

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COGNIÇÃO E LINGUAGEM

DIOGO RAMOS DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE CORPO EXPRESSIVO NA FILOSOFIA DE MAURICE
MERLEAU-PONTY**

Linha de Pesquisa: Filosofia da Mente e Processos Cognitivos

CAMPOS DOS GOYTACAZES

JANEIRO/2009

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

DIOGO RAMOS DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE CORPO EXPRESSIVO NA FILOSOFIA DE MAURICE
MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem, orientado pela Prof^a. Dr^a. Paula Mousinho Martins.

CAMPOS DOS GOYTACAZES

JANEIRO/2009

DIOGO RAMOS DE OLIVEIRA

**A NOÇÃO DE CORPO EXPRESSIVO NA FILOSOFIA DE MAURICE
MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem, orientada pela Prof^a. Dr^a. Paula Mousinho Martins.

Aprovado em _____ de _____ de 2009.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Paula Mousinho Martins
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof^a. Dr^a. Analice de Oliveira Martins
CEFET-Campos

Prof. Dr. Dalton José Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro

Prof^a. Dr^a. Vania Cristina Alexandrino Bernardo.
CEFET-Campos

**CAMPOS DOS GOYTACAZES
JANEIRO /2009**

AGRADECIMENTOS

Escrever um trabalho desta natureza não nos desafia apenas num exercício de pensamento, mas em nossa perseverança. Persistir não somente diante dos impasses que o filosofar nos coloca, mas lutar contra o tempo, contra nossa própria insegurança e contra o medo de não dar conta. Mas se o temor nos rodeia, existem pessoas queridas que, de perto, nos fazem acreditar que devemos caminhar. A essas pessoas eu gostaria de agradecer aqui.

Primeiramente agradeço à minha família, minha base e meu porto seguro sem o qual não chegaria até aqui. A torcida por mim é a mais sincera possível, esta conquista pertence a vocês também.

Aos meus primos, em especial a Hellen, Laura, Lyana e Márcio. E aos meus amigos, todos eles, mas especialmente a Vanda, Danielle, Diego, Leonardo, Renata e Juliana.

À minha orientadora, Paula Mousinho Martins, pela autonomia concedida e pela oportunidade de desenvolver minhas idéias.

Ao professor Dário Teixeira pelas aulas incríveis do curso de “fenomenologia da ação” que me deram base para discutir os temas desta dissertação.

Ao Professor Frederico Secco pelos debates no curso de “Metafísica”, dando ótimas sugestões para a execução deste trabalho.

Aos colegas de turma do programa de Pós-graduação em Cognição e Linguagem, em especial aos amigos queridos, Chíntya e Germano.

À Maria Ignez Serra pela grande cooperação na conclusão deste curso, pela amizade e interlocução neste trabalho.

À Vânia Bernardo pela torcida e incentivo.

À Fabiane Linhares, minha namorada, e por ser a pessoa responsável por tornar minha vida mais poética. Pela compreensão, pelo carinho, pelo incentivo e pelo amor que você tem dedicado. Se alguma poesia estiver presente neste trabalho, isto se deve a você.

E, finalmente, ao meu Deus. Não apenas por ser meu ajudador neste trabalho, mas por ser a mão que sustenta meu existir. Por ser meu Mestre,

minha inspiração, minha canção e a voz afável que me conduz para onde eu jamais imaginava chegar.

*“Sou um guardador de rebanhos
o rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos
são todos sensações.
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca.”*

Fernando Pessoa (Alberto Caeiro)

RESUMO

Esta dissertação constitui-se numa tomada dos textos de Merleau-Ponty sobre corpo e linguagem, com o sentido de buscar compreender o potencial expressivo do corpo. Num primeiro momento, será tematizado o fenômeno da percepção e do corpo como experiências originárias. O corpo é concebido como corpo expressivo, núcleo de significações, revelando uma dimensão de nossa existência em que a fala autêntica expressa o nosso modo de ser no mundo intersubjetivo, ao contrário da tradição objetivista e intelectualista, como exemplificaremos com o pensamento de Descartes e separação entre *res cogitans* e *res extensa*. Num segundo momento, circundamos o “terreno” onde Merleau-Ponty insere a linguagem, ao abordar criticamente as concepções que consideram pensamento e fala numa relação de exterioridade, destituindo a linguagem de seu sentido imanente. Nossa proposta consiste em articular corpo e linguagem com o intuito de descrever a forma pela qual o corpo é expressivo e ilustrar com o exemplo da dança, que pode ser vista como expressão máxima do corpo na sua operação expressiva. Nosso intuito é acompanhar descritivamente a abordagem feita por Merleau-Ponty sobre tais questões.

Palavras-chave: Fenomenologia, corpo, linguagem, expressão.

ABSTRACT

This thesis is a research about Merleau-Ponty texts concerning body and language, aiming the speech understanding as expressive potential body. Firstly, the phenomenon of perception and body is regarded like expressive body, nucleus of meanings, revealing our existence dimension, where authentic speech expresses our way of being in the intersubjective world, against objectivist and intellectualist tradition, like it will exemplified with Descartes thought and separation between *res extensa* and *res cogitans*. Secondly, we will study the field where Merleau-Ponty introduces the language, approaching critically the conceptions that considerate thought and speech in a relation of exteriority a dismissed speech of proper meaning as a translation of a thought already carried out. Our purpose is articulate body and language with the objective of describe how the body is expressive and illustrate with the dance example, that can be comprehended like maximal body expression in it's expressive operation. Our point is follow in a descriptive way, this Merleau-Ponty's movement about these questions.

Keywords: Phenomenology. Body. Language. Expression.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1	
O DUALISMO MENTE/CORPO E A CRÍTICA “PÓS-METAFÍSICA” DA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY	14
1.1 Merleau-Ponty, um autor pós-metafísico	14
1.2 Uma raiz segura para a árvore das ciências: meditações cartesiana	20
1.3 Merleau-Ponty e a crítica do Cogito tal como pensado em Descartes	29
CAPÍTULO 2	
LOGOS E PHISIS: O CORPO HUMANO.	34
2.1. Pressupostos para o exame da concepção de corpo em Merleau-Ponty	34
2.2. O corpo como fundamento e veículo da existência em Merleau-Ponty	39
2.3. Empirismo e intelectualismo: concepções sobre a percepção e o corpo	45
2.4. As explicações do corpo como objeto (<i>partes extra partes</i>)	51
2.5. O corpo como potência de significação e expressão	62
CAPÍTULO 3	
OS SONS E OS SILÊNCIOS DA LINGUAGEM EM SUA POTENCIALIDADE EXPRESSIVA.	68
3.1A Fenomenologia da linguagem de Edmundo Husserl	70
3.2. Da justaposição ao entrelaçamento da <i>língua</i> e <i>apalavra</i> : um debate entre Saussure e Merleau-Ponty	75
3.3. A quase corporeidade do significante.	78
3.4. A relação entre o significante e o significado	84
3.5. A linguagem e seu potencial expressivo	87
CAPÍTULO IV- POR UMA NOÇÃO DE CORPO EXPRESSIVO EM MERLEAU-PONTY	
4.1. Impressões e Expressões	93
4.2. Uma “estranha máquina de significar”	96
4.3. O corpo em poesia.	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

INTRODUÇÃO

Maurice Merleau-Ponty¹ nos faz um convite em sua interrogação filosófica: o de *descrever* a experiência humana tal como ela é. A palavra descrição é fundamental, em oposição, neste caso, à análise, que não contemplaria, para o autor, o engajamento do homem no mundo vivido. Neste caso, os cientistas e suas explicações causais e os filósofos com suas análises reflexivas são alvos da crítica do autor francês.

Anexada a este convite feito por Merleau-Ponty há uma chamada para voltarmos ao começo da reflexão, o nosso pertencimento ao mundo, que, enraizado na experiência perceptiva, precisa antes ser conhecido e não simplesmente abstraído. A experiência primeira do mundo que nos contata com o ser das coisas vem à linguagem em forma de expressão, libera um sentido do âmbito do vivido antes de ser puro pensamento e exprime a tomada de posição do sujeito diante de uma situação atual ou possível, manifestando o seu modo de habitar o mundo e com ele relacionar-se.

Apreender o sentido da experiência em estado nascente, quer seja na percepção, quer seja na linguagem, é o esforço que Merleau-Ponty efetua em suas obras, através de diálogos e críticas à tradição científica e filosófica, ao tomar por fundamento de nossas experiências não mais uma consciência constituinte do mundo e sim a existência que é encarnada, priorizando o “eu posso”, que expressa nosso engajamento no mundo, sobre o “eu penso”.

Há um ensejo de resgatar o que foi “esquecido como fenômeno perceptivo”, o nosso contato espontâneo com o mundo sensível, feito pelo corpo, lugar de não-cisão entre o subjetivo (Para si) e o objetivo (Em si). Convida-nos Merleau-Ponty a uma re-visão do que aprendemos sobre o ver, o falar, o pensar, a um distanciamento do habitual e a nos instalarmos no campo do pré-reflexivo, da experiência “bruta”, ambígua – como a das expressões artísticas, as quais revelam uma reflexividade inovadora, a do corpo, de um vidente-visível, um tocante-tocado, que em nossa coexistência com o mundo

¹ Merleau-Ponty nasceu em 14 de março de 1908 em Paris, falecendo em 4 de maio de 1961.

expressa uma relação primordial e mais profunda do que a relação de conhecimento.

Ver e ser visto, falar e escutar, tocar e ser tocado, modalidades da atividade e da passividade, não se distinguem uma da outra no campo primordial da percepção, quando se descortina um mundo para um sujeito, um mundo percebido. Passividade e atividade imbricam-se e implicam-se reciprocamente. Como dissociar na experiência autêntica, originária, aquele que percebe do percebido, aquele que pensa daquilo que foi pensado, aquele que vê e aquilo que é visto, aquele que fala do que é falado? Essas ambigüidades da experiência humana, que precedem um “pensamento da experiência”, uma representação intelectual da experiência, são instigadoras para que a reflexão filosófica instale-se inicialmente neste campo de entrelaçamento entre corpo e mundo, resgatando um sentido existencial, anterior à tematização. É essa a proposta que Merleau-Ponty faz em seus escritos, um convite à filosofia ser uma “experiência renovada de seu próprio começo”, descrevendo este começo e sabendo de sua condição de dependência em relação a uma vida irrefletida que é a sua situação inicial, constante e final.

Se a reflexão fenomenológica de Merleau-Ponty investiga a experiência originária de nosso engajamento existencial no mundo por meio do corpo – campo primordial do acesso às coisas, ao momento em que elas constituem-se para nós, antes do pensamento objetivo – é este mundo primordial, lugar de não cisões entre sensível e inteligível, corpo e existência, linguagem e pensamento. Diversamente da tradição filosófica que, de modo geral, tratava as relações entre pensamento e linguagem como de exterioridade, atribuindo à linguagem a função de ser mera tradução do pensamento já consumado, nosso filósofo argumenta que há um sentido aderente à fala enraizado na própria existência, contrapondo às teorias que se baseiam na exterioridade entre signo e significação, como veremos no desenvolvimento deste estudo.

Se Merleau-Ponty considera a existência como fundante da experiência humana e não o pensamento conceitual, como compreender este relação entre corpo e linguagem, de um sentido primordial nascendo da atividade corporal? Se a fala não é tradução do pensamento, o que ela é para Merleau-Ponty? Como compreender a relação entre pensamento e fala, que Merleau-Ponty

denomina “autêntica”? Que papel tem o conceito de expressão na fenomenologia merleau-pontyana de linguagem? De que forma o corpo é expressivo? Essas indagações perpassam todo este trabalho.

Porém, todo este esforço de compreensão visa articular a noção de *corpo expressivo*, tendo como principal referência à fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Inicialmente, achávamos que, para compreendermos o corpo humano na sua forma expressiva, seria apenas necessário descrever a abordagem do corpo, da linguagem, achando uma afinidade entre dois elementos. Considerávamos, também, que deveríamos começar nosso estudo pela compreensão da linguagem. O curioso, neste processo, foi perceber que o corpo é usado como referência para que ela, a linguagem, possa ser compreendida no pensamento do autor francês. Ao nos depararmos com essa constatação, vislumbramos também que nem o corpo nem a linguagem poderiam ser abordados sem uma referência recíproca.

Como nosso objetivo principal foi articular a noção de *corpo expressivo*, delineamos quatro capítulos que, como mencionado anteriormente, têm uma dinâmica contínua entre o corpo e a linguagem.

No primeiro capítulo, exporemos a filosofia cartesiana visando trazer um esclarecimento sobre como se estabelece a separação entre a mente e o corpo e a crítica feita por Merleau-Ponty enquanto um autor pós-metafísico. Achamos importante descrever a separação *res cogitans/ res extensa* até mesmo como uma forma de introduzir a abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty, já que desde o início esta tem aquela como alvo de críticas.

No segundo capítulo, discutiremos o corpo na acepção de Merleau-Ponty. Nosso projeto inicial era começar discutindo a linguagem, mas no decorrer da pesquisa entendemos que o corpo em sua gestualidade é a referência tomada por Merleau-Ponty para a compreensão da imanência entre signo e significação. Mas antes de chegarmos a esta discussão específica, abordaremos a forma com que o autor em questão critica a noção de um “corpo máquina” separando *partes extra partes*. Para isto, ele debaterá com as concepções da psicologia e da fisiologia clássicas, percebendo a cumplicidade entre elas. Para combater isto, o autor desenvolverá sua noção de *corpo-próprio* que não é o corpo matematizado e mecanizado, mas o corpo que interage com o mundo e é a sua ancoragem nele.

No terceiro capítulo, abordaremos a concepção expressiva da linguagem em Merleau-Ponty. Para isso, iniciaremos demonstrando quais os pontos em que sua fenomenologia da linguagem se aproxima da de Husserl e os pontos nos quais dela se afastará. A mesma dinâmica será feita com o pensamento de Saussure, ambos os paralelos tomados como referência na própria leitura de Merleau-Ponty. Além disso, descreveremos a forma pela qual o autor francês concebe a relação entre signo e significado, interpretando tal relação como uma relação de imanência na qual o signo não pode ser separado de seu sentido, e contrapondo-se, assim, às concepções empiristas e intelectualistas da linguagem.

No quarto e último capítulo, delinearemos a relação entre corpo e linguagem visando demonstrar de que modo o corpo é *corpo expressivo*. Assim, descreveremos a capacidade humana de transcender ao uso natural do corpo, fazendo dele uma “máquina de significações”. Ilustraremos esse processo com o corpo da dança, o corpo “poético”, uma vez que, assim como a poesia desloca as palavras do seu sentido comum e concede novas significações por conta de sua operação expressiva, o corpo na dança desloca o corpo de seu uso e gestualidade comum e demonstra todo seu potencial expressivo, sendo a radicalização máxima desse processo.

CAPÍTULO I

O DUALISMO MENTE/CORPO E A CRÍTICA “PÓS-METAFÍSICA” DA FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY.

1.1- MERLEAU-PONTY, UM AUTOR PÓS-METAFÍSICO

Em nosso esforço de compreender o corpo em seu caráter expressivo, tateando a obra de Merleau-Ponty, empenhamo-nos em compreender alguns aspectos da crítica que este autor fazia à ciência e à própria filosofia e que poderiam oferecer pegadas e não simplesmente uma *évidence* a nosso pensamento tateante. O tateante possui dois sentidos aqui. O primeiro deles é que “apalpamos” a obra de Merleau-Ponty por nos ser algo novo e desafiador. O segundo é que aprendemos com este autor que tal tatear não é destituído de uma inteligência, muito pelo contrário, podemos tomar a metáfora do sentido para nos referir a uma atividade intelectual.

Podemos tomar como ponto de referência para nossa discussão essa questão que acabamos de mencionar: o novo sentido que é atribuído à racionalidade no pensamento de Merleau-Ponty, que se enquadraria, segundo Jürgen Habermas², no contexto de um pensamento pós-metafísico, como mostraremos mais à frente. Resta-nos saber, portanto, o que seria este, e onde se posicionaria a reflexão proposta por Merleau-Ponty.

Portanto, se é relevante aqui sabermos o que seria o pensamento pós-metafísico, é necessário brevemente expor alguma caracterização daquilo a que nos referimos neste estudo como metafísica. De acordo com Salma Tannus Muchail(1984)³, na tentativa de articulação de alguns conceitos de Heidegger, sendo um deles o de metafísica, existem alguns parâmetros para pensá-la.

Pautada no pensamento de Heidegger⁴, Muchail nos apresenta dois traços que marcam a metafísica. O primeiro deles é que ela se volta para os entes para perguntar pelo seu ser, ou para representar o ente tal qual ele é.

² “Motivos de pensamento pós-metafísico”. Jürgen Habermas, Revista Filosófica brasileira, p. 25-45.

³ Comunicação apresentada durante o ciclo de palestras sobre *Temas fundamentais da Fenomenologia*, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2.^a semestre/82.

⁴ No texto a autora se utiliza do texto *O fim da filosofia e A tarefa do pensamento*.

(Muchail, 1984, p.10) Deste modo, a metafísica pressupõe, mesmo implicitamente, nos diz a autora, a pergunta pelo Ser como fundamento que reúne tudo o que é. O que é o belo? O que é o conhecimento? O que é a natureza?

Além disso, uma outra caracterização feita por Muchail da metafísica é que esta, por dirigir-se aos entes particulares, abre espaço para a emergência e o desenvolvimento das ciências. A autora tenta argumentar que o “acabamento” da metafísica acabou por abrir espaço para a ciência, tal como mostra na citação que segue: “O desdobramento do conhecimento científico é como que o ‘acabamento’ da metafísica, e isto no duplo sentido, isto é, o de realizar ao extremo as possibilidades que ela abre e o de dissolvê-la como metafísica.” (Michail, 1984, p.10)

De acordo com a autora, ainda pautada nas idéias de Heidegger, o avanço do pensamento científico é ‘acabamento’ da metafísica, pois à medida que se propõe a ultrapassá-la, podemos entender esse processo como uma elaboração de algumas de suas possibilidades e ao mesmo tempo dissolução enquanto metafísica. (Michail, 1984, p.10)

Jürgen Habermas, em seu artigo “Motivos de pensamento pós-metafísico”(1989), também visará compreender o que seria a metafísica e sua superação. De forma bastante simplificada, Habermas situa o pensamento metafísico a partir de um idealismo filosófico que se originou em Platão⁵ e Aristóteles, passando por Plotino e o neo-platonismo, Santo Agostinho e Tomás de Aquino, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Schelling e Hegel. (Habermas, 1989, p.26)

De acordo com Habermas, a dinâmica interna da história da metafísica resulta, de um lado, da tensão entre duas formas de conhecimento, introduzida na doutrina das idéias: entre o discursivo, apoiado na empiria, e o anamnésico, voltado para a contemplação intelectual, bem como na oposição paradoxal entre idéia e fenômeno, entre matéria e forma.

⁵ Muchail também enxerga em Platão um início decisivo para a metafísica, como mostra na citação a seguir: “Assim, ao confundir o Ser com a idéia e, através da idéia, o Ser com os entes, Platão instaura o começo decisivo da filosofia que, trazendo em sua própria constituição as possibilidades mesmas de seu desdobramento nas ciências, é simultaneamente o começo de seu acabamento. Platão marca a direção da nossa história ocidental européia.” (Muchail, 1982, p. 13).

Assim, Habermas, para caracterizar a metafísica, mencionará três aspectos: “o pensamento de identidade”, “a doutrina das idéias” e “o conceito forte de teoria”. (Habermas, 1989, p.26).

Ao se referir à primeira das características da metafísica, o pensamento de identidade, Habermas nos fala que a filosofia antiga herda do mito o olhar dirigido ao todo, mas se diferencia deste, contudo, no nível conceitual, no qual a filosofia refere tudo a um único elemento, como sugere a citação:

No mito, a unidade do mundo era produzida de modo diferente: como a correspondência do semelhante com o dessemelhante, como espelhar-se de brilhos e reflexos, como encadeamento concreto, entrelaçamento e mistura; o pensamento unitário da filosofia rompe com o concretismo desta visão de mundo. O uno e o múltiplo, delineado abstratamente como a relação de identidade e diferença, constitui a relação fundamental, que o pensamento metafísico interpreta como sendo lógica e ontológica: o uno passa a ser ambas as coisas – proposição fundamental e fundamento do ser, princípio e origem. (Habermas, 1989, p.26)

O autor argumenta nesta passagem sobre a característica da metafísica, diferentemente do mito⁶, em contrapor infinitude e o mundo dos finitos. Seja concebido na forma de um deus criador transcendente ao mundo, como fundamento da essência da natureza, ou, de modo mais abstrato, como o ser – em todos os casos surge uma perspectiva a partir da qual é possível colocar a variedade das coisas e acontecimentos intramundanos numa ligação de distanciamento e compreendê-los como partes de um único todo. (Habermas, 1989, p.27)

A segunda característica que Habermas menciona para a definição de metafísica é o que ele chama de “doutrina das idéias”. Nosso autor evocará à doutrina platônica das idéias, enquanto constituinte do próprio pensamento metafísico, uma vez que em Platão, “a ordem fundadora da unidade que subjaz, como essência, na variedade dos fenômenos, é ela mesma de natureza conceitual.” (Habermas, 1998, p.27). A citação que segue esclarece melhor esta questão:

⁶ “O uno e o todo resultam de um esforço heróico do pensamento: o conceito do ser surge no momento da passagem do nível conceitual da narrativa para o do esclarecimento dedutivo que segue o modelo da geometria”. (Habermas, 1989, p.27)

Os gêneros e espécies, de acordo com os quais ordenamos os fenômenos, seguem a ordem ideal das próprias coisas. A idéia platônica não constitui, no entanto, um conceito puro, nem uma imagem pura, mas aquilo que dá a forma, aquilo que é típico, extraído da pluralidade concreta. As idéias embutidas no material portam consigo a promessa da unidade do todo, uma vez que afluem em direção ao ápice da pirâmide hierarquicamente ordenada dos conceitos, referindo-se internamente a elas: a idéia do bem, que compreende em si todas as outras. Da natureza conceitual o ser extrai também os outros atributos: o geral, o necessário e o atemporal. (Habermas, 1989, p.27)

Assim, a dinâmica interna da metafísica resulta, de um lado, da tensão entre duas formas de conhecimento, introduzida na doutrina das idéias: entre o discursivo, apoiado na empiria, e o anamnésico, voltado para a contemplação intelectual, bem como a oposição paradoxal entre idéia e fenômeno, entre matéria e forma. (Habermas, 1989, p.27)

A terceira e última característica da metafísica apresentada por Habermas é o que ele denomina como “conceito forte de teoria”. De acordo com este autor, assim como cada uma das religiões apresenta-se como um caminho privilegiado para a salvação individual da alma, a filosofia – entendida enquanto metafísica – recomenda, enquanto seu próprio caminho salvífico, a contemplação – *bios teoretikos*. Tal tipo de vida está no ápice das antigas formas de vida, acima da *vida activa* do homem de Estado, do pedagogo ou do médico. (Habermas, 1989, p.29)

A teoria é afetada pela maneira como está inserida numa forma de vida exemplar. Ela abre aos poucos um acesso privilegiado à verdade, ao passo que o caminho do conhecimento teórico continua inacessível à maioria. A teoria exige o abandono do enfoque natural mundano e promete contato com o extraordinário. (Habermas, 1989, p.29)

Em suma, podemos expor a caracterização feita por Habermas ao pensamento metafísico vigente até Hegel como sendo um conceito forte de teoria, como doutrina das idéias, e como transformação de pensamento de identidade, consumado por uma filosofia da consciência. Porém, tal forma de pensamento vem sendo questionada através de desenvolvimentos históricos

que feriram a metafísica a partir de fora, conforme nos mostra Habermas. (Habermas, 1989, p.29).

Posto isto, uma vez brevemente exposto o que seria a metafísica, resta-nos saber o que seria um pensamento pós-metafísico, no qual o pensamento de Merleau-Ponty estaria inscrito.

O pensamento totalizador, voltado ao uno e ao todo, é posto em questão pelo novo tipo de racionalidade metódica que se impõe desde o século XVII, como nos mostra Habermas. Com o aparecimento das ciências experimentais da natureza e, desde o século XVIII, com o formalismo na teoria da moral, no direito e nas instituições do Estado de direito, a filosofia na natureza e o direito natural deparam-se com um novo tipo de exigências de fundamentação. Estas acabam estremecendo as bases do privilégio filosófico do conhecimento. (Habermas, 1989,p.29).

No século XIX, por sua vez, surgem as ciências histórico-hermenêuticas, que refletem as novas contingências e experiências do tempo, numa sociedade econômica moderna e cada vez mais complexa. A irrupção da consciência histórica fez com que as dimensões de finitude, nos mostra Habermas, ganhassem em termos de força de convicção e se configurassem em oposição a uma razão não situada, idealisticamente endeusada. Assim entra em campo uma descentralização dos conceitos tradicionais fundamentais. (Habermas, 1989,p.30)

No decorrer do século XIX, ainda, generaliza-se a crítica contra a reificação e a funcionalização de formas de vida e relacionamento, bem como a autocompreensão objetivista da ciência e da técnica. Estes motivos desencadeiam a crítica aos fundamentos de uma filosofia que comprime tudo nas relações sujeito-objeto. A mudança de paradigmas da filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem situa-se precisamente neste contexto. (Habermas, 1989,p.30)

Na medida em que a filosofia se recolheu ao sistema das ciências, estabelecendo-se como uma disciplina acadêmica ao lado de outras, foi constrangida a abandonar a pretensão de constituir um acesso privilegiado à verdade e à significação salvífica da teoria. Ela continua sendo uma tarefa de poucos, mostra Habermas, mas somente no sentido de um saber especializado, reservado aos *experts*. É verdade, fala o autor, que a filosofia

continua mantendo algo que as outras disciplinas científicas não têm, a saber, um certo nexos com o saber pré-científico e com a totalidade do “mundo vital”, que não pode ser objetivada. A partir daí, o pensamento filosófico pode voltar-se para a ciência tomada como um todo e realizar uma auto-reflexão das ciências, a qual ultrapassa as fronteiras da metodologia e da teoria da ciência, pondo a descoberto o sentido subjacente na formulação científica das teorias – opondo-se à fundamentação última, metafísica, do saber em geral. (Habermas, 1989,p.43)

O pragmatismo de Pierce a Quine, a hermenêutica filosófica de Dilthey a Gadamer, também a sociologia do saber de Scheler, a análise do mundo da vida, de Husserl, a antropologia do conhecimento de Merleau-Ponty, Apel e a epistemologia pós-empirista desde Kuhn, descobriram nexos internos entre gênese e validade. (Habermas, 1989, p.43). Para Habermas...

As realizações mais exotéricas do conhecimento têm raízes na práxis das relações pré-científicas que mantemos com coisas e pessoas. Cai, assim, a precedências que mantemos com coisas e pessoas. Cai, assim, a precedência clássica da teoria frente à práxis. (Habermas, 1989, p.43)

Habermas, por sua vez, será um crítico das tentativas contemporâneas em situar a razão fora da metafísica, não que ele – Habermas – também não se esforce a fazer; ele criticará, no entanto, a forma como é feita tal tentativa de superação, o que fará dele, inclusive, um crítico da fenomenologia. Mas este debate dele com Husserl e Merleau-Ponty não nos interessa aqui, pelo menos nesse momento de nossa discussão. Nosso objetivo, até agora, é situar o pensamento de Merleau-Ponty em um contexto de pós-metafísica a fim de expormos o dualismo mente-corpo em Descartes, presente direta e indiretamente em todo o nosso estudo.

Não é necessária uma série de argumentos para nos convenceremos de que o pensamento de Descartes não é apenas mais um, mas é um sistematizador e precursor do próprio pensamento moderno, sendo sintetizador das influências da Revolução Científica do século XVII. Um certo nível desse processo diz respeito à mudança na atmosfera intelectual nos círculos eruditos europeus. Nesse clima de mudanças culturais, políticas e econômicas, o

aristotelismo escolástico perde espaço na explicação dos fenômenos naturais, tornando-se inadequado para explicar a dinâmica da natureza.

O motivo pelo qual começamos esta dissertação tratando da metafísica cartesiana é que na obra de Merleau-Ponty, desde seu começo até ao seu livro inacabado, *O visível e o invisível*, é possível ver, em manifestações variadas, a crítica ao dualismo mente/corpo sistematizado por Descartes no pensamento moderno. Se, ao final de sua obra, Merleau-Ponty tentará dar conta do “déficit ontológico” com que, segundo ele, a *Fenomenologia da Percepção* não foi capaz de lidar, numa nota de trabalho de *O visível e o invisível*, o autor expõe que, antes de chegar à “explicação ontológica”, é necessário destruir a ontologia objetivista dos cartesianos e depois redescobrir a *physis*.

O problema implícito na tradição cartesiana, segundo Merleau-Ponty, é sua definição do corpo como uma soma de partes sem interior, e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo. Compreender minimamente algumas noções que Descartes analisa é fundamental para compreendermos os passos que Merleau-Ponty faz para entender o corpo humano na convergência com a linguagem, uma vez que este corpo não é uma máquina, mas nossa ancoragem ao mundo e nosso meio de conhecê-lo.

Façamos um retorno, então, ao pensamento de Descartes como um adendo a este estudo. Vejamos a forma metafísica de compor seu dualismo entre a mente e corpo. Acreditamos que adentrar esse terreno nos ajudará em nosso esforço tateante, tal como dissemos no início deste capítulo. Escolhemos Descartes, além dos motivos já expostos acima, pois “manusear” seu pensamento é ter acesso não somente ao posicionamento da Filosofia quanto ao corpo, mas também ao da própria ciência, uma vez que: “...toda a filosofia é como uma árvore, da qual são as raízes a Metafísica, o tronco é a Física, e os galhos que saem deste tronco são todas as outras ciências...”(Descartes. apud. Muchail, 1984, p.11)⁷

1.2 UMA RAIZ SEGURA PARA A ÁRVORE DAS CIÊNCIAS: MEDITAÇÕES CARTESIANAS.

⁷ Transcrição feita por Heidegger no texto *Que é metafísica?*

De acordo com Granger⁸ (1973), a pretensão do Descartes metafísico era o estudo da “sabedoria”, isto é, um perfeito conhecimento de todas as coisas que o homem pode saber, tanto para a conduta de sua vida como para a conservação de sua saúde e a invenção de todas as artes, mas é necessário que este conhecimento seja deduzido das causas primeiras. Sua ambição é, portanto, universal, libertando o “bom-senso” daqueles que se dispuserem a ser senhores de seus preconceitos. O objetivo desse esforço é o de servir de preparação de uma filosofia universal que sirva de sustentáculo a um conhecimento seguro de todas as coisas.

Essa verdadeira filosofia, cuja primeira parte é a metafísica, a pesquisa dos primeiros princípios do conhecimento, servirá de base para a física e as ciências da vida, posto que, uma vez estabelecidos os princípios, basta continuar a raciocinar por ordem. O desígnio dessa metafísica cartesiana, segundo Granger, é pesquisar em que limite pode funcionar nosso entendimento e descobrir no interior desses limites as possíveis certezas. Sendo assim, Descartes nos mostra esse caminho e guia os passos de quem queira segui-lo, logo, ele não se apresenta como aquele que detém e ensina uma verdade.

De modo geral, o que as meditações metafísicas de Descartes querem nos demonstrar é que devemos ter clareza quanto às nossas razões e que compreendemos rigorosamente suas etapas e decorrências, de tal sorte que o nosso espírito permaneça constantemente em guarda contra a confusão entre os prejuízos dos sentidos e conhecimentos claros e distintos do entendimento. Toda filosofia cartesiana constitui uma tentativa para desenvolver, com vigilância, a árvore das ciências cuja raiz é a metafísica, o tronco a física e os ramos as demais ciências derivadas, a saber, principalmente, a medicina, a mecânica e a moral. No entanto, nos concentraremos, aqui, na segunda e na sexta meditação de Descartes, por tratarem mais diretamente do dualismo mente/corpo.

⁸ Referência à introdução feita por este autor à edição “Os pensadores” referente à obra de Descartes.

A segunda meditação cartesiana é intitulada *“Da natureza do espírito humano; e como ele é mais fácil de conhecer que o corpo.”* O objetivo central dessa meditação é provar que, mesmo duvidando de tudo, principalmente dos sentidos, o espírito não pode duvidar de que ele mesmo não exista. Tal argumento é fundamental para a distinção entre as coisas que pertencem ao corpo e as coisas que pertencem ao espírito, comenta Descartes. Além disso, conclui que a alma é eterna e necessariamente distinta da natureza corpórea.

A explicação da imortalidade da alma humana é importante porque é ela quem subsidiará a explicação de toda a física cartesiana. O corpo humano, nesta concepção, é uma mera configuração de membros e a alma humana é uma pura substância, comenta Descartes. O corpo humano pode, facilmente, perecer, porém, o espírito, a alma humana⁹ é imortal por sua natureza.

Posto isto, prossigamos com a segunda meditação. Descartes continua afastando-se de tudo o que fosse dubitável. Em suma, ele afirmava nessa meditação que poderíamos duvidar absolutamente de tudo e, particularmente, das coisas materiais. O objetivo dessa dúvida tão geral é fazer com que nos libertemos de todos os prejuízos e nos desliguemos de nossos sentidos. O que restar disso tudo é verdadeiro de fato.

Já que começamos a duvidar dos nossos conhecimentos, visto que já nos enganamos algumas vezes, poderíamos colocar em dúvida as verdades matemáticas? Ora, esteja dormindo ou acordado, a soma de três e dois será sempre cinco. Todavia, não poderia ocorrer um gênio onipotente que nos enganasse assim como os seus sentidos, colocando em nós certos pensamentos? Não seríamos coisa alguma? Seríamos tão dependentes de nossos sentidos e de nosso corpo que não pudéssemos existir sem eles?

Para Descartes, “não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana [o gênio enganador] ; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.”

Tendo concluído isto, o autor toma como constante a proposição, eu sou, eu existo. Essa é necessariamente verdadeira todas as vezes que for enunciada ou concebida no espírito. Resta saber, pois, o que seria esse “eu”

⁹ Descartes comenta no resumo das seis meditações que não faz distinção alguma entre a noção de alma e a noção de espírito.

que pensa. Seria ele o corpo? Porém, Descartes rejeita essa proposição, pois não acreditava de modo algum que se pudesse atribuir à natureza corpórea a capacidade de movimento, de sentir e principalmente de pensar. Desconfiando de que temos um corpo, não podemos nem nos alimentar, nem caminhar. Não podemos sentir, já que sentimos com o corpo, além do que já sentira muitas coisas, durante o sono, as quais não havia sentido efetivamente. Mas ao pensar, verificamos que o pensamento é o único atributo que não pode ser separado da alma:

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser e de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa. (Descartes, 1973,p.102)

Descartes chega, nesse ponto, a uma determinação essencial do Eu, isto é, uma coisa que pensa (*res cogitans*). Esse Ego não é uma reunião de membros chamada corpo; não é um ar ténue e penetrante disseminado na máquina corporal; não é um vento, nem algo que se possa fingir e imaginar. “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (Descartes, 1973, p.102)

Descartes sugere que tomemos como exemplo um pedaço de cera que fora retirado recentemente da colméia. Tão recentemente que não perdera a doçura do mel que continha, o odor, a cor, a figura, a grandeza, sendo duro e frio. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste pedaço de cera. Vale ressaltar que Descartes entende por corpo tudo aquilo que pode ser limitado por uma figura; que pode ser compreendido em qualquer lugar e preencher um espaço de tal sorte que todo outro corpo dele seja excluído; que pode ser sentido pelo tato, ou pela visão, audição, ou pelo olfato; que pode ser movido de muitas maneiras, não por si mesmo, mas por algo alheio pelo qual seja tocado e do qual receba a impressão.

Retomando o exemplo da cera, poderíamos levar em consideração que, ao aproximá-la do fogo, a forma dessa cera poderá ser alterada. Sendo assim, Descartes chega a conclusão de que o que podemos conhecer desse pedaço de cera não pode ser dado por intermédio dos sentidos, já que, mesmo com a alteração de sua forma, continuamos a entendê-la como uma cera. Somos capazes de conceber uma séria de modificações quanto às qualidades da cera e não poderíamos, no entanto, percorrer tal infinidade com a imaginação. Fica claro, com isso, que Descartes concebe o entendimento e a imaginação como faculdades distintas. Com relação à cera, nós temos a idéia de uma cera e não imagens da extensão que esse corpo possui. A imaginação, portanto, não é capaz de me dar a conhecer a natureza dos corpos, apenas o pensamento puro é capaz de fazer isto. É o que afirma Descartes:

Mas o que é de notar é que sua percepção [do pedaço de cera], ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita ou confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existam nela e nas quais é composta (Descartes, 1973, p. 105)

O sentido do pedaço de cera é afirmar que nada podemos conhecer através da percepção ou da imaginação sem compreender ou reconhecer, através do pensamento, a essência da coisa. A questão que está posta em jogo é de que forma podemos ter uma idéia clara e distinta do corpo que queremos conhecer. Para Descartes, a percepção não poderia respaldar esse empreendimento, mas o nosso entendimento.

Quando percebo o pedaço de cera, seja compreendendo clara e distintamente sua natureza, seja apenas imaginando-o ou tocando-o, apenas uma coisa é certa: é que penso percebê-lo. Assim, o pensamento é indispensável ao conhecimento da coisa. Esse exemplo da cera é válido para Descartes para todas as coisas que são exteriores e que se encontram fora do Eu.

O objetivo de Descartes fora alcançado: só concebemos os corpos pela nossa capacidade de entendimento e não pela imaginação, nem pelos sentidos. Não os conhecemos pelo fato de os ver ou de tocá-los, mas por concebê-los em nosso pensamento. Posto isto, Descartes reconhece que não há nada que seja mais fácil de conhecer que o espírito. O espírito é mais fácil de conhecer do que o corpo. Mesmo com a existência dos corpos ainda posta em questão, Descartes tem a certeza da existência de sua alma e de sua natureza como uma coisa que pensa, uma *res cogitans*.

Na sexta meditação, que tem como título “Da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo do homem”, Descartes buscará distinguir o entendimento da imaginação. Além disso, visa demonstrar que alma do homem é realmente distinta de seu corpo, mas que está ligada a ele. E busca, então, as razões para ter certeza da existência das coisas materiais, chegando à conclusão de que não as conhecemos tão firmemente o quanto pensamos, quanto às razões que nos dão a certeza da existência de Deus e da alma humana.

Descartes começa por considerar que as coisas materiais são passíveis de existência, pelo fato de não haver dúvida de que Deus as tenha criado. Será o exame da imaginação que o levará a reconhecer como prováveis as coisas materiais. Mas, o que vem a ser a imaginação para Descartes?

Para ele, a imaginação não é nada mais que uma faculdade referente ao corpo, sendo intimamente presente a este último, e, portanto, existente. Como essa definição é um tanto vaga, Descartes tenta relacioná-la com a noção de intelecção, ou concepção. O autor dá um exemplo: quando imaginamos um triângulo, não o concebemos apenas como uma figura composta e determinada por três linhas, mas consideramos essas três linhas como presentes pela “força interior de meu espírito”, ou melhor, conseguimos visualizar. A esse processo Descartes dá o nome de imaginação. É a imaginação em mim que prova a existência dos corpos.

Porém, quando queremos pensar em um quiliágono, uma figura geométrica composta por mil lados, concebo facilmente que assim o é tal como a figura de três lados. No entanto, não podemos “vê-los como presentes com os olhos do meu espírito”. Como a alma não pode traçar assim mil pequenas

linhas e lhes dar uma figura no cérebro, a não ser confusamente, resulta daí que ela não imagina distintamente um quiliágono, não podemos imaginar essa figura geométrica, simplesmente a concebemos:

Quando se trata de se considerar um pentágono, é bem verdade que posso conceber uma figura, assim como a de um quiliágono, sem o auxílio da imaginação; mas posso também imaginá-la aplicando a atenção de meu espírito a cada um de seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área ou ao espaço que eles encerram. Assim, conheço claramente que tenho necessidade de particular contenção de espírito para imaginar, da qual não me sirvo absolutamente para conceber; e esta particular contenção de espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura. (Descartes, 1973, p. 138)

Depois da análise da imaginação e do entendimento, cabe a Descartes analisar a sensação para ver se pelo sentir poderia retirar alguma prova da existência das coisas corpóreas. As experiências, por sua vez, retiraram todo o crédito dado aos sentidos, pois observara que muitas vezes torres que pareciam redondas, de perto pareciam quadradas, e que colossos, erigidos sobre os lugares mais altos, pareciam-lhe pequenas estátuas quando olhados de longe. É por essas e outras razões que ele prefere desconfiar de tudo o que possa vir dos sentidos exteriores. Além disso, não é apenas deles que devemos duvidar, mas também das sensações interiores, já que podemos sentir dores até mesmo em membros amputados¹⁰.

Porém, Descartes introduz uma novidade na sexta meditação: apesar de não podermos considerar todas as informações dadas pelos sentidos, não devemos descartá-las por completo. Não se trata, portanto, de voltar aos prejuízos outrora eliminados, mas tampouco se trata de recusar os dados sensíveis, em geral, sem analisá-los à luz da veracidade divina. Deus não pode deixar que eu conceba as coisas de forma clara e distinta.

É, portanto, pelo próprio fato de conhecer que ele, Descartes, existe. E, como sua natureza ou essência não pertencem necessariamente a nenhuma

¹⁰ Merleau-Ponty fará uma interpretação do “membro fantasma”, porém, não como Descartes, buscando provas para invalidar nossas sensações. Ele dirá que sentimos tais membros por estes fazerem parte de um sistema corporal que propicia nosso engajamento ao mundo e todas as vivências nele. Faremos menção a esse debate no próximo capítulo.

outra coisa, ele afirma que sua essência é a de ser uma coisa que pensa. Mas levando em consideração a hipótese de se ter um corpo, chega à conclusão de que tendo o conhecimento de si mesmo como uma coisa que pensa e que é inextensa, seu corpo, de natureza distinta de sua alma, é apenas uma coisa extensa e que não pensa.

O corpo (*res extensa*), nesta perspectiva, é de uma natureza oposta a da alma (*res cogitans*). Este binômio, tão importante para se entender o percurso do pensamento ocidental moderno, é chamado dualismo mente corpo:

Sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do meu corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (Descartes, 1973, p. 142)

A distinção, no entanto, dos modos da substância extensa e dos modos da substância inteligente anuncia que deve haver uma coisa além do puro pensamento. Ora, se Deus não nos proporcionou nenhum meio de se evitar o erro é porque estamos diante de uma verdade: a da certeza absoluta da existência dos corpos.

Para Descartes, a natureza ensina por meio do sentimento de dor, fome, sede, etc., que não somente está alojado num corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, esse corpo está estreitamente conjugado, confundido e misturado, de modo a compor uma só coisa. Descartes não estabeleceu, contudo, que somos um corpo somado a um entendimento, mas que somos uma mistura dessas duas substâncias. A idéia é a de que somos totalmente corpo e totalmente espírito:

Pois se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando o meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente percebo isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. (Descartes, 1973, p. 144)

Esses sentimentos, como a fome e a dor, são maneiras confusas de “pensar” que provêm e dependem da união e da mistura entre o espírito e o corpo. Além disso, este corpo, na medida em que é composto de corpo e alma, pode receber diversas comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam através da percepção. Descartes parece convencido de que há, verdadeiramente, uma união entre a alma e o corpo, porém é cabível somente ao espírito conhecer a verdade das coisas. A natureza designa somente a substância composta, a zona de mistura da alma e do corpo; seu entendimento nada concerne ao conhecimento: limita-se à informação biológica, isto é, a sensibilidade ou sentimento natural é simplesmente um órgão de informação biológica.

Uma grande diferença que Descartes percebe entre o corpo e o espírito é a capacidade do primeiro ser divisível e o outro não, pois ao conceber o espírito, na medida em que é uma coisa que pensa, não se pode distinguir parte alguma, mas apenas concebê-lo como algo único e inteiro. Já com as coisas extensas ou corpóreas pode-se dividir em partes, facilmente, pelo entendimento. Isso é suficiente, para o autor das Meditações, para provar que a alma é inteiramente diferente do corpo.

Deve-se, também, reconhecer que a natureza pode nos proporcionar erros. Mas, tendo como artifício a memória para ligar os conhecimentos apreendidos e o entendimento, uma vez descobertas todas as causas dos erros, não devemos temer que se encontre falsidade nas coisas dadas pelos sentidos. É aí que o mundo é restabelecido na sua verdade, já que dispomos de meios para evitar ao máximo o erro: a dúvida hiperbólica agora já não faz mais sentido. Além do que, o Deus que tudo criou não é enganador, disso segue-se necessariamente que não sou enganado. Contudo

...como a necessidade dos afazeres nos obriga amiúde nos determinar antes que tenhamos tido o lazer de examiná-las tão cuidadosamente, é preciso confessar que a vida do homem está sujeita a falhar muito freqüentemente nas coisas particulares; e, enfim, é preciso reconhecer a imperfeição e a fraqueza de nossa natureza. (Descartes, 1973, p. 144)

A Metafísica, embora nos proporcione o fundamento da verdade e nos desvende os mecanismos do erro, não nos fornece, igualmente, o meio infalível de não falhar. Resta perguntar, no entanto, o que ela nos ensinou a medir: mais exatamente a nossa finitude ou a via racional diante da limitação humana? Acreditamos que um pouco dos dois. Mas a questão que se coloca é a de como religar algo que foi radicalmente separado, corpo e mente, sem apelar para o “gancho celeste”, Deus. Será que o corpo é mesmo essa máquina distinta de todo conteúdo mental?

1.3 - MERLEAU-PONTY E A CRÍTICA DO COGITO TAL COMO PENSADO EM DESCARTES

Iniciamos este capítulo na tentativa de situar o pensamento de Merleau-Ponty no contexto pós-metafísico, partindo da contextualização feita por Habermas. Pretendíamos, com isso, situar a reflexão merleau-pontyana num contexto filosófico mais amplo. A fim de caracterizarmos o que viria a ser tal pensamento que se posiciona contra a metafísica e que, até mesmo, se propõe a superá-la, expusemos brevemente o que seriam algumas características gerais deste pensamento, introduzindo o leitor, após isto, em algumas idéias centrais do pensamento cartesiano, visando a tornar compreensível a constituição daquilo que denominamos por dualismo. Esse conceito será alvo de desconstrução, mesmo que, modestamente, em todo este estudo.

Resta-nos, então, uma vez apresentado o argumento cartesiano, delinear da maneira mais clara, a crítica feita por Merleau-Ponty e a forma pela qual ele conceberá a célebre relação entre alma e corpo, questão sempre revisitada e nunca esgotada pela filosofia. Assumimos, pois, que esgotar este tema tão complexo não é nossa pretensão aqui, logo, ofereceremos algumas pegadas para nosso esforço tateante.

José Carvalho Sombra (2006), em seu livro *A subjetividade corpórea – a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty* se faz presente neste estudo enquanto colaborador de extrema relevância. Sombra enfatiza em

sua pesquisa a especificidade da consciência na abordagem de Merleau-Ponty, ponto não muito explorado pelos demais comentadores.

A contribuição deste autor consistirá em tentar mostrar que há na filosofia de Merleau-Ponty uma maneira original de tentar sair do impasse do monismo e da alternativa do dualismo. A partir disso, a consciência e a subjetividade são descritas em seu estudo de modo a aparecerem encarnadas em um corpo, como experiência natural, isto é, como acontecimento ou fenômeno ligados ao corpo e ao mundo vivido. (Sombra, 2006, p. 20)

Posto isto, Sombra nos sugere as seguintes questões: Como situar a consciência dentro da nossa concepção de mundo? Como evitar, no conhecimento da consciência, os riscos do objetivismo científico e do subjetivismo filosófico? (Sombra, 2006, p.31)

Como já mencionamos anteriormente, Merleau-Ponty rejeita qualquer explicação dualista (espiritualismo e materialismo) e naturalista da consciência por ele denominada de pensamento objetivo e causal. Sendo assim, Merleau-Ponty apresenta os balizamentos causais de sua reflexão, como apresenta a seguinte citação:

...*nós não começamos ab homine como Descartes* (VI¹¹, p.328), ou seja, o ponto de partida não é a 'reflexão'; "não tomamos a Natureza no sentido dos Escolásticos" (VI, p.328), isto é, não como 'matéria' e como filosofia da natureza, mas como descrição do *entrelaço* do homem-animal e 'a Natureza como o outro lado do homem (como carne)' (VI, p.328), "Não tomamos o Logos e a verdade no sentido do Verbo" (VI, p.328) ou seja, não como 'propriedade' do homem, mas como significado e expressão por ele realizados. (Sombra, 2006, p.32)

A recusa da explicação dualista e naturalista da consciência justifica-se por ser parcial e incompleta, ou por causa das implicações filosóficas e dos impasses que surgem quando aderimos ao dualismo ou a uma das suas alternativas. Formular explicações da consciência nos termos alternativos

¹¹ A Sigla VI é utilizada por Sombra para referir-se à obra *O Visível e o Invisível*.

dualistas (espiritualismo e materialismo) ainda é uma maneira de permanecer no dualismo. (Sombra, 2006, p.33)

Na raiz do pensamento dualista, nos mostra Sombra, está o que Merleau-Ponty denomina de Grande Racionalismo, em cujo horizonte ele elabora sua filosofia. A herança cartesiana, por sua vez, constitui o núcleo do pensamento filosófico e científico do século XVII, tal como apresentamos anteriormente, na separação entre *res cogitans* e *res extensa*.

Para Descartes, comenta Merleau-Ponty, o universo do espírito envolve o universo da natureza, cujas relações causais entre fatos exteriores, embora independentes, participam de um interior que sua união manifesta. Dessa forma, Descartes fundamenta o ser exterior do mundo numa ontologia cienticista do objeto exterior: o objeto da ciência. Diante desse impasse, conclui Merleau-Ponty: “Todos os problemas que uma ontologia cienticista suprimirá ao instalar-se sem crítica no ser exterior como meio universal são, pelo contrário, incessantemente postos pela filosofia [...]. (Merleau-Ponty. Apud. Sombra, 2006, p.33)

De acordo com Sombra (2006), entre esses problemas que foram desdobrados estão o do dualismo e da relação entre mente e corpo, e o maior problema: o do estatuto da Razão mesma. De acordo com a metafísica cartesiana, o que possibilita a relação de verdade do mundo exterior, tal como tentamos mostrar anteriormente, diante do mundo interior da consciência é “este acordo extraordinário do exterior com o interior possível, pela mediação de um infinito positivo”. (Merleau-Ponty. Apud. Sombra, 2006, p.34)

Nesse infinito positivo (o espírito) se comunicam e se soldam a existência efetiva do mundo em si e a existência do mundo pensado por nós (intelectualismo), como nos mostra Sombra(2006). É no espírito que o mundo subsiste pensado e determinado em suas substâncias, ou seja, esse fundo idêntico e eterno que são as substâncias e suas propriedades das quais a ciência ou o conhecimento são apenas explicação e representação.

O aspecto principal desse Grande Racionalismo, herdado pela ciência, é sua ontologia subjacente à ciência: o dualismo de substância e o realismo da coisa em si, pensada e representada pelo sujeito pensante. “Na esteira desse

Grande Racionalismo”¹², nos alerta Sombra, a ciência do século XX retoma a tarefa de pensar o mundo segundo a razão e é chamado por Merleau-Ponty de Pequeno Racionalismo, que Sombra caracteriza na citação seguinte:

É o chamado Pequeno Racionalismo, característico das ciências da época, e que se apóia em um conjunto de pressupostos ou “mitos” denunciados por Merleau-Ponty: o mito das leis da natureza, da explicação científica e da redução da essência à causação original, e, finalmente o mito da natureza como uma infinitude de positivities e de propriedades externas e objetivas, existentes em si mesmas e regidas per relações causais e deterministas. (Sombra, 2006, p. 35)

Podemos perceber com isso, seja no pequeno ou no grande Racionalismo, que os desdobramentos da metafísica cartesiana são imensos no plano epistemológico e ontológico. Além do dualismo e do intelectualismo da consciência, a constituição da ciência da natureza dará lugar ao realismo naturalista e à epistemologia naturalista, o chamado naturalismo da consciência como modelo de explicação.

A exterioridade necessária do objeto, como condição de conhecimento verdadeiro, resulta menos da desvalorização da percepção do que da ontologia do objeto e do dualismo de substâncias implícitas na metafísica e na ciência cartesiana, fundada na clivagem homem/natureza. Trata-se da ontologia do objeto, nos mostra Sombra, fundada na substância cuja identidade é dada pela representação. Não obstante essa oposição e dualismo, Descartes estende o modelo causal e mecanicista de explicação aos corpos humanos e animais, antecipando o problema da união entre o corpo extenso e o pensamento inextenso, e a dificuldade da interação entre uma máquina e uma substância pensante. (Sombra, 2006, p.36)

Posto isso, resta-nos saber a forma que Merleau-Ponty, após esta revisão dos prejuízos dualistas, conceberá a relação entre o sensível e o inteligível em sua fenomenologia, questão esta que desenvolveremos no decorrer deste estudo.

¹² Esta discussão pode ser encontrada em *Signes* “Pautout et nulle part” (ensaio: Le Grand Racionalisme), p.158-91.

Para a análise fenomenológica de Merleau-Ponty, a consciência não é originariamente consciência reflexiva, representativa e judicativa: “há este fato, fundamental, de que nós existimos antes de refletir¹³.” (Merleau-Ponty. Apud. Sombra, 2006, p.57). Posto que a reflexão é sempre dada a ela mesma numa experiência vivida, da qual a reflexão e a representação são atividades derivadas e segundas, constituindo um recuo da consciência e não seu fundamento, retrucando a Descartes, responde Merleau-Ponty: “assim, não é porque eu penso ser que estou certo de existir, mas, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva¹⁴.” (Merleau-Ponty. Apud. Sombra, 2006, p. 57)

Na raiz dos nossos pensamentos e experiências, encontramos uma subjetividade que se reconhece a si mesma na sua existência concreta, mundana, corporal e temporal. Portanto, essa subjetividade não consiste em puro pensamento, desvinculado do corpo, da percepção e do mundo.

Assim, podemos perceber na obra de Merleau-Ponty, conforme nos mostra Sombra, um deslocamento da consciência para a esfera da subjetividade – enraizada num corpo vivo, sujeito do comportamento significativo – ou intencional - em um corpo próprio, sujeito da percepção e em um corpo reflexivo, sujeito da expressão, como veremos no segundo capítulo deste trabalho.

¹³ Essa citação foi retirada por Sombra(2006) da obra de Merleau-Ponty *Sens et non-sense*.

¹⁴ Essa citação foi retirada por Sombra(2006) da obra de Merleau-Ponty *Sens et non-sense*.

CAPÍTULO II

LOGOS E PHISIS: O CORPO HUMANO.

2.1. Pressupostos para o exame da concepção de corpo em Merleau-Ponty

A filosofia de Merleau-Ponty tem como centro de sua descrição o corpo humano, não concebido tal como pela metafísica dualista oposto a um conteúdo mental, nem pensado como um monismo naturalista que reduz o corpo ao seu aspecto biológico. Neste capítulo buscaremos articular a especificidade da abordagem merleau-pontyana, visto que o corpo não é apenas Logos, nem simplesmente Phisis¹⁵.

Nesta parte inicial tentaremos expor alguns pressupostos para a concepção de corpo na aceção do autor em questão. Tomaremos como referência aqui o comentador Benedito Nunes (2004) em seu artigo intitulado “Physis, Natura – Heidegger e Merleau-Ponty”. Esse autor tenta situar o pensamento merleau-pontyano num panorama filosófico mais amplo e nos expõe que uma das principais referências para a obra do autor francês, no que se refere ao corpo, é advinda de Husserl e Heidegger.

Em *A fenomenologia da percepção*, publicada em 1946, Merleau-Ponty já tem como foco o corpo humano, como nos mostra Nunes. Abstraída em *Ser e tempo*, tal idéia não compartilha, entretanto, com a idéia de *physis* integrante da História do ser em Heidegger, mas enfatizará a “ser-no-mundo” do pensamento do mesmo. Tanto Merleau-Ponty como Sartre em *o Ser e o nada* (1943) estarão sob a custódia do pensamento heideggeriano da primeira fase. (Nunes, 2004, p.272)

Se a noção husserliana de “mundo-da-vida” já está presente na *Fenomenologia da percepção*, de acordo com Nunes, é a noção de redução

¹⁵ Merleau-Ponty, Maurice. O conceito de natureza, 1959-1960. *Natureza e Logos: o corpo humano*. (p.327-439)

que será importante através de uma retomada interpretativa. Essa noção já havia sido neutralizada por Heidegger pelo fato de “nela deparar com o forte e abstraível empuxe do idealismo egológico husserliano.” (Nunes, 2004, p. 272).

A réplica merleau-pontyana na *Fenomenologia da percepção* se dá na tentativa de reinterpretar a *epoché* ou redução fenomenológica, para dar lugar ao Dasein como ser no mundo, como mostra a citação:

Longe de ser , como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenologia é a fórmula de uma filosofia existencial: o ‘In-der-welt-sein de Heidegger só pode aparecer sobre o fundo da redução fenomenológica. (Merleau-Ponty, 1945 apud. Nunes, 2004, p. 272)

Haverá um empenho em husserlianizar Heidegger e em heideggerizar Husserl, nos mostra nosso comentador. Na construção do mapa conceitual de Merleau-Ponty haverá os pressupostos da ontologia hermenêutica de Ser e Tempo, e que se resume a estatuir o princípio do ser-no-mundo enquanto *Dasein*. Da mesma forma há uma volta ao Husserl tardio da *Krisis*¹⁶ tomando três pressupostos fundamentais: a *epoché* da consciência, a crítica ao cientificismo e a imediatidade do mundo da vida. Outra influência virá dos filósofos alemães do século XIX no tocante à Filosofia da Natureza. (Nunes, 2004, p. 271-273)

Para debater a questão do corpo em Merleau-Ponty, trataremos de obras que consideramos importantes: *A Estrutura do Comportamento*¹⁷, *A Fenomenologia da Percepção* e *O Visível e o invisível*. Neste capítulo, desenvolveremos de forma mais ampla o segundo livro.

Resta saber, entretanto, o que seria essa fenomenologia da percepção. Poderíamos dizer que se trata de uma fenomenologia do ato de perceber e do percebido, da *noesis* e do *noema*, aquele que se confunde com o percipiente e o percebido. O percebido nos defronta, o seu *noema* descrito acha-se

¹⁶ A Crise da Ciências Européias.

¹⁷ Apesar, de alguns comentadores ignorarem ou não enfatizarem tal obra, consideramos importante menciona-la, uma vez que nela fica muito claro o combate feito por Merleau-Ponty ao pensamento objetificante cartesiano. Além disso, algumas teses apresentadas em “A Fenomenologia da Percepção” serão iniciadas nesta obra.

presente, algo que também nos confronta apreendido em “carne e osso”. Mas seria preciso chamar esse algo de objeto? Seria o perceptível apenas o sujeito? Ao invés de uma relação dual, não teríamos uma relação escalar?(Nunes, 2004, p. 273)

Por não sermos apenas sujeitos (*res cogitans*) e pelo percebido não ser apenas objeto (*res extensa*), como pensava Descartes, Merleau-Ponty nos propõe que desconfiemos desse dualismo. É necessário que olhemos para isso compreendendo tal relação como escalar. Essa escala que une os termos numa totalidade indefinida é o próprio mundo. Como ser-no-mundo, enquanto *Dasein*, um ser aí, temos uma visada¹⁸ pré-objetiva que nos cerca, correspondendo isso a um espaço e a um tempo. (Nunes, 2004, p. 273)

Mas ter essa visada comparte com o que sou. Eu a tenho na medida que existo. E existindo incorporo o que me cerca, dando-lhe sentido, o que significa transcender a situação que ocupo no mundo, situação espacialmente localizada. (Nunes, 2004, p.274)

O que seria esse espaço? Tal espaço é o que ocupa nosso corpo, é um espaço convertido àquela medida escalar do mundo, um espaço que ocupamos. Nesse contexto, Merleau-Ponty irá inserir a noção de corpo próprio, “sou meu corpo pelo menos na medida em que tenho adquirido, e reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de um ser total” (Merleau-Ponty, 1999). O corpo próprio, distinto do corpo geométrico, é o que faz nossa ancoragem no mundo.

O tema da percepção em Merleau-Ponty virá acoplado a esta discussão, posto que a percepção, que nunca se concretiza como uma atividade da mente isoladamente do corpo, está na dependência dessa âncora que nos liga às coisas e não a objetos. De acordo com Nunes, é preciso distinguir entre coisas e objetos, distinção também feita por Heidegger. O que percebemos é uma coisa a que se aliará nosso corpo. Essa coisa, portanto, não é o objeto da ciência física, mas na condição de percebido, é presença corporal.

É, portanto, por conta de nosso investimento num corpo, que nossa mente ou espírito pode trabalhar. Porém, o corpo no qual se investem,

¹⁸ “Quem tem essa visada chama-se ser-no-mundo” (Fenomenologia da Percepção)

acompanha a extensão do visível, é a sua carnadura ou encarnação que sustenta a mente, como nos mostra Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*. É nesta obra póstuma que o autor desenvolverá a noção de “carne”, relacionando sua ontologia com a linguagem, consumando sua convergência com o pensamento de Heidegger.

Se a influência da ontologia heideggeriana de *Ser e tempo* é inegável e fundamental, acrescente-se a isso uma outra que se baseia na imediatidade do mundo da vida, proposta por Husserl. Essa noção já havia sendo explorada por este último desde seus escritos de 1889, quando se referia à experiência pré-científica da Terra. Tal experiência comporá, para Husserl, juntamente com a idéia de corpo, espaço, tempo e movimento, o conjunto daquilo que se chama *Lebenswelt* – experiência vivida antes da análise conceitual e das formulações abstratas da ciência, que resultam na matematização galileana da natureza, rejeitando as intuições preliminares do fenômeno mundo, transformando a hipótese, advinda dos cálculos, obviamente, numa realidade única como mostra Husserl:

No mundo ambiente da intuição, quando, pela abstração, nós dirigimos o olhar para as formas puras espaço-temporais, nós fazemos a experiência dos ‘corpos’, não dos corpos da idealidade geométrica, mas antes dos corpos, daqueles que nós experimentamos realmente com o conteúdo que é realmente o seu conteúdo de experiência. (Husserl, 1954 .apud. Nunes, 2004, p.275)

A matematização de que nos fala Husserl opera a contrapelo dessa experiência, idealizando o espaço e o tempo, surgindo daí uma objetividade unívoca, afastada, por sua vez, da intuição e aparentada à matemática. Tomando isso como pressuposto, Merleau-Ponty desenvolve as teses de *A Fenomenologia da percepção*. Ora, como o corpo não é uma entidade geométrica, mas é o corpo próprio, “não precisamos perguntar se nós percebemos verdadeiramente o mundo, é preciso dizer ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos.” (Merleau-Ponty, 1999)

Se esse é o ponto em que Merleau-Ponty se aproxima de Husserl, este também é o que o afasta¹⁹. Para o primeiro a *epoché*, operando a redução, substitui a transcendência *tout court*, que ultrapassa a consciência (para a percepção).

No entanto, na última fase de seu pensamento, as referências ao filósofo do *Ser e tempo* serão de extrema importância, marcadamente nas idéias de “O Visível e o Invisível”, livro inacabado de Merleau-Ponty. Mas qual seria a razão dessa virada? Nas notas do livro citado acima ele deixa entender que essa mudança se dará por conta da necessidade experimentada pelo filósofo francês de um enfoque ontológico do corpo humano, do espaço e da linguagem. Aí estaria o déficit da fenomenologia da percepção, a falta de uma explicação ontológica.

A experiência do Ser, nos fala Nunes, mostra-nos o que a ciência não aprova. Assim, ao estudarmos essa experiência, a Filosofia atravessa o Rubicon da linguagem para reencontrar o silêncio. Mas não apenas o silêncio, ela reencontra o invisível que a percepção já apreendeu no visível. Não que o invisível esteja acima dele, mas está nele incluído, assim como a significação invisível se inclui na palavra visível e como ente visível se inclui no ser invisível que o redimensiona.

Quanto ao primado ontológico da percepção, uma vez que Ser é o ser percebido, pode-se dizer o mesmo do perceptente. Para ser sujeito desse ser, o perceptente é quem sente. Há, portanto, um entrosamento. É a partir daí que Merleau-Ponty tentará contrabalançar o fugidio domínio do perceptível e do percebido, pela noção de carne, na medida que a verdadeira tessitura do mundo está para além dos corpos.

O tocar e o ser tocado, o vidente e o visível, que se estendem para além do corpo no tecido carnal do mundo sendo colhido na linguagem operante. De acordo com Nunes, nenhuma tradição da filosofia ocidental sustenta, de fato, a extensividade ontológica emprestada por Merleau-Ponty ao termo carne, lembrando que tal conceito possui, na tradição apostólica cristã, uma conotação pejorativa.

¹⁹ “Mas a matematização não reduplica a Natureza; trata-se de um segundo nível de experiência relativamente à *Lebenswelt*. E, para Husserl, ambas subsistem, como *noesis* e *noema*, articuladamente, no plano intencional, dotadas de transcendentalidade fenomenológica. E eis de onde parte Merleau-Ponty e onde ele se separa de Husserl”. (Nunes, 2004,p.275)

Ela, a carne, não é nem a matéria nem a forma da tradição filosófica; ela não é a carne que se opõe ao espírito, assim como a alma se oporia ao corpo, o interior ao exterior e o pensamento à matéria. Como nos mostra Laurent Jenny, a carne que desborda do corpo, também é latência:

Ela é esse fundamento inesgotável, esse recurso de uma obscuridade cega, um 'invisível' tenebroso do qual emergem sem cessar essas novas diferenciações formais. Desse ponto de vista [...] a teoria da carne, em Merleau-Ponty, tem qualquer coisa de uma embriologia do ser. (Jenny, 1997 apud. Nunes, 2004, p. 282).

Com relação às oposições, podemos afirmar que não representam realidades nem opostas nem complementares, mas acham-se entrosadas sem que disso resulte uma duplicação. Do entrosamento, como o que se dá entre os nervos óticos (um chiasmo) e do qual decorre uma só imagem, derivará o recorte unindo as duas bandas de uma só coisa: o anímico ao invisível, o anímico ao corporal, o visual ao palpável, o interno ao externo, o individual ao coletivo, o subjetivo ao intersubjetivo.

O corpo com seu circuito, aberto às coisas e ao mundo, é o que o filósofo chama de carne, sendo que tudo é passível de ser percebido, incluindo a carne, que é o tecido conjuntivo de tudo. O corpo fenomenal é uma espécie de mensurador do mundo; na medida em que estou aberto ao mundo e ao circuito com ele, podemos ver e tocar nosso próprio corpo através dele mesmo.

2.2. O corpo como fundamento e veículo da existência em Merleau-Ponty

Como sugerimos anteriormente, a questão do corpo é objeto da investigação filosófica de Merleau-Ponty desde a sua primeira obra *A Estrutura do Comportamento*, publicada em 1942, quando o seu objetivo era compreender as relações entre consciência e natureza. O corpo será examinado sob a perspectiva do comportamento, visto não apenas como resultado de um processo mecanicista de causa e efeito, mas como uma estrutura composta por intenções e sentido. O comportamento, nesta obra,

será visto como forma (*Gestalt*), estrutura figura e fundo que torna possível integrar o fisiológico ao psíquico.

Entretanto, na *Fenomenologia da Percepção*, nosso autor aponta que considerar o corpo como forma não é suficiente para compreender a existência, isto é, um contínuo movimento de transcendência ao mundo. É preciso levar em consideração a intencionalidade do corpo em suas relações com o meio, nessa experiência criadora de significações, sintetizada no fenômeno da *Gestalt*, do corpo considerado como “uma forma”, “podendo haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes”. (Merleau-Ponty, 1999, p. 146) Assim, o corpo se dirige a determinadas coisas e nelas se ancora.

Nesta mesma obra, o interesse do autor está voltado também para o fenômeno da percepção. A percepção é o campo originário que está aliado à atividade reflexiva por meio da experiência corporal. Merleau-Ponty investiga a forma pela qual o corpo não é objeto orgânico (*Körper*) meramente no mundo, mas também não é idéia; ele é o “corpo vivido” (*Leib*). Não sendo mero organismo, mas corpo vivido, corpo próprio que nem é absolutamente objeto conhecido de fora nem sujeito transparente a si mesmo a experiência vivida revela o corpo próprio como veículo do ser-no-mundo. O corpo, ao comunicar-se com o mundo, no horizonte do vivido, forma uma unidade indivisa, unidade e atividade expressiva que sobrepuja a diferenciação entre subjetivo e objetivo, ao integrá-los em razão dos projetos aos quais se polariza.

O corpo, para Merleau-Ponty, é o nosso ponto de vista sobre o mundo, ele é fonte de sentido das coisas no mundo, cria significações, é o lugar em que a existência assume certa situação, tendo em vista as tarefas que visa realizar, as quais fornecem sentido para a atitude corporal. Enquanto espaço expressivo, potência que se dirige para determinada ação, como, por exemplo, para se pegar algo, já que a mão levanta-se em direção a este para pegá-lo, sem que seja preciso calcular a distância a que está situado, o corpo é:

O próprio movimento da expressão, aquilo que projeta no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. (Merleau-Ponty, 1999, p. 202)

Pelo movimento da expressão, o corpo não realiza somente os gestos necessários para a conservação da vida; manifesta-se como um núcleo de significações que dá sentido àquilo que ainda não tinha, visando significações que transcendem o mundo biológico, como trataremos no último capítulo deste trabalho. Na expressão, algo novo é fundado pelo corpo operante, de tal modo que o movimento gestual de apreensão, de levantar, abaixar, sofre uma torção em um sentido que renova o próprio ato de movimento, como, por exemplo no caso da dança, em que um novo mundo é dado ao corpo, diferente daquele ao qual está habituado, tema do nosso último e quarto capítulo.

Há um sentido aderente aos movimentos, gestos, posturas do corpo que revelam um modo intencional de o sujeito estar presente no mundo. Não da ordem de uma consciência constituinte universal, de um “eu penso”, mas do próprio movimento da existência que se orienta para um mundo. O corpo não é da ordem do “eu penso”, mas do “eu posso”, sendo nossa única forma de inserção no mundo, inserção esta colocada agora como anterior ao pensamento dele, como nos mostra Chauí:

O corpo, que não é coisa nem idéia, mas espacialidade e motricidade, recinto ou residência e potência exploratória, não é da ordem do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’. É ser sexuado, pois o sexo não é causa nem efeito de manifestações físicas do desejo, mas atmosfera sexual, maneira de existir com ou contra os outros, de viver neles ou por eles (como no sonho e na neurose), de resgatar ou de perder o passado na criação ou na repetição do presente. É expressivo, pois a linguagem não é processo impessoal do aparelho fonador, nem tradução sonora de essências silenciosas, mas gesticulação vociferante, dimensão da existência corporal em que as palavras encarnam significações, e a fala exprime nosso modo de ser no mundo intersubjetivo. (Chauí, 2002, p. 147)

Na filosofia merleau-pontyana, as significações nascidas das relações do corpo com o mundo, antes de serem concebidas como um ato de pensamento, são atribuídas à atividade corporal, possibilitando reconhecer no corpo um núcleo de significações, em que não se separa a expressão do expresso. Há uma intencionalidade no corpo, mais originária que a intencionalidade de ato, a do campo prático-perceptivo.

A noção de intencionalidade, que, em Husserl, está direcionada para a atividade da consciência, em Merleau-Ponty é do “eu posso”, eu “quero”, do corpo pré-reflexivo, direcionado mais para a práxis que para o pensamento. Coube a Husserl, de acordo com Merleau-Ponty, a ampliação da noção de intencionalidade, conforme o prefácio da Fenomenologia da Percepção:

“Husserl distingue entre a *intencionalidade de ato*, que é aquela de nossos juízos e das nossas tomadas de posição voluntárias, a única da qual a Crítica da Razão Pura falou, da intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que forma a unidade natural e antipredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece e em nossos desejos, em nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata” (Merleau-Ponty, 1999, p. 16)

A noção de intencionalidade operante, alargamento da intencionalidade de ato, proposta por Husserl e apropriada por Merleau-Ponty num novo sentido, de um corpo que percebe, age no mundo e adquire um saber próprio corporal, à medida que visa coisas sob determinada perspectiva e se expressa nas situações. “Sobre a Fenomenologia da Linguagem”, texto que trabalharemos no capítulo próximo, nos fala que apreendemos nosso corpo como uma “espontaneidade ensinante”, na medida que ela nos ensina “o que eu não poderia saber a não ser por ela”. (Merleau-Ponty, 1975)

O sentido atribuído às coisas, às ações, às relações estabelecidas com o meio advêm da relação primordial que o corpo tem com o mundo, que, segundo Merleau-Ponty, é vivida como maneira original de o corpo visar o objeto pelo sentimento, pela vontade, pela ação, antes de ser posta pelo conhecimento, em forma de “representações intelectuais”. Antes de visar um objeto pelo formato, peso, cor, ele pode ser percebido como desejável, atraente, por exemplo.

É nesse sentido que Chauí nos fala de uma *experiência do pensamento*. Não apenas porque pensar se enraíza no corpo, nem porque as idéias têm motivos, lugar e data, mas porque se efetuam no modo da experiência, como o corpo e a palavra: “é pensado-impensado, atividade-passividade, interioridade-

exterioridade, saída de si que é entrada em si, pois é relação consigo, com outrem, com o mundo estético e com o mundo cultural.” (Chauí, 2002, p.148)

Deste modo, o fundante da nossa experiência no mundo é a existência²⁰, antes de ser pensamento conceitual, conforme a compreensão de Merleau-Ponty. É a existência que se modula em pensamento, em linguagem e em outras modalidades expressivas, revelando aquilo que é vivido pelo corpo em significações existenciais, pelo modo como nele se instalam e se configuram no mundo. A nossa existência não se reduz à consciência que temos de existir, mas é aquilo que vivemos; ela revela um mundo “primordial”, enigmático, que é vivenciado pelo corpo dotado de uma intencionalidade operante e espontânea e nos possibilita comunicar com o mundo e com os outros, antes mesmo de qualquer análise reflexiva.

De acordo com Bonani (1974), Merleau-Ponty em suas pesquisas prioriza o caráter prático-perceptivo em relação às idealizações que ele permite instaurar. A experiência antepredicativa tem um caráter fundante em relação à análise reflexiva. O intérprete diz ainda que em “O filósofo e sua sombra”, Merleau-Ponty insiste no fato de a redução proposta por Husserl não permite ir a uma pura dimensão da consciência e sim trazer à luz o estrato originário em que a corporeidade, como práxis intencional, é o sujeito-objeto da experiência sensível.

A recusa do *cogito* como fundamento, princípio constituinte da realidade, é feita por Merleau-Ponty por considerar que a reflexão está ligada a algo de irrefletido, o seu fundo existencial, histórico, o que leva a buscar a gênese e descrever a experiência primeira de estar no mundo, a experiência originária e pré-consciente da percepção. Para este filósofo, a percepção é a iniciação ao mundo, sendo o campo fundante da racionalidade. A percepção abre para nós um campo da configuração das coisas, da emergência delas como luz, cor, movimento, da expressão de um sentido, de modos de irradiação do ser.

O retorno à experiência perceptiva proposto por Merleau-Ponty é para retomar uma relação vivida entre o sujeito que percebe e o mundo percebido, momento em que a consciência enredada no mundo, a consciência perceptiva,

²⁰ “A existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental, já que ela é a própria operação da qual o que não tinha sentido, adquire um sentido(...)” (Merleau-Ponty, 1999, p. 234)

possibilita o nosso acesso ao mundo e daí emergem significações originais, existenciais.

De acordo com Chauí (2002), a filosofia de Merleau-Ponty dará um outro significado à consciência, não à maneira das filosofias empiristas, porque aqui ela seria efeito de processos meramente fisiológicos, mas por perder o privilégio da reflexão. O corpo reflexionante, impossível no empirismo e impensável no racionalismo, traz, porém, uma novidade radical que transforma a própria idéia de reflexão. Essa subjetividade concreta é inseparável do mundo e, portanto, do corpo. Assim,

O mundo e o corpo ontológicos, que reencontramos no coração do sujeito, não são o mundo em idéia ou o corpo em idéia, é o próprio mundo contraído numa tomada global, é o próprio corpo como corpo cognoscente.” (Merleau-Ponty, apud. Chauí, 2002, p. 105)

Para Merleau-Ponty, antes do pensamento de existir há o existir, antes do pensamento do mundo, o próprio mundo se mostra como evidente. Para ele, “não há um homem interior”, voltado para si, na medida em que ao voltar-se para si ele descobre que está consagrado ao mundo. O homem está no mundo, engajado em situações; na relação com as coisas ele se conhece, ele toma consciência de si em ato, no fazer, na realização de sua própria existência.

Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só se realiza a sua existência sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. (Merleau-Ponty, 1999, p. 547)

Ao refletir sobre a subjetividade, Merleau-Ponty a encontra ligada ao corpo, de tal modo que há um elo entre existir como subjetividade e existir como corpo e deste com o mundo. O sujeito tomado concretamente é inseparável do corpo e do mundo concebidos ontologicamente, numa apreensão global.

O empreendimento de Merleau-Ponty, por sua vez, é o de se erguer contra o privilégio atribuído ao pensamento. E, para isso, ele reforçará a noção do homem enquanto um *ser-no-mundo*. Antes de haver pensamento do mundo, o mundo é posto com toda a sua evidência. Nesse sentido, a conceituação do homem enquanto um ser mundano traz implícita a noção que se instaura em nós, antes mesmo que a pensemos.

De acordo com Chauí, o pensamento de Merleau-Ponty se caracteriza por considerar que a consciência reflexiva não é a única, nem a primeira manifestação da consciência, pois, antes dela, e com dimensão fundadora, encontra-se a consciência perceptiva. Essa fenomenologia da percepção voltava-se para a descrição do campo pré-reflexivo, para uma fundação perceptiva do mundo realizada pelo próprio corpo enquanto corpo cognoscente e princípio estruturante. A reflexão, nestes termos, não tem suas origens em si mesma, mas a sua fonte é a percepção.

Para que a consciência deixe de se confinar em seu solipsismo, é necessário que ela seja religada ao corpo, relegado ao rótulo de enganoso pelo pensamento europeu, metafísico e cristão. Ao contrário do reducionismo empirista e intelectualista, a consciência perceptiva é solidária a ele, por ser através da carne que nos instalamos no mundo, ganhando e doando significação.

Colocado ao acaso da experiência, o pensamento não pode ser reduzido a nada, uma vez que nela as convenções binárias da tradição perdem sua razão de ser. Nesse sentido, a separação sujeito-objeto e mente-corpo não mais se sustenta, uma vez que o homem fora recolocado no mundo, assim como sua consciência ao corpo.

2.3. Empirismo e intelectualismo: concepções sobre a percepção e o corpo

Merleau-Ponty é um crítico das dicotomias por terem suas bases numa cisão que perpassa todo o pensamento moderno, a saber, a separação entre conteúdo/apreensão. Desse dualismo, muitos outros irão derivar-se, o que compromete na mesma medida a ciência e a filosofia da consciência. A primeira, o objetivismo científico, reduz a consciência a um processo fisiológico,

tenta apreendê-la como algo quantificável. Já a filosofia da consciência concede ao sujeito transcendental a apropriação da realidade, transformando as coisas em representações delas.

Ambos, para Merleau-Ponty, compõem em engano complementar: o idealismo e o empirismo, o subjetivismo e o objetivismo, a metafísica e o positivismo remetem a dicotomias que possuem uma mesma fonte, sendo faces complementares de um engano comum e originário. Por essa ótica “reducionista”, ou tudo é consciência, ou tudo é objeto. É necessário, portanto, que desconfiemos das dicotomias. Para Ponty, não basta que nos posicionemos entre rivais, oscilando entre o naturalismo e a interioridade posta pelo intelectualismo:

'Nosso objetivo', escreve Merleau-Ponty referindo-se a ciência, 'não é opor os fatos coordenados pela ciência objetiva um grupo de fatos – sejam eles chamados 'psiquismo' ou 'fatos exteriores' – que lhe 'escapam, mas mostrar que o ser-objeto e também o ser-sujeito não constituem uma alternativa, que o mundo percebido está aquém ou além dessa antinomia, que o fracasso da psicologia 'objetiva' deve ser compreendido juntamente com o da 'física objetivista'[...] como apelo à revisão das noções de 'sujeito' e 'objeto'. (Gallimard, apud. Chauí 2002, p.155)

Para Borhheim (2001), a forma pela qual Merleau-Ponty visa superar as dicotomias supõe a crítica à noção de causalidade. A razão causal deve ser posta em questão por reduzir a realidade a apenas uma ordem. Da mesma forma, então, o materialismo e o intelectualismo precisam ser abandonados, uma vez que pressupõem a causalidade, fundamentado-se em prejuízo da descrição da realidade.

Perante isso, poderíamos questionar se nosso autor descartará por completo a razão. Ora, o seu objetivo não é rejeitá-la por completo, mas o posto concedido a ela pela filosofia da consciência, reconsiderando o corpo não como oposto à consciência, mas como algo que a compõe, abandonando a solidez compacta que a metafísica dera ao *Ego*. Sob este prisma, os pressupostos da fenomenologia nascem na crise da metafísica, que justamente

separa a *res extensa*(corpo) e a *res cogitans* (pensamento), ao contrário do que propõe Merleau-Ponty.

A racionalidade que Merleau-Ponty questionará é a que sobrevoa o mundo, dominando e controlando a si mesma e a ele. Tanto a ciência, quanto a filosofia tradicional são tributárias desse pensamento de sobrevôo, ora reduzindo a realidade na perspectiva do sujeito, ora à perspectiva do objeto, como nos demonstra Chauí:

A ciência começa por afastar das coisas tudo quanto lhes advenha por seu contato conosco – é a condição para que haja o Grande Objeto do qual, com o avanço das pesquisas, seremos uma parcela. A filosofia começa por nos afastar de tudo quanto nos advenha do contato com as coisas – é a condição para que se reine o Sujeito Puro do qual, com o avanço da análise, as coisas serão uma parcela. Mais do que uma catarse, ciência e filosofia realizam uma assepsia do mundo, encapsulando-o no objeto ou na redoma do sujeito. (Chauí, 2002, p. 153)

O que nos foi posto como radicalmente opostos – o empirismo e o racionalismo – passam a ser vistos como cúmplices numa tradição de pensamento que decompõe a realidade reduzindo-a e, conseqüentemente, distorcendo-a. O pensamento de sobrevôo da filosofia converte o mundo em uma representação dele. O pensamento de sobrevôo na ciência transforma a consciência numa realidade cada vez mais fugaz, num fenômeno fisiológico e objetivo.

A crítica que Merleau-Ponty faz, em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, às abordagens do empirismo e do intelectualismo, deve-se ao fato de tais concepções ignorarem a experiência da percepção, que funda nossa relação com o mundo e antecede todo conhecimento científico e filosófico. Este filósofo analisa as implicações de uma teoria da percepção, que trata de um pensar sobre a percepção no lugar de considerar a experiência de se perceber as coisas. Mostra que o fenômeno da percepção não é tão claro como pressupõem as análises já estabelecidas pelas ciências empíricas (biologia, fisiologia, psicologia) e pelo empirismo e intelectualismo filosófico. Merleau-Ponty entende que no intelectualismo a consciência constitui tudo, possuindo

uma estrutura inteligível a priori de seus objetos, enquanto no empirismo ela (consciência) não constitui nada, concebendo a percepção como a soma de qualidades determinadas, de sensações isoladas.

Vejamos então que, em primeiro lugar, deve-se esclarecer o que é sensação para se compreender o fenômeno da percepção. Ao admitir a sensação como algo em si, pensada isoladamente, como uma qualidade determinada, em que se delimita o sensível pelas condições objetivas das quais depende, Merleau-Ponty diz que as análises clássicas deixaram escapar o fenômeno da percepção, o modo como a sensação revela um sentido para a consciência, em benefício do objeto percebido.

Na perspectiva da “fisiologia mecanicista”, que concebe o sensível como aquilo que se apreende pelos sentidos, pressupõe-se um trajeto pelo qual os estímulos são captados em receptores especializados e transmitidos a um centro nervoso, que funciona como decodificador de mensagens, cuja função seria fazer uma reprodução em nós *ipsis litteris* daquilo que se passa no mundo exterior, de tal forma que teríamos reproduzido em nós “o texto original”. Essa explicação está pautada na lei de causa e efeito, em que, para cada tipo de estímulo do meio ambiente, tem-se um tipo de reação. Além de explicar que o sensível, o que é apreendido pelo sentidos, é um objeto, uma qualidade determinada, haveria uma “correspondência pontual e uma conexão constante” entre o estímulo e aquilo que é percebido.

Merleau-Ponty não concorda com a conexão direta entre estímulo e resposta. A adjunção de linhas auxiliares torna desiguais duas figuras objetivamente iguais. Na experiência de observação de um objeto entram outras relações estabelecidas com o objeto, a imaginação, a recordação no objeto visto em outras ocasiões, apontando para uma complexidade de relações do sistema sensorial, de modo que as explicações lineares de formação de imagens seriam insuficientes para explicar os fenômenos. Para ele, a apreensão de uma qualidade está ligada ao contexto da percepção em que os elementos estão entrelaçados, diferente da fisiologia, que define o sistema sensorial como simples função de transmissão de uma mensagem dada.

Segundo Merleau-Ponty, aquilo que é percebido está sempre em um campo, nunca isoladamente; está no meio de outras coisas, considerando que

uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, de tal modo que não há impressões puras, o percebido insere-se no campo perceptivo. É, portanto, o fenômeno da percepção que pode nos ensinar o que é a percepção efetivamente e não as construções elaboradas sobre ela. Não haveria impressões puras, como bem afirmavam alguns estudos.

Se não se percebe algo sem se perceber seu entorno, a estrutura figura e fundo é que define o fenômeno da percepção, ela contém muito mais do que qualidades atualmente dadas do percebido, as diferentes partes do conjunto contém um sentido particular. Para Merleau-Ponty, pela tese empirista, a significação do percebido resulta da associação de suas partes, conforme diz:

Ver uma figura só pode ser possuir simultaneamente as sensações pontuais que fazem parte dela. Cada uma delas permanece sempre aquilo que ela é, um contato cego, uma impressão, o conjunto faz-se 'visão' e forma um quadro diante de nós porque aprendemos a passar mais rapidamente de uma impressão a outra. Um contorno é apenas uma soma de visões locais e a consciência de um contorno é um ser coletivo. (Merleau-Ponty, 1999, p. 36)

A significação do percebido, na perspectiva de Merleau-Ponty, longe de ser resultado de uma associação, está pressuposta nas associações, tanto no contorno de uma figura como na evocação de experiências antigas, considerando que o campo perceptivo é feito de coisas e de vazios de coisas. É a percepção do todo que nos permite observar a semelhança e contigüidade de seus elementos, e não o contrário, como pensavam os associacionistas que as consideravam como princípios constitutivos da percepção.

Esta última fora pensada, nos mostra o autor em questão, em termos que pertencem ao mundo objetivo ou ao mundo segundo a construção científica, ao pressupor as explicitações que a percepção analítica obtém, deixando de descrever o fenômeno perceptivo como abertura ao mundo.

Para mostrar que na percepção presente não se importa o passado por um mecanismo de associação, isto é, não se evoca uma imagem antiga por semelhança a algo atual, Merleau-Ponty retoma o papel das recordações na percepção. Para ele, antes de a memória dar a sua contribuição, o percebido

organiza-se de tal modo a oferecer um quadro em que é possível reconhecer as experiências anteriores. Aquilo que as recordações deveriam explicar é pressuposto por elas, a imposição de um sentido nascendo no berço do sensível. A experiência presente primeiro adquire forma e sentido para fazer voltar determinada recordação e não outra. Como diz Merleau-Ponty, ela não se desdobra pela própria consciência presente.

Recordar-se não é trazer ao olhar da consciência um quadro do passado subsistente em si, é enveredar no horizonte do passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam vividas novamente em seu lugar temporal. Perceber não é recordar-se. (Merleau-Ponty, 1999, p. 47-48)

Para Merleau-Ponty, antes de qualquer explicação ou análise, devemos descrever a nossa experiência no mundo, já que ela se realiza antes de qualquer tematização, e não constituí-la pela análise reflexiva. Descrevê-la é voltar-se para a percepção como campo primordial que funda a nossa existência, visto que estamos, pelo corpo, enredados no mundo e ele em nós, formando um tecido relacional com as coisas, que antecede e esboça a reflexão. Afirma o filósofo:

A percepção não é uma ciência do mundo, não é mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (Merleau-Ponty, 1999, p. 6)

A percepção revela um mundo do modo como foi percebido, como mundo fenomenal, e antes de qualquer juízo ela apreende um sentido imanente do sensível, possibilitando o nascimento de todo o saber. É voltando-se para o mundo, percebendo-o à sua volta, interagindo com ele e com o outro que o sujeito pode reconhecer uma região mais originária do que aquela do conhecimento, antepredicativa, que antecede outras experiências e as torna possíveis.

É inegável o valor da ciência como instrumento de desenvolvimento tecnológico; porém, a indagação feita por Merleau-Ponty é se ela terá condições de representar “completamente” o mundo, de tal modo que não caibam questões além daquelas por elas colocadas. Para ele,

não se trata de negar ou de limitar a ciência; trata-se de saber se ela tem o direito de negar ou de excluir como ilusórias todas as pesquisas que não procedam como ela por mediações, comparações e que não sejam concluídas por leis, como as da física clássica, vinculando determinadas conseqüências a determinadas condições. (Merleau-Ponty, 1948, p.6)

Ao refletir sobre a abordagem empirista, Merleau-Ponty mostra “o prejuízo do mundo” a ela subjacente, a concepção de um mundo em si e a idéia do corpo como transmissor de mensagens, desconsiderando a experiência primordial da percepção, que se situa em outro campo de inteligibilidade, onde não entram apenas as variáveis físicas, mas também o sentido do fenômeno, antes das relações objetivas.

Merleau-Ponty, após mostrar as limitações do empirismo no que concerne à percepção, volta-se para o intelectualismo, que, ao seu ver, toma como objeto de análise o mundo objetivo e considera o sujeito como pura consciência.

Na busca de esclarecer a percepção, as dificuldades apresentadas pelo intelectualismo não estão distantes daquelas apresentadas pelo empirismo, por deixar escapar a operação primordial que funda o sentido pelo modo como os dados sensíveis configuram-se na experiência perceptiva, antes de qualquer predicação. O ponto de partida da análise intelectualista é um mundo em si, apresentado, segundo Merleau-Ponty, como um pensamento do mundo e do perceber, não reconhecendo o enraizamento da consciência no corpo.

Nas abordagens empirista e intelectualista, como vimos, o inacabado e o ambíguo não cabem na concepção de mundo por elas elaboradas, considerado como um universo de objetos determinados e exteriores uns aos outros. O modo de compreender a percepção sob as perspectivas empirista e intelectualista não expressa, segundo Merleau-Ponty, a experiência do *corpo vivido*, pois no fenômeno do corpo próprio há uma unidade com o mundo

natural, que é dada pela “consciência perceptiva”, que antecede aquela consciência representativa. É tomando como ponto de partida a experiência corporal que se pode apreender um movimento “silencioso” do corpo, que cria e projeta significações pelo modo como configura as situações vividas, ensinando-nos que a reflexão acontece no próprio ato corporal, e num horizonte pré-reflexivo onde não se distinguem sujeito e objeto, que imbricados formam um único tecido existencial.

2.4. As explicações do corpo como objeto (*partes extra partes*)

De acordo com Soares (2003), o início do século XX foi caracterizado, nos estudos de psicologia, pela análise da relação entre fisiologia e comportamento. Dessas pesquisas, surgiram inferências de que as funções cerebrais estariam localizadas em pontos específicos do encéfalo, sendo a reação aos estímulos pré-estabelecida pelo organismo. Assim, o comportamento seria estabelecido por regras definidas previamente. Desdobrase disso que para se entender o comportamento, seria necessário descobrir os sítios de cada função e as vias pelas quais os estímulos e as respostas trafegariam.

É diante disso que Ponty publica *A Estrutura do comportamento*, criticando as psicofisiologias clássicas da década de 30 e 40, no que se refere à análise do comportamento. Especificamente em 1938, nosso autor publica tal obra de título sugestivo, denunciando o reducionismo, o dualismo, o mecanicismo e o atomismo, que segundo ele, estavam presentes na psicologia da época.

Para Waelhens²¹ (1975), a diferença entre *A Estrutura do Comportamento* e *a Fenomenologia da Percepção* é que tais obras possuem um caráter complementar. Nessa perspectiva, a primeira seria por excelência negativa. Já na segunda, ele desenvolverá as teses iniciadas na primeira obra.

Na introdução da *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty já deixa claro o objetivo de seu livro: “compreender as relações entre a consciência e a

²¹ No prefácio à edição brasileira de 1975.

natureza, - orgânica, ou mesmo social”. (Merleau-Ponty, 1975) Porém, a natureza que ele buscará entender não é aquela de uma multiplicidade de acontecimentos exteriores ligados por uma relação de causalidade. Na primeira parte da sua obra ele analisa a teoria do comportamento reflexo, demonstrando o fracasso da concepção atomista. Na segunda e terceira visa compreender os comportamentos superiores, demonstrando a fragilidade das teses localizacionistas. E, finalmente, a relação mente/corpo, apresentando a noção de uma ‘intencionalidade motora’.

No que se refere à teoria do comportamento reflexo, Merleau-Ponty vê como uma das suas principais características a decomposição entre a excitação e a reação em múltiplos processos parciais e exteriores uns aos outros. Assim, o estímulo afetaria ao organismo como uma causa à qual ele seria passivo. Além disso, o comportamento seria regulado por certos trajetos nervosos preestabelecidos, que fazem com que o objetivo da ação seja alcançado.

Na teoria clássica do reflexo são os estímulos que antecedem o comportamento, decompostos, assim, em processos anatômicos parciais, conforme os elementos envolvidos no processo. Desse modo, a adaptação a uma resposta reflexa estaria ligada a um estímulo, correlacionando órgãos receptores e músculos efetores.

O problema dessa concepção fundamentada na fisiologia da época é que o comportamento, tal como descrito, apresentaria um alto grau de previsibilidade. O excitante, dessa forma, só poderia agir por suas propriedades pontuais e dentro de um circuito preestabelecido. Ora, se o comportamento ocorresse assim, seria muito fácil determinar, seja o comportamento, seja a resposta do organismo.

É sobre a insuficiência da explicação da teoria clássica do reflexo que Ponty fundamentará sua crítica. Para ele, o organismo não funciona de tal maneira, ele não é um ente passivo e limitado pelas determinações da excitação. Para a teoria clássica, os estímulos e as respostas devem ser decompostos até se descobrirem os elementos constantes pelos quais é formado o comportamento. O autor critica tal visão, argumentando que nem sempre os reflexos se deixam decompor em reações elementares. Contra tal postura, Merleau-Ponty introduzirá sua noção específica de “intencionalidade”.

Imaginemos, coloca Ponty, as excitações sofridas por nosso organismo tal como os dedos do pianista agindo sobre seu instrumento. Assim, o movimento de tal músico seria algo separado das teclas, martelos e cordas, produzindo um determinado som. A soma, então, do movimento dele ao mecanismo próprio do instrumento faria com que fosse possível a produção do som. Ora, poderíamos comparar nosso corpo com tal piano? Os estímulos atuariam sobre nós tal como a mão do pianista?

Nosso autor responderia que o organismo não pode ser comparado ao piano, uma vez que é nosso próprio corpo que constitui o comportamento. Afirma Merleau-Ponty:

a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de oferecer-se às ações de fora. Sem dúvida, para poder subsistir, ele deve encontrar ao seu redor um certo número de agentes físicos e químicos. Mas é ele segundo a natureza própria de seus receptores, segundo os limiares de seus centros nervosos, segundo os movimentos dos órgãos, que escolhe no mundo físico aos estímulos aos quais será sensível. (Merleau-Ponty, 1975, p. 103)

Isto é, os estímulos recebidos pelo organismo só são possíveis a partir dos movimentos precedentes que o expuseram às influências do meio. Desse modo, a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de interagir com o meio, escolhendo os estímulos.

Uma outra questão tratada por Ponty é o problema das localizações. Nesse ponto, nosso autor questionará se existe um processo anatomicamente definido a ser percorrido entre a ação e a excitação. Para tentar elucidar essa questão, Merleau-Ponty sugere que descartemos a solução clássica de um estímulo que é sempre externo e que atua de forma mecânica sobre o organismo. Para ele, não haveria nenhum estímulo extrareceptivo puro, que necessite apenas da intervenção do meio externo. O contra-argumento para isso é que um mesmo estímulo, num mesmo organismo, pode gerar respostas totalmente diferentes.

Posto isso, podemos concluir que a resposta reflexa depende tanto de condições externas, quanto internas. Existem condições que antecedem ao estímulo, como defende o autor, que são ordenadas pelo organismo como um

todo, entendendo o aparelho reflexo não como um isolamento anatômico e funcional.

O problema, no entanto, é saber como existiriam as funções cerebrais se não existem circuitos preestabelecidos. A tentativa de resposta merleau-pontyana rumará para a explicação de que, ao contrário da teoria clássica, que concebia o funcionamento do cérebro como hierarquicamente superior e com a função de associar os mecanismos preestabelecidos, o cérebro tem a função de “reorganizar” o comportamento de modo a elevá-lo a um nível superior de adaptação e vida, elaborando uma “imagem total” do organismo²².

Tentando escapar da explicação localizacionista - segundo a qual a sede ou o sítio de cada comportamento estaria localizado em determinado ponto do sistema nervoso, aliando cada comportamento a uma parte específica dele da qual seria dependente, de tal forma que para cada movimento reflexo existiria um dispositivo especializado e determinado pontualmente - Ponty propõe que entendamos o cérebro como o lugar onde se elabora a 'imagem total' do organismo, onde a totalidade se encontra expressa, a imagem do conjunto que comandaria a distribuição dos influxos motores. Assim, "a excitação não seria jamais o registro passivo de uma ação exterior, mas uma elaboração dessas influências que, de fato, as submete às normas descritivas do organismo". (Merleau-Ponty, 1975, p.55)

Outra questão que se coloca diante disso é a seguinte: se a constância das respostas do organismo não pode ser associada às estruturas anatômicas preestabelecidas, como explicar uma relativa constância na resposta do organismo?

Tal constância, segundo Merleau-Ponty, estaria orientada não por mecanismos preestabelecidos, mas pela existência de uma auto-regulação do sistema nervoso central, entendido como aliado inseparável do corpo como um todo, caracterizando o dinamismo do organismo e a 'intencionalidade' do movimento de reação. Diz o autor:

É preciso que a ciência conceba uma representação fisiológica desta 'intenção do movimento' que é 'de início dada como um núcleo a partir da qual a totalidade do movimento se diferencia a seguir'. O corpo em seu funcionamento não pode se definir

²² A Estrutura do Comportamento, 1975, p. 103.

como um mecanismo, um mosaico de seqüências causais independentes. (Merleau-Ponty, 1975, p. 57)

Dessa forma, o corpo não pode ser considerado como um mecanismo cego, uma vez que a própria excitação já é uma resposta, não é um efeito importado de fora para o organismo, mas é o primeiro ato de seu funcionamento próprio. Um exemplo que colabora para esta hipótese é o exemplo da “reorganização funcional” que o autor analisa em sua obra. Tais são os casos patológicos em que o organismo procura outras formas de executar determinadas funções.

Merleau-Ponty não descarta, entretanto, que existam regiões especializadas no sistema nervoso central que sejam responsáveis por certos comportamentos, mas salienta a noção de um funcionamento global. Em outros termos, como o sistema nervoso central tem uma função de organização, ele pode ser entendido como capaz de conceder aos estímulos um valor, um sentido, uma significação e uma forma. É, exatamente, a noção de ‘forma’ que é de grande importância para nosso trabalho.

Entender a ‘forma’ é fundamental, pois ela permite explicar o que existe de ‘intencional’ nas funções ditas inferiores, relacionando o meio externo ao organismo, relacionando comportamentos reflexos e comportamentos superiores, como mostra numa nota de trabalho:

Entre as funções nervosas ditas superiores e as funções impropriamente ditas inferiores, todas as transições são então dadas. A noção de ‘forma’ é a única que até aqui permite explicar ao mesmo tempo o que existe de intencional nas últimas, o que permanece cego nas primeiras. Ela se dá conta também do paralelismo notável que existe entre tais comportamentos reflexos e os comportamentos superiores.” (Merleau-Ponty, 1975, p.75)

Assim, a noção de ‘forma’ é basilar por recolocar o ‘todo’ na análise do corpo, até então visto como processos fracionados. As ‘formas’, afirma Merleau-Ponty, se definem como processos totais cujas propriedades não são a soma das partes isoladas. Essa definição convém aos fenômenos nervosos, pois se pode relacionar neles cada parte da reação a uma condição parcial,

existindo uma ação recíproca e conexões internas entre as excitações, influxos motores, entre uns e outros.

É importante salientar que esses argumentos de Merleau-Ponty são advindos da *Geltalttheorie*. A noção de 'forma' será desenvolvida, justamente, para criticar o 'espírito anatômico' em fisiologia, evidenciando que as reações desencadeadas por um estímulo dependem da significação que aquele tem para o organismo. Não apenas pela parte do organismo que é estimulado, mas por ele como um todo.

O comportamento é feito de relações. Ele não é uma coisa, mas também não é uma idéia, não é o invólucro de uma pura consciência, ele é uma 'forma'. Essa alternativa é encontrada pelo autor para tentar evitar as antíteses clássicas. Por essa razão, não se pode colocar o comportamento como uma mera adaptação às condições dadas; é o organismo que coloca as condições de seu equilíbrio. Visando superar o atomismo e o mecanicismo em fisiologia, Merleau-Ponty propõe que a relação entre o indivíduo e o meio não seja mecânica, mas dialética. Os estímulos, por sua vez, não geram respostas localizadas, mas respostas globais, conforme o sentido que o próprio organismo dá à excitação, gerando uma relação de sentido.

O desafio, no entanto, é analisar os comportamentos chamados de "superiores". É aí que ele introduzirá a análise da percepção, uma vez que ela será fundamental para a crítica do dualismo mente/corpo, tentando escapar da análise empirista, intelectualista e realista.

Essas duas tendências, faces complementares do mesmo prejuízo dualista, contribuirão, de acordo com Merleau-Ponty, para a mutilação da experiência perceptiva. Tal experiência deve ser vista como corpórea, mas precisamos, diria o autor, ver o corpo para além dos seus aspectos físicos e, nesse sentido, lembrar que ele não se reduz a um conjunto de funções neuromotoras controladas por uma função superior qualquer, seja neurológica ou mesmo psíquica. O nosso corpo habita uma anterioridade original, é cercado pelos fenômenos, se dirige ao mundo primário que nos é dado antes de qualquer abstração reflexiva e, em toda sua existência, se comunica e é o "nosso ponto de apoio no mundo".

Nesse momento, o autor em questão introduz o conceito de "Consciência perceptiva", onde o corpo não é um obstáculo para o

conhecimento e a subjetividade é desde sempre encarnada e estruturada, estando vinculada à experiência perceptiva, sendo anterior ao projeto de uma consciência soberana que, por si mesma, seria capaz de alcançar os objetos puros. (Merleau-Ponty, 1975, p. 219)

A nossa experiência perceptiva não supõe uma dicotomia substancial entre a consciência e o corpo. Muito pelo contrário, a experiência perceptiva resulta de uma ligação estrutural entre a consciência, o corpo e as coisas mundanas. No exame da nossa experiência direta, a consciência não é uma operação cognitiva desinteressada ou, mesmo, uma instância superior e constituinte das coisas. A consciência perceptiva, diferentemente do que supõem as abordagens clássicas, é integralmente atravessada por uma intencionalidade engajada aos gestos expressivos do nosso corpo e às significações que as coisas suscitam em nós.

É nessa noção de uma intencionalidade engajada e imanente ao nosso corpo que iremos nos concentrar a partir de agora, visto que esse é especificamente nosso objeto de estudo. Nesse sentido, para entender a “linguagem encarnada”, partiremos da idéia do autor de que as reações do organismo com o meio não são conjuntos de movimentos elementares, mas gestos dotados de uma unidade interior, com uma ‘inteligibilidade imanente’, como demonstra o texto:

A experiência em um organismo não é o registro e a fixação de certos movimentos realmente realizados: ela elabora aptidões, isto é, o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas que não têm em comum senão o sentido. As reações variadas não são portanto uma seqüência de acontecimentos, elas trazem em si uma ‘inteligibilidade imanente’. (Merleau-Ponty, 1975, p.202)

Assim, os gestos e as atitudes do ‘corpo fenomenal’ precisam ser entendidos como tendo uma estrutura própria, uma significação imanente. Sendo assim, o rosto humano é um ‘centro de expressão’, “o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro, o lugar de aparição, o ponto de apoio apenas material de uma multidão de intenções.” (Merleau-Ponty, 1975, p.203). Ora, nem mesmo o corpo morto poderia ser tratado como uma coisa.

O corpo não é uma massa apenas material e inerte; ele é o invólucro vivo de nossas ações. Assim, nossas intenções encontram nos movimentos sua “vestimenta natural” e sua “encarnação” e se exprimem no próprio corpo. Pensamento, mundo e corpo não são uma única coisa, mas formam um campo único no qual existe uma dialética vivida que os enlaça. Segundo Merleau-Ponty:

O eu, como centro donde irradiam suas intenções, o corpo que as carrega, os seres e as coisas às quais elas se dirigem não são confundidos: são apenas três setores de um campo único. (Merleau-Ponty, 1975, p.203)

Todo esse debate tem como pano de fundo a clássica discussão da relação mente/corpo. O posicionamento de Ponty é tentar escapar tanto da alternativa materialista como da espiritualista. Assim, a mente/espírito não utiliza o corpo, tal como um piloto em um navio, mas só pode ser através dele. O corpo é uma significação encarnada e imanente.

É, portanto, na *Fenomenologia da percepção* (1999) que nosso autor desenvolverá a tese da significação imanente do corpo, entendendo sua convergência com a linguagem. Para isso, nos concentraremos na primeira parte dessa obra denominada “O Corpo”. Em continuidade com a *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty estende-se em sua crítica à fisiologia mecanicista e a psicologia clássica, apresentando, porém, alguns argumentos não articulados na primeira obra.

Sendo assim, o autor nos propõe que passemos a observar o corpo fora do universo dos objetos, isto é, como algo que existe *partes extra partes* e que admite entre suas partes e entre os demais objetos relações exteriores e mecânicas. Contra tal abordagem, Merleau-Ponty propõe que façamos uma “fenomenologia do corpo”, que consideremos o corpo não como algo com acesso de terceira pessoa, mas que consideremos a experiência de ser corpo, de estar no mundo através de corpo. “Só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo.” (Merleau-Ponty, 1999,p. 114)

Ponty nos alerta com relação à abordagem do corpo máquina, expondo o exemplo dos pacientes com 'membros fantasmas', sua fenomenologia do corpo. Como relacionar objetivamente determinantes psíquicos e condições fisiológicas engendradas umas nas outras?

O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma *cogitatio* a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o 'psíquico' e o 'fisiológico', o 'para si' e o 'em si' e de preparar entre eles um encontro, se os processos em terceira pessoa e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio que lhes fosse comum. (Merleau-Ponty, 1999, p.116)

O desafio de se entender o 'membro fantasma' é o de compreender a relação entre o mental e fisiológico, uma vez que não fomos entendidos em nossa unidade, mas fracionados. Porém, o que a explicação fisiológica e psicológica desfiguram, é compreensível, ao contrário, na perspectiva do "ser no mundo". Dessa forma, é o engajamento ao mundo físico e inter-humano que fará com que o amputado ainda sinta determinado membro. Assim, ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação, já que "o corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles." (Merleau-Ponty, 1999, p. 122)

Mas, no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la. Ora, se tenho consciência do meu corpo através do mundo, é verdade que meu corpo é pivô do mundo. Posso ver os perfis dos objetos porque posso girar em torno deles. Nesse sentido, tenho consciência do mundo através do meu corpo. No caso do amputado, quando o mundo costumeiro suscita nele as intenções habituais, ele não pode mais juntar-se a ele por estar amputado, é aí que os objetos manejáveis exigem uma mão que não existe mais.

O que está em questão nessa ilustração do autor dos membros fantasmas é a necessidade de religar o 'fisiológico' ao 'psíquico', reintegrando-

os à existência. O homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas esta dinâmica da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais, como nos mostra o autor:

Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. (Merleau-Ponty, 1999, p. 130)

Em suma, podemos afirmar que a união entre a mente e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência. Ao incluir a dimensão existencial, Merleau-Ponty busca ampliar as noções objetivistas das ciências, por isso não se contenta em inventar partes do corpo ou estabelecer uma idéia ou imagem do corpo em movimento, mas enfatiza a vivência como situação original e significativa da existência.

Quanto à psicologia clássica, o autor declara que ela avança em relação à fisiologia por não considerar o corpo como um objeto exterior. Porém, a insuficiência de sua análise se dá na compreensão do corpo-próprio como meio de comunicação com o mundo. Então, ele vai mostrar a insuficiência do argumento das 'sensações duplas'.

Segundo a psicologia clássica, a mão, por exemplo, se diferencia dos objetos exteriores porque ao mesmo tempo é 'tocante' e 'tocada'. Nessa perspectiva, o corpo possuía sensações cinestésicas, a partir das quais era possível conhecer os movimentos e a situação do corpo no espaço. Entretanto, tal psicologia foi incapaz de perceber a originalidade dos movimentos, degradando a experiência do corpo numa mera representação dele. Não o tratando como um fenômeno, mas como um simples fato psíquico.

Como ser corpo é estar atado ao mundo que o cerca, ele também é no espaço. A espacialidade é o desdobramento de seu ser de corpo, a maneira pela qual ele se realiza como tal. Portanto, quanto à espacialidade do corpo-

próprio, não se deve dizer que ele está no espaço e no tempo. Ele habita o espaço e o tempo. Como afirma Merleau-Ponty:

Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e o abarca. (Merleau-Ponty, 1999, p. 194)

Além disso, o corpo-próprio tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por representações, sejam elas simbólicas ou objetivantes. Assim, o movimento do corpo no espaço, a motricidade, não é uma serva da consciência que nos transporta ao ponto do espaço que previamente nós representamos. Ao contrário, Merleau-Ponty nos propõe que a motricidade seja vista com uma espécie de “intencionalidade original”.

Dessa forma, a consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo. Então, um movimento é apreendido quando o corpo o ‘compreende’, quando ele é incorporado ao seu mundo, e “mover seu corpo é visar a coisas através dele, é deixá-lo corresponder à sua solicitação, que se exerce sobre ele sem nenhuma representação.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 192)

Em suma, poderíamos dizer que a aquisição do hábito é o processo pelo qual o corpo aprende, ele é o remanejamento e a renovação do esquema corporal. Essa noção parece absurda, tanto para o intelectualismo que concebe a síntese como intelectual, como para a perspectiva do corpo-objeto. Mas, segundo Merleau-Ponty, o que está em questão é uma nova noção de ‘compreensão’ e uma nova noção de corpo:

“Mas justamente o fenômeno do hábito convida-nos a remanejar nossa noção de ‘compreender’ e nossa noção de corpo. Compreender é experimentar o acordo entre aquilo que visamos e aquilo que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é o nosso ancoradouro em um mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 200)

2.5. O corpo como potência de significação e expressão

Além da superação do corpo enquanto *partes extra partes*, Merleau-Ponty nos mostra que o corpo é eminentemente um espaço expressivo, mas não um espaço expressivo dentre os demais. 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”. (Merleau-Ponty, 1999)

Esse caráter significativo e expressivo do corpo pode ser percebido pelo autor até mesmo em uma de suas funções vistas como mais básicas, na sexualidade. Nessa perspectiva, a estimulação sexual “exterior” será vista como revestida de um valor e uma significação sexual para os sujeitos.

Adivinha-se aqui um modo de percepção distinto da percepção objetiva, um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é um pura ‘consciência de algo’. A percepção erótica não é uma *cogitatio*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz num mundo e não numa consciência. (Merleau-Ponty, 1999, p.216)

Para Merleau-Ponty, as investigações da psicanálise tiveram grande influência para que a motricidade e representação fossem religadas em termos de sexualidade. Para o autor, a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia, mas descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam ‘puramente corporais’, e reintegrar a sexualidade ao ser humano.

Em psicanálise, o sexual não é o genital, a vida sexual não se resume aos órgãos genitais, a libido não é um instinto, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de adequar a diferentes ambientes e de vivenciar o mundo. A sexualidade é, assim, a cooperadora na construção da história de cada um de nós, o fio que tece nossa própria identidade.

Merleau-Ponty tenta nos mostrar, com isso, que todas as funções no homem, da sexualidade à motricidade e a inteligência, são rigorosamente

solidárias. É impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente e outros como necessários. Visto isso, podemos perceber uma osmose entre a sexualidade e a existência: a sexualidade se difunde na existência e a existência na sexualidade.

É nosso corpo, portanto, que exprime a existência, assim como a fala exprime o pensamento, tal como uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão. “É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja um acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele”. (Merleau-Ponty, 1999, 220)

Assim compreendida, a relação da expressão ao expresso ou do signo à significação não é uma relação de mão única, como a que existe entre o texto original e a tradução. Ao contrário, o corpo tem o papel de assegurar essa metamorfose, a de transformar idéias em coisas, simbolizando a existência, se realizando nela: “o corpo tornou-se o ‘esconderijo da vida’”.

Mas em que sentido o corpo é linguagem?²³ Para Merleau-Ponty, só poderemos chegar a essa conclusão à medida que abandonarmos as interpretações objetivistas e intelectualistas de linguagem. O que coincidirá nas duas versões é a inexistência de um ‘sujeito falante’, como demonstra a citação abaixo:

O sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de nomear, a configuração sonora ou articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos, a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente. (Merleau-Ponty, 1999, p.238)

O que podemos perceber, no entanto, é a cumplicidade entre as psicologias empiristas e as intelectualistas. Estas não resolvem o problema da linguagem, mas oscilam da tese para a antítese. Outro ponto de coincidência entre as duas é que para ambas a palavra não possui ‘significação’.

Para a primeira, a ‘evocação’ da palavra não é mediada por nenhum conceito; os estímulos, então, atuam conforme às leis da mecânica nervosa ou

²³ Este é o tema específico do quarto capítulo desta dissertação. Quanto à linguagem, será tratada pormenorizadamente no capítulo que segue.

através de associações. Desse modo, a palavra não “teria” seu sentido; ele é apenas um fenômeno psíquico ou fisiológico, trazido à luz pelo jogo de uma causalidade objetiva.

Já para o intelectualismo, a palavra ainda está desprovida de uma eficácia própria porque é apenas um signo exterior de um reconhecimento interior. Logo, a palavra “não tem esse sentido, já que atrás dela existe uma operação categorial, mas ela não tem esse sentido [...]; é o pensamento que tem um sentido, e a palavra continua a ser um invólucro vazio.” (Merleau-Ponty, 1999, p.240)

Descrita assim, a linguagem seria apenas um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno, mas em qualquer caso a linguagem é apenas um acompanhamento do próprio pensamento. Portanto, “ultrapassasse tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que a palavra tem um sentido.” (Merleau-Ponty, 1999, p.241)

A palavra, longe de ser o simples signo dos objetos e das significações, “habita” as coisas e veicula as significações. A fala não traduz, naquele que fala, um pensamento já feito, mas o consoma:

A denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento. Quando fixo um objeto na penumbra e digo: ‘é uma escova’, não há em meu espírito um conceito da escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra ‘escova’ por uma associação freqüente, mas a palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto tenho consciência de atingi-lo. (Merleau-Ponty, 1999, p. 242)

A fala possui uma potência significativa que lhe é própria. A palavra e a fala não são meras maneiras de designar objetos ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo. A significação conceitual das falas é existencial, mas não apenas isso; a significação as ‘habita’, sendo inseparável delas.

Desta forma, a expressão, quando bem-sucedida, se faz existir como a própria coisa. Essa forma de operação é bem conhecida na arte. Ora, o corpo

humano também pode ser percebido como um trabalho artístico²⁴, pois “é nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 210).

Desta maneira, a atriz torna-se invisível, e é Fedra quem aparece. A bailarina torna-se invisível, é Kitri quem aparece. A ‘significação’ devora os ‘signos’, Julieta tomou posse de Alessandra Ferri tão bem que parece que seus passos são naturais, parecem feitos com total facilidade. A expressão é a efetuação da própria significação, não uma “tradução”:

A expressão estética confere 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 arrebatada para um outro mundo. Ninguém contestará que aqui a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la. (Merleau-Ponty, 1999, 248-249)

O corpo é expressivo. Porém, não como algo que meramente simboliza outra coisa, representa, ocupa o lugar do outro, mas no sentido de que expressa o outro. É expressivo por romper o sistema convencional de equivalências, por promover ‘deslizamento’ de sentidos. Contudo, a nova intenção significativa só se conhece recobrando-se de significações já disponíveis, resultados de atos de expressão anteriores.

Os gestos corporais também são exemplos da imanência entre o signo e a significação. Para compreender o gesto da cólera, eu não preciso lembrar-me dos sentimentos que experimentei ao executar os meus gestos de cólera. Todavia, não é por perceber o “fato psíquico” do gesto de cólera que o compreendo; eu “leio” a cólera no próprio gesto, “o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera”. (Merleau-Ponty, 1999, p.251) Isto é, a compreensão do gesto não remete a uma representação, mas seu sentido é imanente a si mesmo.

Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. O gesto que testemunho desenha em pontilhado um objeto intencional. Esse objeto torna-se atual e é plenamente

²⁴ A noção do corpo como obra de arte será tratada especificamente no quarto capítulo deste estudo.

compreendido quando os poderes do meu corpo se ajustam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo ali. (Merleau-Ponty, 1999, p.251)

A compreensão dos gestos passa pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. É o restaurar da experiência do outro, esquecida pelo intelectualismo. Dado meu engajamento no mundo, não compreendo os gestos do outro por um ato de interpretação intelectual, mas por compartilhar experiências comuns como ser-no-mundo.

Por meu corpo compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo as coisas. O sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo. Tal como na percepção, a significação do tapete vermelho que vejo não está além dele mesmo e do que percebo dele, ele é o que vejo, não preciso recorrer a uma representação do que seja tapete para compreendê-lo, ele é tal como o encontro no mundo.

O sentido do gesto não está contido nele enquanto fenômeno físico ou fisiológico. O corpo humano, assim, apropria-se de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. Tal ato de transcendência, afirma Merleau-Ponty, encontra-se na aquisição do comportamento, depois na comunicação muda dos gestos.

O pensadores tradicionais sempre observaram que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, mas contentavam-se em dizer que ele manifestava a potência do pensamento ou da alma. Para exprimir, o corpo torna-se o pensamento ou aquilo que ele nos significa: “é ele que mostra, é ele que fala.”

CAPÍTULO III

OS SONS E OS SILÊNCIOS DA LINGUAGEM EM SUA POTENCIALIDADE EXPRESSIVA.

Este capítulo tem por objetivo descrever a concepção de linguagem desenvolvida por Merleau-Ponty, uma vez que tal compreensão é de suma importância na noção de corpo expressivo que tentaremos delinear nesse trabalho. Nossa tendência, entretanto, será decompor os elementos de nossa descrição, explicá-los separadamente e, finalmente, expor a síntese entre eles: linguagem, corpo e expressão.

Tateando pela obra de Merleau-Ponty, tentamos encontrar os componentes necessários, os elementos para compor um quadro geral daquilo que nos propomos a compreender. No entanto, é exatamente nesse sentido que a linguagem de nosso autor, ou então, a estrutura de seu próprio pensamento coloca diante de nós desafios.

Almejamos encontrar “blocos” de idéias, isto é, uma exposição estruturada aos moldes do que podemos encontrar nos dicionários, onde há uma relação clara e direta entre conceito e sua explicação correspondente. Porém, ao invés de “blocos” de conhecimento, nos deparamos com algo semelhante a um mosaico.

As idéias na obra de Merleau-Ponty se apresentam como ladrilhos, salteadas, sem uma delimitação clarificada. Os blocos (ou dados) que compõem o geral dessa “imagem” não possuem as delimitações precisas que estamos acostumados a ver. Existem azulejos azuis, vermelhos e amarelos em todas as figuras. Se, portanto, as partes que compõem esse ladrilho podem nos parecer um tanto vagas, é o esforço da visualização do todo que nos permitirá a compreensão das noções que Merleau-Ponty nos expõe.

Nesse sentido, buscaremos, visando o todo da sua obra, traçar a concepção de linguagem proposta pelo autor. Concepção de linguagem que não pode ser entendida sem a de corporeidade, visto que o corpo é tomado como referência para esta questão. Perpassando sua filosofia, também, há a noção de expressão, sem a qual não conseguiríamos demonstrar a

originalidade do seu pensamento no que se refere à linguagem e ao próprio corpo.

Alguns textos de Merleau-Ponty serão fundamentais nessa discussão, a saber “O corpo como expressão e a fala”²⁵, e os ensaios “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”²⁶ e “Sobre a Fenomenologia da Linguagem”²⁷.

Neste último, Merleau-Ponty começa por descrever que na tradição filosófica o problema da linguagem não pertence à “filosofia primeira”. Essa exclusão da linguagem do contexto metafísico se estabelece pelo fato de tal tradição conceder à linguagem a condição marginal de instrumento ou tradução do pensamento, estando sempre excluída das investigações metafísicas que buscavam a relação entre o pensar e o Ser.

O direcionamento de Merleau-Ponty e de outros pensadores para a questão da linguagem insere-se no panorama filosófico do século XX, em que a linguagem é posta como fundamento para se pensar algumas questões filosóficas, como é descrito por Oliveira²⁸. Para ele, a inserção da linguagem como inerente ao próprio debate filosófico é uma transformação, tanto na interpretação do que a filosofia vem a ser, quanto na própria articulação das suas perguntas.

Se, para Merleau-Ponty a “filosofia é, ela própria, linguagem, repousa sobre a linguagem”²⁹, a reflexão fenomenológica não se limita, portanto, a dizer as condições necessárias para que ela aconteça, como podemos ler a seguir:

Para saber o que é linguagem, primeiramente é preciso falar. Não basta refletir sobre as línguas tais como elas se apresentam diante de nós, tais como a história e os documentos no-las revelam. É necessário freqüenta-las, retoma-las, fala-las. Somente em relação ao que sou enquanto sujeito que fala, é que posso em seguida representar-me o

²⁵ Fenomenologia da Percepção, 1999.

²⁶ O Olho e o espírito,

²⁷ Os Pensadores. Textos Escolhidos-Merleau-Ponty, 1975.

²⁸ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia.p. 11. “(...) na teoria do conhecimento, a crítica transcendental da razão foi, por sua vez, submetida a uma crítica e se transformou em “crítica do sentido” enquanto crítica da linguagem (referindo-se ao encontro entre filosofia transcendental e filosofia analítica, conforme Strawson); a lógica se confrontou com o problema das linguagens artificiais e com a análise das linguagens naturais; a antropologia vai considerar a linguagem um produto específico do ser humano e tematizar a correlação enter forma da linguagem e visão de mundo; a ética, questionada em relação a sua racionalidade, vai partir da distinção fundamental entre sentenças declarativas e sentenças normativas”.

²⁹ Merleau-Ponty, Maurice, 2007. *O visível e o invisível*.p.124.

que são as outras línguas ou nela me introduzir. (Merleau-Ponty, 2007, p. 62)

A atitude do fenomenólogo em relação à linguagem não é a de um observador que está diante dela como uma coisa que lhe é exterior, mas de reconhecer que o filósofo está situado na linguagem e na fala. O interesse estará na vivência do sujeito falante, ou então, na experiência de estar imerso nela, na linguagem. A intersubjetividade, não desvinculada dessa vivência, será tematizada por Merleau-Ponty nessa questão, visto que tais sujeitos estão enraizados no mundo social, físico e cultural.

Na construção de sua fenomenologia da linguagem, no entanto, Merleau-Ponty tecerá uma crítica às concepções que descrevem relações exteriores entre fala e pensamento, e mesmo na fenomenologia, o modo com Edmund Husserl concebe a linguagem nas *Investigações Lógicas*. Para compreender a existência ideal da linguagem, dos objetos culturais na perspectiva de Merleau-Ponty, o ponto de partida não mais seria a essência da linguagem, mas o ato de falar. São, portanto, nos últimos escritos de Husserl o retorno a esse sujeito que fala, distanciando-se da gramática universal e da essência da linguagem que fundamentaria as linguagens particulares. A *Lebenswelt* e nossa inserção nela enquanto sujeitos falantes é o que Merleau-Ponty tomará como ponto de partida para a construção de sua fenomenologia da linguagem.

3.1. A FENOMENOLOGIA DA LINGUAGEM PROPOSTA POR HUSSERL

Em “Sobre a fenomenologia da Linguagem”, em uma comunicação feita no I Colóquio Internacional de Fenomenologia, em Bruxelas, 1951, Merleau-Ponty nos mostra que, como na tradição filosófica o problema da linguagem não poderia pertencer à filosofia primeira, à metafísica; tal problema deveria ser da alçada da fenomenologia. Embora Husserl tenha tratado o tema da linguagem de forma enigmática, comenta Merleau-Ponty, mesmo que original, não caberia à fenomenologia, revista pelo último, simplesmente reproduzir os esforços iniciais, mas recomeçá-la, retomando o movimento de suas reflexões, ao invés de deter-se em suas teses.

Como ponto de partida em seu debate, Merleau-Ponty expõe o contraste que ele observou nos textos de Husserl mais antigos e outros mais recentes³⁰. Um dos exemplos disso seria em particular a quarta meditação das *Investigações Lógicas*. Na leitura de nosso autor, Husserl propõe uma idéia de uma gramática universal que fixaria as formas indispensáveis de uma linguagem para que seja linguagem, e que permitiria pensar com plena certeza as línguas empíricas como “realizações ‘embaralhadas’ da linguagem essencial”. Isto é, a linguagem essencial era pensada de forma que as demais seriam derivadas de sua estrutura e de sua significação.

A linguagem vista deste prisma seria, nos fala Merleau-Ponty, um dos objetos que a consciência constitui de forma soberana, como seus outros demais construtos. Neste caso o que seriam as línguas atuais ou empíricas? Ora, elas seriam casos particulares de uma linguagem possível, cujo segredo é guardado pela primeira, a essencial, cujo funcionamento seria como um “sistema de signos vinculados à sua significação por relações unívocas e suscetíveis de uma explicação total de sua estrutura e de seu funcionamento”. Assim, posta como objeto diante do pensamento, a linguagem só poderia exercer, frente a ele, o papel de acompanhamento, substituto, lembrete ou meio secundário de comunicação³¹.

A análise feita por Husserl, a primeira pelo menos, se assemelhará ao posicionamento da tradição filosófica dominante, isto por tomar por pressuposto a existência de uma essência da linguagem, da qual nossa linguagem do cotidiano seria uma particularidade. A linguagem, portanto, é vista como um sistema de signos ligados a sua significação por relações unívocas, podendo ser explicadas de forma totalizante.

Em tal modelo de linguagem adotado por Husserl, a linguagem é concebida como algoritmo ou cálculo, em que cada termo é conhecido com exatidão, havendo uma correspondência direta daquilo que se diz com as coisas, com as idéias. O problema seria entender algumas manifestações da linguagem, como a literatura, por exemplo, que “desloca” as palavras de seu sentido e uso comum, fazendo alusão ao mundo, não rogando representá-lo

³⁰ Merleau-Ponty, Maurice. “Sobre a Fenomenologia da linguagem”, p. 320

³¹ Merleau-Ponty, Maurice. “Sobre a Fenomenologia da linguagem”, p. 321

intelectualmente, mas visando reapresentar ao leitor o inusitado que existe nele, criando assim o seu próprio mundo.

Este seria um dos problemas de uma linguagem algorítmica, nos mostra Merleau-Ponty. O projeto de uma língua universal desconsideraria que falamos de coisas e idéias, não visando apenas alcançá-las, mas alcançarmos alguém, como no diálogo, na promessa, na prece e na literatura.

Como o algoritmo “fixa um certo número de relações transparentes”, os símbolos não dizem nada por si mesmos, a não ser aquilo lhes foi convencionalizado a dizer. Restaria justificar seus enunciados ao recorrer às definições iniciais. Ora, como agiríamos caso fosse necessário exprimir no mesmo algoritmo novas relações para as quais ele não fora feito? Haveria necessidade de introduzir novas definições e símbolos? Para Merleau-Ponty,

mas se o algoritmo cumpre seu ofício, se ele quer ser uma linguagem rigorosa e controlar a todo momento suas operações, é preciso que nada de implícito tenha sido introduzido, é preciso enfim que as relações novas e antigas formem juntas uma única família, que as vejamos derivar de um único sistema de relações possíveis, de modo que nunca haja excesso do que se quer dizer sobre o que se diz, ou do que se diz sobre o que se quer dizer, que o signo permaneça simples abreviação de um pensamento que poderia a todo momento explicar-se e justificar-se por completo. (Merleau-Ponty, 2002, p. 24-25)

Dessa colocação feita por nosso autor em “A Prosa do Mundo” (2002) podemos inferir as seguintes questões: nesta linguagem algorítmica, como explicar o excedente daquilo que foi dito para dizer mais do que fora dito? Como reduzir a experiência da fala à tradução de um pensamento já pronto? Como colocar em dúvida a vivência social e cultural da linguagem que, de antemão, é de caráter universal? Como privilegiar uma linguagem do possível, que desconsidera a experiência dos sujeitos falantes, em detrimento de uma linguagem vivenciada em uma comunidade lingüística?

Tais questionamentos apresentariam alguns dos problemas da linguagem algorítmica na ótica merleau-pontyana. Em contrapartida, no texto “A linguagem indireta e a voz do silêncio”, o autor aponta para a obliquidade da linguagem e não para a sua exatidão. Tal literalidade não se dá pelo fato de

cada palavra corresponder a um significado já instituído, mas pela forma que o sentido nascerá entre os signos no momento da fala:

...ora, se expulsarmos do espírito a idéia de um texto original, do qual a linguagem seria a tradução ou versão cifrada, veremos que a idéia de uma expressão completa é um contra-senso, que toda linguagem é indireta ou alusiva e, se quisermos, silêncio. (Merleau-Ponty, 2004, p.144)

Se não há “texto original”, do qual a linguagem seria uma tradução, então não há expressão completa, mas uma “lateralidade” dos signos que, sendo diacríticos, não correspondem de forma direta às coisas, mas a elas aludem por meio do sentido. O sentido dos signos não é dado à parte deles, revela-se no modo como eles se articulam, “como que no intervalo das palavras”, no próprio ato de falar, quando o sujeito visa a certas coisas pelas palavras. Ora, se o sentido transcende os signos, não sendo a eles imanente e se há uma “opacidade” na experiência da fala, a exatidão, a univocidade das relações entre os signos e as significações não se sustentam no modelo proposto por Husserl em seus primeiros escritos.

A análise proposta por Husserl nas *Investigações Lógicas*, de acordo com Merleau-Ponty, estaria restrita ao âmbito da língua escrita, sem considerar, no entanto, a experiência da fala, recaindo nos mesmos empecilhos dos estudiosos da lingüística. Estas, de maneira bastante geral, seriam as dificuldades e implicações que o posicionamento de Husserl apresenta na obra citada acima ao buscar uma “gramática universal”, ao tentar objetivar a linguagem e obter uma univocidade e transparência das significações, desconsiderando as raízes históricas das línguas, que se fundam nos atos expressivos dos sujeitos falantes. Assim, existiriam modos peculiares de falar sobre o mundo de acordo com a cultura onde estão inseridos.

Visar a um “quadro da forma ideal da linguagem” para que assim pudesse compreender as diversas línguas, cada qual a sua maneira, compondo essa “eidética universal”, seria privilegiar uma visão das essências em detrimento das experiências históricas das relações sociais vividas pelos sujeitos. Seria dizer que não há “poder oculto” na fala, considerar o sujeito falante como aquele que substitui os pensamentos por arranjos sonoros. É conceber a fala como uma comunicação que nada nos ensina sobre o nosso

pensamento e para além dele, “já que os signos que ela nos apresenta nada nos diriam se já não tivéssemos em nosso íntimo sua significação”. (Merleau-Ponty, 2002, p. 27).

Porém, nos últimos textos de Husserl, alguns textos na “Lógica Formal e Transcendental”, a linguagem aparecerá como um modo de visar a certos objetos, como corpo do pensamento. Seria ela, a linguagem, que permitiria que os pensamentos não fossem apenas fenômeno privado, ganhando, assim, valor intersubjetivo e, finalmente, existência ideal. É a partir desse ponto que Merleau-Ponty nos mostra que o pensamento filosófico que reflete sobre a linguagem torna-se seu herdeiro, envolvido e situado nela.

Ao fazer um retorno ao mundo vivido, Husserl reabilita a experiência do sujeito falante no tocante à intencionalidade significativa, ao dizer que a linguagem se apresenta como um “corpo do pensamento”. Este seria o escape da tentativa de se buscarem as formas ideais de uma língua universal. Para Merleau-Ponty, a exploração da *Lebenswelt* – o mundo vivido – por Husserl, pode ser o ponto de partida para relacionar a perspectiva objetivista - a língua como sistema estudado pelos lingüistas – e a subjetivista -, a língua enquanto fala, por meio da operação da expressão.

Podemos perceber que as divergências entre as concepções primeiras e as últimas quanto à linguagem têm como fluxo a mudança de uma visão objetivista da linguagem, proposta inicialmente, e uma perspectiva existencial da mesma, à medida que sua investigação ultrapassa a questão de uma “gramática universal”, passando a definir sua fenomenologia da linguagem como retorno ao sujeito falante, ao nosso contato com a língua que falamos e não mais como esforço de colocar as línguas existentes no quadro de uma eidética de toda linguagem possível, isto é, a tentativa de objetivá-las diante de uma consciência constituinte universal e atemporal.

Quanto à unidade e a temporalidade da linguagem, Merleau-Ponty nos mostra que, muito mais que compreender a longa história de uma língua, com todos os acasos e deslizos de sentido que, finalmente, fizeram dela o que hoje é, faz-se necessário compreender a linguagem no seu uso vivo, no sujeito falante que a usa, seja como sua base enquanto ser social, seja no seu uso expressivo, enquanto ser poético.

O sábio, o observador, encaram a linguagem no passado.(...)Sendo a língua resultado de tantos acidentes, torna-se incompreensível que possa significar qualquer coisa sem equívoco. Ao tomar a linguagem como fato acabado, resíduos de atos passados de significação, registro de significações já adquiridas, inevitavelmente o sábio perde a clareza própria do falar, a fecundidade da expressão. A língua reencontra sua unidade do ponto de vista fenomenológico, isto é, para o sujeito falante que usa sua língua como meio de comunicação com uma comunidade viva. (Merleau-Ponty, 1975, p. 320)

A linguagem é, assim, vista não mais como resultado de um passado caótico de fatos lingüísticos independentes, e sim como um sistema cujos elementos concorrem para um esforço único de expressão voltado para o presente ou para o futuro e, portanto, governado por uma lógica atual. Esse, segundo Ponty, é o ponto de partida e de chegada da abordagem husserliana da linguagem: da “gramática universal” ao reconsiderar do sujeito que usa a própria linguagem, a sua fenomenologia.

3.2. DA JUSTAPOSIÇÃO AO ENTRELAÇAMENTO DA *LÍNGUA* E DA *PALAVRA*: UM DEBATE ENTRE SAUSSURE E MERLEAU-PONTY.

Merleau-Ponty nos introduz a sua crítica ao pensamento de Ferdinand de Saussure (1857-1913) no seu ensaio “Sobre a Fenomenologia da Linguagem” expondo a seguinte questão: Como justapor a perspectiva da linguagem como objeto do pensamento e “a linguagem como sendo minha”? Isto é, como justapor “uma lingüística sincrônica da palavra (*parole*) e uma lingüística diacrônica da língua (*langue*), irreduzíveis uma à outra”?(Merleau-Ponty, 1975, p. 130-131)

Antes de nos determos na resposta merleau-pontyana para esta questão, vejamos brevemente a contribuição de Saussure para a lingüística. Tal aporte teórico se torna relevante à medida que elabora princípios científicos e metodológicos para o estudo da língua, enquanto sistema ou estrutura submetida a regras específicas.

O próprio Merleau-Ponty em “A linguagem indireta e a voz do silêncio” (2004) diz que podemos aprender com Saussure que os signos, isoladamente,

não podem significar coisa alguma. Assim, o que caracteriza o signo não é apenas a ligação de um significante (a imagem acústica, a seqüência de fonemas que compõem o significante) a um significado (conceito), mas o fato de ele não existir isolado, mas num sistema³² que ele compõe com os demais signos.

Neste prisma, a linguagem, que é código, é diferente da fala. A primeira forma uma estrutura e constitui, assim, um “mundo próprio”. O que propiciará isto é a articulação desses elementos feita dentro do próprio sistema. É nesse sentido que Merleau-Ponty irá falar de uma inovação: tal novidade se dá em definir o signo, visto pela concepção clássica como responsável por representar certo objeto, pelas relações que ele terá com os demais signos.

Saussure, entretanto, ao distinguir a língua e a experiência da fala – *langue e parole* – não esclarece o suficiente a relação entre elas, motivo para investigar a articulação da linguagem enquanto objeto de pensamento e fenômeno de expressão, nos mostra Merleau-Ponty. Além disso, nessa distinção entre língua e palavra feita por Saussure, haverá uma oposição entre a sincronia e a diacronia, privilegiando a sincronia. Pela primeira, a língua é estudada como sistema, não considerando as mudanças ocorridas no tempo, sendo investigada no “eixo das simultaneidades” e não das “sucessões”.

O estabelecimento da separação entre as dimensões de linguagem, afirma Merleau-Ponty, impede que se pergunte sobre a gênese da linguagem. “Assim sendo, a experiência da palavra nada teria para nos ensinar sobre o ser da linguagem, não teria alcance ontológico”. (Merleau-Ponty, 1975, p. 321). Tal gênese do sentido daquilo que é proferido deve ser alcançado no fenômeno da fala de um sujeito concreto que se insere numa comunidade lingüística e que se comunica com os outros, considerando que as significações que nós herdamos não formam um “estoque” caótico, mas são dotadas de uma certa lógica, abrindo a possibilidades para novos atos de expressão e inserção de significações inéditas, conduzindo o sistema da língua, aos poucos, a uma reconfiguração.

É necessário unir a ciência objetiva da linguagem com uma fenomenologia da palavra, nos mostra Merleau-Ponty. É a saída dialética que

³² Na concepção estruturalista de Saussure, a unidade lingüística, o signo, apresenta duplicidade na sua dimensão: como significado e como significante.

estabelecerá uma comunicação entre as duas disciplinas, entendendo que há um envolvimento entre sincronia e diacronia, como mostra a seguinte citação:

De início, o ponto de vista 'subjeto' envolve o ponto de vista 'objeto'. A sincronia envolve a diacronia. O passado de uma língua começou sendo presente. A série de fatos lingüísticos fortuitos, postos em evidência pela perspectiva objetiva, incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado de uma lógica interna. Se, pois, a linguagem é sistema quando considerada segundo um corte transversal, também é preciso que ela o seja em seu desenvolvimento. (Merleau-Ponty, 1975, 325)

Segundo Merleau-Ponty, apesar de Saussure manter as duas perspectivas em separado, os lingüistas têm procurado encontrar um princípio mediador entre elas. A tarefa apontada no ensaio "Sobre a fenomenologia da linguagem" seria, em primeiro lugar, buscar uma inteligibilidade no devir da linguagem, algo que dê sentido a este movimento de mudanças que ocorre na língua, em que certas formas de expressão caem em desuso e novas aparecem.

A ênfase de Merleau-Ponty se dará na capacidade expressiva da língua no tempo, restaurando, assim, o sentido em sua compreensão. É assim que se concebe um novo meio de expressão na língua e uma lógica obstinada que atravessa os efeitos do desgaste e a própria volubilidade da língua. "Dessa maneira, o sistema de expressão do latim, fundado sobre a declinação e as mudanças de flexão, é substituído pelo sistema de expressão do francês, fundado sobre a preposição". (Merleau-Ponty, 1975, p. 324).

Os sujeitos falantes, percebendo a decadência de certas formas de expressão, no intuito de se comunicarem, retomam-nas sob novo princípio, mantendo a vivacidade da língua. Se há inserção de novas significações é porque a língua comporta lacunas para o ato de expressão do sujeito falante e, assim, ela não pode ser concebida como notação de "significações absolutamente unívocas que possam explicitar-se inteiramente sob o olhar de uma consciência constituída transparente," (Merleau-Ponty, 1975, p. 324)

A fenomenologia da linguagem, segundo Merleau-Ponty, ensina não a justaposição de uma perspectiva da língua com a da fala, mas um

entrelaçamento entre elas, feito pelo sujeito falante ao expressar o vivido, quando usa significações já instituídas na língua de um outro modo, dizendo alguma coisa que ainda não havia dito. A unidade da língua é reencontrada quando a língua é compreendida como um “sistema cujos elementos lingüísticos concorrem para um esforço único de expressão”.

É a operação da expressão, portanto, que deve ser descrita para compreender o fenômeno da linguagem. As significações instituídas em seu tempo, como operações expressivas, ficam disponíveis em nossa cultura para serem usadas como instrumentos já falados, para serem retomadas em outros atos de significação. Se utilizarmos os instrumentos lingüísticos já significantes, que estão em nossa cultura, é porque já os compreendemos e podemos retomá-los em nosso presente. Na expressão, portanto, a minha experiência de sujeito falante une-se às minhas experiências anteriores e também às de outros sujeitos falantes, recuperando no presente um passado e um futuro do qual está prenhe.

A fenomenologia da linguagem nos permite percebê-la não somente como uma curiosidade psicológica – a língua dos lingüistas em nós, com as particularidades que acrescento – mas uma nova concepção do ser da linguagem que é, agora, lógico na contingência, sistema orientado que, no entanto, sempre elabora acasos, retomando do fortuito numa totalidade dotada de sentido. Assim, estamos diante de uma filosofia que é uma encarnação – Lógica encarnada – e a linguagem não é mais pensada como cálculo.

Na operação de expressão, portanto, o sujeito falante faz uso dos instrumentos lingüísticos disponíveis na cultura, encarna seus pensamentos em palavras, realizando a dialética entre *langue* e *parole* num ato simultâneo de retomada de uma tradição e de afirmação de sua subjetividade. Se na experiência originária da fala, não se concebe o expresso separado da expressão, é pelo conceito de expressão, portanto, que Merleau-Ponty concebe signo e significação numa relação de reciprocidade.

3.3. A QUASE CORPOREIDADE DO SIGNIFICANTE

Como mencionamos acima, uma das contribuições do pensamento de Saussure foi a compreensão de que o signo isoladamente não seria capaz de veicular uma significação, mas a totalidade dos signos em alusão a certo sentido. Assim, ao retomar para a língua falada ou viva, percebemos que seu valor expressivo não é a soma dos valores expressivos que pertenceram a cada elemento da “cadeia verbal”. Pelo contrário, constituem um sistema na sincronia, na medida em que cada um deles significa apenas sua diferença frente aos outros – como diz Saussure, os signos são essencialmente “diacríticos”.

A potência falante que a criança assimila aprendendo sua língua não é a soma das significações morfológicas, sintáticas e léxicas, nos fala Merleau-Ponty. Tais conhecimentos não são necessários nem suficientes para adquirir uma língua. Sendo assim, o ato de falar, uma vez adquirido, não supõe qualquer comparação entre o que quero exprimir e o arranjo racional dos meios de expressão que emprego. Na citação a seguir ficará clara a concepção não representacional da linguagem proposta pelo autor em questão:

Quando falo, as palavras, os meneios necessários para conduzir minha intenção significativa à expressão são me recomendados apenas graças (...) a um certo estilo de palavra de quem dependem e por cujo intermédio se organizam sem que eu precise representá-los para mim. (Merleau-Ponty, 1975, p. 323)

O debate que está no fundo desse posicionamento de Merleau-Ponty é a disputa entre as concepções intelectualistas e empiristas da linguagem. Suas divergências partirão de um pressuposto que lhes é comum, o de que a palavra não possui significação. É nesse sentido que no pensamento de Merleau-Ponty haverá uma tentativa de superação das metáforas e teorias tradicionais no campo da linguagem. As concepções empiristas e intelectualistas serão cúmplices na afirmação de que existe uma exterioridade entre o signo e sua significação. As conseqüências que redundam disso são várias. De acordo com Moura(2001), admitindo-se tal exterioridade, teríamos significações antes dos signos, o pensamento antes da linguagem.

De acordo com Martins(2006), a tarefa que orienta os estudos de Merleau-Ponty, na questão da linguagem e da percepção, é a destruição das metáforas empiristas e intelectualistas que sustentam a exterioridade entre o signo e a significação, a palavra e o conceito e a coisa sensível do seu sentido, como nos mostra a autora na citação seguinte:

“Tanto os herdeiros de Descartes como os de Locke assumem e perpetuam essa separação que nos levam, última análise, a admitir a possibilidade de um objeto ser reconhecido mediante alguma atividade pré-lingüística, sem notar que é apenas o registro nominal (palavra) que se dá esse reconhecimento mesmo” (Martins, 2006, p.578)

O engano complementar empirista e intelectualista é, à medida que segrega a palavra do pensamento, reduzir a palavra e os signos ao papel de “invólucro inanimado” de idéias, tradutor, por sua vez, de um “texto ideal” dado previamente pelo intelecto. O problema, no entanto, é relacionar a linguagem ao pensamento, à possibilidade da própria comunicação.

Ao retomar as concepções de linguagem que, segundo Merleau-Ponty, não consideram a potencialidade da significação da fala, o autor critica-as e aponta uma aproximação entre a abordagem da psicologia empirista e da psicologia intelectualista, como sugerimos acima. A primeira estaria pautada numa relação de causalidade objetiva, em que os estímulos desencadeiam o funcionamento mecânico dos órgãos capazes de produzir a articulação da palavra. A segunda, por sua vez, afirma a capacidade de falar devido à existência de imagens verbais, que apareceriam em virtude de associações adquiridas pela consciência que assim asseguraria a articulação sonora da palavra. Ambas pressupondo a exterioridade entre o signo e a sua significação.

Pela abordagem empirista, o fenômeno da linguagem deve sua explicação “às leis da mecânica nervosa”, que produzem a fala sem que haja quem fale. Isto é, explica-se a fala como sendo um fenômeno articular e sonoro, resultante de excitações produzidas a partir de estímulos do ambiente, desconsiderando a intencionalidade do sujeito falante, que deseja se expressar. Deste modo, a fala estaria reduzida a um processo mecânico, submetido às leis fisiológicas e psíquicas, em que algo exterior, o estímulo,

provocaria uma reação psíquica no organismo, a qual seria traduzida pela linguagem.

Já pela abordagem intelectualista, a posse da linguagem é compreendida como a simples existência efetiva de imagens verbais, deixando em nós marcas do que foi falado ou ouvido. Nessa abordagem, a articulação da palavra ocorre devido aos estados da consciência que produziriam as imagens verbais adequadas às associações adquiridas. A linguagem é tradução de imagens verbais armazenadas em nosso cérebro, em virtude das associações adquiridas – sons ouvidos, movimentos articulares – quando falamos ou ouvimos. A fala não traz o seu sentido, mas traduz um sentido, que é dado pelo pensamento previamente elaborado. Assim, a fala é um instrumento, tradução do pensamento para expressar conceitos, transmitir idéias, valores, evidenciando a primazia do pensamento, visto que o primeiro, o sujeito, representa mentalmente aquilo que vai falar para depois pronunciar palavras.

Em ambas as abordagens, se considerarmos o fenômeno da fala como resultado do desencadeamento de estímulos, segundo um processo meramente mecânico que produziria a articulação sonora, ou como uma tradução de imagens mentais em que o sentido da fala não advém dela mesma, o falar torna-se mecânico e o sentido das palavras, ou é dado com os estímulos, ou com estados de consciência, desconsiderando a intenção do sujeito falante que deseja manifestar suas experiências. Para Merleau-Ponty, o sentido da fala é introduzido pelas próprias palavras que “carregam” o pensamento do sujeito para que ele possa ser pensamento no mundo. O sentido da fala, assim, está estreitamente ligado ao modo como o sujeito vive a situação e como significa num campo que não é das relações objetivas e sim existenciais, das relações que estabelece primordialmente como o mundo.

Se o ato de falar é, nas perspectivas acima, um processo mecânico, desconsiderando-se a intenção de quem fala, Merleau-Ponty compara essa concepção do fato de alguém poder falar ao funcionamento de uma lâmpada elétrica, que pode tornar-se incandescente pelo simples ato de se apertar o botão do interruptor, mostrando que o fenômeno da fala estaria reduzido ao âmbito da causalidade mecânica e funcional, campo das explicações científicas. Nessas concepções, “esqueceu-se” do campo dos fenômenos, tais

como eles aparecem antes de qualquer explicação ou análise - o da descrição³³ da experiência da fala, campo que torna possíveis as explicações do fenômeno articular e as associações, como no caso das imagens verbais.

Ora, em ambas as abordagens não se considera a intenção do sujeito de significar aquilo que visa no mundo e, se o falar é mecânico ou traduz um pensamento feito, estamos aquém da palavra significativa, não havendo ninguém que fale, na primeira concepção. Na segunda, até existe o sujeito, nos mostra Merleau-Ponty, mas ele é o sujeito falante, ele é o sujeito pensante.

Posto isto, resta a pergunta sobre como relacionar o pensamento à linguagem, assim como a possibilidade da comunicação. Martins (2006) nos ajuda a formular este questionamento expondo-o da seguinte forma:

Daí a inevitável dificuldade: como compreender a relação entre o pensamento e a linguagem? Ou ainda: como é possível a comunicação? Pois se o pensamento fosse de fato heterogêneo à linguagem, se esta nada mais fosse que um conjunto de convenções físicas arbitrariamente atribuído a certos pensamentos (e não necessariamente a todos), a comunicação redundaria finalmente em ilusão: nada na realidade passaria do locutor ao ouvinte se a linguagem não fosse senão o instrumento material pelo qual se manifestam, no segundo, os pensamentos 'interiorizados' do primeiro. Em suma: se as significações fossem mesmo 'objetos mentais', nada ocorreria entre um falante e outro, dado que a fala apenas despertaria no ouvinte significações que este já possuiria de antemão. Estaria ratificado o argumento da "linguagem privada". (Martins, 2006, p.577)

O paralelismo entre signo sensível e a imaterialidade reitera o velho dualismo entre a forma e o conteúdo. Ora, o dualismo *res cogitans* e *res extensa* permanece atualizado, como nos mostra Martins (2006). Como cúmplice dessa separação, a idéia de representação, noção fortemente impregnada na nossa tradição filosófica, será basilar. Como está implícito no próprio termo representação, o pensamento do sujeito falante torna-se equivalente a ter uma idéia das palavras que emprega, constituindo uma relação de exterioridade entre eles.

³³ Merleau-Ponty nos mostra que a fenomenologia preocupar-se-á em descrever e não em analisar.

Contra esses pressupostos, Merleau-Ponty investe numa versão não representacional da linguagem, neutralizando a função da própria representação, bem como a oposição entre interioridade e exterioridade³⁴. Visa atacar ambas as interpretações: a intelectualista e a empirista. A primeira, uma vez que o sensível jamais será visto como a própria coisa³⁵, mas sim como a sua máscara; a segunda por explicar o surgimento da significação por processos associativos, em detrimento da impressão sensível. O que é comum a ambas é que o signo não contém a sua significação, mas para que a tenha é necessário um processo superior, seja sintético ou associativo.

Quanto a isso, Merleau-Ponty nos diz que, quando falamos, as palavras contêm os meneios necessários para conduzir nossa intenção significativa à expressão, graças a um certo estilo de palavras de que dependem e por cujo intermédio se organizam sem que eu precise representá-los para mim. Nesse sentido, o autor fala que há um sentido “linguageiro” da linguagem, que executa a mediação entre a intenção ainda muda e as palavras, de tal sorte que minhas palavras surpreendem a nós mesmos e nos ensinam nosso pensamento. Isto é, há um sentido imanente na organização dos signos, não relacionado ao “eu penso”, do sujeito que cria representação das coisas, mas do “eu posso”, pelo fala de ela, a linguagem, ser antes de qualquer coisa uma experiência.

Merleau-Ponty nos fala de uma quase corporeidade do significante pelo seguinte fato:

...ação quase à distância da linguagem, indo reunir-se às significações sem tocá-las” esta eloquência que as designa de maneira peremptória sem nunca mudá-las em palavras nem cessar o silêncio da consciência são um caso eminente da intencionalidade corporal. (Merleau-Ponty, 1975, p.322-323)

Assim como temos uma “consciência” sobre o alcance dos nossos gestos e da espacialidade do nosso corpo - o que garante sua relação com o mundo - sem a necessidade de uma representação temática das coisas ao seu redor, a palavra que proferimos ou escutamos é prenhe de uma significação

³⁴ Junto a isso os predicados relacionados com a versão tradicional da linguagem, a saber “invólucro”, “vestimenta” e “tradução”.

³⁵ No sentido de que o sensível não pode ser percebido como o essencial da coisa.

legível na própria textura do “gesto lingüístico”, a ponto de uma hesitação, uma alteração da voz, a escolha de certa sintaxe serem suficientes para modificá-la, sem, no entanto, nunca estar contida nela.

3.4. RELAÇÃO ENTRE O SIGNIFICANTE E O SIGNIFICADO.

Ainda em comparação da palavra a um gesto, como mencionamos anteriormente, Merleau-Ponty nos mostra que a relação dela, a palavra, com aquilo que se encarrega de exprimir deve ser a mesma que aquela existente entre o gesto e o algo visado por ele. O autor em questão nos mostra que a “mira corporal” dos objetos do ambiente é implícita ao nosso corpo. Isto é, a relação do nosso corpo com o meio não necessita de qualquer tematização ou “representação” prévia seja do corpo ou do meio. “A significação anima a palavra, como o mundo anima meu corpo, graças a uma surda presença que desperta minhas intenções, sem desdobrar-se diante delas.” (Merleau-Ponty, 1975, p.324)

Partindo disso, nosso autor afirma que a intenção significativa em nós, assim como no ouvinte que ao reencontra a escutar, é apenas um “vazio” determinado que no momento é preenchido pelas palavras, o que não impede que em seguida frutifique em “pensamentos”. Isso significa, que quando alguém se comunica com outrem, não é um jogo de representações que está em jogo, não há um processo representacional naquele que comunica, bem como não há um aparato representacional que faça com que tenha sentido a fala que este escuta. Se não fosse assim, como explicaríamos o caso do “excesso” de significação no caso da expressão? Neste caso há um “excesso do quero dizer sobre aquilo que já é ou já foi dito”. (Merleau-Ponty, 1975,p.324)

Algumas questões desdobram-se disso. Primeiramente, Merleau-Ponty nos mostra que as significações das palavras são sempre idéias em sentido kantiano, “pólos de um certo número de atos de expressão que imantam o discurso, sem ser propriamente dadas por sua própria conta”. Em consequência disso, podemos dizer que a expressão nunca é total.

Fazendo menção a Saussure, Merleau-Ponty observa que temos o sentimento de que nossa língua exprime totalmente. Ora, não é nossa língua que exprime totalmente, e sim cremos que exprime totalmente porque ela é a

nossa língua. Para o inglês, *The man I love* é uma expressão tão completa quanto para um francês *L'homme que j'aime*. Com esse exemplo o autor tenta demonstrar que há sempre o subentendido³⁶ na expressão.

No seu ensaio “A linguagem indireta e a voz do silêncio” (2004), Merleau-Ponty nos fala que se é a relação lateral do signo como o significantes que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras, reforçando a idéia de que a linguagem está vinculada ao seu sentido. Este signo, entretanto, só pode fazer sentido enquanto estiver vinculado ao todo da linguagem e assim a “palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra do tecido da fala”. (Merleau-Ponty, 2004, p.69)

Não é necessário, portanto, recorrer a um “léxico interior” que nos proporcione às palavras puros pensamentos que estas recobririam. O que há é uma opacidade da linguagem: ela não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, mas “nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nas palavras”. (Merleau-Ponty, 2004, p. 71)

Com relação à linguagem, o autor nos fala que

No próprio momento em que a linguagem enche nossas mentes até as bordas, sem deixar o menor espaço para um pensamento que não esteja preso em sua vibração, e exatamente na medida em que nos abandonamos a ela a linguagem vai além dos ‘signos’ rumo ao sentidos deles. (Merleau-Ponty, 2004, p. 71)

Quando Merleau-Ponty nos fala de um sentido imanente da linguagem é que ela não pressupõe uma “tabela de correspondência”, aparato representacional, mas que ela mesma desvela seus próprios segredos. O que ocorre é uma “obstinada referência a si mesma” da linguagem, nos mostra o autor. A linguagem é oblíqua e autônoma e, ao invés de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele, trazendo seu sentido “como o rastro de um passo significa o movimento e o esforço de um corpo”. (Merleau-Ponty, 2004, p. 74)

³⁶ “Não digamos, pois, que toda expressão é imperfeita porque subtende. Digamos que toda expressão é perfeita na medida em que é compreendida sem equívoco, e admitimos como fato fundamental o ultrapassamento do significante pelo significado, possível pela própria virtude do significante.” (Merleau-Ponty, 1975, p.)

Voltamos à questão de que a expressão completa é destituída de sentido pelo fato de toda linguagem ser indireta e alusiva, é silêncio. É nesse sentido que o silêncio possui sua voz, na linguagem. A linguagem assim é permeada de seus subentendidos. “Enfim, temos de considerar a palavra antes de ser pronunciada, o fundo de silêncio que não cessa de rodeá-la, sem a qual ela nada diria, ou ainda pôr a nu os fios de silêncio que nela se entremeiam”. (Merleau-Ponty, 2004, p. 75)

Ainda ressaltando o caráter não-representativo da linguagem em Merleau-Ponty, e reforçando a tese de que a linguagem possui em si a sua própria significação, observamos que a tematização do significado não precede a palavra, ao contrário, é seu resultado. O ato expressivo, essa junção, pela transcendência, do sentido lingüístico da palavra e da significação por ela visada, não é, para nós, sujeitos falantes, uma operação segunda a que recorreríamos apenas para comunicar a outrem o nosso pensamento, mas é a tomada de posse das significações por nós, sua aquisição.

É nesse sentido que o autor nos mostra que, para o sujeito falante, exprimir é tomar consciência. Quando nos comunicamos não falamos apenas para os outros, mas para que nós próprios saibamos o que visamos, como mostra a citação abaixo:

Se a palavra quer encarnar uma intenção significativa, que é apenas um *certo vazio*, não é somente para recriar em outrem a mesma falta, a mesma privação, mas ainda para saber de que há falta e privação. (Merleau-Ponty, 1975, p. 323)

Nesta passagem o autor tenta demonstrar que não formulamos pensamentos ou intenções previamente à verbalização, pois a formulação é contemporânea a este ato. Tematizamos nossas questões expressando-as, nos damos conta delas à medida em que falamos. Utilizamos para o nosso ato expressivo, no entanto, um equivalente no sistema de significações disponíveis realizando para esta “intenção significativa” um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já “falantes”³⁷. Esse processo suscita no ouvinte o sentimento de uma significação outra e nova, e, inversamente,

³⁷ “Instrumentos morfológicos, sintáticos, léxicos, gêneros literários, tipos de narrativas, modos de apresentação do acontecimento etc.” (Merleau-Ponty, 1975, p. 324)

promove naquele que fala ou escreve a ancoragem da significação inédita das significações já disponíveis.

Em que sentido poderíamos dizer que elas já estão disponíveis? Disponíveis no sentido de que a linguagem é viva e histórica e, em seu tempo, foram instituídas como significações. Ora, se sabemos que a expressão é o ultrapassamento ou excesso destas instituições, como dizemos que é um ato expressivo? Merleau-Ponty afirmará que estamos diante do fenômeno da expressão da mesma forma. É sobre o caráter expressivo da linguagem que devemos nos deter, se quisermos compreender a sua virtude, nos fala Merleau-Ponty.

3.5. A LINGUAGEM E SEU POTENCIAL EXPRESSIVO

Para interpretações objetificadoras da linguagem, ela se reduziria à emissão de sons, objetos de uma ciência natural, à fonética. Nessa perspectiva, a linguagem se restringe a um sistema convencional de sinais que permite aos homens certa coexistência. Já para a filosofia intelectualista, a linguagem sempre foi uma tradução imperfeita do pensamento e os filósofos sempre se preocuparam em purificá-la para que pudessem vestir corretamente suas idéias mudas. Nessa concepção, o pensamento e a linguagem são de natureza distinta.

Para Merleau-Ponty não há autonomia do pensamento ou da linguagem; o que há são operações expressivas entre *palavra pensante e pensamento falante*. De acordo com Bornheim(2001), não podemos mais falar em prerrogativa do pensamento ou da linguagem: “tudo se esclarece pelo nó de relações que caracteriza os conjuntos significativos”. Sem a linguagem não poderíamos pensar, pois esta não sucede nem antecede o pensamento porque é sua contemporânea.

De acordo com Martins(2006), é a noção de *expressão* proposta por Merleau-Ponty que romperá com a interpretação paradoxal do mundo, promovendo a unificação entre o sensível(linguagem) e sua significação(idéia). Isso nos demonstra que há um simbolismo inscrito na própria concretude da coisa, não cabendo uma relação de exterioridade, mas de interdependência.

Ao promover, antes de mais nada, a unificação entre o sensível e sua significação, essa nova conceituação restabelece também a comunicação entre o fisiológico e o psíquico, o corpo e a mente, o sujeito e o objeto. O que não se faz sem uma radical revisão tanto das teorias tradicionais da linguagem e do significado quanto da percepção, a partir do qual será possível compreender que o signo sensível já traz em si sua significação, ou seja, que a coisa percebida já traz em si uma expressão natural sem contar para tanto com qualquer adjunção de uma ato intelectual ou hábito associativo suplementar da consciência que a percebe. (Martins, 2006, p.584)

Descartes³⁸, com o exemplo do pedaço de cera, afirma que o que podemos conhecer dele não pode ser dado por intermédio dos sentidos, já que, mesmo com a alteração de sua forma, continuamos a entendê-lo como tal. O sentido do pedaço de cera é afirmar que nada podemos conhecer através da percepção ou da imaginação sem compreender ou reconhecer, através do pensamento, a essência da coisa. A questão que está posta em jogo é de como ter uma idéia clara e distinta do corpo que queremos conhecer. Para Descartes, a percepção não poderia respaldar esse empreendimento, mas sim o *entendimento*.

Quando percebo o pedaço de cera, seja compreendendo clara e distintamente sua natureza, seja apenas imaginando-o ou tocando-o, apenas uma coisa é certa: é que penso percebê-lo. Assim, o pensamento é indispensável ao conhecimento da coisa. Esse exemplo da cera é válido para Descartes para todas as coisas que são exteriores e que se encontram fora do Eu.

Para Merleau-Ponty, ao contrário, o signo sensível e sua significação, a expressão e o que ele deseja exprimir não podem ser separados nem mesmo de forma ideal. Ora, como nos fala Martins, se a linguagem fosse dissociada do pensamento, a comunicação seria impossível, uma vez que

³⁸ Na sexta meditação no livro da Meditações.

nada passaria do locutor ao ouvinte se a linguagem não fosse senão a 'ocasião' de manifestar em um os pensamentos do outro. Da mesma forma, se as significações fossem 'objetos mentais', nada ocorreria entre um falante e outro, já que a fala apenas despertaria no ouvinte significações que ele já possuiria de antemão. (Martins, 2006, p.583)

Merleau-Ponty, em a "Prosa do Mundo" (2006), ao narrar o processo de ler e ser tomado por essa leitura, descreve que chegamos ao ponto de pensar que estamos dialogando com o próprio autor. Ele conclui, com isso, que uma característica da linguagem é a de fazer-se esquecer ao conseguir exprimir, a ponto de não mais sabermos em qual ângulo e perspectiva ela nos foi oferecida.

Quando nosso interlocutor sabe se exprimir bem, os signos são imediatamente esquecidos, só permanece o sentido, sendo exatamente essa a perfeição da linguagem: a de passar despercebida. A linguagem é mistério porque, sendo som e sinal, presentifica significações, transgride a materialidade dos vocábulos e se acasala com o invisível.

Mas essa é exatamente a virtude da linguagem: é ela que nos lança ao que ela significa, ela se dissimula aos nossos olhos por sua operação mesma[...] As palavras, ao persuadirem seu calor, recaem sobre a página como simples signos, e, justamente porque nos projetaram tão longe delas, parece-nos incrível que tantos pensamentos nos tenham vindo delas." (Merleau-Ponty, 2001, p.32)

Para Merleau-Ponty, ao lermos um livro, "máquina infernal de criar significações", somos tomados por ele, mas primeiro nos instalamos no autor. Isto é denominado por Ponty como o *momento da expressão*. Isto é, quando a linguagem cria novas significações, travestindo-se de novos sentidos. Qual é o enigma da linguagem? É que nela a significação sempre ultrapassa o significante, e este sempre engendra novas significações, de sorte que entre significação e significante nunca existe equilíbrio, mas ultrapassamento de um pelo outro graças ao outro. Esse ultrapassamento é o sentido.

Quando lemos, as palavras não vêm tocar significações pré-existentes em nós. Muito pelo contrário, a linguagem lança-nos fora de nossos pensamentos, cria novas significações e nos coloca em contato com outros pensamentos.

A ilusão encoberta nesse processo é de que tudo se passou sem a intermediação da linguagem. Uma vez adquirindo-a, temos a sensação de ter feito isto por nossa conta. Porém, a linguagem nos transformou e nos tornou capaz de compreendê-la. Apesar de não percebermos, foi ela que fez essa intermediação. Merleau-Ponty afirma que

Não se fará idéia do poder da linguagem enquanto não se tiver reconhecido essa linguagem operante ou constituinte que aparece quando a linguagem constituída, subitamente descentrada e privada de seu equilíbrio, ordena-se de novo para ensinar ao leitor – o que ele não sabia pensar nem dizer. A linguagem nos conduz às coisas mesmas na exata medida em que, antes de ter significação, ela é significação. (Merleau-Ponty, 2001, p. 36)

Em suma, poderíamos afirmar que o sentido não está nos signos, mas entre os signos, emerge no horizonte de uma multiplicidade de atos expressivos, é transcendente e alusivo. Essa transcendência, porém, não requer qualquer relação de exterioridade.

Com relação à filosofia e à ciência, Merleau-Ponty ressalta que, mesmo que queiramos desfazer a ligação entre o pensamento e a linguagem, estamos ligados a ela como a um cordão umbilical.

Seria agradável abandonar enfim a situação confusa e irritante de um ser que é aquilo que fala, e ver a linguagem, a sociedade como se nela não tivéssemos engajados, ver do ponto de vista de *Serius* ou do entendimento divino que não possui ponto de vista. (Merleau-Ponty, 2001, p.44)

Deste modo, a tentativa de se fazer um gramática pura seria vã, pois ela não significaria nada por si mesma. Já que tudo é retirado de uma linguagem empírica, fruto da condição do “homem-no-mundo”, uma linguagem feita em

laboratório não poderia abarcar sua complexidade, visto que seu objetivo é ser pura de toda contingência humana.

Com relação à forma de pensar da filosofia, Merleau-Ponty afirma que ela não “é uma passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas.” Ao contrário, ela também renova e sublima nossas significações adquiridas em sua atividade. Diante disso, de afirmar que o pensamento é mesclado de linguagem, a atividade intelectual não estaria comprometida? Ponty responderia que precisamos pensar a consciência nos acasos da linguagem, como impossível se assim não fosse.

...dizer que o pensamento, senhor de si mesmo, remete sempre a um pensamento mesclado de linguagem não é dizer que ele seja alienado, separado por ela da verdade e da certeza. Precisamos compreender que a linguagem não é um empecilho para a consciência, que para esta não há diferença entre o ato de alcançar a si mesma e o ato de se exprimir, e que a linguagem, no estado nascente e vivo, é o gesto de retomada e de superação que me reúne a mim mesmo e aos outros.” (Merleau-Ponty, 2001, p.37)

Para o autor em questão, ao contrário da psicologia clássica que via a linguagem como um simples desenrolar de imagens, alucinações verbais e seus críticos, que afirmavam que ela é um simples produto do puro poder de pensar, devemos observá-la como fruto de nossa relação individual e social. Assim, o caráter intersubjetivo da linguagem se dá onde

o ‘eu’ que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como uma prisão, mas, ao contrário, como num aparelho que o transporta magicamente à perspectiva do outro. Há na linguagem, uma ação dupla, a que nós mesmos fazemos e a que fazemos o *socius* fazer, representando-o dentro de nós mesmos. (Merleau-Ponty, 2001, p. 41)

A linguagem é melhor compreendida como meio para as relações humanas, ao invés de mera descrição de pensamentos. É melhor compreendida em seu uso vivo, já que à medida que falo e posso aprender na

troca com outros sujeitos falantes é que se dá o sentido da linguagem. Ela é inteiramente linguagem e inteiramente razão.³⁹

Não poderíamos, então, conceber uma expressão que fosse definitiva, pois as próprias virtudes que a tornam geral a tornam insuficiente. Assim que a fala se apropria dela, assim que essa se torna viva, a língua artificial melhor concebida torna-se irregular e enche-se de exceções. As línguas são tão sensíveis às mudanças históricas que se adaptam a elas para se tornarem novamente expressivas.

Como Merleau-Ponty prioriza o todo sobre as partes, vai afirmar que “o poder expressivo de um signo se deve ao fato de fazer parte de um sistema e coexistir com outros signos, e não ao fato de ter sido instituído por Deus ou pela natureza.” Os signos, os morfemas e as palavras nada significam isoladamente. Eles só passam a ter significação por sua combinatória, propiciando, dessa forma, a comunicação, processo que vai do todo da linguagem falada ao todo da linguagem ouvida.

Nem a unidade da língua, nem sua distinção e parentesco cessam de ser pensáveis para a lingüística moderna, uma vez que se renuncia conceber a essência da linguagem: simplesmente elas devem ser concebidas numa dimensão que não é mais a do conceito ou da essência, mas a da existência e da experiência.

³⁹ “De que maneira compreender esse momento fecundo da linguagem, que transforma um acaso em razão e, de um modo de falar que desaparecia, faz de repente um novo, mais eficaz, mais expressivo, como o refluxo do mar após uma onda seguinte? Esse acontecimento é demasiado hesitante para que imaginemos algum espírito da língua ou algum decreto dos sujeitos falantes que seja responsável por ele.” (Merleau-Ponty, 2001, p.57)

Capítulo IV- Por uma noção de corpo expressivo em Merleau-Ponty

4.1. Impressões e Expressões

Onde está o mistério desse olhar que me pega de rompante? Ou mesmo essa sensação de ser invadido por essa íris? Talvez, seja aquela sobrancelha que se levanta de forma a demonstrar que algo não vai bem. Ou até mesmo, vê-las unidas, numa sensação de doçura que tal olhar me transparece. É o olhar que se manifesta a mim como uma janela, mas também a boca e o nariz que se acende.

Dessa boca, um sorriso se abre, revelando mil intenções e meu olhar que o vê pode interpretá-lo de várias formas. Vejo a aprovação a algo que possa ter dito ou um desacordo. Ou quem sabe uma nuance do sarcasmo que sai daquela boca? Ou a língua que passa ligeiramente entre os dentes depois do jantar, tentando retirar o fiapo de carne que ainda resta.

É naquele lábio que posso ler algo, mesmo se não pudesse ouvir o som da voz que me fala. Posso sentir, até mesmo, o desejo pelo meu beijo ou quem sabe a tensão nos dentes rangendo, de tensão ou de medo. Essa tensão tem como aliadas as bochechas enrubescidas. Ou a palidez da face tomada de assalto pela notícia não esperada, pelo constrangimento não aguardado.

Emoldurando essa face, há o cabelo que desliza sobre ela. Ele cai sobre a testa que franzi, ele é preso juntamente com os pudores, a vergonha, ou diria, até mesmo, com a culpa que aprisiona aquele ser. Mas quando ele é solto, aquelas mãos deslizam sobre ele, transpassam uma espécie de véu que lhe recai aos ombros. É aí que ele começa a pender de um lado para o outro, me dizendo algo, me comunicando o que os olhos, as sobrancelhas e os lábios já queriam me informar.

É uma espécie de sinfonia, esses elementos se unem para passar uma mensagem. Quem seria o maestro de tudo aquilo? Quem estaria no controle daquela infinidade de informações ou atitudes? Não saberia explicar, mas aquelas mãos me fixam o olhar. É como se regesse algo em mim, me conduzindo a algo, ao que quer demonstrar esse corpo.

Elas podem estar abertas, entrecruzadas. Podem estar tamborilando sobre a mesa. Mas o que elas estariam querendo me comunicar? Não sei, mas aqueles dedos fazem um som, uma cadência. A mão também pode se esconder junto as suas costelas, trancando aqueles braços, me dizendo que me afaste. Ou querendo muito que me aproxime, mas temendo essa aproximação.

São os mesmos braços que gesticulam, que voam pelo ar enquanto se comunicam, e juntamente com o discurso que sai daquela boca, há um braço que fala. Que discursa também, que reforça, que desmente ou que desfaz o que foi dito. Onde estaria o maestro de tudo isso?

E das pernas que se cruzam, se abrem e insinuam algo? As mesmas pernas que chutam, dançam e seduzem. As pernas que pulam, as pernas que se esticam se espreguiçando ou se tencionam num paralelo perfeito, talvez para impressionar alguém. São sustentadas por pés que me falam muito. Eles pendem graciosamente ao ar, se esticam pontiagudamente.

Conviver com esse corpo me faz estar diante de uma obra sempre inacabada. O ser que ali se expressa pode ter mudado, adquirido novas linguagens: é um espetáculo novo e constante que preciso aprender. Cada um com quem convivo me é um desafio. Cada olhar que percebo me é como uma janela que preciso espiar. Cada rangido dos dentes é algo com que preciso interagir.

O fato interessante em tudo isso é que meu corpo também se comunica. Ele também interage com os demais, e em alguma medida, pode conceder a tônica dessa interação. Meu corpo também é essa espécie de bailado ambulante, dessa coreografia mutante carregada de significações. Exagerando um pouco, todos nós somos uma espécie de bailarinos.

A diferença é que nossa coreografia não é pré-estabelecida, nem previamente montada. Ou estaria ela concebida de forma tácita? De qualquer forma bailamos, tomamos o tablado da vida e nos colocamos numa valsa, onde não sabemos exatamente quais serão os próximos passos, mas pela qual continuamos a nos mover num ritmo que nos torna possível entender o que meu corpo e os outros corpos comunicam.

É a batuta invisível que continua lá, um metrônomo inaudível da vida. E continuamos na marcha. Um, dois, três, um, dois, três. Não se pode perder o

ritmo. Um, dois, três, um, dois, três. E somos tomados nessa valsa, em algumas ocasiões, confessemos, sem sabermos onde ela irá terminar, mas prosseguimos.

O espetáculo que nosso corpo nos promove, no entanto, é exatamente essa capacidade de se metamorfosear. Ele ainda nos assusta com a idéia de ser esse peregrino de intenções incertas, mas que, mesmo sendo inconstantes, não o impedem de se comunicar. Ainda ficamos abismados com o corpo, não simplesmente por conter uma linguagem (isso é algo muito óbvio); o assombro é ele ser uma linguagem. Em ser vivo, tal como ela.

A plasticidade, a capacidade de se contorcer e se tornar outra coisa faz com que a surpresa contínua de uma próxima cena nos deixe atônitos perante a incerteza do que virá. Claro, uma vez tornado incapaz de se expressar, ambos, o corpo e a linguagem, vistos como algo separados ou como uma coisa só, se reconstruirão para se comunicar.

Mas queremos descrevê-lo de uma maneira ainda mais complexa, ou para os grandes atores e bailarinos a mais fácil: a forma pela qual esse corpo é expressivo. O metrônomo dessa dança pode ser ouvido, ao contrário do bailado do cotidiano. Não me refiro a qualquer expressão, me remeto àquela que faz com que a coisa expressa e o corpo que a expressa sejam uma única coisa.

É a epifania. É Julieta que é carregada adormecida pelo bailarino, não há vida ali, a intérprete apenas respira, apenas. É “Julieta”⁴⁰ encarnada. É o cisne negro na sua dança, suavemente venenosa e insinuante. É “Kitri” com sua sensualidade pueril, é “Carmem” com seu apelo debochado. É “Gisele” com sua força etérea.

Existe um mistério envolto na expressão. O olhar maligno daquele personagem me desconcerta. Mas eu não sei que é apenas um personagem? Sim, aquela gargalhada me intimida e me faz encolher na cadeira do teatro. É o corpo ali, num estado quase de possessão. É a posse do significante pelo signo. Que assustador: é o corpo expressivo. Mas as luzes se acendem, a cortina se fecha, tudo volta ao normal. Julieta não existe mais, há apenas uma bailarina franzina. Mas a valsa continua. Um, dois, três, um, dois, três. E

⁴⁰ Nesta parte, listo alguns personagens de *ballets* de repertório.

continuamos em nossas “caras e bocas”, nos comunicando através do olhar. Mas a Carmem, só existirá enquanto alguém a interprete. E que o faça muito bem, só assim ela poderia viver.

4.2. Uma “estranha máquina de significar”

Neste capítulo, por tratarmos especificamente do “corpo expressivo”, começamos por narrar um corpo se expressando. Desde os gestos mais cotidianos e corriqueiros a um passo mais elaborado de uma dança clássica, o que podemos perceber é um corpo ali se expressando, toda sua potência criadora, todas as suas elaborações que são próprias.

Tal é o corpo humano como nos mostra Merleau-Ponty em *A Natureza* (2006). O corpo humano, especificamente ele, que é a ligação entre a própria “natureza” e o “logos”. A sua peculiaridade consiste, como Merleau-Ponty aponta desde *A Estrutura do comportamento*, em que o comportamento humano⁴¹ e o animal são distintos pelo fato de o primeiro consistir num comportamento que é simbólico, característica do “corpo-fenomenal”, do corpo que se auto-percebe.

O que entendemos por simbólico, nesse caso, é a capacidade de articulação entre a linguagem e o comportamento, que é própria do humano. No comportamento animal, ao contrário, os “signos permanecem sempre sinais e não se tornam jamais símbolos”. (Merleau-Ponty, 1975, p.153). Isto é, o sinal seria apenas um dado empírico relacionado, por uma regra associativa qualquer, a um comportamento de um símio qualquer.

Numa nota de *A Estrutura do Comportamento*, nosso autor nos diz que o comportamento simbólico “é a condição de toda criação e de toda novidade nos fins da ‘conduta’”. (Merleau-Ponty, 1975, p.156) Esse é um ponto importante, pois o autor nos expõe em *A natureza* que esse comportamento simbólico é a passagem à cultura, uma vez que ela é o próprio construto humano, que, como uma espécie de teia de significados, concede sentido aos objetos da natureza e constrói outros novos.

⁴¹ Neste caso a idéia de comportamento será fundamental, visto que nesta obra o objetivo de Merleau-Ponty é debater com a psicologia da época numa crítica ao objetivismo em psicologia.

É nessa busca por esclarecer o que seria a natureza que Merleau-Ponty amplia sua compreensão do agir simbólico humano. Se ele parte da noção de comportamento em sua relação ao símbolo, em *A Natureza*, o autor nos diz que o próprio corpo é simbolismo. Não o simbólico que substitui ou representa algo; este seria o simbólico da filosofia da consciência, mas o corpo é simbolismo no sentido de que não há uma prévia entre o significado e o significante, supostamente separados, mas o corpo passa no mundo e o mundo no corpo. Diz o autor:

Esclarece-se este estigma dizendo que o nosso corpo é simbolismo (e reciprocamente esclarece-se a linguagem dizendo que ela é segundo o corpo e corpo aberto) – Simbolismo: um termo tomado como representativo de um outro [...] faz-se referência à intencionalidade, ao sentido – mas nesse caso: o simbolismo é sobrevoado, ele não tem corpo. Dizendo que o corpo é simbolismo, quer-se dizer que sem *Aufassung*⁴² prévia do significante e do significado supostos separados, o mundo passa no corpo: o sentir ou o prazer, porque o corpo é móvel, isto é, poder de estar alhures, são desvelamento de algo (Merleau-Ponty, 2006, p.341)

O que permite ao corpo ser simbolismo é o seu fundo, que é o próprio mundo. Como nos mostra o autor na *Fenomenologia da percepção*, todo movimento tem um fundo, e “o movimento e seu fundo são momentos de uma totalidade única”. (Merleau-Ponty, 1999). Tal como estamos argumentando, seria tal “pano-de-fundo” que permitiria a atuação de um corpo em movimentação e expressão, mas o que ele viria a ser?

Este “fundo” do movimento não é a representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento; ele é imanente ao próprio movimento, ele o anima e o mantém a cada instante. Essa noção de “fundo”, porém, nos colocará outros desafios de compreensão que Merleau-Ponty diferenciará, pelo menos em *A Fenomenologia da Percepção*, entre o “movimento abstrato” e o “movimento concreto”. Começemos, então, pelo último. Este seria aquele movimento que teria como fundo o “mundo dado”, sendo que o fundo do “movimento abstrato” é construído.

⁴² Nota do tradutor: “Consideração de algo como...”

Sobre esses dois conceitos o autor nos propõe os seguintes exemplos. Ao fazermos um sinal para um amigo, nossa intenção não seria um pensamento que “prepararíamos” em nós⁴³. O inusitado que nos mostra Merleau-Ponty é que, neste caso, nós fazemos o sinal através do mundo. O mundo no sentido de que ele é o tablado comum entre quem quer se comunicar, tal como mostra na citação que segue:

Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo; a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se lêem imediatamente em meu gesto, não há uma percepção seguida de movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica com o todo. (Merleau-Ponty, 1999, p.160)

O que podemos perceber é a proposta não representacional da ação em Merleau-Ponty, inserindo o mundo na análise do próprio movimento. Ora, se a pessoa a que visamos nos comunicar não entende o que estamos propondo por meio de nossa gestualidade, modificamos nosso misancênio. Porém, o que está em jogo nesta questão, não é que iremos interpor dois pensamentos, isto é, como a primeira intenção de comunicação fora frustrada, iremos pensar em outra forma de nos fazer entender. Não é a situação, como nos mostra, ou o mundo, que nos dará a tônica dessa interação.

Se, por exemplo, percebo que não querem obedecer-me e em conseqüência modifico meu gesto, não há ali dois atos de consciência distintos, mas vejo a má vontade de meu parceiro e meu gesto de impaciência nasce dessa situação, sem nenhum pensamento interposto. (Merleau-Ponty, 1999, p.160)

Mas o “movimento abstrato”, ao contrário, ultrapassará o mundo concreto criando, assim, novas zonas, desdobrando o fundo que lhe é dado. Um exemplo disso é que podemos executar o mesmo movimento com o braço sem nenhuma intenção comunicativa imediata. No “movimento concreto” o

⁴³ Este debate tem como fundo o posicionamento teórico de Merleau-Ponty no que se refere à ação humana, uma vez que ele não aceitará que exista uma representação que anteceda ao movimento, mas ele vai desenvolver seu conceito de “intencionalidade motora”, visando, exatamente, combater a decomposição que é feita com a ação, decompondo-a entre um conteúdo intencional específico e uma resposta corporal. Neste caso específico, podemos perceber uma forte influência da *Gestalt* no pensamento merleau-pontyniano, na relação feita entre percepção e ação.

corpo é veículo do movimento; no abstrato, ele é a sua meta. Isto é, “[...] seu projeto motor não visa mais alguém no mundo, visa meu antebraço, meu braço e meus dedos, e os visa enquanto eles são capazes de romper sua inserção no mundo dado e desenhar em torno de si uma situação fictícia”. (Merleau-Ponty, 1999, p.160).

No “movimento abstrato” eu não preciso de um parceiro para me comunicar, nem ao menos um fictício; é aí que vamos brincar com a “máquina de significar”. É curioso que o autor use o termo máquina, uma vez que o combatera numa acepção específica. Mas o que ele sugere é diferente do “corpo máquina” cartesiano, como mostramos no capítulo primeiro, e sim o corpo em sua relação íntima com a própria linguagem. Nesse sentido, essa “máquina de significar” é capaz de criar seus próprios mundos, é capaz de se impregnar em novas significações, brincando com a própria linguagem “[...] sem nenhum parceiro fictício, eu considero essa estranha máquina de significar e a faço funcionar por diversão”. (Merleau-Ponty, 1999, p.160)

Retomando a questão do “fundo” que nos mostra o autor, podemos dizer que a relação do “movimento concreto” com ele é de uma aderência, pois é através dessa afinidade que o sentido estará imanente a este movimento. Já o “movimento abstrato” é o desdobrar deste próprio fundo, inaugurando novas subjetividades.

O movimento abstrato cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano. O movimento concreto é centrípeto, enquanto o movimento abstrato é centrífugo; o primeiro ocorre no ser ou no atual, o segundo no possível ou no não-ser; o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo. (Merleau-Ponty, 1999,p.160)

Outra noção que estará ligada à noção de “movimento abstrato” será a noção de “projeção”. De acordo com o autor, isto será o que o tornará possível. Nesse caso, o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência. Tal função de “projeção” ou “evocação”⁴⁴ que instaura em nosso corpo fora de

⁴⁴ Merleau-Ponty usa esse termo comparando-o com o “sentido em que o médium evoca e faz aparecer um ausente”. (Merleau-Ponty, 1999, p.161)

qualquer tarefa urgente, “para brincar com ele ao meu bel-prazer, para traçar no ar um movimento que só é definido por uma ordem verbal ou por necessidades morais.” (Merleau-Ponty, 1999, p.161-162)

Este é o ponto de que nós partiremos para entender o fenômeno da expressão e do corpo. Como o nosso corpo não nos impõe, como o faz ao animal, instintos definidos, nós interagimos com o mundo de uma forma totalmente específica no que se refere ao sentido. É a cereja que colocamos sobre o sorvete, é o morango que tomamos com o champanhe. Doamos novas significações às necessidades, e o maior expoente disso é o nosso próprio corpo.

Ele não é um “espaço expressivo” qualquer, ele é a origem de todos os outros, ele projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, fazendo com que elas comecem a existir como coisas sob nossas mãos, sob nossos olhos. O autor nos fala que nossa natureza não é um “velho costume”, isto é, um costume no sentido de uma passividade da natureza, mas o corpo é nosso meio geral de se ter um mundo.

Possuímos os gestos necessários para a conservação da vida também, visto o caráter biológico do nosso corpo. Mas este não se limita a isso; ele brinca com os primeiros gestos, passando de seus sentidos próprios a sentidos figurados. O corpo inaugura através destes últimos um novo núcleo de significação; os hábitos motores da dança são exemplos disso, nos expõe Merleau-Ponty.

Assim, a expressividade que é pulsante no corpo ultrapassa os seus meios naturais, projetando em torno de si todo o mundo cultural, toda a linguagem, toda prosa, toda poesia.

Ora enfim a significação visada não pode ser alcançada por meios naturais do corpo; é preciso então que se construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural. Em todos os planos ele exerce a mesma função, que é a de emprestar movimentos instantâneos da espontaneidade um pouco de ação renovável e de existência independente. (Merleau-Ponty, 1999, p.202)

A dança é um exemplo singular para este processo. O escultor cria sua obra através do corpo, das mãos que talham, dos olhos que observam. O pintor

tem seu quadro. O músico suas partituras, suas sinfonias. O bailarino tem seu próprio corpo, esse é seu instrumento; seu corpo é seu meio, só através dele pode executar seus passos, sendo seu próprio fim. Assim, como o uso da linguagem pode retirar alguns termos e dar a eles novos sentidos, a dança retira o corpo de seus eixos de equilíbrio rotineiros, estende ao máximo sua capacidade de se flexionar, estende sua própria capacidade expressiva, de modo a torná-lo poesia.

4.3. O corpo em poesia.

“Se eu pudesse dizer a você o que desejo transmitir, não haveria necessidade de dançar”. Esta frase foi escrita por uma importante bailarina americana, Isadora Duncan, que viveu entre o fim do século XIX e início do século XX. Tal bailarina foi uma das precursoras do que hoje entendemos como dança contemporânea.

Angela Isadora Duncan, nascida em 1877, na Califórnia, começou a dançar *ballet* ainda criança e aos quinze anos já ensinava. No entanto, chegou a escrever mais tarde: “eu sou inimiga do *Ballet*, o qual considero falso e absurdo, que de fato está fora do alcance da arte”. Mas o que justificaria uma negação tão radical a um gênero de dança que a tanto se dedicou? Segundo ela, o *ballet* não era de forma alguma natural, exige um “esqueleto deformado” e “movimentos estéreis, cujo propósito é causar a ilusão de que a lei da gravidade não existe para eles”. Isadora irá radicalizar neste ponto, o que seria necessário para a inovação que iria propor.

Duncan tentava libertar a dança dos “cisnes” e das “fadas” da dança clássica. Esta modalidade, desenvolvida pelas cortes renascentistas italianas e francesas, era uma forma de a nobreza exibir toda a sua virtuosidade, conservando, assim, todo o seu aparato hierárquico (escola, corpo de baile, teatro oficial, hierarquia de papéis). Para Duncan, o pensamento racionalista renascentista se estruturaram no *ballet*. A estruturação das regras fixas dos passos, o desenho geométrico do espaço, a métrica perfeita entre dança e música, são exemplos dessa relação entre filosofia renascentista e a dança que surgia.

A bailarina clássica não satisfeita com os limites de seu corpo, tem como instrumento as sapatilhas de pontas. Na recusa do ballet por ser, segundo Duncan, uma dança mecânica, ela irá libertar-se radicalmente das sapatilhas e passará a dançar descalça. Na sua autobiografia disse ela:

digo por sorte, pensando em mim, porque certamente eu devo a essa vida sem limites, livre, da minha infância a aspiração da dança que criei, que nada mais foi senão a expressão da liberdade. Nunca me sujeitei aos contínuos 'nãos' que parecem fazer da vida, um tormento".[...] "Mesmo naquela época eu senti que os sapatos e as roupas só me atrapalhavam. Os sapatos pesados eram como correntes, as roupas eram minha prisão. Assim, eu tirava tudo. E sem nenhum olhar me observando, totalmente sozinha, dançava nua na praia. E me parecia que o mar e todas as árvores estavam dançando comigo. (Duncan apud. Lemos, 2007, p.3)

As sapatilhas de ponta, que são símbolo da mais elevada técnica no *ballet* clássico, eram para Isadora Duncan um aprisionamento. A rigidez do gesso era um obstáculo entre seus pés e o chão. Os cânones da dança clássica eram vivenciados pela bailarina como movimentos mecânicos e distantes da expressão natural do corpo humano. Ora, dançar deveria ser muito mais que reproduzir movimentos rígidos; dançar para Duncan é viver e os elementos da dança clássica já não eram suficientes para apresentar novas realidades a serem expressadas por ela.

O corpo que dança talvez seja um dos maiores exemplos daquilo que Merleau-Ponty fala sobre um corpo que é "obra de arte". "Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte". (Merleau-Ponty, 1999, p. 210). Mas qual seria o porquê do corpo ser comparado a uma obra deste tipo? Merleau-Ponty responderia que, assim como nós só podemos entender a idéia que uma tela pretende comunicar pela experiência das cores que a compõem, assim também é o corpo, uma vez que o sentido é imanente tanto a ele quanto num quadro ou numa peça musical.

Sendo assim, por mais que tenhamos lido sobre a obra de Cézanne, as análises só farão algum sentido se tivermos alguma experiência com, pelo menos, uma obra deste pintor. Para Merleau-Ponty, o mesmo acontece com um poema ou um romance, mesmo que ambos sejam feitos de palavra.

Nosso autor nos leva a pensar, assim, na situação onde um certo conteúdo lingüístico pode ser apresentado de uma forma distinta. Vejamos, “sabe-se que um poema, se comporta uma primeira significação, traduzível em prosa, leva no espírito do leitor uma segunda existência que o define como poema”. (Merleau-Ponty, 1999) Visando sair do esquema forma/contéudo, o autor de *A Fenomenologia da percepção*, nos mostra que a forma de dizer que é própria de um poema levará “ao espírito do leitor” uma “segunda existência”. Isto é, não será apenas o mesmo conteúdo apresentado sob diferentes formas, mas a forma expressiva do poema instaura uma significação nova.

Merleau-Ponty, ampliando esse exemplo para o fenômeno da fala, nos mostra que ela não significa simplesmente pelas palavras que estão articuladas a ela, mas ela é uma forma de “modulação da existência”. Esta seria a diferença entre um grito e uma nota musical cantada, o potencial expressivo nela investido:

Assim como a fala significa não apenas pelas palavras, mas ainda pelo sotaque, pelo tom, pelos gestos e pela fisionomia, e assim como esse suplemento de sentido revela não mais o pensamento daquele que fala, mas a fonte de seus pensamentos e sua maneira de ser fundamental, da mesma maneira a poesia, se por acidente é narrativa e significativa, essencialmente é uma modulação da existência. Ela se distingue do grito porque o grito utiliza nosso corpo tal como a natureza o deu a nós, quer dizer, pobre em meios de expressão, enquanto o poema utiliza a linguagem, e mesmo uma linguagem particular, de forma que a modulação existencial, em lugar de dissipar-se no instante mesmo em que exprime, encontra no aparato poético um meio de eternizar-se. (Merleau-Ponty, 1999, p. 209)

Assim, o autor fala que toda obra de arte existe à maneira de uma “coisa”; assim também é o poema. Não apenas um poema, mas um romance, um quadro, uma peça musical, uma coreografia, acrescentaríamos este último. Estes seriam indivíduos, quer dizer, “seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial”. (Merleau-Ponty, 1999) Chegamos, então, ao ponto que necessitávamos esclarecer, sobre o porquê de o corpo ser comparado a uma obra de arte.

Assim como só podemos entender a obra de autor vivenciando-a, visualizando seu esquema de cores, e não simplesmente lendo sobre, só podemos entender a fala e a expressão de um corpo experimentando, visto que toda a sua gestualidade, expressões faciais, movimentos dos membros, atuam em conjunto na formação de um mesmo gesto.

É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de certo número de termos co-variantes. Uma certa experiência tátil do braço significa uma certa experiência tácita do antebraço e dos ombros, um certo aspecto visual do mesmo braço, não que as diferentes percepções táteis, as percepções táteis e as percepções visuais participem todas de um mesmo braço inteligível, como as visões perspectivas de um cubo dá a idéia do cubo, mas porque o braço visto e o braço tocado, como os diferentes segmentos do braço, fazem, em conjunto, um mesmo sentido. (Merleau-Ponty, 1999, p.211)

Este corpo que é “obra de arte” é por excelência o corpo da dança. Este, assim como a poesia faz com a linguagem, opera uma modulação da existência para se fazer expressivo. O dançarino, artista do movimento, brinca com todos os eixos de equilíbrio do corpo, simplesmente pela necessidade de dizer algo. O artista do movimento poderia pintar sobre uma tela, mas prefere pintar seu próprio rosto. Poderia esculpir numa pedra de mármore, mas prefere entalhar sobre uma matéria que é viva e vivenciada por ele mesmo - seu próprio corpo.

Inicialmente, em *A Estrutura do Comportamento* (1975), Merleau-Ponty já começa a descrever o corpo e seu sentido através da noção de “estrutura”, afirmando que os gestos e a atitude do corpo fenomenal têm uma estrutura própria, uma significação que lhe é imanente. Desta forma ele nos diz que a criança compreende o sentido alegre do sorriso muito tempo antes de ter visto seu próprio sorriso, o das mímicas ameaçadoras sem nunca tê-las vivenciado. Porém, por estar preocupado em combater pressupostos da ciência de sua época, Merleau-Ponty não ampliará este debate.

É em *a Fenomenologia da Percepção* que a relação entre gestualidade e significação imanente será desenvolvida. Assim, como debatemos no capítulo anterior, Merleau-Ponty tenta combater as psicologias intelectualistas e

empiristas referentes ao fenômeno da linguagem. O ponto comum entre elas que ele combate é o de que a palavra é desprovida de sentido. “Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que a palavra tem um sentido”. (Merleau-Ponty, 1999, p.241)

A fala não está presa, portanto, a um conteúdo representacional que lhe concede sentido, mas está numa ligação íntima entre pensamento e linguagem. A denominação de certo objeto não sucede seu reconhecimento, mas ela é o próprio reconhecimento. Quando olhamos para um objeto, identificamos e dizemos: “isto é um corpo”; não há em nossa mente um conceito de corpo que subsumiríamos a ele, assim como não há nenhum processo associativo recorrente, mas “a palavra traz seu sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo”. (Merleau-Ponty, 1999, p.241)

A abordagem que Merleau-Ponty faz do pensamento é a que recoloca aos acasos da linguagem, contradizendo toda uma tradição que analisava a linguagem como uma versão empobrecida do pensamento. Mas para ele,

Um pensamento que se contentasse em existir para si, fora dos incômodos da fala e da comunicação, logo que aparecesse cairia na inconsciência, o que significa dizer que ele nem mesmo existiria para si. (Merleau-Ponty, 1999, p.241)

É partindo deste pressuposto que Merleau-Ponty argumenta que devemos olhar para o homem, emancipando-o do “sujeito universal do pensamento”, percebendo-se a si mesmo enquanto ser que fala. A palavra, longe de ser o simples signo dos objetos e das significações, “habita as coisas e veicula significações”. A partir dessa noção, será possível ao autor de *A Fenomenologia da Percepção* entender a possibilidade de compreender a linguagem corporal e a comunicação. Esse desdobramento da concepção da linguagem em Merleau-Ponty, o de que o sentido das palavras seja introduzido entre as próprias palavras, é o que o permite dizer que a significação gestual é imanente à fala.

E assim, se toda linguagem se ensina por si mesma e “introduz seu sentido no espírito do ouvinte”, uma música ou uma pintura primeiramente não compreendida, se verdadeiramente diz algo, termina por criar por si mesma seu público, visto que ela “secreta em si mesmo sua significação”. E a dança

vista como linguagem, isso também valeria para essa arte? Ora, se a dança moderna de Isadora Duncan não tivesse um sentido em si mesma, ela jamais seria vista nem mesmo como uma dança, visto que a dança por excelência era o *ballet* clássico.

Se analisarmos sob esta perspectiva, de que a linguagem possui em si mesma a sua significação, se assim não fosse, seríamos incapazes de entender a dramaticidade do *ballet*. Não andamos emproados com os príncipes e as princesas dos *ballets* românticos. Mas ao presenciarmos um espetáculo, somos submersos em um mundo que carrega em si mesmo tudo para que possamos compreendê-lo, por mais onírico que possa ser. Percebemos o homem apaixonado pelo cisne, o cisne que na verdade é uma princesa, o cisne negro que se disfarça, mas é, de fato, uma feiticeira. Essa capacidade de compreensão imanente é o que Merleau-Ponty chama de um “pensamento na fala”, como mostra a citação que segue:

Uma música ou uma pintura que primeiramente não é compreendida, se verdadeiramente diz algo, termina por criar por si mesma seu público, quer dizer, por secretar ela mesma sua significação. No caso da prosa ou da poesia, a potência da fala é menos visível, porque temos a ilusão de já possuímos em nós, com o sentido comum das palavras, o que é preciso para compreender qualquer texto, quando, evidentemente, as cores da paleta ou os sons brutos dos instrumentos, tais como a percepção natural os oferece a nós, não bastam para formar o sentido musical de uma música, o sentido pictórico de uma pintura. Mas na verdade o sentido de uma obra literária é menos feito pelo sentido comum das palavras do que contribui para modificá-lo. Há portanto, tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, um pensamento na fala que o intelectualismo não suspeita. (Merleau-Ponty, 1999, p.244)

A arte, descreve o autor, é um campo fértil para entendermos o fenômeno da expressão. No caso da literatura, por exemplo, quando a operação da expressão é bem-sucedida, faz a significação existir como uma coisa no próprio “coração do texto”, formando assim um “organismo de palavras”, a saber, algo que tem um funcionamento que lhe é próprio e que apresenta ao leitor um novo campo ou uma nova dimensão.

Na música, por exemplo, a significação musical de uma sonata é inseparável dos sons referentes. Ao analisarmos esta mesma sonata, após termos ouvido, sempre nos reportaremos ao momento da experiência de quando a ouvimos, pois durante essa experiência “os sons não são apenas ‘signos’ da sonata, mas ela está ali através deles, ela irrompe neles.” (Merleau-Ponty, 1999, p. 244). A sonata emana da relação dos sons e do campo que ela mesma instaura em nós para que possamos compreendê-la.

E os “artistas do movimento”⁴⁵, de que forma se opera a expressão em sua arte? Ainda chegaremos a este ponto, mas antes de chegarmos a ele, cabe nos determos um pouco no conceito de expressão, para entendermos melhor a forma como o corpo é “corpo expressivo”.

No texto “Sobre a fenomenologia da linguagem”, Merleau-Ponty afirma que o fundamental na expressão é o “ultrapassamento do significante pelo significado, possível pela própria virtude do significante”. (Merleau-Ponty, 1975, p. 323). Isto é, a virtude de dizer além do que foi dito, de um sentido novo transcender as palavras. Além disso, concebe o ato da expressão como sendo “essa junção, pela transcendência, do sentido lingüístico da palavra e da significação por ela visada.” Esse é o segredo da expressão ser a junção pela transcendência.

No fenômeno da expressão não há precedência das significações em relação às palavras, mas simultaneamente coexistência de pensamento e palavra e transcendência de sentido, ou seja, o pensamento dá-se em um corpo em palavras e estas se polarizam para um sentido transcendente àquele usual.

Para Moura(2001), a expressão é o único conceito que Merleau-Ponty apresenta com o papel de enlaçar o sensível e o inteligível, sugerindo que não há exterioridade entre expressão e expresso. Ao dizer que na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty mostra vários exemplos de um “simbolismo da coisa” que liga cada qualidade sensível às outras, Moura retoma o exemplo da cera percebida: “a cor mate anuncia a moleza e a moleza anuncia o som surdo que ela fará cair no chão”. Há uma comunicação entre os dados sensíveis que não depende de uma ligação de entendimento; a junção das qualidades não

⁴⁵ Neste caso faço menção aos dançarinos e atores.

está subsumida a uma significação ideal. A aparência sensível da cera expressa algo que ela mesma não é, quando realiza o “milagre da expressão”. Um sentido habita a cera que é percebida e não está atrás dela, habita-a não como uma idéia que seria acessível somente ao entendimento, mas percebendo como os dados sensíveis secretam ao nosso olhar uma significação. O milagre da expressão, para Merleau-Ponty, se deve ao modo como meu corpo inspeciona algo, como meu corpo medeia as relações com as coisas, como ele investe de humanidade, como um “interior se revela no exterior, uma significação irrompe no mundo e aí se põe a existir”. (Merleau-Ponty, 1975, p. 325)

A exterioridade entre expressão e expresso pressupõe que as significações já fossem dadas e anteriores aos signos, que o pensamento precedesse a linguagem, sem haver contato entre eles. No entanto, se não se compara aquilo que se quer exprimir com os meios de expressão, se não se escolhe um signo para uma significação dada, não haveria um “texto” a ser traduzido em sonoridade, pelas palavras. Na operação de expressão, a fala não traduz um pensamento “senhor de si mesmo”, ela o realiza, pois é através dela que ele quer dizer algo, motivo suficiente para Merleau-Ponty rejeitar as teorias que insistem na exterioridade entre signo e significação. Ou como diz Moura (2001), que substituem uma percepção ou uma idéia por um sinal convencional.

O problema da expressão, para Merleau-Ponty, está centrado na origem das significações e estas se referem ao corpo, uma “certa potência aberta e indefinida de significar” e mediar as relações entre as coisas, já que estas só são percebidas por alguém. Assim como as propriedades sensoriais de uma coisa fazem em conjunto uma mesma coisa, todos os meus sentidos são, em conjunto, as “potências de um mesmo corpo integrados em uma ação”. Quando meu olhar observa uma coisa, são todos os meus sentidos que se orientam para um pólo único, e, se percebo algo é devido ao fato de eu ter um campo de existência.

Se o nosso corpo é o “lugar” ou a atualidade do próprio fenômeno da expressão, como nos mostra Merleau-Ponty, é porque nele há uma revelação da dimensão existencial do sujeito falante, do seu estilo de vida, das relações que estabelece com os outros e com o meio ambiente, pela maneira como

seus sentimentos, pensamentos, desejos, emoções e interesses são modulados em palavras e assim transmutam a experiência perceptiva em sentido na linguagem. A expressão é uma operação de produtividade, de criação de sentido, quando os elementos dados são ultrapassados em direção a uma nova significação.

Sobre o corpo que é obra de arte, o corpo expressivo, Merleau-Ponty nos fala que a atriz, ao interpretar Fedra, torna-se invisível, sendo “Fedra” quem aparece. Em função disso, nosso autor afirma que o corpo é uma obra aberta, transmutando-se em várias coisas. O corpo na operação expressiva, efetua a significação e não apenas a traduz. Num contexto de um teatro ou de um espetáculo de dança, a operação expressiva retira o corpo de sua existência empírica e o arrebatava para um outro mundo.

Da mesma maneira, a atriz torna-se invisível, e é Fedra quem aparece. A significação nova devora os signos e Fedra tomou posse da Berma tão bem, que seu êxtase em Fedra nos aparece ser o máximo do natural e da facilidade. 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 a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la. (Merleau-Ponty, 1999, p. 248)

Ficamos impressionados ao ver a interpretação de Alessandra Ferri ⁴⁶ em “Romeu e Julieta”, numa adaptação para o *ballet*. Destacaríamos, principalmente, a cena em que o bailarino dança com a Julieta supostamente morta. Parafrazeando Merleau-Ponty, não estamos mais enxergando a Ferri, o que vemos é própria Julieta adormecida pelo veneno. Podemos ver a significação devorando o signo, o fenômeno expressivo.

Nesse processo há algo de “miraculoso”, nos mostra Merleau-Ponty. Como temos visto no decorrer deste trabalho, é função do corpo humano apropriar-se de “núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais.” O autor nos mostra que, desde a aquisição do

⁴⁶ Alessandra Ferri é uma bailarina italiana nascida em 1963 e faz parte do corpo de baile do escala de Milão. No vídeo a que fizemos referência no texto, ela participa de uma montagem de Romeu e Julieta feita pelo *National Ballet of Canadá*.

comportamento já há esse ato de transcendência, na comunicação “muda” dos gestos. E este potencial gestual do corpo humano permite, não apenas sua capacidade expressiva, mas garante sua comunicação com os outros.

Ele exemplifica isso dizendo que o franzir da sobancelha, segundo Darwin, era destinado a proteger o olho do sol ou melhorar a visão. Porém, como nosso corpo é uma potência aberta e indefinida de significar, essa atitude pode ser vista com um ato humano de concentração e as pessoas podem compreender isso. Nosso corpo é investido de um sentido figurado, mas não limitado a nós mesmos, ele significa fora de nós também. Há algo de “miraculoso” nisso, como fala:

A linguagem, por sua vez, não coloca outro problema: uma contração da garganta, uma emissão de ar simbilante entre a língua e os dentes, uma certa maneira de desempenhar de nosso corpo deixam-se repentinamente investir de um sentido figurado e o significam fora de nós. Isso não é nem mais nem menos miraculoso do que a emergência do amor no desejo ou a do gesto nos movimentos descoordenados do começo da vida. (Merleau-Ponty, 1999, p. 255)

A expressão, mesmo que seja uma espécie de “anexação do mundo pelo indivíduo”, como nos mostra Merleau-Ponty em *O olho e o espírito* (2004), não é jamais uma clausura entre o ato expressivo e quem expressa, mas vai do “homem para o homem através do mundo comum em que convivem”. Especificamente nesta obra, na qual discute a questão da pintura, ele nos mostra que é nos outros que a expressão adquire relevo e se torna verdadeiramente significação.

É nos outros que a expressão adquire relevo e se torna verdadeira significação. Tanto para o escritor como para o pintor, há a ilusão de si para si, familiaridade do ronrom pessoal, que se chama monólogo interior. (Merleau-Ponty, 2004, p. 18)

Assim, quando um pintor olha para suas obras antigas, se diverte ao olhar e ver aquilo em que se tornou. Comparando com as suas obras recentes, ele percebe que as últimas são melhores, mas uma coisa ele não pode negar,

e talvez isso possa ser incômodo, nos fala Merleau-Ponty: é que “a linguagem da maturidade contém eminentemente o fraco acento de suas primeiras obras”. Nas últimas, o que há são acréscimos de novas operações expressivas dotadas de “novos órgãos”, onde cada passo, neste sentido, é tomado pelo anseio de ir além. No anseio de se expressar, e fazendo isso de forma bem-sucedida, é criado um “esquema interior”, interior à própria obra, obviamente.

Porém, esse “esquema interior” tem a capacidade de sair de sua inerência, a própria imanência do sentido na obra, e torna-se um meio universal de compreender e fazer compreender⁴⁷, de ver e dar a ver – “portanto não encerrado nas profundezas do indivíduo mudo, mas difuso em tudo quanto ele vê.” A expressão recria e metamorfoseia, mas não apenas para o artista, mas pela malha que o liga aos outros, ao mundo.

Nosso corpo também possui, e na obra de Merleau-Ponty nos parece ser o máximo exemplo disso, a capacidade que a expressão concede de metamorfosear-se. E não apenas com os gestos, com a dança, mas simplesmente com o “figurinos” do dia-a-dia. É a arte cotidiana, ambulante de corpos-telas que andam nas ruas. Das peles tatuadas, dos cabelos avermelhados. O corpo que veste a moda e da moda que é transmutação, não simplesmente de roupas ou coisas, da própria forma que queremos que o nosso corpo seja visto, mostrado, ou até mesmo, da forma como querem que o mostremos.

O corpo da dança ou do teatro é apenas essa capacidade expressiva do corpo levada ao seu extremo. Dessa capacidade extrema de alargar o potencial de significar até ao ponto de deixar de ser corpo, ali, no momento em que se expressa, e torna-se um cisne, uma bola, um animal, um fauno, o vento, uma árvore, uma cor, um sentimento. É o deslizamento que a metamorfose permite ao corpo, mas sem deixar de ser ele mesmo. Sim, basta que se retire a pintura do rosto.

Por que não comparar um rosto humano a uma tela? No rosto estão mil nuances de dores, de histórias, de vivências. A única diferença é que a tela está já pintada. O rosto, pincelado ou não, caracterizado, traz ali os traços fortes da vida, das marcas de expressão, da transfiguração de nervos,

⁴⁷ “[...]como se cada expressão bem-sucedida prescrevesse ao autômato espiritual uma outra tarefa ou, ainda, fundasse uma **instituição** cuja eficácia nunca terá terminado de experimentar”.

músculos e pele na expressão de toda vivência do ator no mundo, mas que é um mundo de significação, como diz Merleau-Ponty:

“Um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos dos outros, o lugar da aparição, o ponto de apoio apenas material e uma multidão de intenções. Sugere-se daí que nos parece impossível tratar como uma coisa um rosto ou um corpo mesmo morto.” (Merleau-Ponty, 1975, p. 203)

Assim, a operação do corpo, das palavras e das pinturas nas quais exprimimos algo, nossa expressão facial, mesmo quando tentamos ocultar certos estados, já está em nosso rosto, pintada, são-nos “arrancados pelo que quero dizer como meus gestos pelo que quero fazer”. (Merleau-Ponty, 2004, p.76) É nesse sentido que Isadora Duncan diz que, se pudesse dizer o que deseja transmitir, não haveria necessidade de dançar. Não há uma deliberação prévia sobre o que é necessário exprimir⁴⁸.

A sua dança já era capaz de dizer o necessário, e se Merleau-Ponty em “A linguagem indireta e as vozes do silêncio diz que “a linguagem diz, e as vozes da pintura são as vozes do silêncio”, diríamos mais, diríamos que a voz da dança também é a voz do silêncio. Se, portanto, a gestualidade é uma forma muda de expressão, a dança é o exagero de tudo isso, é onde a capacidade expressiva do corpo chega ao seu ápice, onde percebemos com maior clareza o corpo expressivo.

⁴⁸ “A vida pessoal, a expressão, o conhecimento e a história avançam obliquamente, e não em linha reta para os fins ou para os conceitos. Não se obtém aquilo que se procura com demasiada deliberação, e, pelo contrário, as idéias, os valores não deixam de vir àquele que soube em sua vida mediante libertar-lhes a fonte espontânea.” (Merleau-Ponty, 2004, p.78)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos interessante começar estas considerações finais mencionando as seguintes palavras de Merleau-Ponty:

“...todo filósofo sonhou com uma fala que esgotaria todas as outras, enquanto o pintor ou o músico não esperam esgotar toda pintura e toda música possíveis. Há portanto um privilégio da Razão. Mas, justamente para compreendê-lo bem, é preciso recolocar o pensamento entre os fenômenos da expressão” (Merleau-Ponty, 1999, p.258)

Essa citação nos parece emblemática pelo fato de expor elementos importantes e o caráter inovador de pensamento de Merleau-Ponty. Desde a primeira frase podemos observar sua crítica à filosofia. Não que ele fosse cético em relação à racionalidade, mas tal autor aprendeu a desconfiar da Razão, não a desacreditar dela. Obviamente, a Razão tal como entendida pela filosofia intelectualista.

Desconfia desta por rogar depurar a linguagem para melhor especificar pensamentos. Enganamo-nos, portanto, se pensarmos assim, diria Merleau-Ponty, pois estamos inseridos num mundo, mundo este que é nosso entorno. Estamos num corpo, corpo que é nossa condição de acesso a este mundo.

É curiosa, também, a forma pela qual o autor em questão coloca em mesmo âmbito, posto que compara tarefas tão distintas, o trabalho do filósofo e o trabalho do músico ou do pintor. Ora, como poderíamos comparar atividades de naturezas tão distintas? Como comparar um exercício reflexivo a um trabalho tão ligado à sensibilidade e aos sentidos como a arte?

Consideramos como uma das maiores contribuições de Merleau-Ponty o posto concedido à arte. Para este a autor, ela não pode de forma alguma ser considerada como um exercício menor que a filosofia. Aprendemos, tendo contato com a obra de Merleau-Ponty, a ter uma posição de escuta a todos os ensinamentos que arte pode nos permitir.

Somos motivados por seu esforço a contemplar um quadro e fazer perguntas a ele. Ou então, deixar que a obra nos propicie questionamentos novos. Perplexos diante dela, tentamos compreender o que um poema nos

versa sobre o mundo ou sobre nós mesmos. Nós, frutos de uma época que aprendeu a desconfiar da razão, mas ainda titubeantes estamos com as possibilidades que a arte nos apresenta.

A arte, como nos fala o autor na citação apresentada no início deste texto, ou melhor, os artistas, não pretendem esgotar toda música ou toda a pintura possível. Temos nossa dúvida quanto a isso. Será que Beethoven não gostaria de realmente esgotar toda a luz da lua em sua sonata? Será que Debussy não gostaria de apresentar todos os raios do luar na célebre *Claire d'lune*?

Sim, tais compositores até poderiam aspirar a isso. A diferença é que não pretendiam “esgotar”, mas compreendiam minimamente, talvez, que deveriam fazer isso explorando todo o potencial alusivo da linguagem musical. O Filósofo, ao contrário, pretende com sua linguagem o mais depuradamente possível traduzir suas reflexões purificadas, como se a linguagem fosse uma tradutora de pensamentos.

A contribuição que Merleau-Ponty nos traz é a de nos alertar que o pensamento está aos acasos da linguagem e que isso não é seu demérito, mas sua própria condição de ser. A Razão, então, torna-se razão. Não desacreditada por completo, mas espatifada no mundo tal como um anjo de luz que caíra dos céus das idéias, compreendida agora como mais uma entre os entes terrenos, posta à condição de ser aqui, de ser em nós, de ser no mundo, de ser na vida.

Decaída do paraíso das representações que eram alheias ao mundo, a razão nos desafia a ser entendida em sua imiscuição com ele; entrelaçada no universo da percepção, algo que jamais se permitiu contaminar; “corrompida” agora num corpo que é seu pivô diante do mundo.

Essa é a compreensão que Merleau-Ponty tenta compartilhar conosco. A de melindrar-se do posto dado à razão, tanto pelo intelectualismo quanto pelo naturalismo. A ciência também não é poupada da crítica de Merleau-Ponty. Aliás, isto é óbvio; se combate a Filosofia, condenará também a ciência, visto que, para nosso autor, haverá uma convivência entre ambas.

É necessário, portanto, que coloquemos o pensamento entre os fenômenos expressivos. Interpretamos disso que, muito além de versar acerca do mundo, “criamos” pensamentos através dele. Criar não no sentido

subjetivista de descrevermos o mundo ao bel prazer de nosso intelecto. Não é isso que visamos expor, mas sim que nossa atividade de conhecer não é feita sem nossa imbricação na existência e no mundo.

Há um exercício criador quando um filósofo esboça um novo conceito. Ele apanha uma dentre as palavras do léxico e concede no todo de sua filosofia uma conceituação completamente nova, mas sempre a partir de uma linguagem já dada onde insere novas nuances. Criar a partir da linguagem garante a intersubjetividade de suas idéias, uma vez que a linguagem nos enlaça uns aos outros. É nesse sentido que pensar é também se expressar.

Nossa proposta neste trabalho não consistiu numa tentativa de esgotar e abarcar todo o pensamento e obra de Merleau-Ponty. Ela consistiu num esforço descritivo de tatear alguns conceitos fundamentais com a finalidade de entendermos a noção de corpo expressivo em sua fenomenologia.

No “prelúdio” deste trabalho, apresentamos os elementos centrais de nossa narrativa através da perspectiva da história da filosofia. Em todo o tempo nos preocupávamos em escrever para não especialistas. E, assim como essa contextualização nos foi importante, pretendemos expor ao leitor uma visão panorâmica da pretensão pós-metafísica na qual se insere Merleau-Ponty. Tentamos, também, demonstrar a problemática do dualismo mente/corpo na tradição filosófica e iniciar um esboço inicial ao ataque feito a esta visão dual.

Num primeiro ato de nosso “bailado” de idéias, tentamos articular a proposta de entendimento do corpo em Merleau-Ponty. Expusemos a sua crítica à visão do racionalismo e do empirismo, tentando compreender o novo enfoque dado à percepção. Visamos com isso contrapor a idéia do corpo-máquina cartesiano, demonstrando a inovação merleau-pontyana em conceber o corpo intencional em sua fenomenologia.

Já numa parte seguinte de nossa descrição – após visitarmos a noção de corpo, noção esta que é tomada como referência para o estudo da linguagem – nos concentramos nesta última. Vimos que a linguagem em Merleau-Ponty não pode ser entendida destituída de seu sentido e que a interpretação do intelectualismo e do naturalismo recaem no mesmo erro de apartar a palavra do seu sentido. Contra isso, nosso autor apresenta seu argumento de que o signo e sua significação devem ser entendidos enquanto

imanescentes. Vimos, também, o caráter expressivo da linguagem e as possibilidades de “deslizamento” de sentido que esta operação proporciona.

Partindo daí, chegamos ao *Pas de deux* no qual permitimos ver o entrelaçamento entre o corpo e a expressão, principal objetivo deste estudo. Detivemo-nos no estudo da gestualidade humana e em sua forma expressiva. O corpo humano entendido como uma máquina de criar significações, transcende seu uso natural e reveste-se de todo um conteúdo simbólico.

Merleau-Ponty interpreta essa agir simbólico humano em seu potencial expressivo. Prova disso é nossa capacidade de nos metamorfosearmos, concedendo ao corpo maneiras próprias de estar no mundo.

Sustentamos neste trabalho que o corpo, tal como a operação poética, retira as palavras de seu uso comum e instaura novos sentidos; ele transforma os movimentos mais corriqueiros e os reelabora numa ação carregada de significações. Assim como piscamos para lubrificar os olhos, podemos fazer isso para insinuar algo, sinalizar alguma intenção.

Salientamos, neste estudo, o entendimento da dança como expressão máxima do potencial do corpo expressivo. Tal arte é a exacerbação deste potencial humano. Assustamo-nos, todavia, ao perceber que os estudiosos de Merleau-Ponty examinam a pintura apenas, tendo poucos intérpretes a compartilhar a questão da dança enquanto temática filosófica e fenomenológica. Acreditamos que esta seja nossa pequena contribuição a uma fenomenologia da dança, que tem na obra de Merleau-Ponty um campo fértil e pouco explorado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AU, Susan (1988) Ballet & Modern Dance. London: Thames and Hudson.
- BONANI, Andrea. “Percepção e Linguagem em Merleau-Ponty”
In:___Fenomenologia e Estruturalismo. Editora Perspectiva, 1974, São Paulo.
(p.9-19);
- BORNHEIM, Gerd. “Fenomenologia e Causalidade em Merleau-Ponty.
In:_____ Metafísica e Finitude. Editora Perspectiva, 2001, São Paulo.
(p.103-134);
- BRIKMAN, Lola. A linguagem do movimento corporal. Tradução de Batriz A. Cannabráva. São Paulo:Summus, 1989.
- CHAUÍ, Marilena. Experiência de Pensamento. Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty. Martins Fontes, São paulo, 2002. (p.1-326)
- CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty e a noção de obra de arte. Conferência promovida pelo NEP- Funarte – em dezembro de 1984.
- DESCARTES, René. Discurso do método. Introdução de Gilles-Gasto _____ . Meditações. (p.81-152)
- GRANGER.Prefácio e notas de Gerárd Lebrun; tradução de J.Guinsburg e Bento Prado Júnior. Edição de 1973. Abril S.A. (p.7-p.33)
- DONZELLI, Telma Aparecida. “Gestaltismo: ensaio sobre uma filosofia da forma”, - Rio de Janeiro: Edições Antares, 1980.
- FURLAN, BOCHI. Reinaldo, Josiane Cristina. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. Estudos de psicologia, 2003, 8(3), 445-450. Universidade de São Paulo – Riberão Preto.
- FURLAN, Reinaldo. A noção de consciência em “A estrutura do comportamento” (Merleau-Ponty). Psicologia USP, 12(1), 11-31.
- GOMES, Elias. O corpularismo mecanicista e a contestação da autoridade da tradição: Galileu, Descartes e a base de uma nova verdade. Klepsidra - Revista virtual de história, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. “Motivos do pensamento pós-metafísico” Departamento de filosofia – UFRJ. Vol.IV. Nº 4 de, outubro de 1989.

HELLER, Alberto Andrés. Ritmo, motricidade, expressão: o tempo vivido na música. Dissertação de mestrado. UFSC, 2007.

JEROME, DREYFUS. Wakefield, Hubert. "Intentionality and the phenomenology of action". Lepore & Van Gulick(ed.) : John Searle and his critics. Blackweel, 1991.

LEMOS, Anna Paula. O Apolíneo e o Dionisiaco na Dança Contemporânea - Quando as forças da natureza se encontram em Isadora Duncan, UFRJ, 2007.

LOUPPE, Laurence. Lições de Dança, 2. Rio de Janeiro: UniverCidade. Editora, 2000.

MARCONDES, Danilo. Dicionário básico de filosofia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MARQUES, Isabel A. São Paulo: Cortez - 4ª edição – 2007.

MARTINI, Oneide Alves. Merleau-Ponty: corpo e linguagem – a fala como modalidade de expressão. Dissertação de mestrado. Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, 2006.

MARTINS & DICHTCHEKENIAN. Joel, Maria Fernanda S. Farinha Beirão. Org. Temas fundamentais de fenomenologia. Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo. Editora Moraes, São Paulo, 1984. (p. 5-97)

MARTINS, Paula Mousinho. "A linguagem traz nela mesma a fonte de sua significação?" *Manuscrito – Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 29, n. 2, pp. 575-596, jul.-dez. 2006.

MARTINS, Paula Mousinho. Por uma intencionalidade não-noética: a superação do dualismo mente-corpo à luz da noção merleau-pontyniana de expressão, 2006. (p.1-10)

MERLEAU-PONTY, Maurice. "A ciência e a experiência da expressão In:___A Prosa do Mundo, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "A Estrutura do comportamento". Editora Interlivros, Belo Horizonte, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. "A linguagem indireta e as vozes do silêncio". In_____ O Olho e o espírito. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira; prefácio Cláudio Lefort; posfácio Alberto Tassinari. São Paulo: Cosac & Naty, 2004.

_____. “A dúvida de Cézanne”.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “A Natureza”. Tradução Álvaro Cabral. – 2ª edição. – São Paulo: Martins Fontes, 2006. – (Tópicos)

MERLEAU-PONTY, Maurice. “O visível e o invisível”. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira – São Paulo: Perspectiva, 2007.

MERLEAU-PONTY, Maurice. “Relação entre o significante e o significado. A sedimentação”. In: _____ Os Pensadores, Abril Cultural, 1ª edição 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da Percepção. Martins Fontes, 1999, 2ª edição, São Paulo.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Textos escolhidos. Editor; Victor Civita, 1ª edição – fevereiro 1975.

MOURA, Carlos Alberto de Moura de. Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea. São Paulo: Discursos editorial e Editora UFPR, 2001.

MÜLLER, Marcos José. Merleau-Ponty: acerca da expressão. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. 343 p.; (Coleção Filosofia, 122)

MUNDIM, Ana Carolina da Rocha. Uma possível história da dança jazz no Brasil. ANAIS - III FÓRUM DE PESQUISA CIENTÍFICA EM ARTE, Escola de Música e Belas Artes do Paraná. Curitiba, 2005

NUNES, Benedito. “*Phisys, Natura* – Heidegger e Merleau-Ponty”. *Natureza Humana* 6(2): 271-287, jul. –dez.2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A filosofia na crise da modernidade. São Paulo: Edições Loyola, 1990. (Coleção Filosofia – 12)

SIQUEIRA, Denise da Costa Oliveira. *Corpo, comunicação e cultura: a dança contemporânea em cena*. Campinas: Autores Associados, 2006.007.

SOARES, Edvaldo. Desenvolvimento e dificuldades da concepção localizacionista de funções mentais: uma análise a partir de Merleau-Ponty. Tese de doutorado, Esp, São Paulo, 2003.

SOARES, Luiz Carlos. Do novo mundo ao universo heliocêntrico: os Descobrimentos e a revolução copernicana. São Paulo: HUCITEC, 1998.

SOMBRA, José de Carvalho. A subjetividade corpórea. A naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty.

TASSINARI, Alberto. "Filosofia, visão e pintura – estudo sobre a filosofia da pintura de Merleau-Ponty". Dissertação de mestrado- Usp, São Paulo, 1989.

TEIXEIRA, Dario. "Intencionalidade e seu pano de fundo não-intencional". Revista TB, Rio de Janeiro, 163/66, out.-dez., 2005.

ZUBEN, Newton Aquilies von. "Fenomenologia e existência: uma leitura de Merleau-Ponty. In:___ Temas Fundamentais de Fenomenologia. São Paulo. Editora Moraes. 1984.

. BOURCIER, Paul. Histoire de la Danse en Occident. Paris: éd. du Seuil. 1978

. KIRSTEIN, Lincoln. Dance. A short History of Classic Theatrical Dancing. New York: Dance Horizons, 1977.

. KRAUS, Richard. History of the Dance in Art and Education. New Jersey: Prentice Hall Inc. Englewood Cliffs, 1969.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)