, isto é, na origem de todas as possibilidades das equivalências corporais, “é preciso que minha primeira percepção e meu primeiro poder sobre o mundo me apareçam como a execução de um pacto mais antigo concluído entre X e o mundo em geral, que minha história seja a sequência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos [...]” (*ibidem*, p. 342; grifo nosso). No começo dos começos acontece um pacto, ou “contrato primordial” (*ibidem*, p. 292), entre “X” e o “mundo em geral”, isto é, realiza-se pela primeira vez o comércio entre um corpo e o mundo em geral. O nascimento do corpo em um mundo em geral abre a série de diferenciações temporais. Sem o corpo, sem as possibilidades perceptivas oferecidas pelo corpo humano, o mundo é, afirma Merleau-Ponty, “em geral”, o que quer dizer sem uma perspectiva que nele se instale. Ele não é um mundo visto por um corpo, mas o mundo visto por ninguém. Se Merleau-Ponty pode afirmar que “tudo é natural e tudo é fabricado” (*ibidem*, p. 257), é graças a essa retomada do apoio empírico pelas equivalências corporais. Se, no capítulo “A temporalidade”, ele pode argumentar que passado e futuro “só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não ser” (*ibidem*, p. 564), é porque o corpo nasce no mundo em geral (“ser em si”), oferecendo a este uma série de possibilidades perceptivas, rompendo, assim, a plenitude (ausência de perspectivas) do ser em si. Essa relação, que se estabelece pela primeira vez no

⁴ Ver, por exemplo, *ibidem*, p. 342, 439, 480, 488.

momento do nascimento de um corpo no mundo, Merleau-Ponty nomeia como “acasalamento”, “sincronização”, “relação”, “diálogo”, “comunicação”, “comércio”, “comunhão” entre corpo e mundo. E se o corpo pode desempenhar este papel é porque ele, ou suas equivalências sensoriais ou ainda seus esquemas corporais, é uma “abertura sempre recriada na plenitude do ser”; porque ele é uma “zona de vazío”, uma “fissura”, uma “falha” no mundo em geral; porque ele é potência de..., possibilidade de um certo número de apreensões; porque ele é a virtualidade, o não ser, a intencionalidade, a temporalidade, o X que nasce no mundo em geral e abre a experiência. Enfim, porque o corpo é possibilidade de apreensões, de maneira que, mesmo quando ele se fixa em uma delas em particular, as outras não se fecham e o frequentam como quase presentes, ou quase conscientes.

2 O sentido da crítica de *O visível e o invisível*

“[...] a linguagem realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia” (Merleau-Ponty, 2000, p. 171).

Tão somente agora estamos em condições de ler e interpretar as passagens de *O visível e o invisível* citadas acima. Se chegamos, a partir apenas da *Fenomenologia da percepção*, a compreender o termo não ser como o próprio movimento da temporalidade, então precisamos levar essa descoberta para *O visível e o invisível* e tentar encontrar ali o que ela significa. Se o termo não ser não significa uma “interioridade”, leitura que incutia em 1945 categorias que lhe eram estranhas, então a que ponto exatamente se dirige a crítica de 1964? Se não há um dualismo de tipo clássico na *Fenomenologia da percepção*, o que significa, então, a afirmação de que ali há a “distinção ‘consciência’ — ‘objeto’—”? A partir da interpretação que apresentei até aqui, o que significaria uma distinção entre consciência e objeto, o que seria exatamente a consciência e o que, o objeto?

A partir de minha interpretação, só há dois lugares onde localizar a distinção consciência/objeto: ou naquele primeiro momento, no começo dos começos do escoamento temporal, quando um X (corpo) nasce no mundo em geral; ou na passagem da expressividade sensível, *Ausdruck*, para a verbal, *Darstellung*, quando a consciência perceptiva se lança a uma significação que está para além de seus poderes naturais.

A primeira opção parece descabida, já que o próprio Merleau-Ponty não abdica do pacto originário entre corpo e mundo em *O visível e o invisível*. Segundo Merleau-Ponty, o “corpo nos une diretamente às coisas por sua própria *ontogênese*, soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde ele nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto” (Merleau-Ponty, 2000, p. 132; grifo nosso). A gênese ontológica do corpo, diz Merleau-Ponty, é aquela que *solda, liga, relaciona, comunica, sincroniza* os dois lábios do sensível: 1) o corpo e 2) o mundo. E essa solda acontece no momento em que o corpo, por segregação, separação ou secreção, *nasce* no mundo. Daí que

Merleau-Ponty possa assegurar que a vida perceptiva do corpo “realiza a abertura *primeira* para o mundo” (*ibidem*, p. 46), pois sem o nascimento, sem o primeiro contato entre os dois esboços do sensível, não se dá nenhuma experiência perceptiva. Se se pode dizer que a noção de carne, em *O visível e o invisível*, corresponde às mesmas funções exercidas pela temporalidade, na *Fenomenologia da percepção*, é também porque a carne — tal como a temporalidade rompia a plenitude do ser em si, isto é, abria a experiência no momento em que o mundo em geral se comunicava com as virtualidades do corpo — é a “inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, [...] o que faz com que o fato seja fato [...] o que faz com que [os fatos] tenham sentido [...]” (*ibidem*, p. 136). Quando um corpo nasce no mundo, realiza-se a carne. Ora, se o grande problema de 1945 era o

de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que eu os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença (*Entgegenwärtigung*) e *me lança fora de mim*” (Merleau-Ponty, 2006, p. 487),

isto é, como as coisas podem ser *em si para nós*, esse também é o problema de *O visível e o invisível*. A questão de como as coisas podem ser “em si para nós” só ganha legitimidade porque o ponto de partida da ontologia de Merleau-Ponty é o pacto originário entre corpo e mundo. Desde que haja um mundo em geral, sem perspectivas, e que o corpo, surgindo nele, traz-lhe as possibilidades que ele não pode ter por si mesmo, então na primeira percepção, que sintetiza uma série de possibilidades perceptivas e, assim, oferece o objeto visto, este mesmo objeto aparece, entretanto, como anterior à própria percepção, pois ele foi seu “estímulo” ou “primeiro motor”. Enfim, ele aparece como “em si”, como estando para além de toda perspectiva, já que posso ter outros pontos de vista sobre ele e que outros também podem vê-lo à sua maneira, mas ele é *minha* perspectiva, ele só aparece *para* alguém: ele é “em si para nós”. A noção de temporalidade vem resolver essa questão, cuja aparição como questão legítima se deve à ideia do pacto originário entre corpo e mundo. E *O visível e o invisível*, texto que, segundo alguns, romperia com as questões da *Fenomenologia da percepção*, dá continuidade a essa questão central de 1945. Segundo Merleau-Ponty, em *O visível e o invisível*, se é certo que no horizonte de minha visão da ponte da Concórdia “está o próprio mundo que habito”, “é certo também que esta certeza é combatida, desde que atento para ela, porquanto se trata de uma visão *minha*” (Merleau-Ponty, 2000, p. 17). A ponte da Concórdia me transcende, mas ao mesmo tempo ela é vivida por mim; ela é, para usar a linguagem de 45, “em si para nós”. A “massa do sensível”, enfim, torna-se “mundo *para nós*” (*ibidem*, p. 47; grifo nosso) quando um corpo nasce no mundo. Em *O visível e o invisível*, essa questão só ganha legitimidade porque a ideia do pacto originário entre corpo e mundo se mantém, de maneira que a noção de carne é então forjada para explicar a estrutura da relação original que acontece quando um corpo nasce no mundo.

Posto que, como vimos, não há uma “interioridade” que desceria no corpo para originar e manter a experiência, então a que dualismo *O visível e o invisível* se contrapõe? Se não há

exterioridade entre ser e não ser no nível da descrição fenomenológica, então qual exterioridade *O visível e o invisível* pretende resolver?

Resta-nos aquela segunda opção: a passagem da expressividade sensível para a expressão verbal. Ora, mas qual seria o impensado na passagem da expressividade não tética à linguística? Basta formularmos uma questão à *Fenomenologia da percepção* para que isso se esclareça: quando o corpo está no nível da *Ausdruck*, isto é, quando ele ainda não fala, como ele pode, então, ter consciência de certa significação que ultrapassa seus poderes naturais, ainda não linguísticos, para então se criar os apoios necessários para chegar a esta significação? Como o corpo anônimo sabe da significação que está para além de seus poderes imediatos, se ele ainda não possui a linguagem? Se ele ainda não fala, como pode ter consciência de uma significação linguística, de modo que, para chegar até ela, ele se cria os apoios necessários? Tendo essa questão em vista, vejamos se as notas de *O visível e o invisível* a confirmam.

Na nota de trabalho de janeiro de 1959 intitulada *Cogito tácito*, Merleau-Ponty critica certa “autoconsciência a que a palavra ‘consciência’ se reportaria” (*ibidem*, p. 168), mas antes ele oferece a chave de como essa autoconsciência deve ser entendida. Diz Merleau-Ponty:

O cogito de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). *Pressupõe*, portanto, um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não tética (de) si Sartre) ou um *cogito tácito* (ser junto de si) — eis como raciocinei em PhP (Merleau-Ponty, 2000, p. 167; grifo nosso).

O problema do *cogito* de Descartes é o de *pressupor* um “contato pré-reflexivo” sob as significações e nos enunciados que as relacionam. E Merleau-Ponty especifica o que seria esse “contato pré-reflexivo”: a consciência não tética (de) si — e não certo não ser oposto ao ser — do pensamento de Sartre ou o *cogito* tácito que ele havia descrito na *Fenomenologia da percepção*. Que o *cogito* cartesiano trata apenas das operações que se realizam no âmbito da linguagem, pressupondo uma consciência não tética, era já a crítica que a *Fenomenologia da percepção* havia lançado a Descartes; mas ela fazia sobressair a fundamental importância do *cogito* tácito como sua grande novidade em relação ao cartesianismo. Por que agora o *cogito* tácito, ou a consciência não tética, é desvalorizado? Enfim, por que a pressuposição de uma consciência não tética sob as significações é problemática? O parágrafo seguinte da mesma nota esclarece:

Isto é correto? *O que chamo cogito tácito é impossível*. Para possuir a ideia de ‘pensar’ (no sentido do ‘pensamento de ver e de sentir’), para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e à consciência de... *é preciso possuir as palavras*. *É graças à combinação de palavras* (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio, de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) *que opero a atitude transcendental, que constituo a consciência constituinte*. As palavras não reenviam a significações positivas e finalmente ao fluxo das *Erlebnisse* como *Selbstgegeben* (Merleau-Ponty, 2000, p. 167-168; grifo nosso).

O *cogito* tácito, que era a grande novidade da *Fenomenologia da percepção* frente ao *cogito* cartesiano, agora aparece como *impossível*. Mas por quê? Segundo a letra da nota, porque é desde as palavras, ou desde a articulação, combinação das palavras que se constitui a reflexão,

ou o pensamento, e não o contrário, como a noção de *cogito* tácito deixava entender. Se as palavras não *reenviam a significações positivas* (que já se possuem), como diz a nota, é porque são as palavras que *as criam pela primeira vez*, combinando-se umas com as outras. Assim, é desde a linguagem que se pode *chegar*, reflexivamente, ao *cogito* tácito, pois ele é obra de uma combinação ou criação linguística. Toda operação reflexiva se faz por meio das palavras e como combinação e recombinação delas, não como a tradução de uma significação que já se possui. Quem possuía essa significação, no interior da *Fenomenologia da percepção*, era o *cogito* tácito, posto que ele precisava, de alguma maneira, já ter consciência das significações para as quais criava a fala como apoio para alcançá-las. A palavra "consciência", e enfim qualquer palavra, se reportaria sempre ao *cogito* tácito, o corpo anônimo, a "autoconsciência" que *O visível e o invisível* critica. O corpo próprio é uma "autoconsciência" porque ele tem consciência de si e de tudo mesmo quando ainda não fala, ou possui a linguagem. O ajuste de *O visível e o invisível* em relação à *Fenomenologia da percepção* consiste em que agora é a linguagem, ou a combinação, a diferenciação das palavras que leva o nome de consciência, e não mais o corpo anônimo ou *cogito* tácito. É esse momento inovador que os textos intermediários, ao dedicarem-se à linguística de Saussure, preparavam.

Como vimos, um ponto de partida da descrição fenomenológica se mantém, o pacto originário entre corpo e mundo, e outro muda, a linguagem não surge mais a partir de uma expressividade sensível primeira, mas é tão originária quanto a percepção, posto que é a combinação de palavras que leva a se tomar a percepção em consideração. Essa transformação seria suficiente para considerar a *Fenomenologia da percepção* como não tendo ainda uma ontologia, a qual só apareceria em *O visível e o invisível*? O texto de 45 não está preso à fenomenologia dualista de Husserl ou Sartre, pois não há ali uma oposição entre ser e não ser; antes, dizer o ser equivale a dizer o não ser, pois ambos os termos são os modos que Merleau-Ponty encontra para explicitar uma mesma estrutura, a temporalidade; portanto, há uma ontologia na *Fenomenologia da percepção*, como o próprio Merleau-Ponty expressa nos últimos textos, e não apenas uma reformulação da fenomenologia dualista de Husserl e Sartre. Empreender uma descrição fenomenológica que explicita as estruturas de funcionamento da *experiência sensível* e que oferece, assim, o critério de inteligibilidade do que "há" é o modo que Merleau-Ponty precisou percorrer para apresentar sua ontologia, desde que esta tenha como ponto de partida a *percepção*, o acasalamento de corpo e mundo. Por isso, empreender uma fenomenologia é fazer ontologia, e nem mesmo há diferença entre elas, posto que, em Merleau-Ponty, não há como expor a ontologia senão partindo da *descrição e análise das estruturas sensíveis*. Se não há oposição entre ser e não ser e se a *Fenomenologia da percepção* apresenta um critério de inteligibilidade da experiência que descreve, então não se pode dizer que ela seja simples texto de psicologia: "[...] o que se poderia considerar como 'psicologia' (*F. da percepção*) é na realidade ontologia" (*ibidem*, p. 171).

Como mostramos acima, o problema do texto de 1945 não era o da exterioridade entre corpo e consciência, mas a má articulação entre *cogito* tácito e linguagem, ou entre

expressividade sensível (*Ausdruck*) e expressão verbal (*Darstellung*). É esse ponto que *O visível e o invisível* comenta:

O cogito tácito não resolve evidentemente esses problemas. Mostrando-o como fiz desde *Ph.P.* não cheguei a uma solução (*meu capítulo sobre o Cogito tácito não se liga ao capítulo sobre a palavra*) [...] — *Fica o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização* (Merleau-Ponty, 2000, p. 171; grifo nosso).

Merleau-Ponty não critica certa oposição entre ser e não ser, mas a má articulação entre *Ausdruck* e *Darstellung*, entre o saber do corpo anônimo e a linguagem. A “distinção” entre “consciência” e “objeto” diz respeito à distinção entre o *cogito* tácito (a *consciência corporal* que já conhece as significações às quais quer chegar) e estas mesmas significações que de alguma maneira lhe estão disponíveis desde sempre. São estas significações que se apresentam como “objeto” para a “consciência” não tética. E é preciso notar que Merleau-Ponty fala em uma *distinção* entre elas, não numa *exterioridade*. O corpo anônimo e as significações que ele já conhece são *distintos* porque não há ambiguidade entre ambos — ao contrário da relação entre corpo e mundo, por exemplo —, pois as significações aparecem como conteúdos que o corpo possui e para os quais cria os apoios necessários para expressá-las.

Em vista do que vimos, podemos concluir que Merleau-Ponty não está numa encruzilhada entre a fenomenologia dualista e uma autêntica ontologia, como querem ver Moura⁵ e Barbaras⁶, mas persegue de modo reto (retilíneo) sua ontologia fenomenológica, uma fenomenologia que foi ontologia desde o princípio. Com a ideia de que Merleau-Ponty persegue sua ontologia de maneira retilínea queremos nos contrapor, de forma mais específica, como já foi mencionado, à tese de Moura segundo a qual Merleau-Ponty estaria em uma *encruzilhada*, entre uma filosofia da consciência e uma verdadeira ontologia. Segundo o que apresentamos, o ajuste de *O visível e o invisível* não corrige a linha mestra do pensamento de Merleau-Ponty, posto que, como vimos, ela se mantém ao longo de sua carreira, mas resolve um problema de articulação, propondo, como solução, não mais fazer a linguagem originar-se a partir de uma expressividade sensível primeira, mas torná-la tão originária quanto o pacto originário entre corpo e mundo. Assim, não há uma filosofia da consciência no primeiro período do pensamento de Merleau-Ponty, e não seria esta a dificuldade que ele buscaria superar a partir dos anos 1950, razão pela qual não se deve afirmar que ele estaria em uma encruzilhada. Ao contrário, o ponto de partida de sua ontologia se mantém após a *Fenomenologia da percepção*, de maneira que *O visível e o invisível*, mesmo ao dar continuidade àquele ponto de partida, buscaria, enfim, solucionar certo problema de articulação entre a percepção e a linguagem, tornando-as co-originárias, em vez de pressupor um primado da percepção, como em 1945.

Referências

⁵ Moura, 2001, p. 271-293.

⁶ Barbaras, 1991.

BARBARAS, R. 1991. *De l'être du phénomène*. Grenoble, Millon.

MERLEAU-PONTY, M. 1979. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. 2000. *O visível e o invisível*. Trad. de José Arthur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo, Perspectiva.

MERLEAU-PONTY, M. 1995. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. 2006. *Fenomenologia da percepção*. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes.

MOURA, C.A.R. 2001. *Racionalidade e crise*. São Paulo, Discurso Editorial e Editora UFPR.