

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RENATO DOS SANTOS

**A RELAÇÃO ENTRE O EU E O OUTRO EM MERLEAU-PONTY:
INTERSUBJETIVIDADE, INTERCORPOREIDADE E INTERMUNDANEIDADE**

CURITIBA

2017

RENATO DOS SANTOS

**A RELAÇÃO ENTRE O EU E O OUTRO EM MERLEAU-PONTY:
INTERSUBJETIVIDADE, INTERCORPOREIDADE E INTERMUNDANEIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti

CURITIBA

2017

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

Santos, Renato dos
S237r A relação entre o eu e o outro em Merleau-Ponty : intersubjetividade,
2017 intercorporeidade e intermundaneidade / Renato dos Santos ; orientador,
Ericson Sávio Falabretti. – 2017.
119 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2017
Bibliografia: f. 116-119

1. Intersubjetividade. 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 3. Quiasma.
4. Filosofia. I. Falabretti, Ericson Sávio. II. Pontifícia Universidade Católica do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.




CDD 20. ed. – 100



Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA Nº. 154/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e quatro dias do mês de março de dois mil e dezessete, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando **Renato dos Santos** intitulada: A RELAÇÃO ENTRE O EU E O OUTRO EM MERLEAU-PONTY: INTERSUBJETIVIDADE, INTERCORPOREIDADE E INTERMUNDANEIDADE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Ericson Falabretti, Dr. Rodrigo Alvarenga, e Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Ericson Falabretti, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVA DO em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca CONFERIU ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Ericson Falabretti			10,0
Prof. Dr. Rodrigo Alvarenga			10,0
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva			10,0
MÉDIA FINAL	10,0	CONCEITO	A

CIENTE


Prof. Dr. Ericson Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Dedico esse trabalho para minha mãe, Maria da Glória de Souza, pelo incentivo e pela confiança depositada em mim e nos meus estudos. Dedico, ainda, para minha avó, Iponina Borcate dos Santos (*in memoriam*), a qual foi minha “segunda” mãe.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Ericson Sávio Falabretti, por ter confiado e aceitado me orientar, pela leitura atenta desse trabalho e pela paciência em esclarecer as dúvidas ao longo de toda pesquisa.

À CAPES, pela concessão da Bolsa de Estudos durante o Mestrado, sem a qual não teria sido possível a realização da presente pesquisa.

Ao professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, que gentilmente aceitou avaliar esta pesquisa na banca de defesa. Além disso, agradeço também por ter me fornecido mais de mil textos sobre fenomenologia, os quais foram de extrema importância para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Ao professor Leandro Neves Cardim, pelo aceite em participar da banca de qualificação.

Ao professor Rodrigo Alvarenga, pelo aceite em participar da banca de qualificação e de defesa. Além disso, um agradecimento especial por ter me apresentado Merleau-Ponty e concedido a oportunidade de me orientar em projetos de Pibic e na monografia durante a Graduação.

Às colegas do Mestrado Silmara Mielke e Cristiane Choma, pelas discussões valiosas acerca da filosofia de Merleau-Ponty ao longo desses dois anos de pesquisa.

Ao colega e amigo do Doutorado Allan Martins Mohr, por ter aceitado que eu realizasse o Estágio de “Prática em Docência” na disciplina ministrada por ele no curso de Psicologia da FACEL.

Ao professor Wilians Guzzo Janneck, por ter me apresentado a filosofia no 2º ano do Ensino Médio, fato que me despertou o interesse pela mesma e mudou o rumo da minha existência.

À Midiã Valério Maia, pela valiosa amizade e incentivo dedicado a mim ao longo de todo o Mestrado.

Ao colega do Doutorado Joel Bonin, pela amizade construída além dos muros da Universidade durante este tempo do Mestrado.

Ao meu pai José Leocir dos Santos, que apesar de nos últimos anos não termos um contato assíduo, ou como eu gostaria que fosse, reconheço a importância de sua presença na minha existência.

À minha mãe Maria da Glória de Souza – a quem também dedico esse trabalho –, pela confiança, pelo incentivo à educação e pelos sacrifícios de si própria para me ajudar financeiramente nos estudos, tanto na Graduação quanto no Mestrado.

Traduzir-se

Uma parte de mim
é todo mundo; outra
parte é ninguém:
fundo sem fundo.

Uma parte de mim
é multidão: outra
parte estranheza
e solidão.

Uma parte de mim
pesa, pondera; outra
parte delira.

Uma parte de mim
almoça e janta; outra
parte se espanta.

Uma parte de mim
é permanente; outra
parte se sabe de
repente.

Uma parte de mim
é só vertigem; outra
parte, linguagem.

Traduzir-se uma
parte na outra parte
— que é uma
questão
de vida ou morte —
será arte?

Ferreira Gullar

RESUMO

A presente pesquisa possui por objetivo evidenciar como Merleau-Ponty procurou pensar a relação entre o eu e o outro sem reduzi-la a uma mera projeção do eu, ou a um mero objeto regido por leis das ciências naturais. Além disso, procuraremos mostrar, também, como essa relação se acentua em três diferentes perspectivas ao longo da obra do filósofo. Em um primeiro momento, entendemos que a relação com o outro é sustentada por meio da noção de *intersubjetividade*, pois é através da resignificação da percepção, do sensível e, sobretudo, do *cogito* que o vínculo é assegurado. Por conseguinte, passamos a analisar a inflexão da perspectiva merleau-pontyana sobre a relação com a alteridade. Trata-se, agora, de pensar essa relação no âmbito de uma linguagem diacrítica amparada por um fundo ontológico do sensível, implicando não mais numa relação entre dois sujeitos frente a frente, como é o caso da intersubjetividade, mas por meio da radicalização da corporeidade, a qual será pensada como *intercorporeidade*. Por fim, mostramos como a ontologia da carne, tal como desenvolvida nos últimos textos do filósofo, torna possível aprofundar a relação com o outro por intermédio do conceito de *intermundaneidade*. Ademais, neste momento, com a noção de quiasma, será possível evidenciar como as coisas, o mundo, o eu e o outro são entrelaçados por um tecido *gestáltico*. Portanto, não apenas as coisas se encontram como figuras amparadas sobre um fundo, mas, igualmente, eu e o outro, de modo que essa estrutura revela não a exclusão de um ao outro, e sim um co-funcionamento primordial que caracteriza toda a realidade sensível.

Palavras-chave: Intersubjetividade; Intercorporeidade; Intermundaneidade; *Gestalt*; Quiasma.

ABSTRACT

The research aims to show how Merleau-Ponty tried to think the relation between self and other without reducing it to a mere projection of the self, or to a mere object governed by laws of the natural sciences. In addition, we will try to show, also, how this relation is emphasized in three different perspectives throughout the work of the philosopher. At first, we understand that the relation with the other is sustained through the notion of *intersubjectivity*, because it is through the re-signification of the perception, the sensitive and, above all, the *cogito* that the bond is secured. Therefore, we begin to analyze the inflection of the merleau-pontyana perspective on the relationship with otherness. It is now a matter of thinking about this relation within a diacritical language supported by an ontological background of the sensitive, implying no more a relation between two subjects face to face, as is the case of intersubjectivity, but through the radicalization of corporeity, which will be thought of as *intercorporeality*. Finally, we show how the ontology of the flesh, as developed in the last texts of the philosopher, makes it possible to deepen the relation with the other through the concept of *interworldliness*. Moreover, at this moment, with the notion of chiasm, it will be possible to show how a *gestalt* intertwines things, the world, the self and the other. Therefore, not only do things stand as supporting figures on one fund, but also on each other, so that this structure reveals not the exclusion of one another, but a primordial co-operation that characterizes all sensitive reality.

Key-words: Intersubjectivity; Intercorporeality; Interworldliness; *Gestalt*; Chiasm.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A RESSIGNIFICAÇÃO DA PERCEPÇÃO E A INTERSUBJETIVIDADE	17
1.1 DA CRÍTICA ÀS CONCEPÇÕES CLÁSSICAS AO PRIMADO DA PERCEPÇÃO.....	17
1.2 A PERCEPÇÃO DO OUTRO	26
1.3 A RESSIGNIFICAÇÃO DA SUBJETIVIDADE	37
2 LINGUAGEM E INTERCORPOREIDADE	47
2.1 A EXPRESSIVIDADE DA FALA.....	49
2.2 A CONTRIBUIÇÃO DA LINGUÍSTICA	58
2.3 A LINGUAGEM INDIRETA E O SILÊNCIO COMO GÊNESE DE SENTIDO	65
2.4 INTERCORPOREIDADE E LINGUAGEM.....	70
3 O QUIASMA DO MUNDO: ONTOLOGIA E INTERMUNDANEIDADE	82
3.1 A CRÍTICA À ONTOLOGIA SARTRIANA.....	82
3.2 A ONTOLOGIA DA CARNE	90
3.3 A INTERMUNDANEIDADE COMO QUIASMA.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	107
REFERÊNCIAS	116

INTRODUÇÃO

*Nosso problema só existe de forma manifesta há cem anos.
Por quê? Não há problema de outrem para certas filosofias.*

Merleau-Ponty

A discussão em torno do estatuto da existência do outro como um problema filosófico não remonta a datas longínquas, como indica Merleau-Ponty na passagem que dá abertura a este trabalho. Porém, não é difícil de compreendermos o motivo pelo qual a filosofia não concedeu atenção ao outro. Na obra **Psicologia e pedagogia da criança**¹, Merleau-Ponty ao analisar a corrente empirista e intelectualista, nos mostra que para essas filosofias² outrem não é colocado como um problema³. Para o empirismo, o eu se reduz a um feixe de estados de consciência e, ao mesmo tempo, possui a capacidade de se apreender a si mesmo. O outro, nesse sentido, “constitui uma outra série psicológica, distinta da minha e inacessível: sua posição aparece, portanto, como inconcebível” (MERLEAU-PONTY,

¹ Obra que reúne resumos de cursos realizados por Merleau-Ponty, entre os anos de 1949 e 1952, na Sorbonne. Os resumos foram feitos pelos próprios alunos.

² Apresentamos, aqui, apenas as filosofias modernas – o empirismo e o intelectualismo – pelo fato de serem as que mais diretamente se tornam objeto de interlocução de Merleau-Ponty. Porém, isso não significa que antes delas não houvesse exclusão do outro como um problema filosófico, precisamente porque o outro foi reduzido ao “mesmo”. Quem explicita bem essa discussão é Emmanuel Lévinas. Na obra **Totalidade e infinito**, Lévinas mostra que a filosofia ocidental, desde seu nascimento, ao postular uma ontologia fundada na identidade do Ser, elegeu ao diferente o esquecimento, concebendo o outro a partir do mesmo: “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser” (LÉVINAS, 1980, p. 31). Lévinas não deixa de observar de maneira crítica, especificamente, a própria filosofia socrática, enquanto redução do outro ao mesmo: “O primado do mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto da razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo” (LÉVINAS, 1980, p 31).

³ É importante distinguirmos, aqui, dois usos na noção de “problema” quando nos referirmos ao outro para o empirismo e o intelectualismo. O primeiro é quando falamos que “não há problema” do outro para essas filosofias, no sentido de que elas simplesmente excluem o outro e, por isso, não há “problema”. O segundo sentido de “problema”, que doravante usaremos, será para mostrar que, com a lente dessas filosofias, o outro “representa um problema”, no sentido de que não há espaço para ele em minha perspectiva. Portanto, podemos dizer que há dois sentidos, aqui, de problema: o primeiro filosófico e o segundo como designação de “conflito”.

2006b, p. 537). Para tal concepção, não podemos afirmar a existência nem do eu e nem do outro, visto que “nossa experiência é apenas de uma série de estados que se desenrolam, e não do eu” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 537).

Na direção inversa do empirismo, porém não menos reducionista, o intelectualismo ao postular um eu que é pura coincidência consigo mesmo e que “se define pela posse de si” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 537), elege ao outro a condição de espírito isolado, já que “o espírito, por definição, não pode se ver do exterior (o eu só pode encontrar-se na experiência própria); logo, para tal filosofia, o que chamamos experiência de outrem é pura e simplesmente desprovida de sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 537), dado que ele é reduzido a ideia do “que sou para mim” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 538).

Para Merleau-Ponty (2006b, p. 538), o outro surge como problema filosófico no instante em que deixamos de conceber o eu como “uma série de experiências psicológicas e quando, apesar disso, não posso atribuir-me a qualidade de um sujeito eterno e único”. Ou seja, é no momento em que retiramos o outro das amarras das concepções empiristas e intelectualistas, e superamos suas definições reducionistas do “eu”, que “há problema do outro: há um espírito encarnado com o qual podemos entrar em contato. Logo, nosso problema poderia ser considerado um espelho do problema do eu” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 538).

Todavia, Merleau-Ponty nota que não é apenas o eu que se interliga com o outro enquanto um problema filosófico, mas também o problema do próprio mundo. Para as filosofias que vimos anteriormente, o mundo não é mais do que um mero título que visa designar uma “série de estados psicológicos” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 538), ou como mero objeto passível de ser apreendido por um sujeito que se coloca “na posição de Deus” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 538). Assim, o eu, o mundo e o outro não representam problema para essas concepções porque simplesmente não “existem”, quer dizer, não passam de conceitos que descrevem certa dimensão de estados mentais, ou são apreendidos por um sujeito que possui a capacidade de inferir o real, ou seja, de determinar aquilo que está frente a sua consciência.

Ocorre pensar o problema do mundo como interligado ao problema do outro pelo fato de que “é no mundo que podemos ter alguma probabilidade de encontrar uma experiência de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 538). Porém, como atenta Merleau-Ponty (2006b, p. 538), não se trata simplesmente de supor “certas

concepções do eu ou do mundo e de ver o que daí resulta no que se refere a outrem, mas de examinar como é preciso conceber o mundo para que outrem seja pensável”. Pensar o outro, no entanto, não significa inferir a ele uma projeção de nós mesmos, ou reduzi-lo a um mero objeto regido por leis físicas e químicas, mas pensá-lo como um outro que está encarnado por meio de seu corpo e que, apesar disso, não se reduz a ele ou alguma ideia que dele façamos.

É, pois, nessa direção que nossa pesquisa se encaminha. Isto é, trata-se de mostrar como Merleau-Ponty procura pensar a relação entre o eu e o outro sem reduzi-la a ideia que tenho de mim mesmo, ou ainda, de reduzir o outro a um mero objeto, de modo que a experiência do outro seja efetivamente possível. Além disso, é oportuno lembrarmos que tal problema a ser investigado não está, como já mencionamos anteriormente, isolado na obra do filósofo, precisamente pelo fato de que o mesmo impasse colocado pelas filosofias da consciência que impossibilita a existência do outro também torna impossível a existência do mundo.

Ora, todo o esforço do pensamento de Merleau-Ponty consiste em, justamente, contrapor essa dupla impossibilidade na medida em que busca pensar uma noção de “razão alargada” (*raison élargie*)⁴, ou seja, que torne possível haver espaço para o irracional, para o negativo, ou ainda, e principalmente, para as diferenças. Assim, tratar da questão do outro na filosofia de Merleau-Ponty é suscitar um dos conceitos nucleares de sua obra, pois é o outro, o estranho, o diferente – que sempre foi esquecido, ou ofuscado pela imagem do mesmo – que ganha espaço, existência, por meio desse trabalho de ressignificação da razão.

Ademais, é interessante observar que a questão do outro não aparece apenas nesse âmbito “epistemológico”, mas também em alguns textos sobre política a partir dos anos 50. Em **Humanismo e terror**, por exemplo, livro dedicado em analisar a situação dos regimes comunistas, o filósofo deixa claro sua posição em relação aos sistemas políticos que recaem em um totalitarismo, eliminando, assim, a liberdade dos sujeitos. No entanto, isso não significa que Merleau-Ponty adere um “anticomunismo”, mas tão somente avalia suas possibilidades de efetivação sem, com isso, se transformar num sistema ditatorial. E tampouco passe a simpatizar com o capitalismo, uma vez que tal sistema, para o filósofo, concebe a liberdade

⁴ A respeito da noção de *raison élargie*, conferir o seguinte artigo de Claudinei de Freitas, intitulado **Merleau-Ponty e a tarefa de uma *raison élargie***. A referência completa poderá ser conferida nas *Referências* desse trabalho.

individual e social no âmbito do mercado, e não como *práxis* transformadora da história, ou como fundamento da ação política.

Tendo apontado algumas das razões internas à obra de Merleau-Ponty para se investigar a questão do outro, é pertinente situar os motivos éticos de nosso tempo que nos levam a analisar essa questão. Isto é, porque, afinal, ainda hoje se faz necessário nos perguntarmos pela possibilidade da existência do outro? Ou seja, porque a questão do outro insiste em se apresentar como um problema? A princípio, podemos dizer que muitos dos acontecimentos do século XX que serviram como pano de fundo para as reflexões de uma geração de intelectuais servem até nos dias de hoje; seja pelas suas implicações políticas – no caso da guerra fria –, seja por teorias eugênicas e raciais, tidas em ápice na Segunda Guerra Mundial, mais exatamente por meio dos sistemas nazista e fascista.

É diante desse cenário, portanto, que o século XXI se arquiteta e, como podemos notar, a existência do outro continua relegada à exclusão. Desse modo, nossa pesquisa busca investigar, a partir da obra de Merleau-Ponty, a possibilidade de se pensar a existência do outro numa nova perspectiva que, como já mencionamos, esteja para além da representação da identidade. Ademais, mostraremos também como a relação entre o eu e o outro é pensada pelo filósofo francês em três diferentes perspectivas ao longo de toda sua obra⁵: primeiramente através da noção de *intersubjetividade*, em segundo momento como *intercorporeidade* e, finalmente, por meio da noção de *intermundaneidade*.

Desse modo, essa pesquisa se estrutura em três capítulos. No primeiro capítulo, denominado *A resignificação da percepção e a intersubjetividade*, mostramos como, na obra **Fenomenologia da percepção**, o filósofo parte da resignificação da percepção, do corpo e do sensível a fim de mostrar como a relação com outro, primeiramente, se dá por meio da dimensão perceptiva. Mas uma percepção que não reduz o percebido à consciência que se tem de perceber. Por isso, ocorre antes a realização de uma *descrição* do fenômeno do outro do que uma *explicação*.

Sendo assim, cabe notar que a proposta merleau-pontyana não é pensar a relação com o outro a partir de duas consciências – como é o caso das filosofias que

⁵ Não queremos, com isso, dizer que na obra de Merleau-Ponty há três momentos “lineares”, “fechados”, no sentido de se abandonar um determinado momento quando passado ao outro. O que queremos dizer é que sua filosofia é “vertical”, ou seja, um aprofundamento de questões que partem desde suas obras iniciais até sua obra inacabada – **O visível e o invisível**.

vimos –, mas, fundamentalmente, através da relação entre corpos. É por meio do corpo, de seus comportamentos, que minha percepção revela um outro eu, ou seja, há uma “identificação” corpórea que me possibilita entrar em contato com esse outro que não é mera projeção da minha consciência, pois, afinal de contas, nesse plano somos sujeitos anônimos, anterior ao despontar de um *cogito*.

Merleau-Ponty, porém, reconhece que não é suficiente afirmar que a relação com o outro está pautada exclusivamente na percepção, considerando que, nesse nível, somos sujeitos anônimos, desprovidos de um eu. É aí que o filósofo desenvolve a noção de *cogito* tácito, a qual permite aos sujeitos terem um “eu”, mas um eu diferente do qual proposto por Descartes, pois se trata de um eu vivido e não de eu pensado, desenraizado do mundo sensível. De todo modo, é a partir desse *cogito* pré-reflexivo que se assegura a relação com o outro, porquanto, antes de sermos um “puro” pensamento, somos um “em si” existencial. É por esse motivo que denominamos essa relação de *intersubjetividade*, pois compreendemos que ela se sustenta através de dois sujeitos, a despeito de suas ressignificações. Afora isso, como o próprio Merleau-Ponty reconheceu posteriormente que, ali, de alguma maneira, a noção de *cogito tácito* manteve-se caudatária dos prejuízos da filosofia reflexionante.

No segundo capítulo, cujo título é *Linguagem e intercorporeidade*, iniciamos mostrando como Merleau-Ponty, por volta dos anos 50 – período em que se compreende o segundo momento do seu pensamento –, retoma as discussões em torno do sensível e, mais do que isso, verifica em que medida a linguagem retoma e ultrapassa essa experiência primeira. Para isso, tomaremos como referências os textos que compõem a obra **Signos** e, sobretudo, **A prosa do mundo** – esta última publicada postumamente. Nelas, o filósofo procura dar um sentido dialético à linguagem, de modo que esta passa a ser, ao mesmo tempo, diacrônica e sincrônica.

Após mostrarmos todo essa “revisão” feita pelo filósofo acerca da linguagem, passamos a tratar sobre a relação com o outro. É lícito dizer que há uma inflexão quanto ao tratamento em relação ao outro nesse segundo momento do seu pensamento. Ou seja, diferente da obra de 1945, a relação com o outro encontra seu fundamento não mais no *cogito* tácito, mas na própria corporeidade. Trata-se de considerar que o próprio corpo possui a abertura ontológica para o outro, formando, assim, uma *intercorporeidade*. Segundo Merleau-Ponty, “minhas duas mãos são ‘co-

presentes' ou 'co-existem' porque são as mãos de um único corpo: o outro aparece por extensão dessa co-presença, ele e eu somos como que os órgãos de uma única *intercorporalidade*" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 186, grifo nosso).

Assim, o eu e o outro estão interligados corporalmente, de modo que isso se dá numa dimensão primitiva, e, por isso, anterior a qualquer pensamento ou *cogito*. Em outros termos, isso que percebo primeiramente é "uma outra 'sensibilidade' (*Empfindbarkeit*), e, somente a partir daí um outro homem e um outro pensamento" (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 186, grifo do autor). Posteriormente, falaremos ainda da noção de *descentramento*, a qual será preponderante para entendermos como o outro se figura para o eu. Tal conceito será importante tanto na dimensão sensível, ou corpórea, quanto através do diálogo, precisamente porque, como não temos mais uma linguagem privada, ou certa linguagem cujo sentido corresponda "linearmente" ao significado, o outro poderá "invadir" minhas significações e, reciprocamente, eu as suas.

Em seguida, passamos ao terceiro capítulo, designado como *O quiasma do mundo: ontologia e intermundaneidade*. Nesta parte, iniciamos apresentando as críticas que o filósofo, na obra **O visível e o invisível**, dirige à ontologia sartriana fundada na dicotomia do Em-si e do Para-si. A ontologia negativista de Sartre se fundamenta na lógica do pensamento de sobrevoo⁶ e concede ao Ser uma identidade positiva que exclui o Nada. Ademais, por estar ancorada numa filosofia reflexionante, a filosofia sartriana delega ao outro a mera projeção do próprio eu. Para Merleau-Ponty, é preciso alargar o raio de alcance da ontologia do Ser e do Nada, de modo a pensar o Nada não como contraditório do Ser, mas como "cúmplices".

Desse modo, tendo apresentado esse contraste, passamos para as considerações em torno do projeto ontológico merleau-pontyano. O retorno à ontologia se faz necessário precisamente pelo fato de que a crise da filosofia nunca "foi tão radical" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 163). Posto isso, será por meio da renovação da noção de *gestalt* que Merleau-Ponty propõe pensar essa nova ontologia. Se em suas obras iniciais o filósofo utiliza a noção de *estrutura* como

⁶ Com a noção de "pensamento de sobrevoo", Merleau-Ponty se refere aquela postura que a ciência, por exemplo, adotou em seu método. Quando ela fala das coisas nunca é das próprias coisas que ela fala, mas de uma tese distanciada do mundo enquanto tal. "A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real" (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 15).

ferramenta epistemológica, ou seja, como a maneira pela qual ocorre a percepção de um objeto, desta vez, ao contrário, a *gestalt* é pensada como aquilo que entrelaça as coisas, o mundo, o eu e o outro, firmando o que Merleau-Ponty, de maneira inédita, irá denominar de *carne* (*Chair*).

Pensar a carne como *gestalt* significa pensar as coisas, o mundo, o eu e o outro entrelaçados, ou seja, como variações da mesma carne. Além disso, se outrora, como falamos, a noção de figura sobre um fundo era utilizada para descrever o modo como as coisas se apresentam, n'**O visível e o invisível** ela será radicalizada, isto é, não apenas percebo as coisas por meio dessa estrutura, mas o mundo, as coisas, o eu e o outro são, ontologicamente, constituídos por essa estruturalidade. É daí que retiramos, portanto, nossa referência necessária para sustentar que a relação com o outro já não encontra mais seu fundamento numa *intersubjetividade*, nem somente na *intercorporeidade* – já que ele não a abandona – , mas no próprio mundo, como *intermundaneidade*, na medida em que a própria realidade sensível é constituída por uma relação *quiasmática*, ou seja, por meio da relação entre figura sobre um fundo.

Por fim, seguem-se as considerações finais, onde daremos ênfase nas principais questões que nortearam essa pesquisa.

1 A RESSIGNIFICAÇÃO DA PERCEPÇÃO E A INTERSUBJETIVIDADE

Na realidade, outrem não está cercado em minha perspectiva sobre o mundo porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo do qual participamos todos enquanto anônimos da percepção.

Merleau-Ponty

Nesse capítulo, mostraremos como a relação entre o eu e o outro é configurada por Merleau-Ponty por meio da ressignificação da subjetividade. Porém, para a realização dessa investigação, tomaremos como ponto de partida o crítico diálogo que o filósofo desenvolve com as filosofias modernas que trataram da questão da percepção. As análises realizadas por Merleau-Ponty em **A estrutura do comportamento** e, sobretudo, na **Fenomenologia da percepção**, revelaram, por um lado, certo reducionismo presente na concepção realista e intelectualista da percepção. Por outro lado, tais análises propiciaram a Merleau-Ponty desnudar o arcabouço do mundo pré-objetivo ou, se quiser, o mundo originário, que perfaz o solo onde todas as projeções e introjeções são assentadas.

Por conseguinte, tendo esclarecido todo o trabalho de ressignificação da percepção e, ao mesmo tempo, do corpo, passaremos a mostrar como a percepção – não reduzindo mais o percebido – pode revelar outrem por meio de seu corpo fenomenal. É por meio de seu corpo que outrem se figura para mim e, igualmente, eu para ele. Embora, em um primeiro momento, eu e o outro nos percebamos, trata-se ainda, aqui, de dois sujeitos anônimos. Será com a noção de *cogito* tácito que Merleau-Ponty procurará assegurar a relação com o outro, na medida em que a subjetividade, por ora, nos permite ser, ao mesmo tempo, *dependente* e *indeclinável*⁷.

1.1 DA CRÍTICA ÀS CONCEPÇÕES CLÁSSICAS AO PRIMADO DA PERCEPÇÃO

⁷ No final deste capítulo explicitaremos melhor esses conceitos, os quais são preponderantes para entendermos a relação intersubjetiva nesse momento da filosofia de Merleau-Ponty.

Na modernidade, com o racionalismo – ou *intelectualismo* como chamaremos doravante –, representado por Descartes e o criticismo kantiano, e o empirismo, conforme desenvolvido por Locke, é marcada, de forma decisiva, a discussão em torno da questão da percepção. Para a ontologia cartesiana, fundada na dicotomia sujeito e objeto, ou *res cogitans* – dimensão do pensamento como essência da subjetividade – e *res extensa* – dimensão do horizonte sensível – a percepção direta dos fenômenos do mundo sensível deixam de ter importância, posto que cabe ao *cogito* a capacidade de organizá-los e representá-los.

Quando Descartes, na *Segunda Meditação*, expõe o exemplo do pedaço de cera, fica evidente a soberania do pensamento em relação à percepção fundada no sensível. Segundo Descartes (2005, p. 49-50), quando retirado da colmeia um determinado pedaço de cera, este também possui várias qualidades; mantém sua doçura do mel, da mesma forma, ocorre com o aroma das flores de que foi recolhido; sua cor, sua grandeza, enfim, todas as características de um corpo encontram-se nesse pedaço de cera. No entanto, ao aproximar o pedaço de cera do fogo, todas as qualidades sensíveis desaparecerão: sua dureza, cor, forma rígida, cheiro, odor, entre outras.

Com isso, se pode dizer que é a mesma cera? Por certo que sim. Não obstante, o que possibilita dizer que é a mesma cera não são os sentidos, mas a capacidade de julgar do espírito que consegue distinguir a verdade do erro, que reconhecerá que a cera derretida é ela mesma. Portanto, como diz Merleau-Ponty (2004, p. 4), “a verdadeira cera não é vista com os olhos. Só podemos concebê-la pela inteligência”.

A partir do exemplo anterior, é cabível notar que se o ato de “ver” está submetido à averiguação criteriosa do espírito, este deixa de ser uma faculdade do corpo como capacidade sensível, e passa a ser mera ação puramente reflexiva. Nesse aspecto, a percepção se reduz “a um mero registro das excitações da retina, tornando-se uma operação intelectual em que os dados sensoriais se neutralizam sob uma ‘síntese ativa’ do entendimento” (SILVA, 2009, p. 50).

Na crítica ao intelectualismo, Merleau-Ponty não deixa escapar também o criticismo kantiano, como uma filosofia que reproduz muitos traços da perspectiva cartesiana. Assim, Descartes e Kant, sobretudo, nos diz Merleau-Ponty (2011, p. 4), desligaram o sujeito ou a consciência, “fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no

ato de apreendê-la”. O que Merleau-Ponty faz notar, tanto em Descartes quanto em Kant, é o fato de que eles “fizeram aparecer à consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 4).

Em Kant, a unidade da consciência é “contemporânea da unidade do mundo”, como mostra Merleau-Ponty (2011, p. 4). Por esse motivo, se analisarmos com atenção como ocorre o “ato de conhecer” kantiano, perceberemos que ele desemboca em um “pensamento constituinte ou naturante que funda interiormente a estrutura característica dos objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 308). Em outros termos, quando Kant toma a consciência como “meio universal”, a percepção “torna-se, por isso mesmo, uma ‘variedade da inteligência’” (MOUTINHO, 2004, p. 268).

Se, no intelectualismo, a percepção foi reduzida à representação do pensamento, para o empirismo ela se reduz a um feixe de unidades atômicas, de sensações. Para Merleau-Ponty, porém, a sensação já é provida de um sentido, mas somente quando considerada integrada dentro do horizonte perceptivo; fora desse contexto, como é o caso do empirismo, ela não passa de um conceito abstrato. Para essa filosofia, os dados perceptivos são reduzidos ao que é fornecido “pelos órgãos dos sentidos, às impressões sensíveis, às qualidades, as quais se definem pelas propriedades físicas e químicas dos estímulos” (DIAS, 1989, p. 24-25).

A percepção, observa Merleau-Ponty (2011, p. 46), é construída com estados de consciência, “assim como se faz uma casa com pedras, e se imagina uma química mental que faça esses materiais se fundirem em um todo compacto”. Assim, o empirismo é conduzido à descrição de processos cegos, de modo que não há espaço para um sujeito vivo, mas um sujeito que opera como “uma máquina de calcular que não sabe porque seus resultados são verdadeiros” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 38).

Segundo Merleau-Ponty, o postulado empirista sobre a percepção consiste em *deduzir* o dado daquilo que pode ser fornecido pelos órgãos dos sentidos, o que implica na construção de uma experiência artificial e, ao mesmo tempo, de um mundo e de um sujeito também artificiais. Conforme explica Isabel Matos Dias (1989, p.25), o sujeito que o empirismo buscava objetivamente explicar se dá a partir de dispositivos cognitivos, isto é, “reduz-se a uma consciência isolada, incapaz de dar conta da objectividade do mundo”. Nessa perspectiva:

Não pode mais haver *espírito objetivo*: a vida mental retira-se em consciências isoladas e abandonadas apenas à introspecção [...]. A percepção assim empobrecida torna-se uma operação de conhecimento, um registro progressivo das qualidades e de seu desenrolar mais costumeiro, e o sujeito que percebe está diante do mundo como o cientista diante de suas experiências (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 50, grifos do autor).

Para Merleau-Ponty (2011, p. 70), o empirismo permanece na crença dogmática do mundo como totalidade dos acontecimentos espaço-temporais e, além disso, concebe a consciência como um “cantão” desse mundo. Já o racionalismo rompe com o mundo em si, visto que ele é constituído pela operação da consciência, mas essa consciência constituinte, ao invés de ser abstraída diretamente, é construída de forma a tornar possível a ideia de um ser absolutamente determinado.

Na verdade, a despeito do empirismo e do racionalismo se confrontarem epistemologicamente, existe um parentesco entre os dois bem mais profundo do que se pode conceber. Na lógica do sujeito e do objeto, “passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas esta segunda ideia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 69). Assim, o “gene” que atesta o parentesco entre o racionalismo e o empirismo é, precisamente, o ideal de subjetividade absoluta forjada na modernidade: “Sejam quais forem as discordâncias, os modernos têm em comum a ideia de que o ser da alma ou o ser-sujeito não é um ser menor, que talvez seja a forma absoluta do ser” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 168).

Ademais, é preciso lembrar que, tanto o empirismo quanto o racionalismo, possuem como pano de fundo a mesma concepção de mundo⁸ construída pela física moderna, isto é, um mundo constituído por uma totalidade de partes coexistentes e regido por leis mecânicas de causa e efeito. Na medida em que se concebe um mundo acabado, resta somente a tarefa de representar os objetos, visto que os

⁸ Segundo Ilya Prigogine e Isabelle Stengers (1991, p. 32, grifo do autor), na obra **A Nova Aliança: a metamorfose da ciência**, “Galileu e seus sucessores pensam a ciência como capaz de descobrir a verdade *global* da natureza. Não somente a natureza é escrita numa linguagem matemática decifrável pela experimentação, como essa linguagem é única; o mundo é homogêneo: a experimentação local descobre uma verdade geral”. Ademais, segundo as autoras, é interessante notar que a visão de mundo que existia naquela época se fazia presente também no modo de se fazer ciência. Um exemplo disso é a concepção de mundo como um relógio que, aliás, é retomado por Descartes como uma metáfora para descrever o universo da *res extensa*. “O relógio é um mecanismo *construído*, sujeito a uma racionalidade que lhe é exterior, a um plano que suas engrenagens executam de forma cega. O mundo-relógio constitui uma metáfora, que remete ao Deus-relojoeiro, ordenador racional de uma natureza autômata” (PRIGOGINE; STENGERS, 1991, p. 34, grifo do autor).

mesmos são em si imutáveis e simples. É por esse motivo que o empirismo, por mais que empregue fielmente a crença no mundo em si, recai na ideia de uma subjetividade operante, pois é justamente essa subjetividade a responsável por organizar e processar as informações abstraídas desse mundo.

Para Merleau-Ponty (2011, p. 6, grifo do autor), ao contrário, o mundo “não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas”. A percepção⁹, tal como o filósofo pretende desvelá-la, ao contrário das perspectivas que vimos anteriormente, deverá “nos colocar diante do originário, do constituinte, de um vivido anterior ao número, à medida” (MOUTINHO, 2006, p. 93-94), à causalidade. Ou seja, trata-se de fazer da percepção o elo que nos liga ao mundo, a fonte onde emerge o conhecimento. Por isso, trata-se de um mundo primitivo, anterior à reflexão, às elaborações científicas, visto que a própria reflexão provém desse horizonte pré-lógico. Contudo, para que isso seja possível, é preciso reconhecer na percepção um caráter autônomo, aquém de uma consciência determinante e, igualmente, da clássica dicotomia entre o sensível e o inteligível.

Disso se segue que, em resposta às questões levantadas anteriormente, percepção e mundo estão ontologicamente indissociáveis, porquanto o mundo, em contraste com a concepção moderna, é “o solo e cepa de nossa vida e de nossos pensamentos, não é um ponto objetivo plantado nalgum canto da galáxia, é nosso mundo natal e somos feitos de seu estofa” (CHAUI, 2002, p. 7). Se o mundo é ontologicamente aberto e inacabado, a percepção de um objeto somente é possível parcialmente, e nunca em sua apreensão total, pois, caso contrário, ele se esgotaria para a percepção que dele se tem.

Segundo Merleau-Ponty (2006a, p. 329), para que seja possível a percepção, ou seja, a apreensão de uma existência, faz-se necessário que o objeto não se apresente de forma completa ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos: “Uma visão que não se fizesse de um certo ponto de vista e que nos desse, por exemplo, todas as faces de um cubo simultaneamente, seria uma pura contradição nos termos” (MERLEAU-PONTY,

⁹ É interessante destacar alguns fatos contemporâneos que orientam um novo estudo acerca da percepção, a saber: o “surgimento, principalmente na Alemanha, de novas filosofias que põem em questão as idéias diretrizes do criticismo, até então dominantes tanto na psicologia quanto na filosofia”. Além disso, “pelo desenvolvimento da fisiologia do sistema nervoso”, bem como da patologia mental e da psicologia da criança” e, por fim, “pelo progresso de uma nova psicologia da percepção, na Alemanha (*Gestaltpsychologie*)” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 17, grifo do autor).

2006a, p. 329), posto que, para serem visíveis ao mesmo tempo, as faces de um cubo de madeira deveriam ser transparentes, e, assim, deixar de ser as faces de um cubo de madeira.

Em outros termos, se todos os lados de um cubo pudessem ser conhecidos em um só momento, não se estaria mais “lidando com uma coisa que se oferece pouco a pouco à inspeção, mas com uma ideia que meu espírito possuiria verdadeiramente” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 328). Para o filósofo (1990, p. 48), a coisa percebida não é uma unidade ideal detida pela consciência, mas sim “uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de perspectivas que se recortam segundo um certo estilo, estilo esse que define o objeto do qual se trata”.

Assim sendo, é importante perceber que, para Merleau-Ponty (1990, p. 48), a percepção possui uma dimensão imanente e uma transcendente, o que, de certa forma, caracteriza um paradoxo. Enquanto a imanência caracteriza o fato do percebido não poder ser estranho àquele que percebe, a transcendência, por sua vez, comporta sempre um além do que está dado. Isto é:

Esses dois elementos da percepção não são contraditórios propriamente falando porque se refletirmos sobre essa noção de perspectiva, se reproduzirmos em pensamento a experiência perspectiva, veremos que a evidência própria do percebido, a aparição de ‘alguma coisa’, exige indivisivelmente essa presença e essa ausência (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 48, grifo do autor).

No capítulo sobre *O Corpo*, na **Fenomenologia da percepção**, Merleau-Ponty apresenta o seguinte exemplo: se uma casa é vista sob um determinado ângulo, ela, por direito, será vista sob outra perspectiva num outro ponto de vista. Da mesma maneira, do seu interior, bem como de um avião. Logo, a casa em si não seria nenhuma dessas aparições. Seria, então, a casa vista de lugar nenhum? Segundo o filósofo (2011, p. 105, grifo do autor), “ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim”.

Em suma, a solução desse problema está em que “a casa ela mesma não é a casa vista de lugar nenhum, mas *a casa vista de todos os lugares*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 106, grifo nosso). Essa ambiguidade que se faz presente na experiência perceptiva é, justamente, a condição de possibilidade para o fluxo interminável do conhecimento. Ou seja, um mesmo objeto se dá para várias

perspectivas e, apesar disso, ele não se acaba: “Ele se oferece como a soma interminável de uma série indefinida de perspectivas; cada uma das quais lhe diz respeito e nenhuma o esgota” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 47).

De toda sorte que sendo o objeto de natureza inacabada, isso assegura o fato da percepção não ser um ato intelectual. Se, ao contrário, a percepção fosse mera atividade reflexiva, seria preciso considerar que o objeto fosse concebido de maneira total, “real”, e esgotável à inspeção do espírito. Para Merleau-Ponty, na perspectiva da experiência perceptiva, o objeto se oferece de maneira sempre “deformada” em relação ao ponto de vista de onde se concebe: “não é por acidente que o objeto se oferece deformado¹⁰ a mim, segundo o lugar que eu ocupo; é a este preço que ele pode ser ‘real’” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 47). No entanto, o que torna possível a apreensão do lado “não visível” do objeto, visto que a percepção só tem acesso a um lado do objeto, enquanto o outro “se esconde”?

A síntese responsável por agrupar os objetos percebidos e que, de certa maneira, atinge os dados perceptivos não é de natureza intelectual, mas uma “síntese de transição”, ou, se quiser, de ordem perceptivo-corporal. Ou seja, antecipo o lado não-visto do objeto porque posso realizar um contato com ele. Ao mesmo tempo, há a “síntese de horizonte”, na medida em que “o lado não-visto se anuncia a mim como “visível de alhures”, ao mesmo tempo presente e apenas iminente” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 47, grifo do autor).

Se, por exemplo, em um filme, a câmera se volta para determinado objeto e aproxima-se dele de modo a nos apresentá-lo em primeiro plano, logo podemos “lembrar” de que se trata de um cinzeiro ou da mão de um personagem. No mundo, ao contrário, tal reconhecimento não é necessário, dado que o horizonte assegura a identidade do objeto. Isto é, o horizonte “é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 105).

É preciso lembrar, além disso, que não é somente a dimensão horizontal que assegura a identidade dos objetos, mas também a dimensão temporal. Ou seja, a casa que se viu ontem, é a mesma casa que se vê hoje, tanto para mim, quanto para determinada pessoa mais velha ou para uma criança. Assim, o objeto é visto a partir “de todos os tempos, assim como é visto de todas as partes e pelo mesmo

¹⁰ No segundo capítulo, mais exatamente na seção sobre *A expressividade da fala*, explicitaremos melhor a noção de “deformação”.

meio, que é a estrutura de horizonte” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 106). Nesse aspecto, tanto na dimensão espacial quanto na temporal, “a identidade do objeto resulta de uma síntese de todas as perspectivas” (MOUTINHO, 2006, p. 114).

Ademais, é oportuno reconhecer que tal síntese de perspectivas é somente “uma série concordante e indefinida de visões sobre o objeto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107), mas isso não possibilita ter “o objeto em sua plenitude” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107). Ou seja, o objeto em si jamais se dá à percepção, ele nunca se reduzirá ao objeto de minha experiência efetiva: “Meu olhar humano só põe uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107, grifo do autor). A síntese dos horizontes “é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107). Deste modo, se há um objeto absoluto, “é preciso que ele seja uma infinidade de perspectivas diferentes contraídas em uma coexistência rigorosa, e que seja dado como que por uma só visão de mil olhares” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 107).

Para tanto, resta ainda explorarmos o papel do corpo nesse contexto, na medida em que, através dele, se postulará um sujeito que não seja nem pura consciência (que constitui o objeto) e nem pura extensão (se simplesmente abstraísse o sensível e se isolasse na perspectiva). Será, então, o corpo enquanto sujeito perceptivo, que se furta da própria reflexão e desnuda, assim, uma camada pré-reflexiva que antecede a esta mesma reflexão. Trata-se de um sujeito encarnado, cuja consciência não é mais constitutiva, mas perceptiva. No entanto, antes disso, se faz necessário mostrarmos brevemente a crítica de Merleau-Ponty às abordagens clássicas¹¹ do comportamento, mais precisamente a fisiologia e a psicologia modernas.

Para a fisiologia clássica¹², o corpo é visto como um aglomerado de órgãos reunidos, os quais possuem ligação entre si unicamente de causalidade, linear,

¹¹ É importante frisar que tanto a fisiologia, quanto a psicologia e a própria medicina, possuem como pano de fundo a concepção do corpo como um objeto, a qual advém da ontologia cartesiana, que designou ao corpo um estatuto de *res extensa*, e, portanto, passível de ser decomposto, porquanto suas partes são “estagnadas”. Conforme pode-se constatar em uma passagem, na *Segunda Meditação*, quando Descartes (2005, p. 44) afirma que: “Considerava-me, primeiramente, como tendo um rosto, mãos e braços e toda essa máquina composta de ossos e carne, tal como ela aparece em um cadáver, a qual eu designava pelo nome de corpo”.

¹² Na obra **A estrutura do comportamento**, Merleau-Ponty analisa criticamente o tratamento que Pavlov, Watson e Sherrington concederam ao corpo. Nesta pesquisa, porém, não nos deteremos com profundidade em tais análises.

mecânica, etc. Isso significa conceder ao corpo um estatuto de objeto, ou seja, que ele é composto de *partes extra partes* e que só é possível entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos “relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função variável” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 111). Já para a psicologia clássica, em sentido análogo, o corpo se reduz a um fato ordenado psiquicamente, no sentido de que é a mente quem “legisla” o comportamento emitido pelo corpo. Isto é, trata-se de outorgar ao corpo a condição de dependência, porquanto ele está situado em um espaço que é passível de representação da consciência¹³.

Em contraste com as concepções clássicas, Merleau-Ponty procura mostrar que o corpo é para nós, na verdade, a condição de possibilidade da própria existência, existimos unicamente a partir da facticidade¹⁴ corpórea, e não como consciência pura. Aliás, no lugar dessa consciência pura, há uma consciência que se encontra enraizada no corpo. Nesse sentido, o corpo passa a ser para nós “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, 2011, p. 202).

Assim, poder-se-ia inverter a proposição cartesiana de “penso logo existo”, para “existo logo penso”, na medida em que, considerando que se pode ter alguma certeza se de fato existimos, essa só é possível ser entendida como existência situada, através de um corpo emaranhado na dimensão espaço-temporal. Portanto, eu não “tenho” mais um corpo, mas “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269).

Considerando que a existência se dá por meio da imanência corpóreo-temporal no mundo, é preciso perceber que isso ocorre pela dimensão do “eu posso” e não do “eu penso”, de forma que é próprio da intencionalidade corporal a capacidade de guiar o agir humano rumo ao mundo, e não um ato de pensamento:

¹³ Ora, que é essa dicotomia sujeito e objeto, interior e exterior, senão um dos últimos bastiões da metafísica moderna (E, aqui, pensamos na metafísica de natureza cartesiana) que se mantém presente nas ciências contemporâneas, de modo a reproduzir os mesmos preceitos que foram construídos na modernidade.

¹⁴ Por *facticidade* entendemos aqui a noção que Merleau-Ponty herda de Heidegger (2012, p.387, grifo do autor), a saber, “*um caráter-de-ser do Dasein, assumido na existência*”. O filósofo alemão distingue dois tipos de facticidade: o primeiro é entendido como uma existência ôntica, aquela que caracteriza, por exemplo, os objetos regidos por leis causais no espaço; a segunda diz respeito ao modo próprio do existir humano, que se caracteriza por uma disposição transcendental de poder-ser.

“O corpo em que eu existo assume o modo característico de um ‘eu percebo’, ‘eu posso’. Ele é a origem efetiva de todo *sentir*; é o fundamento universal de toda experiência humana” (SOMBRA, 2006, p. 125, grifo do autor).

Se for verdade que a consciência é secundária, *a posteriori*, dado sua encarnação no mundo, é verdade também que ela perde seu clássico “status” de ser uma consciência determinante, quer dizer, constituinte, pela razão que ela deixa de representar e passa a apresentar os dados apresentados pelos sentidos. Ou seja, a consciência deixa de ser consciência constituinte e passa a ser consciência perceptiva. Em outros termos, trata-se, por sua vez, de uma consciência “enraizada no mundo pelo corpo, consciência situada, jamais redutível a uma total presença a si, a pura transparência, ao contrário da consciência constituinte” (DIAS, 1989, p.49).

Conforme constatamos até aqui, a percepção, diferente das visões clássicas, é responsável por nos ligar ao mundo, o qual é ontologicamente inesgotável e, por isso, somente é possível ter a parcialidade do objeto, e nunca sua totalidade. Da mesma maneira, como vimos, as discrepâncias entre sensível e inteligível, corpo e alma, interior e exterior, são extintas, na medida em que nossa existência se dá a partir da encarnação corpórea no mundo.

Assim, a subjetividade deixa de ser pensada como entidade suprema regida pela dimensão do pensamento, e passa a ser naturalizada¹⁵, na medida em há uma camada pré-reflexiva que o corpo próprio transita. Ora, como, nesse contexto, o outro aparece para o eu? Ou antes, como posso saber da existência de um outro que não sou eu? São, pois, estas questões que nortearão as investigações na seção seguinte.

1.2 A PERCEPÇÃO DO OUTRO

Se a experiência perceptiva remonta sempre ao horizonte pré-objetivo, a um mundo natural, e por meio de uma existência anônima, será também nesse contato primeiro que o encontro com o outro ocorrerá. Aprendemos, na seção anterior, que toda configuração de um mundo já posto independe de minha decisão, ou seja, um mundo que não constituí, mas que me é dado no momento de minha facticidade.

¹⁵ Sobre a naturalização da subjetividade em Merleau-Ponty, conferir a seguinte obra: **A subjetividade corpórea**: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty, de José de C. Sombra. A referência integral poderá ser conferida nas *Referências* desse trabalho.

Nesse contexto, me perceberei ligado a outras consciências que, assim como eu, são estranhas e anônimas.

De qualquer forma, “estou lançado em uma natureza, e a natureza não aparece somente fora de mim, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 463). Igualmente, os comportamentos aparecem na natureza e colocam-se nela numa forma de mundo cultural. Assim, não se tem à disposição somente um mundo físico como um ambiente de terra, ar e água, mas sim uma natureza cultural configurada por meio de plantações, igrejas, talheres, etc., objetos que arrastam consigo implicitamente a presença de outros seres humanos. De fato, é pelo objeto cultural, porquanto realizado por meio da sedimentação de ações humanas, que o eu sente a presença de outrem, apesar do seu véu de anonimato.

Para Merleau-Ponty (2011, p. 467), “o primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, é o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento”. No entanto, a questão é saber como é possível desvelar, por meio dos objetos culturais, um sujeito pessoal, e, ainda, ao contrário, como certa intenção pode sobressair-se da subjetividade e expressar-se por meio do seu corpo e nos objetos culturais? Em outros termos, não se trata aqui da relação entre exterior e interior, mas de entender como a subjetividade concebida por intermédio do corpo pode configurar-se como anônima. Ou seja, conforme explica Moutinho, “o paradoxo é então o de *outrem* anônimo, o de uma consciência sem sujeito, isto é, sem Ego, e anônima, percebida no corpo” (MOUTINHO, 2006, p. 200, grifo do autor).

É, pois, através do corpo¹⁶ que Merleau-Ponty buscará a solução desse problema. Porém, é preciso lembrar que, conforme visto na seção anterior, trata-se de um novo estatuto de corpo, que passa a assumir a condição de corpo próprio, de tal modo que a subjetividade, como anunciamos anteriormente, encontra-se

¹⁶ Aqui encontramos uma diferença entre Merleau-Ponty e Sartre no que diz respeito à teoria da intersubjetividade. Enquanto que, para Merleau-Ponty, é o corpo o ponto de partida para a relação com o outro, para Sartre, ele é posterior a presença do outro de fato. Isto é, segundo Sartre, o corpo do outro “não passa de um episódio de minhas relações com o outro. O outro existe para mim primeiro, e capto-o como corpo depois; o corpo do outro é para mim uma estrutura secundária” (SARTRE, 2011, p. 427). Para Sartre, isso se dá pelo fato de que a relação com o corpo de outrem não é ainda uma relação entre sujeitos, visto que, segundo o filósofo, se a relação fundamental “entre meu ser e o ser do outro se reduzisse à relação entre meu corpo e o corpo do outro, seria pura relação de exterioridade” (SARTRE, 2011, p. 427). Para Merleau-Ponty, como vimos, o próprio corpo já é um sujeito de percepção, é por ele que se conceberá como possível uma consciência. Assim, como nota Merleau-Ponty, “por que os outros corpos que percebo não seriam, reciprocamente, habitados por consciências? Se minha consciência tem um corpo, por que os outros corpos não ‘teriam’ consciências?”.

ancorada nesse corpo. Assim, sendo o corpo o meio pelo qual o sujeito está atrelado ao mundo e, ademais, sendo ainda um sujeito anônimo, a relação intersubjetiva aqui pensada por Merleau-Ponty ocorre a partir do horizonte em que o eu e o outro se dá antes por uma dimensão de anonimato, do que uma relação de dois *egos* em funcionamento reflexivo. Nas palavras de Bonan (2001, p. 11), a intersubjetividade deixa de ser pensada por via do encontro de duas subjetividades definidas por meio de “sua independência, para voltar-se cada vez mais à dependência de um e de outro em referência a um contato comum que precede a sua subjetivação”.

Primeiramente, vejamos como a percepção do outro para o pensamento objetivo acarreta dificuldade. Como sabemos, para as filosofias que consideram o corpo um aglomerado de membros, a existência do outro é de extrema dificuldade, já que a única relação possível com o outro por via da percepção seria de “face a face entre uma consciência nua e o sistema de correlações objetivas que ela pensa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 467). Ou seja:

O corpo de outrem, assim como meu próprio corpo, não é habitado, ele é objeto diante da consciência que o pensa ou o constitui, os homens e eu mesmo enquanto ser empírico somos apenas mecanismos que se movem por molas, o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 467-468).

Se se considera que o sujeito é dotado pela capacidade de constituição do mundo, torna-se inviável a possibilidade de existência de um outro eu mesmo porquanto meu pensamento o constitui. Quando Descartes, na *Segunda Meditação*, procura mostrar o poder do espírito ao diferenciar homens que passam pela janela, de simples autômatos vestidos de chapéu e casaco movidos por molas, deixa claro que cabe unicamente à consciência constituinte o poder de dizer que são homens e não molas. Ou seja, são homens não pelo fato de reconhecer neles um estatuto de existência, mas “pela potência de julgar que reside em meu espírito” (DESCARTES, 2005, p. 52).

Assim sendo, conforme Merleau-Ponty, para a ontologia objetivista, não há espaço para outrem e para a diversidade de consciências. Se há um eu que constitui o mundo, não há lugar para outra consciência, pois seria preciso que ela também constituísse e, pelo menos nessa condição, o eu não poderia constituir essa outra visão. Não obstante, “mesmo se eu conseguisse pensá-la como constituindo o

mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e novamente eu seria o único constituinte” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 468).

De toda sorte, o fenômeno expressivo do corpo e do mundo, alhures das representações científicas, mostrará a possibilidade da coexistência entre o eu e o outro sem cair no prejuízo de destituição da posição de um sujeito por outro. Para isso, primeiramente, é preciso “conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção, não mais como uma constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 469).

Considerando a imanência da consciência no corpo e no mundo, a percepção de outrem e da pluralidade de consciências deixa de oferecer dificuldade, visto que “o sujeito que percebe aparece provido de uma montagem primordial em relação ao mundo, arrastando através de si esta coisa corporal sem a qual ele não haveria outras coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470). Ou seja, o sujeito enquanto corporeidade encontra-se situado em um mundo que ele não constituiu, que está aí antes de qualquer reflexão, e somente torna possível a percepção desse mundo por intermédio desse corpo primordial, dotado de uma capacidade expressiva.

A questão a ser colocada é: se é verdade que meu corpo arrasta consigo uma consciência, por que o corpo de outrem também não arrastaria? É fato que nos referimos aqui não ao corpo objetivo, descrito pela fisiologia, corpo esse, como sabemos, do qual não é possível possuir uma consciência, dado sua estagnação temporal-espacial. O corpo do qual é condição de possibilidade para a existência de outra consciência é, precisamente, o corpo próprio, o qual exprime comportamento que nele se esboça, que se faz ali a sua aparição, mas que não está realmente contido nele (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470).

Segundo Merleau-Ponty, além de considerar o corpo próprio como ser de expressão de uma consciência encarnada, e reconhecer que há ali um outro eu, é preciso também considerar a consciência não mais como “consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470), pois somente assim poder-se-á outrem desvelar-se por meio do seu corpo fenomenal.

Nesse aspecto, as antinomias do pensamento objetivo perdem sentido, visto que o ato de ver não consiste mais em um “pensamento de ver algo”, mas tão

somente como posse de um mundo existente. Da mesma forma, o olhar de outrem pode figurar para mim por meio de seu corpo, pois “esse instrumento que chamamos de rosto¹⁷ pode trazer uma existência assim como a minha existência é trazida pelo aparelho cognoscente que é meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 471).

Ademais, é, pois, ao transpor o conteúdo vivenciado na percepção para a ordem do pensamento que se torna possível desnudar a primordialidade e, sobretudo, a sedimentação que se faz presente antes de qualquer reflexão. Ou seja, a re-efetuação do conhecimento perceptivo por parte do trabalho realizado pela razão constata não somente que o horizonte pré-reflexivo é anterior, mas também que os dispositivos fenomenológicos da percepção são o rastro de todo pensamento possível, ou, se quiser, que o corpo é o pivô da existência. Em outros termos, a racionalidade confirma, por via de sua própria capacidade de introspecção, a existência do mundo pré-reflexivo e, na mesma medida, a presença de outrem, porquanto o contato com outro se dá, antes de tudo, na pré-objetividade e, vale dizer, como anônimos em um mundo fenomenal.

É verdade que, como sabemos, outrem se apresenta por meio de seu rosto, de seu corpo, o que torna possível confirmar que há ali um outro eu, visto que suas expressões remontam as minhas próprias expressões. Todavia, não se trata de conceber o outro por meio da analogia do meu próprio corpo, concedendo ao outrem o mesmo estatuto que constato em meu próprio corpo. Como dito anteriormente, é pelo fato do outro estar junto comigo nesse horizonte tácito que posso encontrá-lo posteriormente. Em outros termos, é pela experiência primeira do meu corpo, “da sua disposição intencional e dos seus gestos que posso conceber o Outro como um Eu, uma existência como a minha, um comportamento como uma vivência subjetiva” (FALABRETTI, 2010, p 528).

Nesse sentido, a intersubjetividade é vivenciada por meio da relação anônima¹⁸, na medida em que compreendo o meu próprio corpo entrando em

¹⁷ A noção de “rosto” é retomada por Lévinas como um dos conceitos fundamentais na relação intersubjetiva. Porém, o “rosto” não é tanto concebido a partir de uma descrição fenomenológica, mas especificamente *ética*: “Não sei se podemos falar de uma fenomenologia do rosto, já que a fenomenologia descreve o que aparece. Penso antes que o acesso ao rosto é, num primeiro momento, ético. Quando se vê um nariz, os olhos, uma testa, um queixo e se podem descrever, é que nos voltamos para outrem como para um objecto. [...] A relação com o rosto pode, sem dúvida, ser denominada pela percepção, mas o que é especificamente rosto é o que não se reduz a ele” (LÉVINAS, 1982, p. 77).

¹⁸ Segundo Bonan (2001, p. 107-108), o objetivo do trabalho de Merleau-Ponty na **Fenomenologia da percepção** “consiste na exploração desse mundo intersubjetivo, antepredicativo, ao qual nós participamos por nosso corpo (primeira parte), que nos abre, em seguida, ao mundo percebido onde

contato com o corpo de outrem e, reciprocamente, outrem se compreende a partir do contato com meu corpo. A respeito disso, é interessante notar o exemplo de Merleau-Ponty (2011, p. 471-472) sobre um bebê de quinze meses. Conforme o filósofo:

Um bebê de quinze meses abre a boca por brincadeira se ponho um dos seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula tal como ele a vê do exterior, é para ele capaz das mesmas intenções. A ‘mordida’ tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe as suas intenções em seu corpo, com seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções.

Dito isso, é preciso considerar que o corpo de outrem não é um objeto para mim e, de modo reversível, meu corpo não é um objeto para ele na medida em que se trata aqui de dois sujeitos anônimos que se relacionam por uma intencionalidade própria da estrutura corporal. Além do mais, por serem sujeitos corpóreos, trata-se da relação não de duas consciências privadas, pessoais, mas de um corpo que percebe e de um corpo percebido.

Se é verdade que o sujeito de percepção é anônimo e pré-pessoal, também podemos dizer, a bem da verdade, que o mundo não se reduz a um espetáculo privado, ou, do mesmo modo, a correlação do sujeito com o mundo não está presa à experiência solipsista. O mundo é, antes de tudo, público e transcendente a um sujeito particular. Assim, para Merleau-Ponty (2011, p. 473, grifo do autor), o “eu que percebe não tem privilégio particular que torne impossível um eu percebido, ambos não são *cogitationes* encerradas em sua imanência, mas seres que são ultrapassados por seu mundo”. Outrossim, é preciso entender as perspectivas não como ocorrências privadas de um *ego* que as unificaria, mas, inversamente, como minhas perspectivas e as de outrem são ambas recolhidas na própria coisa, ou se se quiser, no mesmo mundo que participamos todos como anônimos de percepção.

Os objetos que circundam em torno da minha perspectiva não mais possuem um significado somente para mim. Estes objetos que, por vezes, possamos julgar serem “familiares” não mais estão apenas a nosso dispor, como horizonte de

o sentido é anterior a toda constituição (segunda parte) e que já está sempre lá quando surge a subjetividade (terceira parte)”.

significação. Alguém, um estrangeiro, transita por estes mesmos objetos e retira daí um arcabouço de sentidos que divergem dos meus. Esse outro que frequenta os meus arredores é, conforme Merleau-Ponty (2011, p. 474), “um segundo eu mesmo e o sei, em primeiro lugar, porque este corpo vivo tem a mesma estrutura que o meu”. Há em meu corpo certas intenções que configuram um certo poder sobre o mundo, do mesmo modo ocorre quando percebo outrem. Assim, meu corpo encontra no corpo do outro uma espécie de “prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo”, de modo que “o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 474).

A despeito de o corpo ser o primeiro dos objetos culturais que possibilita a ligação com outrem, há ainda outro objeto cultural que exercerá de modo essencial a relação com o outro. Trata-se, pois, da linguagem¹⁹, a qual será responsável por constituir um solo comum entre eu e outrem na medida em que “meu pensamento e o seu formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum da qual nenhum de nós é o criador” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 474-475).

A linguagem é responsável por estabelecer a troca de signos entre o eu e o outro na medida em que nos encontramos ancorados em um solo comum. Além do mais, é também pela linguagem que outrem afirma sua presença, no sentido em que me percebo como não criador dos significados expressos por meio do diálogo, ou seja, como um sujeito não absoluto, mas sim interdependente de um outro para configurar determinado signo. Eis porque, conforme esclarece Merleau-Ponty (2011, p. 475):

Existe ali um ser a dois, e agora outrem não é mais para mim um simples comportamento em meu campo transcendental, aliás nem eu no seu, nós somos, um para o outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo.

¹⁹ Deteremo-nos com mais exatidão na questão da linguagem no segundo capítulo, intitulado *Linguagem e intercorporeidade*. Por ora, é importante frisar que, em 1945, Merleau-Ponty não fala especificamente de uma sedimentação da linguagem verbal, mas da expressão criadora da linguagem fundada no sensível. No entanto, o que encontramos entre a primeira e a segunda fase no que se refere a linguagem é exatamente uma continuidade, no sentido de que a expressão verbal retoma e ultrapassa a experiência sensível.

É verdade que, por meio da linguagem, outrem possui seus próprios pensamentos, no sentido de que não sou eu quem os constituo. Não obstante, tenho sempre um horizonte de possibilidade em poder apreendê-los quando expressos por meio do diálogo. Dessa maneira, há, pois, uma reversibilidade por meio da comunicação, porquanto a “objeção que o interlocutor me faz me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca, ele me faz pensar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 475).

Para Merleau-Ponty (2011, p. 475), é somente depois de me recolher em minha solidão e me recordar do conteúdo realizado no diálogo com outrem que posso trazer, esse conteúdo, à privacidade de minha vida. E outrem, por sua vez, regressará a sua ausência ou, por mais que permaneça presente, ele representará para mim certa espécie de ameaça.

A questão da percepção do outro por meio da linguagem somente representa um problema para os adultos. A criança, entretanto, segundo Merleau-Ponty (2011, p. 475), “vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas”. Ademais:

A criança reconhece em outrem outro ‘ela mesma’. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual apenas. A função representativa é um momento do ato total pelo qual entramos em comunicação com outrem (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 23).

A linguagem, assim como o mundo natural, nos revela um solo comum, do qual eu e o outro coexistimos como agentes intencionais. Não se trata de um sujeito que concerne sentido ao percebido, mas tão somente é responsável por fazer a operação de sintetizar os sentidos esparsos dos fenômenos que aparecem. Nessa perspectiva, segundo Moutinho (2006, p. 207), a coexistência e a comunicação são possíveis justamente por não necessitar de um “terceiro termo que faça a mediação das consciências separadas, das ilhas de subjetividade, cada qual em seu espetáculo privado”.

Ou seja, na medida em que eu e outrem estão assentados em um solo comum, tanto no âmbito do mundo natural quanto no cultural, não é mais necessário de um terceiro agente para traduzir um para o outro, visto que o eu e o outro não são sujeitos absolutos, consciências privadas. Se, porventura, a relação entre o eu e

o outro estivesse assentada em mundos privados, constituídos pela subjetividade, aí sim seria necessário um intérprete capaz de traduzir as significações de um para o outro. E, mesmo assim, esse intérprete precisaria ser de tal natureza capaz de conhecer todos os mundos privados possíveis, pois, somente assim, poder-se-ia traduzi-los. Assim, a coexistência é pautada pela existência no mesmo ser, isto é, o eu e o outro se encontram situados no mesmo mundo.

Até aqui, vimos que a coexistência se faz de maneira anônima, e a percepção é desprovida de uma individualidade, de um eu particular. De fato, é preciso admitir que o *ego* foi nivelado em virtude da comunhão com outro na dimensão impessoal da existência. Entretanto, será de fato um outro que apreendemos nesse contexto apresentado até aqui? Será que com o sacrifício do *ego* não acarreta também o *alter ego*? Se uma das características do sujeito da percepção é o fato de ser anônimo, é preciso afirmar que outrem que ele percebe também o é. E, nesse sentido, quando se quiser “fazer aparecer a pluralidade de consciências nessa consciência coletiva, iremos reencontrar as dificuldades das quais pensávamos ter escapado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 477).

É verdade, não obstante, que com a percepção de outrem temos acesso às suas expressões corporais, as quais podem figurar desde um sentimento de alegria até a dor pela perda de alguém. Todavia, é preciso admitir que os comportamentos corporais, e também as expressões através do uso da linguagem, não nos revela outrem enquanto tal. Na verdade, “o luto de outrem e sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 477).

Se, por exemplo, a mãe de um amigo, porventura, vem a falecer, certamente me compadecerei com a dor de sua perda. De fato, considerando nossa aproximação afetiva chegarei ao ponto de “sentir sua dor”. Contudo, é preciso admitir que o significado que essa dor possui para ele, jamais poderá ser a mesma para mim, visto que, para ele, diz respeito a uma significação vivida, enquanto que, para mim, elas não passam de situações apresentadas por uma expressividade de significantes que se emanam dele, seja por intermédio de signos linguísticos, seja pelas expressões corpóreas. Em outros termos, conforme diz Merleau-Ponty (2011, p. 478):

Por mais que nossas consciências, através de nossas situações próprias, construam uma situação comum na qual elas se comuniquem, é a partir do fundo de sua subjetividade que cada um projeta este mundo 'único'.

Os significados das vivências de um sujeito somente aparecerão com sentido para ele. Há, aqui, portanto, uma *ipseidade* irreduzível que se mantém apesar da generalidade do corpo próprio ou do mundo cultural. O problema que surge é o de compreender como é possível a coexistência dos eus, ou seja, das ipseidades para além do anonimato do corpo próprio. Em outros termos, trata-se de saber como é possível ter a relação, com outrem, de fato. É relevante notar que o problema da coexistência foi justamente o que tratamos desde o início da seção. Todavia, a questão até aqui colocada era a possibilidade não da relação entre duas individualidades, das ipseidades, mas da coexistência dos corpos, dos sujeitos anônimos de percepção para além das clivagens objetivistas e intelectualistas.

Segundo Merleau-Ponty, as dificuldades da percepção de outrem não são de exclusividade do pensamento objetivo, visto que, após mostrar a primazia do comportamento e fazer descer o pensamento à consciência não-tética, essas dificuldades insistem em permanecer. Na verdade, o problema “já está ali se procuro viver outrem, por exemplo, na cegueira do sacrifício” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 478).

Esse *sacrifício* cego pode ser observado, por exemplo, na conhecida expressão “amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Nela, veremos que apesar de aparentemente a mensagem não exprimir nada de “ruim”, o amor a ser concedido a outrem ainda será a partir de mim, quer dizer, seria hipocrisia postular que “quero o bem de outrem assim como o meu, já que mesmo esse apego ao bem de outrem ainda vem de mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 478).

De fato, na experiência com outrem evidencia a discrepância entre o meu mundo e o mundo do outro, principalmente quando se quiser, como vimos no exemplo anterior, viver um intermundo “no qual dou tanto lugar ao outro quanto a mim mesmo. Mas esse intermundo é ainda um projeto meu” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 478). O problema que se apresenta aqui é, portanto, o de um solipsismo intransponível que já está aí desde que me encontro no mundo.

Se antes tínhamos a garantia da coexistência dos sujeitos anônimos ancorados em um mundo comum, o qual não era constituído por nenhum dos dois, e era responsável por mover os sujeitos pela relação de intencionalidade corporal,

desta vez, entra em cena a existência que se conhece a si própria na medida em que transcende aos atos intencionais solicitados por sua corporeidade. Assim, Merleau-Ponty vê surgir aqui um *cogito*, “que parece proibir toda solução do problema do outro” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 479).

Apesar disso, é preciso considerar que todo itinerário percorrido até aqui no que tange à consciência perceptiva e seu enraizamento no mundo, bem como à participação anônima no mundo cultural, são de especial significação para entendermos que no lugar de um sujeito constituinte há, ao menos, uma subjetividade indeclinável, e no lugar de um *cogito* absoluto “um solipsismo vivido que não é ultrapassável” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 480), ou o que doravante Merleau-Ponty chamará de *cogito tácito*. Assim, considerando a existência das consciências, se faz necessário compreender como é possível um solipsismo “a vários”, quer dizer, como é possível a relação com outrem porquanto que, ao mesmo tempo que cada um existe em um mundo de generalidade, e também se vive cada qual em seu mundo privado. Disso resulta na alternativa, a saber: ou se vive na generalidade ou se vive na solidão de seu mundo.

Para Merleau-Ponty (2011, 482, grifo nosso) a “solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas *dois momentos de um único fenômeno*, já que, de fato, outrem existe para mim”. Ou seja, do mesmo modo em que nos encontramos existindo em um horizonte comum e de individualidade, também podemos afirmar a existência de outrem pelo simples fato de eu poder exprimir por meio da linguagem sua presença, visto que estas duas possibilidades fazem parte de uma mesma condição, o que, em outros termos, representam uma *figura sobre um fundo* de um mesmo fenômeno.

Nesse sentido, seria impossível falar em solidão sem a experiência com outro, sem coexistência. Como diz Merleau-Ponty, a própria recusa, por exemplo, em se comunicar com outrem já é uma forma de comunicação. Em outros termos, “mesmo a recusa indefinida de ser o que quer que seja supõe algo que seja recusado e em relação ao qual o sujeito se distancie” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 483). Há, aqui, uma espécie de intencionalidade que une o particular e o universal, o individual e o coletivo, o eu e o outro, de modo que não há um sem o outro, e se é possível afirmar um dos lados, isso somente pode ser feito a partir de outro. Conforme diz Merleau-Ponty (2004, p. 48-49) na belíssima passagem na obra **Conversas**:

Nosso contato conosco sempre se faz por meio de uma linguagem que recebemos de fora e que nos orienta para o conhecimento de nós mesmos. [...] Cada um só pensa e decide depois de já estar preso em certas relações com o outro, que orientam preferencialmente para determinado tipo de opiniões.

Nessa passagem, fica evidente a ambiguidade que Merleau-Ponty procura mostrar ao apontar que o particular e o coletivo interdependem-se para o próprio funcionamento. Ou seja, assim como não há coletividade sem indivíduos, também não há individualidade sem uma coletividade, mesmo que essa dependência seja para negar um ou outro. De todo modo, precisamos lembrar que essa inter-relação somente é possível devido ao fato do *cogito* não ser transparente para si mesmo, pois, caso contrário, “nos colocaríamos em uma perspectiva de apreensão do Ego absoluto de outrem, e não da percepção de outrem” (MOUTINHO, 2006, p. 210).

De toda sorte, o *cogito* que Merleau-Ponty desenvolverá é de tal natureza ambígua que a coexistência não é ameaçada. Porém, isso somente será possível se “sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreendemos que para além nada há a compreender” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 490).

Afinal de contas, o que é esse *cogito* tácito que Merleau-Ponty desvelará? O que é essa ambiguidade do *cogito*? Da mesma forma o que é essa subjetividade indeclinável? São, pois, estas questões que procuraremos responder na próxima seção.

1.3 A RESSIGNIFICAÇÃO DA SUBJETIVIDADE

Acompanhamos, até aqui, que a intersubjetividade se pautou fundamentalmente pela relação entre dois sujeitos anônimos de percepção, que coexistem enquanto intencionalidades corpóreas. Assim, a existência de outrem não causa dificuldade, visto que o eu e o outro se relacionam a partir da expressividade do corpo próprio que torna possível o reconhecimento de um outro eu, que não é o eu mesmo.

Todavia, na condição anônima da existência tanto o *ego* quanto o *alter ego* foram suprimidos²⁰. Foi aí que Merleau-Ponty, após perceber que a vida anônima do

²⁰ Notemos que, se no início da seção anterior combatíamos o *cogito* por impedir a relação com outrem, agora vemos que o anonimato da percepção parece ter tornado obscuro a existência de

corpo não resolve o problema da questão do outro, precisou admitir um *em si* indeclinável, a existência de um Eu irreduzível, apesar de sua generalidade corpórea. É precisamente essa uma das tarefas que configura a terceira parte da **Fenomenologia da percepção**, a saber, de mostrar a natureza do *cogito* através da análise do itinerário cartesiano do retorno ao Eu.

Segundo Merleau-Ponty, há, no retorno cartesiano ao Eu, a descoberta que insiste em ressurgir sempre que se tenta compreender como o sujeito organiza sua experiência, qual seja, que o Eu já possui os projetos das coisas transcendentais da experiência e, dessa maneira, a experiência “é reduzida a uma soma de acontecimentos psicológicos dos quais Eu seria apenas o nome comum ou a causa hipotética” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 497).

Com a redução cartesiana, vimos também que o eu reconhece a si mesmo de imediato, porque ele é seu saber de si e de todas as coisas, e que “conhece sua própria existência não por constatação de um fato dado, ou por inferência a partir de uma ideia de si mesmo, mas por contato direto com essa idéia” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 496-497). A natureza desse eu é de tal forma que se abstém da própria condição temporal e espacial do mundo, visto que ele tem o poder de abarcar e antecipar os acontecimentos temporais numa só intenção, a ponto de podermos até mesmo afirmar que esse espírito se equivale a “Deus”²¹.

Assim sendo, o *cogito* se afirma de maneira absoluta, já que ele se reconhece a si mesmo e não depende de nada para se reconhecer. Nessa direção, o sujeito cartesiano opera de maneira privada, tornando-se assim impossível a existência de outras consciências. Para Merleau-Ponty, na medida em que tenho consciência absoluta de mim mesmo torna-se inexecutável haver espaço para outrem no horizonte visado por esse *cogito*. A relação com meu pensamento torna-me privado em mim mesmo, na medida em que o *cogito* proíbe qualquer possibilidade de ultrapassagem de outra consciência na dimensão que meu *cogito* supervisiona. Dessa forma, definitivamente não há abertura a “um Outro para este Eu que constrói

outrem, pois se considero que o sujeito que percebe é anônimo, e outrem também o é, acabamos por eliminar o “em si” de outrem, fazendo com que o problema da intersubjetividade se inverta.

²¹ Se o *Cogito*, como pensado por Descartes, revela uma existência que é independente da temporalidade e da situação, e que nos mostre que a subjetividade possui o poder de constituição universal de todo ser que seja acessível, é preciso dizer, conforme Merleau-Ponty (2011, p. 498), que esse “espírito é Deus”, já que é ele “quem se pensa como afetado, ele não se pensa como afetado, já que novamente ele afirma sua atividade no momento em que parece restringi-la; se é ele quem se coloca no mundo, ele não está no mundo e a autoposição é uma ilusão” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 498).

a totalidade do ser e sua própria presença no mundo, que se define pela "posse de si" e que só encontra no exterior aquilo que ele ali colocou"²² (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 499).

Se for verdade que o sujeito cartesiano se caracteriza pela posse de si mesmo, e se mostra, pois, como uma existência indubitável, devido ao fato de que a própria dúvida implica que ele retorne ao auto-reconhecimento da subjetividade, também é verdade que todo "desdobramento de uma potência constituinte que conteria eminente e eternamente em si mesma toda visão e sensação possíveis" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 503) dispensaria o esforço transcendental de sair-se de si em direção ao mundo para ter os dados sensíveis para fazer essa operação.

Em outros termos, para Descartes, trata-se de afirmar a certeza do pensamento de ver e negar a existência real da coisa vista, implicando assim a redução do mundo a um *cogitatum*, no sentido de que o mundo é transposto para o mesmo estatuto existencial do *cogito*. Entretanto, segundo Merleau-Ponty (2011, p. 500), o que o pensamento cartesiano ignora é o fato de que "não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza do percebido", visto que a própria "certeza de uma possibilidade não é senão a possibilidade de uma certeza" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 501), isto é, o pensamento de ver não é outra coisa senão a própria visão em ideia, o que, ao contrário, seria impossível ter a visão em ideia se não tivéssemos a própria experiência da visão na realidade²³.

Assim, Merleau-Ponty evidencia que o *cogito* somente realiza suas operações a partir de sua presença efetiva no mundo. Todas as projeções reflexivas são retiradas da experiência intrínseca do sujeito no mundo dos fenômenos, isto é, "não existe juízo que não brote da própria configuração dos fenômenos" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 503). Para Merleau-Ponty (2011, p. 503), o que podemos constatar no *cogito* não é uma imanência psicológica, nem tampouco inerência dos fenômenos à consciência privada, mas certa espécie de "movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 503).

²² É lícito observarmos que, assim como o *cogito* exclui a existência de outrem ao considerar seu corpo como um simples objeto, da mesma forma elimina outrem aqui, na medida em que não há espaço no horizonte do ser para uma outra subjetividade absoluta, pois "a consciência constituinte é, por princípio, única e universal" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 499).

²³ Para Merleau-Ponty (2011, p. 500, grifos do autor), "não se pode tratar de manter a certeza da percepção recusando a certeza da coisa percebida. Se vejo um cinzeiro *no sentido pleno da palavra* ver, é preciso que ali exista um cinzeiro, e não posso reprimir essa afirmação. Ver é ver algo".

Não obstante, é necessário atentar-se que nessa relação entre o *cogito* e o mundo não há sintetização por parte de uma consciência, pois, caso contrário, impediria o movimento de transcendência do mundo. Isto é, para que tal transcendência seja possível, é necessário que exista a comunhão da percepção em relação ao percebido e que eles estejam imbricados na temporalidade, de modo que o espectador e o mundo não sejam estagnados, encerrados em si mesmos. Segundo Moutinho (2006, p. 225), o que um cartesiano ignora não é o fato de o mundo ser irreduzível, mas sim que o mundo está em curso temporal; é a temporalidade, finalmente, que inviabiliza a constituição e a redução do mundo.

A temporalidade impede que a constituição do sentido do mundo seja eterno, posto que o mundo ininterruptamente segue sua marcha temporal. Assim, se for verdade que o mundo está sempre numa constante atualização, é verdade também que o sentido de algo está sempre por se fazer, visto que o objeto pelo qual se tem sentido não é fixo, estagnado, mas em fluxo. Desse modo, a desconstrução da noção cartesiana da operação interna do sentido das coisas parece ter alcançado seu êxito.

A fim de advogar sua doutrina, um cartesiano ainda poderia argumentar usando a questão dos sentimentos, os quais, à primeira vista, são os que estão mais íntimos da *experiência interna*, tal como a vontade e o amor. De fato, quando se trata da percepção dos sentimentos “a consciência, parece, retoma seus direitos e a plena posse de si mesma se considero minha consciência dos fatos psíquicos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 504). Os sentimentos parecem ser antes de tudo operações interiores que fabricam seus próprios objetos. Poder-se-ia afirmar que o querer é ter consciência de um objeto como valioso, ou então que o sentimento de amar existe na medida em que se tem a consciência de um objeto amado. Assim, o *cogito*, ao menos nesse contexto, manteria sua certeza de si na medida em que constitui os objetos de sentimentos.

No entanto, para que isso fosse possível seria preciso que tudo que dissemos sobre a percepção fosse falso. É fato que existem sentimentos enganosos, ilusões, sentimentos falsos que preenchem nossa vida psíquica. Por vezes, vivemos momentos transbordados de sentimentos amorosos, sejam eles felizes ou infelizes, decepções, sofrimentos, etc. Estes sentimentos nos parecem no momento presente serem permanentes, imutáveis, eternos. Entretanto, ao passar do tempo, à luz de novas experiências, muito provavelmente estes sentimentos venham revelar seu

contrário. O que hoje é ódio, amanhã poderá ser amor, e vice-versa. Nas palavras de Merleau-Ponty (2011, p. 508), “é a verdade de seus sentimentos futuros que fará aparecer a falsidade de seus sentimentos presentes”.

Nesse sentido, podemos perceber que até mesmo os sentimentos estão ancorados na própria estrutura da percepção²⁴. Ou seja, se os sentimentos fossem simples representação do *cogito*, então eles não mudariam, visto que as vivências em nada influenciariam neles. Uma ilusão amorosa somente pode ser constatada que se tratou efetivamente de ilusão, com o passar do tempo. Se somos suscetíveis à ilusão, é porque a própria “percepção é modalidade de uma função na qual são ainda indistintos o verdadeiro e o falso, na qual não há ainda nenhuma certeza intrínseca, como supõe o intelectualismo” (MOUTINHO, 2006, p. 227).

Para Merleau-Ponty, o amor, a raiva, a vontade, não são expressões de pensamentos de amar, de odiar e de querer, mas, inversamente, a certeza desses pensamentos “provém da certeza dos atos de amor, de raiva ou de vontade, dos quais estou seguro porque eu os faço” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 511-512). Notemos aqui que a gênese de todos os sentimentos provém do ato, ou melhor, do engajamento do sujeito numa situação. Em outras palavras, é “em minha relação com as coisas que eu me conheço, a percepção interior vem depois, e ela não seria possível se eu não tivesse tomado contato com minha dúvida vivendo-a até em seu objeto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 512).

Desse modo, qualquer dúvida, por mais radical que ela seja, precisa primeiramente se engajar no mundo. Como diz Merleau-Ponty (2011, p. 512-513, grifo do autor):

Na proposição ‘Eu penso, eu sou’, as duas afirmações são equivalentes, sem o que não haveria *Cogito*. Mas ainda é preciso entender-se sobre o sentido dessa equivalência: não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência.

É verdade, não obstante, diz Merleau-Ponty, que parece haver certa coincidência comigo mesmo, se não, no que vimos anteriormente, da dimensão do

²⁴ Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 509, grifos nossos), o sentimento de amor não é “uma coisa escondida em um inconsciente, e também não é um objeto diante de minha consciência, ele é o movimento pelo qual eu me voltei para alguém, a conversão de meus pensamentos e de minhas condutas – eu não o ignorava, já que era eu quem vivia horas de tédio antes de um encontro e que sentia alegria quando ele se aproximava, ele era do começo ao fim *vivido*, ele não era *conhecido*”.

sentimento e do desejo, ao menos no âmbito do entendimento, tal como, por exemplo, as formas geométricas que compõe o chamado “entendimento puro” do sujeito. Trata-se, pois, de afirmar que a ideia do triângulo se faz presente no sujeito como categoria *a priori* da razão, e isso se confirmaria na medida em que o sujeito se defronta com a experiência. Por uma espécie da *essência* (*eidos*) de uma figura que o sujeito já possui, será por meio dela que ele desvelará toda “verdade” *a posteriori*.

Todavia, segundo Merleau-Ponty, o triângulo somente se revela a partir do momento em que o sujeito realiza o movimento no próprio mundo. Não se trata, pois, do fenômeno em sua configuração em ideia, mas como experiência na natureza. Tomando como exemplo um geômetra quando vai realizar a construção, ele primeiramente se desloca por meio da experiência naquele espaço onde será realizada a obra. Assim, podemos inferir que trata-se, inicialmente, de uma intencionalidade que o conduz ao espaço para tirar dali a noção “triângulo”. Ou seja, “é enquanto eu me situo em um ponto e dali tendo para outro ponto, enquanto para mim o sistema das posições espaciais é um campo de movimentos possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 516).

Desse modo, a apreensão concreta da essência de um triângulo se dá, precisamente, por uma espécie de “fórmula de atitude, uma certa mobilidade de meu poder sobre o mundo, uma estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 516). É através do corpo em situação que o geômetra pode realizar a ideia de triângulo. Podemos dizer, então, que o geômetra é um sujeito motor, na medida em que o corpo próprio é o que permite realizar um “movimento gerador do espaço”. Ademais, nosso corpo não é somente a condição de possibilidade da “síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 519).

Conforme vimos até aqui, tanto a percepção das coisas, quanto a dimensão dos sentimentos (o amor e o desejo) e até mesmo a questão do triângulo, os quais, o *cogito* os consideram como operações constitutivas de seu poder de julgar, implicam na afirmação da absoluta posse de si mesmo. Porém, ao considerar a imbricação do corpo no mundo, Merleau-Ponty mostrou que justamente tais fenômenos (o sentido do mundo, os sentimentos, a matemática) não são atitudes de um espírito, mas de um enfrentamento, quer dizer, de um corpo em situação que é a condição de possibilidade para tais fenômenos.

No entanto, a despeito de conceber a subjetividade pela ultrapassagem de si, Merleau-Ponty admite a necessidade de não anular o sujeito, procurando, desse modo, afirmar a existência de um *em si* indeclinável no horizonte de sua transcendência. Os pensamentos particulares construídos pelas experiências do sujeito com o mundo não devem esgotar sua subjetividade, visto que o pensamento “não é concebível sem um outro pensamento possível que seja seu testemunho” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 535).

Em outras palavras, se for verdade que existe consciência, que algo aparece para o sujeito, é verdade também que atrás de todos os pensamentos exista um *em si*. Segundo Ferraz (2006, p. 181), “sem esse segundo pensamento, o primeiro, ao se engajar nas coisas e não reconhecer a si mesmo, não seria pensado por ninguém e, portanto, não seria um pensamento”. É, pois, por esse motivo que se faz necessário admitir a consciência de si, porquanto será a garantia de unificação entre os atos particulares e seus pensamentos extraídos da experiência. O que está em questão, aqui, para Merleau-Ponty (2011, p. 536), é o fato de compreender “como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável?”.

É mediante a análise da linguagem que o filósofo buscará explicitar esse paradoxo. Tomando a leitura da *Segunda Meditação* de Descartes, exemplifica Merleau-Ponty (2011, p. 536), encontramos a descrição de um eu em ideia, mas não de um eu particular, mas um eu geral que se expressa essencialmente por intermédio da linguagem verbal. Nesse sentido, a existência somente se compreende após a linguagem exprimir tal fato. Se for verdade que a linguagem faz com que a expressão se anule em benefício do expresso, fazendo com que seu papel mediador acaba por ser esquecido, é verdade também que nossa existência em estado nascente tende a cair em esquecimento na medida em que a transpomos em ideia. Como diz Merleau-Ponty (2011, p. 537), “Descartes, e com mais razão ainda, o seu leitor começam a meditar em um universo já falante”, ou seja, em um universo de ideias, cujos “objetos” dessas ideias estão em segundo plano, para não dizer esquecidos²⁵.

De acordo com Merleau-Ponty (2011, p. 538, grifos do autor):

²⁵ “Essa certeza que temos de alcançar, para além da expressão, uma verdade separável dela e da qual ela só seja a veste e a manifestação contingente foi justamente a linguagem, que a instalou” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 537).

O *Cogito* que nós obtemos lendo Descartes (e mesmo aquele que Descartes efetua em vista da expressão e quando, voltando-se para sua própria vida, ele a fixa, a objetiva e a ‘caracteriza’ como indubitável) é portanto um *Cogito* falado, posto em palavras, compreendido nas palavras e que, exatamente por essa razão, não alcança sua meta, já que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceptualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento.

Se não tivéssemos, antes de estarmos situados na linguagem, uma dimensão existencial, no sentido de estar em contato em um mundo pré-reflexivo, certamente nem poderíamos entender o que Descartes falou sobre o *cogito*, visto que esse somente é compreensível na medida em que encontramos em nós mesmos um *cogito* tácito²⁶, ou seja, um *cogito* encarnado no mundo. Para Merleau-Ponty (2011, p. 539, grifos do autor), “era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*”. Trata-se, aqui, de uma significação pré linguística, ou uma consciência não tética.

Para compreendermos, todavia, o *cogito* tácito é preciso, diz Merleau-Ponty (2011, p. 539), que não concebamos a linguagem como um produto da consciência e, da mesma maneira, nem a consciência como um produto da linguagem. A palavra, por exemplo, nunca se reduz à inscrição realizada no papel, bem como por meio da expressão verbal. Não obstante, reconhecemos a palavra em todas suas formas de aparição, embora jamais “se esgote nelas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 539).

De acordo com Merleau-Ponty, o sujeito falante deve ser compreendido como lançado na fala sem representar as palavras que vai exprimir. A palavra, dessa maneira, deixa de ser concebida como representação do sujeito, passando a ter o estatuto de presença motora, de “modulação do corpo enquanto ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 540). Ademais, a palavra é assumida pelo sujeito como “potência falante, e em última análise, por uma potência motora que me foi dada com a primeira experiência de meu corpo e de seus campos perceptivos e práticos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 540)²⁷.

²⁶ Em **O visível e o invisível**, Merleau-Ponty reavaliará criticamente a possibilidade do *cogito* tácito. Conforme podemos verificar em uma passagem de suas notas de trabalho: “O que chamo de *cogito* tácito é impossível. Para possuir a idéia de ‘pensar’ (no sentido do ‘pensamento de ver e de sentir’), para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e a consciência de... é preciso possuir as palavras” (MERLEAU-PONTY, 2014, p.167).

²⁷ Da mesma forma é a apreensão do sentido de uma palavra, ou seja, “eu apreendo assim como aprendo o uso de um utensílio, vendo-o empregado no contexto de uma certa situação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 540).

Sob esse prisma, considerando que a consciência não é produto da linguagem e nem a linguagem produto da consciência, é preciso admitir que haja um fundo existencial no qual o sujeito entra em contato com as coisas e com a linguagem de maneira silenciosa, ou, conforme Merleau-Ponty (2011, p. 541, grifo do autor), que “existe um *cogito* tácito, uma experiência de mim por mim”.

No entanto, essa experiência de si mesmo somente se atesta a partir do momento em que se exprimiu para um horizonte transcendental do qual ela, a subjetividade, não determinou. Assim, de acordo com Merleau-Ponty (2011, 541), ela “só se conhece nas situações-limite em que está ameaçada”. É compreensível, dessa maneira, o paradoxo da subjetividade, qual seja, de ser dependente e indeclinável. Ela é dependente por ser impossível saber-se sobre si mesma sem estar atrelada a uma dimensão de generalidade; indeclinável por ela não se extinguir frente à objetividade, a despeito de ser revelado por intermédio dela.

No exemplo proposto por Merleau-Ponty sobre dois amigos olhando para a mesma paisagem e cada qual apontando com seu dedo para um determinado ponto da natureza, fica claro como dois sujeitos podem ter experiências de um mesmo objeto sem que para isso o mundo seja reduzido à experiência de cada um, fazendo com que a experiência de um impeça a experiência de outrem. Mas isso somente é possível pelo fato de que “a universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade e do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 544). Noutros termos:

O mundo é o *campo* de nossa experiência, e se nós somos apenas uma visão do mundo, pois agora a mais secreta vibração de nosso ser psicofísico já anuncia o mundo, a qualidade é o esboço de uma coisa, e a coisa é o esboço do mundo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 544, grifo do autor).

A essa altura, os problemas surgidos no final da seção anterior, qual seja, o surgimento de um *cogito* e de uma subjetividade irreduzível parecem ter um início de solução. Isto é, como vimos, se, por um lado, a generalidade corporal era responsável por unir os sujeitos, por outro, o *cogito* desunia, porquanto sua aspiração à universalidade barrava a existência de outrem. Agora, inversamente, o *cogito* tácito somente se constata a partir da configuração que se dá por meio da relação intrínseca entre o individual e o coletivo, entre a solidão e a generalidade ou, em outras palavras, entre o fundante e fundado. Nesse sentido, a subjetividade indeclinável depende do horizonte compartilhado na medida em que é somente aí

que ela se realiza²⁸: “Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua *ipseidade* sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547, grifo nosso).

Assim, se, por um lado, é verdade que “outrem nunca existirá como nós mesmos, ele é sempre um irmão menor” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 580), nós nunca apreenderemos a ipseidade do outro; por outro, é verdade também que não podemos concluir daí que a relação com outrem está fadada ao fracasso, visto que o eu e o outro não são excludentes, mas coexistentes, mantendo cada qual sua singularidade.

Afinal, porém, o que é determinante para compreendermos essa fase do pensamento de Merleau-Ponty no que diz respeito ao modo como a intersubjetividade é abordada? E o que devemos considerar para melhor acompanhar a passagem para aos anos 50? Para respondermos a estas questões se faz necessário lembrarmos, primeiramente, que a filosofia de Merleau-Ponty não é, de forma alguma, linear, muito menos há “abandono” de um período quando passado ao outro. É próprio do filósofo a retificação e o aprofundamento constante de conceitos da obra de 1945 em seus textos subsequentes.

Todavia, certas questões abordadas em 1945 serão retomadas com uma nova significação na fase seguinte, dentre eles a própria questão da linguagem. É que na **Fenomenologia da percepção** Merleau-Ponty se limitou em tratar a fala menos como veículo que se dirige ao mundo cultural e mais em evidenciar o enigma do corpo falante, ou ainda, em mostrar como a linguagem tem sua gênese na experiência antepredicativa do corpo. Essa questão, porém, se mantém na segunda fase do pensamento do filósofo de maneira a ser prolongada na experiência viva da fala, da linguagem verbal como troca de signos pelos sujeitos falantes.

Outra questão que parece ser importante demarcar entre a passagem para o segundo período é, precisamente, a questão do *cogito* tácito, o qual, na obra de 1945, é a base para Merleau-Ponty assegurar a intersubjetividade, na medida em que ainda preserva um laço com uma subjetividade que escapa à generalização sensível do *sentir*, e que se recolhe em sua temporalidade, em seu mundo privado, a

²⁸ “O sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo aqui. O mundo e o corpo ontológicos que conhecemos no corpo do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio corpo como corpo-cognoscente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547).

despeito, é verdade, de ela estar atrelada à generalização corpórea. Já nos anos 50, como veremos, o filósofo deixa de pensar a subjetividade a partir de um *fundo privado*, de modo que a própria experiência singular do sentir já é generalidade, ou, como dirá Merleau-Ponty, *intercorporeidade*.

2 LINGUAGEM E INTERCORPOREIDADE

Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas. Como o panteísta se sente árvore e até flor, eu sinto vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada um, por uma soma de não-eus sintetizados num eu postiço.

Fernando Pessoa

Por volta da década de 1950, na ocasião de sua admissão no *Collège de France*, Merleau-Ponty encaminha um relatório destinado a Martial Guérout, no qual explicita os resultados que sua pesquisa alcançou até o momento indicando que o tema da linguagem e da comunicação serão fontes de suas futuras pesquisas. Se, em seus dois primeiros trabalhos, **A estrutura do comportamento** e a **Fenomenologia da percepção**, ele buscou ressignificar o mundo da percepção, a partir deste momento tratar-se-á de evidenciar como “a comunicação com outrem e o pensamento retoma e ultrapassa a percepção que nos iniciou à verdade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 37).

A investigação em torno da percepção revelou a Merleau-Ponty que a iniciação ao conhecimento e a comunicação silenciosa com outrem configuram uma estrutura *a priori* da vida perceptiva. Doravante, a análise buscará mostrar como essas formas originais prolongam-se em direção ao domínio do saber, da cultura, da verdade, do conhecimento, culminando, dessa forma, em uma teoria da verdade aliada a uma teoria da intersubjetividade. Essa última, em especial, será responsável por iluminar a compreensão de como a história acontece, de como ela se desdobra temporalmente.

Com efeito, cabe notar que, tanto para o conhecimento, quanto para a história, o fio condutor da compreensão de ambos é, precisamente, a relação linguística entre os homens. É a linguagem, enquanto possibilidade de comunicação, que torna possível a produção e troca de valores, símbolos e a construção de uma

“única história”. Sendo assim, o tema da linguagem exerce um papel importante no período intermediário de Merleau-Ponty, a ponto de que esse tema, “mais claramente do que qualquer outro, mostra-se ao mesmo tempo como um problema especial e como um problema que contém todos os outros, inclusive o da filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 99).

Contudo, antes de adentrarmos propriamente no que Merleau-Ponty denominará de *fenomenologia da linguagem*, se faz necessário excluir dois prejuízos clássicos que assolam a linguagem, a saber, a perspectiva que tem a pretensão de pensar uma linguagem universal, ou uma essência da linguagem; e a outra, a visão que defende a tese de uma linguagem nominalista. Na seção seguinte, nos deteremos mais nitidamente sobre essas perspectivas e, além disso, mostraremos como Merleau-Ponty encontra a alternativa frente a elas através da experiência da fala.

2.1 A EXPRESSIVIDADE DA FALA

Segundo Merleau-Ponty, a linguagem também nunca representou um problema para a filosofia moderna, haja vista que ela jamais teve uma significação filosófica, pois sempre foi tratada como um problema exclusivamente técnico. Isso fica mais claro quando, por exemplo, na modernidade, considera-se que “a linguagem pertence à ordem das coisas, e não à ordem do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 1). Acreditava-se, ainda, que “as palavras faladas ou escritas são fenômenos físicos, um elo acidental, fortuito e convencional entre o sentido da palavra e seu aspecto” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 1-2).

Nessa perspectiva, a linguagem passa a ser positivada, no sentido de que quanto mais científica, neutra, ou algorítmica, melhor ela será, visto que ela estará isenta de cometer equívocos. Para Merleau-Ponty (2006b, p. 2), nesse sentido, a linguagem acaba por ser desvalorizada, por somente ser considerada como revestimento da consciência e do pensamento. Assim, a palavra, por exemplo, perde sua capacidade autônoma em vista da universalização sintética daquilo que já está dado.

Da mesma forma que o intelectualismo destituiu toda potencialidade da palavra ao reduzir a linguagem à mera instrumentalização do pensamento, também, para o empirismo, ela é destituída de qualquer autonomia. Ao considerar que a

experiência das palavras pronunciadas ou ouvidas impacta em nós como espécies de “imagens verbais”, a palavra não passa de mero objeto apreendido, fazendo com que, ela mesma, não contenha sentido.

No texto *Sobre a fenomenologia da linguagem*, publicado em **Signos**, Merleau-Ponty analisa as contribuições realizadas por Husserl e pela linguística estrutural de Saussure²⁹, a fim de verificar a possibilidade de conciliação entre ciência e filosofia, ou, mais exatamente, entre linguística e fenomenologia. No texto supracitado, Merleau-Ponty inicia analisando a investigação que Husserl empreendera em torno da linguagem em sua quarta *Investigação Lógica*. A primeira tese de Husserl busca propor uma eidética da linguagem e de uma gramática universal, as quais seriam responsáveis por fixar todas as formas de significação indispensáveis a qualquer linguagem, permitindo “pensar com toda clareza as línguas empíricas como realizações ‘embaralhadas’ da linguagem essencial” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 89, grifo do autor).

Por meio da redução eidética, a linguagem é vista como constituída pela consciência, sendo que suas diferentes formas de línguas maternas possuem dependência para com a linguagem universal (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 89). Ou seja, uma vez determinado por parte da gramática universal as formas fundamentais da linguagem, seria possível ter a referência exata de como as distintas línguas (o francês, o alemão, o inglês, etc.) poderiam se orientar acerca de proposições variáveis. Em outros termos, trata-se do fato de que “a eidética da linguagem enumera as formas de significação sem as quais uma língua não é uma língua” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 413).

Entretanto, o próprio Husserl, observa Merleau-Ponty, deixará de manter essa concepção “dogmática”, a qual em nada se relaciona com os fatos da experiência da linguagem. Doravante, ele irá buscar se aproximar “cada vez mais da experiência do discurso” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 413), de modo que a linguagem será pensada não mais em termos de uma essência pré-determinada para as distintas línguas, mas de encontrar, para além do intelectualismo e do objetivismo, um *sujeito que fala* (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 414). Todavia, será possível encontrarmos outra forma de explicar a linguagem que não seja por meio da objetivação científica?

²⁹ Na segunda seção desse capítulo veremos mais detidamente a influência que Saussure exerce nas teses sobre a linguagem de Merleau-Ponty.

O linguista, com sua objetivação científica, procura explicar a língua colocando-a como um objeto exterior, enquadrando-a numa lógica de causa e efeito. Ou seja, o estado presente de determinada língua se explica por seu estado anterior, se caracterizando como sucessão de fatos, os quais definem como ela é na atualidade. Assim, na medida em que o linguista busca decompor a língua “em uma série de processos que lhe quebram a unidade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 414), a linguagem acaba por se configurar “como um fato consumado, resíduo de atos de significação passados” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 91). A linguagem deixa de lado toda sua potência de significação atual, por meio do uso dos sujeitos falantes. Assim, a questão consiste em saber se a linguagem se reduz a essa mera reprodução de “estilhaços” produzidos ao longo da história, ou se ela possui a abertura de criação de novos significados por intermédio de seu uso atual.

A fim de revelar outra perspectiva diferente das quais vimos acima, a saber, do objetivismo e do intelectualismo, Merleau-Ponty (2012, p. 37) propõe pensar a linguagem a partir da experiência literária, buscando evidenciar sua característica “virtuosa”, qual seja, de *passar despercebida*, revelada por meio de seu uso atual. Conforme exemplifica o filósofo, na medida em que se é cativado por um livro, deixa-se de prestar atenção nas letras da página, bem como a ação de virar a folha, para alcançar os próprios acontecimentos. Ou seja, visa-se propriamente o fato, a “aventura, a ponto de não mais saber sob que ângulo, em qual perspectiva eles me foram oferecidos” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 37).

A virtude da linguagem será, precisamente, lançar-nos ao que ela significa, na medida em que dissimula sua própria operação. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 39):

Seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito para espírito.

Assim como a percepção, a linguagem nos conduz em direção às coisas mesmas, no sentido de que ela proporciona esquecermos os signos e ir diretamente às significações. Deste modo, se faz necessário entendermos o funcionamento dessa linguagem, a qual, para Merleau-Ponty, se configura por uma dualidade *operante*. Ou seja, por um lado, há a linguagem do depois, “a qual é adquirida e que

desaparece diante do sentido do qual se tornou portadora, e a que se faz no momento da expressão, que vai justamente fazer-me passar dos signos ao sentido – *a linguagem falada e a linguagem falante*” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 39, grifo nosso).

De modo a ilustrar o funcionamento dessa estrutura, o filósofo toma como exemplo a experiência da leitura literária, na qual, em primeiro momento, contribuimos com o nosso conhecimento da língua e o sentido das palavras usadas pelo autor – *linguagem falada*. Será preciso, também, que tenhamos conhecimento prévio dos acontecimentos que se desenham durante o enredo, e todos os questionamentos que deles surgiram, tanto aqueles que são de natureza aberta, não liquidada, quanto àquelas interrogações ordinárias que facilmente conhecemos suas soluções.

No entanto, como diz Merleau-Ponty (2012, p. 40-41), “o livro não me interessaria tanto se me falasse apenas do que conheço”. Devido ao fato de nos situarmos na mesma língua e termos a concordância dos mesmos signos usados pelo autor, acabamos por acreditar que existimos no mesmo terreno de significações justapostas e que nada há para além delas. Todavia, eis que, por um momento, imperceptivelmente, nos vemos conduzidos para outro sentido que não estava em nosso horizonte pré-determinado – *linguagem falante*.

Sabemos antes de ler Stendhal o que é um patife e, por isso, podemos compreender quando ele descreve o fiscal Rossi como um patife. Porém, quando o fiscal Rossi começa a viver, já não será mais ele que será um patife, mas sim o patife que será o fiscal Rossi. Isso ocorre porque “a voz do autor acaba por induzir em mim seu pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 42), fazendo com que o leitor perca aquela posição de sobrevoos e seja surpreendido pela ação criadora da linguagem, de modo que “o livro toma posse do leitor” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 42).

A linguagem falante proporciona ao leitor a operação pela qual aqueles signos e significações que ele já possui transfigurem-se em novas significações, por certa espécie de *deformação coerente*³⁰, fazendo com que, por vezes, ele tenha a ilusão

³⁰ Trata-se de um conceito de André Malraux, presente na obra **La création artistique**, retomado por Merleau-Ponty a fim de mostrar como o fenômeno de expressão retoma e ultrapassa aquilo que é dado na experiência perceptiva, ou na linguagem sedimentada. O pintor, por exemplo, possui um estilo que é “o sistema de equivalências que ele monta para essa obra de manifestação, o índice

de ter compreendido “por si mesmo”, sem o uso da linguagem, esse novo arcabouço de sentidos inéditos. Isso porque, durante a leitura, essa nova dimensão de sentido fez com que ocorresse a transformação do leitor, de modo que ele passou a compreendê-los tal como aqueles que ele já conhecia.

Para tanto, cabe esclarecer que a linguagem não é uma “ferramenta”, um meio, que nos possibilita atingir as significações. Ela não é um instrumento do espírito ou do pensamento. Inversamente, a linguagem, enquanto *operante*, “antes de *ter* uma significação, ela é significação” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 44, grifos do autor).

É pelo fato da linguagem possuir esse *movimento operante* que podemos, como vimos no exemplo da leitura de Stendhal, passar dos signos ao sentido. Quer dizer, o leitor se serviu da *linguagem falada* para iniciar a leitura da obra de Stendhal. Passado um tempo, a *linguagem falante* passou a operar, de maneira que aqueles signos da *linguagem falada* se esvaneceram em prol do *sentido*. Desse modo, os signos não evocam outros signos, infinitamente, mas eles nos abrem para um horizonte de novas significações. Conforme sintetiza Moutinho (2006, p. 315, grifo do autor):

A fala falada, a herança comum e disponível, é apenas o ponto de partida, é o passado que a expressão retoma e “deforma coerentemente”, é a língua comum. Retomando esse passado, a expressão vai dominá-lo, a fala vai dominar a língua, e o sentido novo virá à luz, por uma espécie de *astúcia* da expressão, que esposa as significações disponíveis apenas para lhes infundir uma nova vida.

Posteriormente, Merleau-Ponty procura aprofundar a análise da linguagem buscando pensar de que maneira o fenômeno da expressão, tal como vimos na experiência da leitura literária, poderia servir como fundamento para a análise objetiva da linguagem. “Entre a ciência da expressão, se ela considera seu objeto por inteiro, e a experiência viva da expressão, se ela é bastante lúcida, como haveria corte?” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 45). Isto é, como poderia haver ruptura entre o discurso da ciência e o horizonte da experiência? Até porque a ciência “fala, afinal, das mesmas coisas que vivemos” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 45-46)³¹.

geral e concreto da ‘deformação coerente’ pela qual ele concentra a significação ainda esparsa em sua percepção, e a faz existir expressamente” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 114).

³¹ Para Merleau-Ponty (2012, p. 46), “a ideia de uma linguagem possível se forma e se apóia sobre a linguagem atual que falamos, que somos, e a linguística não é senão uma maneira metódica e

É por intermédio da elucidação de um *sujeito falante* que será possível encontrar a base para assentar uma teoria da expressão. No entanto, como afirma Merleau-Ponty, primeiramente, precisamos compreender a linguagem não como um empecilho para a consciência, mas de forma acoplada, no sentido de que a consciência só pode ser pensada por via da linguagem: “precisamos pensar a consciência *nos* acasos da linguagem, como impossível sem seu contrário” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 48, grifo do autor). Segundo Merleau-Ponty (2012, p; 48, grifo do autor), “a psicologia nos faz redescobrir com o ‘eu falo’ uma operação, relações em uma dimensão que não é a do pensamento”. Ou seja, diferente do “eu penso”, que não possui qualquer relação com o exterior, o “eu falo” está situado em um sistema de relações com os outros, em uma comunidade de sujeitos falantes.

A fim de evidenciar essa relação, Merleau-Ponty procura pensar a fala com o auxílio da psicopatologia, mais precisamente por meio dos casos de alucinação. Na alucinação verbal, por exemplo, certos doentes acreditam que alguém fala “dentro da cabeça deles ou de seu corpo, ou então que um outro lhes fala quando são eles mesmos que articulam ou esboçam as palavras” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 49).

Desde já, cabe esclarecer que a alucinação verbal, vivenciada pelo doente, para Merleau-Ponty, deve ser entendida como variação possível da fala normal. “É preciso que haja em seu centro algo que a torne suscetível a essas alienações” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 49). Infelizmente o que vemos é a criação de diagnósticos que enquadram o doente como portador de “distúrbios de cinestesia”, ou então que seu corpo está com sensações “estranhas” e “confusas”. Assim, tais diagnósticos, ao invés de proporcionarem uma compreensão sensata dos acontecimentos alucinatórios, acabaram por simplesmente criar uma entidade, ou “batizar a dificuldade” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 49).

De sorte que, ao contrário dos diagnósticos patológicos que criam explicações que desvirtuam o real problema, as análises realizadas pelos psicólogos Wallon e Legache possuem, na visão de Merleau-Ponty, a contribuição significativa para os casos alucinatórios. Trata-se de mostrar como a linguagem está ligada ao corpo e a outrem, de modo que a linguagem não é atividade do espírito, tampouco o corpo um receptáculo da alma, originados na noção de um “eu puro”. Se na origem da

patologia os psicólogos evidenciam a presença do outro³², “é porque não há apenas atividade ou liberdade no ato de fala, mesmo na fala interna, mas uma passividade constitutiva” (ANDRADE, 2015, p. 75).

Não sendo a fala um ato absoluto de liberdade do espírito, mas relação recíproca com o outro, torna-se compreensível como, na patologia, o doente faz sempre menção a outrem. Por esse motivo, conforme Merleau-Ponty (2012, p. 50, grifos do autor), é preciso considerar que:

O falar e o compreender são os momentos de um único sistema eu-outrem, e o portador desse sistema não é um ‘eu’ puro (que veria dentro dele apenas um de seus objetos de pensamento e se colocaria *diante de*), é o ‘eu’ dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por esse corpo, que às vezes lhe rouba seus pensamentos para atribuí-los a si ou para imputá-los a um outro. Por minha linguagem e por meu corpo, sou acomodado ao outro.

A distinção que um sujeito normal se coloca entre si e outrem, e a diferença entre o falar e o ouvir são, para Merleau-Ponty (2012, p. 50), uma das modalidades de um único fenômeno dos sujeitos encarnados. Isto é, eu e outrem, o falar e o ouvir, não são duas coisas separadas por um abismo, mas dois lados de uma mesma “moeda”, ou, se quiser, uma estrutura figura-fundo. O mesmo ocorre com a alucinação verbal, a qual é apenas outra modalidade, de uma única totalidade que comporta essas diferenças de “expressão”.

Se, durante a alucinação, o doente aponta sempre para um outro que “está dentro” da cabeça dele, é porque ele tem a experiência da estrutura da linguagem, a qual possui como pressuposto a presença do outro: “a alucinação não é uma relação entre sujeito e objeto, é uma relação de ser: existo pela linguagem em relação com outrem” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 52). Ademais, “o princípio dessa alienação se acha na situação de todo homem: como sujeito encarnado, estou exposto ao outro, assim como o outro está exposto a mim mesmo, e me *identifico* a ele que fala diante de mim” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 50, grifo do autor).

No entanto, isso só se torna compreensível se, antes, deixarmos de conceber o *falar* e o *ouvir* como ações divergentes, quando decompos as palavras pronunciadas em meros “influxos motores” ou em “momentos de articulação”, e as

³² Na última seção desse capítulo – *Intercorporeidade e linguagem* – veremos, com mais exatidão, de que forma a linguagem proporciona o encontro com o outro, que, na verdade, aprofunda a experiência silenciosa que se dá no plano de uma intercorporeidade, por princípio, anônima.

palavras ouvidas em simples “sensações e percepções auditivas”. Quando falamos, não representamos movimentos a serem realizados, mas todo nosso aparelho corporal “se reúne para alcançar e dizer a palavra” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 51), da mesma forma com que nossa “mão se mobiliza espontaneamente para pegar o que me estendem” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 51).

Além disso, quando se vai dizer algo, não são as palavras que são visadas na ação do *falar*, mas sim o próprio outro. É a ele que falamos de acordo com o modo que ele se apresenta. Isto é, nossa fala se molda conforme o modo como aquele outro se apresenta a nós, na medida em que certas palavras “ele pode compreender ou os quais pode ser sensível” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 51).

Da mesma forma, como quando falamos, o outro não representa o papel de um mero receptor passivo da minha fala, assim também ocorre quando ouvimos. Quando o outro fala não temos a “percepção auditiva” dos sons emitidos, mas o discurso se fala dentro de nós, na medida em que nos interpela, nos envolve e nos habita de tal forma que não temos uma linha divisória que nos mostraria o que é nosso e o que é do outro (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 51).

Assim, tanto no *falar* quanto no *ouvir*, como vimos, “projeto-me no outro e introduzo-o em mim” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 51), de modo que essa reversibilidade assemelha-se à luta de dois atletas nas duas pontas da única corda, ou, em outros termos, na mesma linguagem, enquanto solo que os une. De fato, “o *eu* que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como numa prisão, mas, ao contrário, como num aparelho que o transporta magicamente à perspectiva do outro” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 51, grifo do autor).

Considerando que quando falamos realizamos uma ação dupla – próprio da estrutura da linguagem – que consiste em fazer falar em nós e no outro, a subjetividade, desse modo, passa sempre pela alteridade³³. Quer dizer: longe de existir um “eu” que é incompreensível, no sentido de não se mostrar a outrem, a linguagem nos ensina que somos colocados na presença de *um outro eu mesmo* que recria cada instante nossa linguagem e nos sustenta igualmente no ser. Isso posto, “não há fala (e, em última instância, personalidade) senão para um ‘eu’ que

³³ “Eu e outrem não somos duas substâncias distintas uma da outra. Outrem é o que me livra de minha própria ambivalência: somos, ele e eu, duas variáveis de um mesmo sistema. Por um mecanismo de projeção, atribuo-lhe qualidades que na realidade são minhas e, inversamente, por introjeção, considero como minhas próprias qualidades que são dele” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 51).

traz em si esse germe de despersonalização” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 52, grifos do autor).

Se o funcionamento da linguagem ocorre por meio da estrutura eu-outrem, visto que o falar nunca é uma operação realizada por um sujeito solitário, no sentido de falar sempre por meio de si e para si, torna-se necessário esclarecer que “falar e escutar são ações que possuem uma função comum e, no limite, são tanto ações como percepções, ou seja, têm um elemento fundamental de passividade” (ANDRADE, 2015, p. 76).

É por intermédio da operação recíproca do falar e do ouvir que se torna possível não somente fundamentar o próprio pensamento, mas também e, principalmente, ter a possibilidade de “deixar-se desfazer e refazer por um outro atual, por vários outros possíveis e, presumivelmente, por todos” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 52). Se existisse apenas um “eu puro” que tivesse acesso às significações puras da linguagem, como postulava o intelectualismo, não seria possível as mutações do pensamento, posto que estariam esgotadas todas as possibilidades de mudança com o conhecimento prévio das significações.

A fala, agora, é imbuída de *transcendência*, tal como vimos na experiência literária e na alucinação verbal, de maneira que já se faz presente na linguagem comum “tão logo não me contento com a linguagem feita” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 53). Desse modo, a tarefa que nos encaminha na seção seguinte é a de mostrar como a expressividade da palavra e a unidade revelada pela experiência da fala pode servir para a teorização linguística da linguagem.

É por meio da noção de *unidade*, ou se preferir, uma *estrutura*, que Merleau-Ponty livrará a linguagem do objetivismo e do intelectualismo, visto que o universal e o particular estão incorporados em um só fenômeno, tal como revelado no ato da fala. É por meio da linguística de Saussure que o filósofo encontra a contribuição necessária para se pensar a noção de sistema, a fim de fundamentar a ideia, como vimos, de *estrutura* da linguagem. Todavia, como veremos, não se trata de Merleau-Ponty simplesmente dar continuidade na teoria saussuriana, como um intérprete ou algo do gênero. Ao contrário, Merleau-Ponty apenas se utiliza de elementos da linguística a fim de realizar o seu propósito, que é justamente projetar uma *fenomenologia da linguagem*.

2.2 A CONTRIBUIÇÃO DA LINGUÍSTICA

Para Merleau-Ponty, é em Saussure que encontramos a referência necessária para compreender como o envolvimento da “linguagem pela linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 58) proporciona salvar a própria racionalidade. Ou seja, a linguagem deixa de ser submetida a um “movimento objetivo do observador, que compromete sua observação dos outros movimentos” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 58). Assim, o que as análises do linguista nos revelam é, justamente, que entre a fala e a linguagem do falante há uma afinidade permanente, de tal forma que é possível encontrar um “interior da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 58).

Na visão do filósofo, Saussure inaugura, ao lado de uma linguística da língua, uma linguística da fala, a qual consiste em “mostrar em si, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade sem os quais a comunicação e a comunidade lingüística seriam impossíveis” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 56). Não obstante Merleau-Ponty tenha outorgado autoria a Saussure a propósito de uma linguística da fala, há controvérsias em relação a sua leitura do linguista.

Madison (1973, p. 126), por exemplo, na obra **La phénoménologie de Merleau-Ponty**, mostra que, “ao contrário do que diz Merleau-Ponty, a fala não é jamais o ponto de referência central para Saussure”. Isso se evidencia quando vemos a maneira que o próprio Saussure, em seu **Curso de lingüística geral**, estrutura a linguagem, a qual revela certa “inferioridade” com relação à fala, principalmente ao considerar que a linguística deverá se concentrar precisamente no estudo da língua, dado que ela está mais ligada com a universalidade. A seguir, vejamos de que maneira Saussure concebe essa estrutura da linguagem, a fim de mostrar a diferenciação empregada à noção de *língua e fala*, e, concomitantemente, *sincronia e diacronia*.

Para Saussure (2006, p. 17), a linguagem é composta, de um lado, pela língua, a qual é definida como “um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos”. Por outro lado, a linguagem é composta também pela fala, que se revela como um ato individual, fruto da vontade dos indivíduos (SAUSSURE, 2006, p. 28).

Para tanto, mesmo concebendo certa interdependência³⁴ entre língua e fala, Saussure é categórico em afirmar que, além de elas serem absolutamente distintas uma da outra, a investigação linguística deve voltar-se para *o estudo da língua*, posto que ela é responsável por estruturar os sistemas de comunicações entre os indivíduos em uma comunidade, ou, se quiser, “a língua é um sistema de signos que exprimem idéias” (SAUSSURE, 2006, p. 24).

Considerando que a língua encontra-se inserida numa dimensão temporal, seu estudo requer uma *linguística evolutiva* e uma *linguística estática*, a qual se encarregará de mostrar o funcionamento da língua em seu estado estrutural. A respeito dessa oposição, Saussure denominará de linguística *sincrônica* e linguística *diacrônica*. “É sincrônico tudo quanto se relacione com o aspecto estático da nossa ciência, diacrônico tudo que diz respeito às evoluções” (SAUSSURE, 2006, p. 96). Dessa forma, para Saussure, tanto sincronia quanto diacronia, pertencem ao horizonte da língua.

A despeito de o linguista reconhecer que é através da fala que encontramos o “germe de todas as modificações” da língua, o mesmo não a reconhece como sendo relevante para o estudo da linguagem, uma vez que seu papel se limita às particularidades dos sujeitos falantes, e é somente a partir do acolhimento por uma comunidade com uma língua concretizada que tais criações realizadas por meio da fala farão sentido. Conforme diz o próprio Saussure:

Todas as inovações da fala não tem o mesmo êxito e, enquanto permanecem individuais, não há porque levá-las em conta, pois o que estudamos é a língua; elas só entram em nosso campo de observação no momento em que a coletividade as acolhe (SAUSSURE, 2006, p. 115).

Em contraste com a perspectiva saussuriana sobre a fala, Merleau-Ponty procurará superar a divisão entre língua e fala, a fim de eliminar o prejuízo de relacionar fala à ordem subjetiva da linguagem, visto que tal prejuízo implica uma visão *pancrônica*, a qual apagaria a originalidade do presente. Tal concepção faz com que “a experiência da palavra nada teria para nos ensinar sobre o ser da

³⁴ Conforme esclarece Moutinho (2006, p. 297-298, grifos do autor): “Essa interdependência, contudo, não é da mesma ordem que o mútuo envolvimento indicado por Merleau-Ponty. E a razão básica reside no fato de que Saussure realiza um corte entre elas a fim de desenvolver apenas uma *ciência dos signos*, enquanto Merleau-Ponty as mantém intimamente ligadas porque está preocupado sobretudo com a *gênese do sentido*, e apenas por isso ele vai desenvolver não uma semiologia, mas uma *fenomenologia da fala*”.

linguagem” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 91), perdendo, assim, seu alcance ontológico.

Para Merleau-Ponty, se for verdade que um dia o passado da língua foi presente, como um sistema dotado de uma lógica interna, é preciso considerar a língua em seu desenvolvimento. Em outros termos, “o passado da linguagem começou por estar presente, a série de fatos lingüísticos fortuitos que a perspectiva objetiva evidencia incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado de uma lógica interna” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 92).

É importante frisar que Merleau-Ponty não desfaz apenas a dicotomia entre língua e fala, mas também a separação³⁵ entre sincronia e diacronia. Ademais, diferente de Saussure que colocava tanto a sincronia como a diacronia pertencendo à língua, o filósofo irá aliar a sincronia à fala e a diacronia à língua. Isso se justifica pelo fato de que, para Merleau-Ponty, é impossível pensar a língua como um sistema equilibrado independente de seu desenvolvimento no tempo, considerando que a contingência do passado linguístico invade o sistema sincrônico. Ou seja, a sincronia passa a envolver a diacronia, de tal modo que “o sistema da sincronia comporte a cada momento fissuras onde o acontecimento bruto possa vir inserir-se” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 92), ou ainda, que a língua passe a considerar as significações oriundas da fala atual.

Por conseguinte, Merleau-Ponty define duas tarefas essenciais para a linguística. A primeira diz respeito em “encontrar um sentido no próprio devir da linguagem, concebê-la como um equilíbrio em movimento” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 92). Cabe mostrar como os remanescentes linguísticos deixados pelo sistema em via de regressão são retomados de acordo com um novo princípio por via das intenções dos sujeitos falantes, ou, em outros termos, da *linguagem falante*: “é assim que se forma na língua um novo meio de expressão e que uma lógica obstinada vence os efeitos de desgaste e a própria volubilidade da língua” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 92).

A segunda tarefa consiste em evidenciar, por meio desse equilíbrio em movimento, que as significações antigas e atuais não são derivadas entre si, que não há correspondência direta entre o sistema de expressão antigo para o atual.

³⁵ “A separação entre sincronia (estado de língua entre dois termos contemporâneos) e diacronia (acontecimento fonético entre dois termos sucessivos) não é real, mas acadêmica, já que nenhuma língua vive fora do tempo” (PERIUS, 2013, p. 75).

Assim, trata-se não de um sistema de formas de significação dependentes umas das outras, bem como uma estrutura de ideias linguísticas construída segundo um plano fechado, mas de “um conjunto de gestos lingüísticos convergentes, definidos mais por um valor de emprego do que por uma significação” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93).

Essa nova noção de linguagem implica na impossibilidade de se conceber como verdadeira a tese de que as línguas particulares aparecem como “a realização ‘embaralhada’ de certas formas de significação ideais e universais” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93). Se a universalização for alcançada:

[...] não o será por uma língua universal que, voltando atrás da diversidade das línguas, nos forneceria os fundamentos de qualquer língua possível, e sim por uma passagem oblíqua desta língua que falo e que me inicia no fenômeno da expressão segundo um estilo completamente diferente, pois as duas línguas, e finalmente todas as línguas dadas, são eventualmente comparáveis apenas na chegada e como totalidade, sem que se possam reconhecer nelas os elementos comuns de uma estrutura categorial única (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93).

Conforme esclarece Merleau-Ponty, distante de justapor uma psicologia da linguagem a uma ciência da linguagem – concedendo à primeira a linguagem no presente e à segunda a linguagem do passado – é preciso considerar que “o presente difunde-se no passado, na medida em que este foi presente, [e assim] a história é a história das sincronias sucessivas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93), de tal modo que se anuncia:

Uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93).

A questão a ser compreendida até aqui é, manifestamente, a funcionalidade atual da fala. É importante lembrarmos que quando Saussure considerou a fala irrelevante para o estudo da linguagem, devido sua característica particularizada, Merleau-Ponty viu aí, justamente, a possibilidade profícua de evidenciar como, através da fala atual, podemos compreender o desenvolvimento da língua. Por isso, a necessidade de conceber o envolvimento da sincronia com a diacronia, ou seja, o “particular com o universal”, de maneira entrelaçada.

Isso, porém, não é tudo. Se Saussure concede à língua uma dimensão sincrônica e outra diacrônica, e deixa a fala subordinada à língua, Merleau-Ponty, ao contrário, coloca a sincronia na fala – além do papel preponderante para o estudo da linguagem, devido sua característica criadora – no sentido em que, agora, a fala “é aberta, por isso a contingência a invade, e é a origem da transformação dessa contingência em necessidade” (MOUTINHO, 2006, p. 298). Portanto, o trabalho aqui realizado por Merleau-Ponty difere do projeto linguístico, pois visa desenvolver justamente uma fenomenologia da linguagem, conforme veremos adiante.

Por ora, impõe-se a Merleau-Ponty a tarefa de retornar “à língua falada ou viva” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 93), ou se quiser, compreender o sentido sincrônico da linguagem, a fim de superar os prejuízos colocados pela visão clássica da gramática, a saber, de positivar a relação entre signo e significado, considerando que cada signo deva corresponder a uma significação, e, somente com essa correlação linear, torne possível realizar a sistematização na língua, ou apreendê-la em sua integralidade.

É oportuno recordar que esse mesmo prejuízo já fora mostrado por Saussure quando contrastava a tese de que a língua é, por princípio essencial, uma *nomenclatura*, isto é, “uma lista de termos que correspondem a outras tantas coisas” (SAUSSURE, 2006, p. 79), partindo do pressuposto que, de um lado, há ideias e coisas, de outro, sua essência. Esse prejuízo se torna ainda mais evidente quando comparamos determinada língua com a outra, na medida em que certa expressão feita em uma é considerada mais bem expressa do que na outra.

De acordo com Françoise Gadet (1990, p. 34), na língua francesa se distingue *fleuve* e *rivière* como o rio que deságua no mar e o rio que deságua em outro rio. Já, na língua inglesa, as expressões correspondem a *river* e *stream*. A diferença das expressões de uma língua e de outra está, portanto, apenas no tamanho. Como observa Gadet (1990, p. 34, grifos do autor):

Que as diferentes línguas não façam o mesmo recorte na realidade, que se trate de um recorte realizado sobre uma realidade que impõe em sua essência, é o que aparece nos exemplos: o real da água que corre não está nem em *fleuve/rivière* nem em *river/stream*.

A língua não é uma nomenclatura, já que não existe algo prévio que ela apenas viesse a nomear. Segundo Moutinho, essa recusa implica na ruptura com a

visão clássica, “que se interrogava sobretudo pela relação entre língua e realidade, portanto a ruptura com o debate entre naturalistas e convencionalistas” (MOUTINHO, 2006, p. 300), considerando que, em ambos os casos, a língua não é natural e nem convencional, mas concebida como uma tábua de correspondência. É preciso, pois, afastar essa tese que pressupõe a existência de um ser já dado, a que a linguagem viria descrevê-lo.

Ademais, há outro aspecto da crítica que deve ser levado em consideração. Como lembra Gadet, não é a realidade que impôs a fronteira de sentido que “venha se passar justamente entre *fleuve* e *rivière*: é o recorte linguístico que os cria” (GADET, 1990, p. 40, grifos do autor). Ou seja, não sendo a realidade que coloca um recorte à língua, mas a própria língua que o inventa, a relação entre o significante e o significado já não é mais de independência ou de exclusividade. Agora, a relação entre significante e significado encontra seu fundamento “em uma relação de significantes” (MOUTINHO, 2006, p. 301). Assim, a língua deixa de ser não apenas uma nomenclatura, mas também uma simples soma de termos elementares³⁶.

A fim de evidenciar o prejuízo da ideia da língua modelo, que advém da mesma concepção de correspondência entre língua e realidade, Merleau-Ponty retoma a observação de Saussure no que diz respeito ao equivoco de acreditar que determinada expressão é mais bem sucedida em certa língua (comumente a língua natal) do que em outra. Conforme exemplifica Merleau-Ponty (2012, p. 65, grifos do autor), “parece-nos que, em francês, *l’homme que j’aime* [o homem que eu amo] exprime mais que o inglês *the man I love*”. Se entendermos a expressão em inglês como imperfeita e equivocada, posto que, dirão, em inglês sentimos a ausência do pronome “que”, é porque temos a língua natal como detentora da capacidade de expressar totalmente certa proposição. Na verdade, não é pelo fato da língua “expressar totalmente que é nossa, é por ser nossa que acreditamos que expressa totalmente” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 95).

Outrossim, Merleau-Ponty alerta para o fato de não incorrerem no equívoco de afirmar que há sempre algum “subtendido” na expressão. Tal afirmação só tem sentido “se tomarmos por modelo e por absoluto da expressão uma língua

³⁶ De acordo com Merleau-Ponty (2012, p. 64): “a expressão, aqui, não está ordenada ponto por ponto ao exprimido; cada um de seus elementos só se precisa e só recebe a existência linguística por aquilo que recebe dos outros e pela modulação que imprime a todos os outros. É o todo que tem um sentido, não cada parte”.

(geralmente a nossa) que, na verdade, como todas as outras, nunca pode conduzir-nos ‘como pela mão’ até a significação, até as próprias coisas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 96, grifo do autor). A ideia de “subtendido”, desse modo, reforça a tese da língua modelo, absoluta, na medida em que para outra língua atingir integralmente as próprias coisas será necessário se utilizar, pelo menos, “tacitamente instrumentos do mesmo tipo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 44) que a língua modelo.

É relevante lembrarmos que Husserl³⁷ já havia, no início de sua carreira, tentado formular uma gramática pura, a ideia de “língua modelo”. Porém, o que ele esquecia, como observa Merleau-Ponty, é o fato de que “não basta, para alcançar a gramática universal, sair da gramática latina, que a lista que ele apresenta das formas de significação possíveis traz a marca da linguagem que ele fala” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 61). Ou seja, temos a falsa impressão de que os elementos de nossa língua correspondem às articulações mesmas do ser, visto que é através dela que aprendemos a visá-lo. O problema é que “corremos sempre o risco de tomar por intuição do ser da linguagem os processos pelos quais nossa linguagem procura determinar o ser” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 61).

Tanto a tese que defende a correspondência direta entre significante e significado, quanto à ideia de um texto original – que a expressão deva se adequar a esse texto –, são, ambas, oriundas de uma concepção de que a linguagem deve traduzir um ser já dado, de tal modo que a tarefa da expressão não seja apenas de tradução, mas uma tradução integral daquilo que se propõe a exprimir. Em outras palavras, trata-se da pretensão de ajustar “um elemento do discurso a cada elemento do sentido”, ou ainda, “colocar uma palavra sob cada pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 44).

Se deixarmos de lado, entretanto, a tese de um texto original, e que nossa linguagem seria a tradução ou versão exata, veremos que a expressão nunca capta integralmente o expresso, que os signos não esgotam o significado, que “o sentido está para além da letra, *o sentido é sempre irônico*” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 67, grifo nosso). Como afirma Merleau-Ponty:

A linguagem nunca diz nada, ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre si diferenças suficientemente claras para que a conduta da linguagem, à medida que se repete, se recorta e se confirma ela própria,

³⁷ Conferir primeira seção desse capítulo, mais exatamente sobre a noção de “gramática universal” de Husserl.

nos forneça de maneira irrecusável a feição e os contornos de um universo de sentido (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 71, grifos do autor).

Tendo compreendido que a ideia de “uma *expressão consumada* é quimérica” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 65, grifos do autor), torna-se impossível pensar uma presença intuitiva total daquilo que se quer dizer na linguagem. A transcendência que vemos despontar aqui, entre fala e sentido, é a mesma que aprendemos na percepção, em relação à coisa percebida. Se na percepção não há presença total do percebido, já que ele é inesgotável, da mesma forma, aqui, ocorre o mesmo, ou seja, não há presença plena de significação na linguagem, ou, se se quiser, “a expressão jamais é absolutamente expressão, o exprimido jamais é completamente exprimido” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 77). É por esse motivo que a linguagem passa a se configurar, para Merleau-Ponty, como indireta ou alusiva, ou ainda, se preferir, “silêncio” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 44).

Na seção seguinte, delimitaremos nossa investigação buscando aprofundar o modo como Merleau-Ponty concebe essa nova noção de linguagem, como uma *fenomenologia da linguagem*. O percurso consistirá em retornar, através do *sujeito falante* e da fala no presente, à *gênese do sentido*, ou, mais exatamente, no momento onde o sentido ainda se encontra como que no estado de “ebulição na massa d’água”, antes de coagular-se “em coisas” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 86).

2.3 A LINGUAGEM INDIRETA E O SILÊNCIO COMO GÊNESE DE SENTIDO

É no texto, publicado em 1952 na revista *Les Temps modernes*, dedicado a Sartre e denominado de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, que Merleau-Ponty procura rebater definitivamente a ideia de correspondência entre o sentido e a palavra, bem como a tese de tradução exata. Como vimos na seção anterior, a tese clássica da correspondência afirmava a existência de uma simetria direta entre o que se quer dizer e a palavra escolhida para fazê-lo. Tal visão implica na instauração de um processo puramente mecânico da linguagem, na medida em que a linguagem nada teria para nos ensinar, devido sua transparência literal do sentido. Na mesma direção, a concepção de tradução integral é pífia, na medida em que elimina as variações das línguas em prol de uma em particular, com a justificativa de que essa determinada língua expressa completamente à linguagem do ser.

A fim de explicar de que maneira o fenômeno da fala se utiliza dos signos para expressar o sentido sem reduzi-lo ao significante, Merleau-Ponty toma como exemplo o processo de aquisição da linguagem pela criança, evidenciando que ela “primeiro compreende o sentido da linguagem, visto que participa de um mundo comum e intersubjetivo, e só depois desenvolve a capacidade de articular os fonemas” (ALVARENGA, 2014, p. 51). Em outros termos, “a criança *fala* e depois aprenderá apenas a aplicar diversamente o princípio da palavra” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 40, grifo do autor).

Segundo Merleau-Ponty, a potência falante que a criança assimila ao aprender sua língua não é a soma de um aglomerado de significações morfológicas, sintáticas e lexicais. Tais elementos “não são necessários nem suficientes para adquirir uma língua, e o ato de falar, uma vez adquirido, não pressupõe nenhuma comparação entre o que quero expressar e o arranjo nocional dos meios de expressão que emprego” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 94).

Além disso, as palavras e torneios necessários que conduz a intenção à expressão, não são apresentados previamente, mas por aquilo que Humboldt, retomado por Merleau-Ponty, chamava de *forma de falar interior*. Trata-se de uma espécie de *estilo* de linguagem que organiza a intenção e conduz à expressão, sem que haja a necessidade de representação desse processo. Há, portanto, como diz Merleau-Ponty (1991, p. 94, grifo nosso), “uma significação ‘linguageira’ da linguagem que realiza a mediação entre a minha intenção ainda *muda* e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento”.

É essa intenção *ainda muda*, essa “ação à distância” da linguagem, que torna compreensível como as palavras vão “ao encontro das significações sem as tocar, essa eloqüência que as designa de maneira peremptória sem jamais as transformar em palavras nem fazer cessar o silêncio da consciência, são um caso iminente da *intencionalidade corporal*” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 94, grifo nosso).

É oportuno fazermos uma breve digressão e retornar no capítulo sobre *O corpo como expressão e linguagem*, da **Fenomenologia da percepção**, de modo a evidenciar que Merleau-Ponty já concebia, ainda nos anos 40, a expressão verbal e a intelectual como fundadas na expressão sensível, ou se quiser, na percepção. Ou seja, no corpo:

É o lugar ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*) (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 315, grifos do autor).

A expressão verbal (*Darstellung*) e intelectual (*Bedeutung*) estão, pois, implicadas naquela expressão mais originária, ou, se quiser, antepredicativa, que é a própria expressividade corpórea (*Ausdruck*), a qual funciona como uma nascente d'água, de modo que a emanação de sentido não é apenas “no objeto natural mais ainda em objetos culturais como a palavra” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 315). A ideia de *consciência silenciosa*, que é propriamente esse silêncio da experiência originária constatada através do corpo, ressurgue aqui, de maneira que a linguagem, enquanto expressividade verbal, procura expressar esse sentido mudo³⁸.

Por esse motivo que, como vimos na seção anterior, Merleau-Ponty contrapõe a ideia de um texto original e a correspondência entre a palavra e o sentido, pois, se for verdade que a linguagem busca exprimir o sentido originário, o qual se desvela do fenômeno de expressão sensível, a linguagem nunca poderá fazê-lo de maneira completa, já que isso implicaria na perda do acordo ontológico, qual seja, que a condição de um objeto se mostrar para o sujeito é pelo fato de não se mostrar inteiramente, mas de modo parcial. Como bem está colocado na obra **A prosa do mundo**: “a fala, por um lado, retoma e supera, mas, por outro, conserva e continua a certeza sensível, ela jamais penetra inteiramente o ‘*silêncio eterno*’ da subjetividade privada” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 86, grifo nosso).

Sendo assim, “o excesso de linguagem é preparado no interior da particularidade, ele nasce daquilo que tem de mais individual para cair no mundo cultural como um cristal no fundo de um composto” (CARDIM, 2012, p. 56). Quando retomado pelo mundo cultural, mais exatamente através da linguagem, o silêncio não é esgotado pela fala, mas essa o envolve por “baixo das palavras, não cessando de envolvê-las” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 86).

³⁸ Para tanto, como bem esclarece Ferraz: “os conteúdos percebidos não são significações silenciosas simples às quais se aplicariam rótulos verbais; tais conteúdos só são delimitados enquanto tais por meio de sua expressão em signos partilháveis e sedimentados. Assim, não basta afirmar que a linguagem é fundada pela experiência perceptiva; é preciso acentuar que *a linguagem é um poder intencional que transfigura as fugidias experiências sensíveis* (que estão em sua base) *em idealidades culturais*. A expressão da experiência sensível por meio de vocábulos sedimentados e partilhados torna possível a um sujeito *tanto* desvelar a sua vida silenciosa particular aos demais sujeitos que comungam do mesmo código lingüístico *quanto* apreender a experiência sensível dos outros falantes” (FERRAZ, 2009, p. 95-96, grifos do autor).

Quando se afirma que a linguagem nasce do silêncio, não significa que ela o elimina ou que o conserve completamente após seu despontar. Isto é, “não se pode falar nem de destruição, nem de conservação do silêncio (e ainda menos de uma destruição que conserve ou de uma realização que destrua)” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 149). Não obstante, o fato é que a linguagem retoma incessantemente o silêncio e o conduz para outras dimensões simbólicas.

No que se refere à relação da linguagem com o silêncio, isso se torna possível devido ao fato de que a linguagem também é silêncio. Quer dizer, “a fala viva é um silêncio organizado ou concentrado que reencontra a experiência muda e exprime seu sentido: ela é a fala vertical, a fala do silêncio” (CARDIM, 2012, p. 62). Por esse motivo, para que a linguagem possa se relacionar com o silêncio sem esgotá-lo ela não pode ser uma linguagem algorítmica, ou uma linguagem que pressupõe traduzir integralmente o sentido em cada palavra.

Por conseguinte, a linguagem deve proporcionar com que “o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42), de tal modo que “isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e de seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 42). Ou ainda, “a linguagem exprime tanto pelo que está *entre* as palavras quanto pelas próprias palavras, tanto pelo que não diz, quanto pelo que diz” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 87, grifo do autor)³⁹.

Segundo Merleau-Ponty, se finalmente a fala quer dizer e realmente ela diz alguma coisa, não é pelo fato de que cada signo carregue em si mesmo alguma significação, mas porque todos juntos fazem “alusão a uma significação sempre protelada quando os consideramos um a um, e na direção da qual os ultrapasso sem que eles nunca a contenham” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 94). Daí, então, o porquê do filósofo afirmar que “a comunicação vai do todo da linguagem falada ao todo da linguagem ouvida” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 84), e o sentido, por sua vez, “é o movimento total da palavra” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43).

Conforme vimos anteriormente, dado que o sentido nasce do silêncio, *localizado* na experiência íntima do sensível, e que a fala retoma esse sentido

³⁹ Há, portanto, uma *opacidade na linguagem* que “não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nas palavras” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 43).

originário, há de se conceber a expressão verbal antes dela ser pronunciada⁴⁰, de forma emaranhada nesse “*fundo de silêncio* que a precede, que não cessa de acompanhá-la, e sem o qual ela nada diria; mais ainda, precisamos ser sensíveis aos fios de silêncio com que é tramado o tecido da fala” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 90, grifo nosso).

Dessa forma, Merleau-Ponty mostra que, se quiséssemos compreender a fala em sua operação mais própria, seria necessário evocar todas as várias outras falas que “teriam podido vir em seu lugar e que foram omitidas, sentir como elas teriam tocado e abalado de outro modo a cadeia da linguagem, a que ponto esta era realmente a única possível, se essa significação devia vir ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 90).

Se, por um lado, as expressões sedimentadas nos fornecem um sentido já gasto⁴¹, que corresponde ao uso das palavras instituídas, formas de uso, etc., por outro, há o sentido que não se encontra dado na linguagem, mas está por se fazer por meio dela. Esse sentido é “lateral ou oblíquo que resulta do comércio das próprias palavras (ou das significações disponíveis)” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 90). Se quisermos, finalmente, entender como se dá essa operação da linguagem, em seu processo significante original, ou o processo que faz metamorfosear o silêncio em fala, Merleau-Ponty (2012, p. 91) afirma que “precisamos fingir nunca ter falado”, agir como “os surdos olham os que falam, e comparar a arte da linguagem às outras artes de expressão que não tem recurso a ela, tentar vê-la como uma dessas artes mudas” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 91).

É lícito notarmos que a mesma dimensão de silêncio que presenciamos na linguagem, onde o sentido nasce e se expressa através da totalidade das palavras, se faz presente também na arte, em especial na pintura, pois, “a linguagem *diz* e as vozes da pintura são ‘as vozes do silêncio’” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 175, grifo do autor). Tal como na linguagem que o campo de silêncio faz possibilitar indefinidamente a abertura para outro sentido, não apenas aquele sedimentado, também na pintura o campo de sentido é alargado para além da experiência do próprio artista. Por isso, a impossibilidade de se fazer um inventário, tanto na

⁴⁰ “A significação anima a palavra como o mundo anima meu corpo: por uma surda presença que desperta minhas intenções sem se mostrar abertamente diante delas” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 95).

⁴¹ Como diz Merleau-Ponty (1991, p. 45), retomando uma frase de Mallarmé, a palavra em uso, sedimentada, é “como uma moeda gasta que colocam em silêncio na minha mão”.

linguagem quanto na pintura, no aspecto de determinar um sentido único, seja para a obra de arte, seja para a poesia, dado que, “aqui e ali, não se trata de uma soma finita de signos, mas de um campo aberto ou de um novo órgão da cultura humana” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 61-62).

Tanto a fala quanto a pintura fundam, no instante presente, um campo inédito de significações, de tal maneira que isso implica na experiência de “descentramento que rompe ou faz desabar as construções racionais e cientificistas da língua, que procuram mapear o funcionamento da linguagem como uma espécie de máquina de produzir significações” (ALVARENGA, 2014, p. 52). Assim, se faz necessário não perder de vista a relação da dimensão vivida com o vivido distanciado ou, em outras palavras, entre o sujeito que fala e o silêncio do qual ele, ontologicamente, se reporta. Esse fundo de silêncio é, portanto, um campo no qual o sujeito está assentado, e é, justamente, da onde emerge as significações: “o silêncio é assim a ‘respiração’ (o fôlego) da significação; um lugar de recuo necessário para que se possa significar, para que o sentido faça sentido” (ORLANDI, 1997, p. 13).

Desde já, é oportuno pensarmos como, nesse *campo* de silêncio, a comunicação entre o eu e o outro ocorre. Considerando que a primeira fala não surgiu em um vazio de comunicação, mas “das condutas que já eram comuns e se enraizava num mundo sensível” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 85), é preciso admitir, pois, que o princípio da comunicação verbal já se encontra dado antes dela “pelo fato de o homem já perceber outro homem no mundo como parte do espetáculo, e que assim tudo que o outro faz já tem o mesmo sentido que o que eu faço” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 85). Vejamos, a seguir, de que modo se dá essa “relação silenciosa com o outro” e como ela é estendida no domínio da linguagem, em especial, no diálogo, onde vemos desvelar o “poder mais próprio da fala” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 218).

2.4 INTERCORPOREIDADE E LINGUAGEM

No quinto capítulo da obra **A prosa do mundo**, denominado *A percepção do outro e o diálogo*, Merleau-Ponty toma como ponto de partida a mesma indagação que já vimos ser feita lá na **Fenomenologia da percepção**, sobretudo no capítulo *Outrem e o mundo humano*, qual seja, a indagação pela *localidade* de outrem (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 219). Tanto na obra de 1945, como aqui, a solução

inicial desse problema perpassa pela superação das filosofias da consciência, as quais têm por princípio a tese de constituição do objeto pelo sujeito. Como sabemos, se “ter consciência é constituir, logo não posso ter consciência do outro. Já que isso seria constituí-lo como constituinte, e como constituinte com relação ao próprio ato pelo qual o constituo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 100).

Desta feita, é preciso considerar que o outro nunca pode ser apreendido *frontalmente*. Na percepção de outrem, “o adversário nunca está inteiramente localizado” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 218). De fato, ele não está inserido em um ponto específico do espaço, ele não está em seu rosto, em sua voz, em seus gestos e, muito menos, por detrás do seu corpo, considerando que “sei perfeitamente que lá não há senão ‘trevas repletas de órgãos’” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 219). O outro está sempre para além daquilo que se vê ou ouve, está *sempre à margem*, mas nunca “nesse lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo “interior”” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 219).

Nessa medida, se quisermos compreender a relação com outrem, é necessário abdicar de abordá-lo “de frente ou por seu lado escapado” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 219), dado que “um pouco de atenção é suficiente para reduzi-lo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 219). Da mesma forma, é preciso renunciar a tese de conceber outrem por analogia, ou como uma imagem do eu, pois, afinal, “*como pode haver pra mim uma imagem de mim?*” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 220, grifo do autor).

Do ponto de vista teórico, portanto, nos deparamos com a impossibilidade de se apreender outrem. Entretanto, é interessante perceber que, segundo Merleau-Ponty (1991, p. 100), se há essa contradição teórica, é porque o eu ainda percebe outrem, pois, caso contrário, nem mesmo haveria possibilidade de se deparar com esse problema teórico. A comunicação com o outro somente apresenta problema “e só se torna duvidosa se esqueço o campo de percepção para me reduzir ao que a reflexão fará de mim” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 194).

O fato é que outrem existe, e ele é atestado pela própria contradição teórica. Assim, de alguma forma, “a dificuldade mencionada *foi, de fato, superada*” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 100, grifo do autor). Ou seja, se há contradição radical que implica na impossibilidade de concepção teórica de outrem, é porque aquele que, em mim, percebe o outro é “capaz de viver essa contradição como a própria definição da presença do outro” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 100).

É com a noção de *emparelhamento* (*Paarung*), conceito retomado por Merleau-Ponty de Husserl, que torna possível pensar uma relação viva com o outro de modo a superar a contradição da existência do outro posta pelas filosofias da consciência. Na obra **Meditações cartesianas**, mais precisamente na *Quinta Meditação*, Husserl desenvolve o conceito de “emparelhamento” com o objetivo de mostrar como o *ego* transcendental possui uma ligação por meio de uma gênese primitiva de intencionalidade com o *alter ego*. Trata-se, em outros termos, de um fenômeno transcendental e universal, e que tem por característica a associação emparelhante de, “no caso mais simples, dois conteúdos serem aí expressamente e intuitivamente dados na unidade de uma consciência e, dessa forma, como pura passividade” (HUSSERL, 2001, p. 126). No emparelhamento encontramos uma configuração por pares, o que irá implicar numa “transgressão intencional” que se estabelece na “ordem genética (por uma lei essencial) considerando-se que os elementos que se emparelham são mostrados à consciência ao mesmo tempo ‘juntos’ e ‘distintos’ simultaneamente” (HUSSERL, 2001, p. 126).

Embora o conceito de emparelhamento permita pensar como dois corpos encontram-se interligados numa dimensão primitiva, isso não é suficiente para garantir a percepção do outro de fato, visto que tal realidade apenas possibilita a abertura para que o outro seja apreendido pelo *ego* transcendental, ou seja, que outra mônada apenas se constitua através da apresentação de uma outra, visto que “tudo o que existe para mim só pode extrair seu sentido existencial em mim, na esfera da minha consciência” (HUSSERL, 2001, p. 163). Na verdade, o que está em jogo aqui, para Husserl, é saber como é possível existir no interior do *ego* transcendental um estranho, um *alter ego*, sendo ele, além disso, constituído pela consciência.

Considerando que o projeto husserliano tem como característica a apresentação da consciência como “evidente” em si mesma, e que tudo o que se apresenta a ela tem de ser, por direito, também evidente, torna-se impossível pensar como poderia haver um *alter ego*, um “estranho”, dentro do campo da subjetividade transcendental. Daí que, apesar de Husserl desenvolver a noção de emparelhamento como condição de possibilidade da relação intersubjetiva, as consequências extraídas daí não podem ser levadas a cabo, pois, como explica Müller-Granzotto (2010, p. 318), isso implicaria “admitir que a consciência

transcendental é habitada por um ‘estranho’, que exerce funções semelhantes às do ego transcendental, mas não se deixa reconhecer como o ego”.

É verdade que, não obstante, Husserl tenha procurado em suas últimas obras afastar a supremacia da subjetividade transcendental em vista de uma encarnação do ego, mas o que de fato ocorre é que ele jamais conseguiu superar, por definitivo, as filosofias da consciência. Nesse sentido, pensar a existência do outro a partir da operação da subjetividade transcendental significa outorgar a ele o direito de existir a partir do próprio eu. Há, portanto, um impasse na teoria da intersubjetividade husserliana que, na verdade, é a mesma instaurada pelo *cogito* cartesiano.

Em **A prosa do mundo**, Merleau-Ponty dá prosseguimento no conceito de emparelhamento para se pensar a relação com o outro, pois, tal conceito, como vimos, nos permite, de início, entender como dois corpos encontram-se intencionalmente ligados num mesmo mundo primordial e, ao mesmo tempo, na medida em que cada um entra em contato com o outro, encontra a contrapartida necessária “que realiza suas próprias intenções e sugere intenções novas ao próprio eu” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 33, grifo do autor). Entretanto, diferente dos resultados de Husserl, Merleau-Ponty busca aprofundar a noção de *estranhamento* sem, com isso, reduzi-lo à subjetividade transcendental.

Aprofundando a noção de *estranho*, revelado pela noção de emparelhamento, Merleau-Ponty afirmará que nossa participação se dá primeiramente por essa experiência de estranhamento, ou seja, um terceiro que surge na relação de mim com o mundo e com o meu próximo. Para tanto, é importante, antes de qualquer coisa, pontuar que esse estranho não é de forma alguma objetividade, ou seja, não é sinônimo de outro semelhante, ou de outra pessoa. O que esse conceito revela é, precisamente, a impossibilidade de se abarcar a alteridade do meu semelhante. Entendo, aqui, por alteridade a experiência de estranhamento. Essa experiência implicará na noção de *descentramento*, no qual um sujeito acaba por perder a posição de absoluto na medida em que é descentrado por outro sujeito, isto é, os papéis de sujeito e do que é visto por ele são alterados, e é aí onde outrem surge, através dessa *espontaneidade*.

Essa *inversão* é descrita por Merleau-Ponty da seguinte maneira:

Ocorre que, em certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, os animais –, o meu olhar esbarra, é seduzido. Sou investido por eles enquanto julgava investi-los, e vejo desenhar-se no espaço uma figura

que desperta e convoca as possibilidades do meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente trocadas. O espetáculo convida-me a tornar-me seu espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou antes, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse para o espetáculo que estava concedendo a si mesmo. Sou apanhado por um segundo eu mesmo fora de mim, percebo o outro... (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 100-101).

Segundo Moutinho (2006, p. 332, grifos do autor), “é aqui então que, no lugar de um *cogito* tácito, vemos surgir a *espontaneidade*, que, como a fala, produz a inversão, levando-me àquilo que minhas premissas não incluíram”. A posição de protagonista que o “eu” se coloca é derrubada por um outro que surge inesperadamente, “um rebento brota [...], o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 220-221).

Dessa maneira, há uma espontaneidade que descentra o sujeito de sua posição absoluta, de modo que “os olhares que eu lançava pelo mundo como o cego tateia os objetos com seu bastão, alguém os pegou pela outra ponta e os retorna contra mim para, por sua vez, tocar-me” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 220). É por esse motivo que Merleau-Ponty considera que o real problema da relação com outrem não é o enfrentamento face a face entre dois sujeitos, visto que, como vimos, “o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender claramente que o problema não é esse”, mas sim o de entender “como me desdobro, como me descentro” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221)⁴².

Para Merleau-Ponty (2012, p. 221), a solução ao problema de outrem deve partir da experiência que faz do outro uma réplica do eu, ou, dito de outro modo, dessa “estranha filiação que faz do outro, para sempre, meu segundo, mesmo quando prefiro a mim e sacrifico-me a ele” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221). Afinal de contas, “eu e o outro somos como dois círculos *quase* concêntricos, e que se

⁴² É relevante notarmos essa diferença entre **A prosa do mundo** e a **Fenomenologia da percepção** em relação à noção de *descentramento*. Como bem mostra Moutinho: “Era exatamente isso que a *Fenomenologia*... ignorava, pois a percepção de outrem não levava aí a um emparelhamento e a uma inversão, em que sou atraído por outro eu que eu mesmo, tornando-me circundado por ele; a *Fenomenologia*... afirmava a coexistência de corpos cognoscentes e anônimos em um mundo único e, a partir daí, no momento de assegurar o *ego* de outrem, ela se lançava *para fora* da percepção, pela afirmação de um fundo que escapava ao encontro dos sujeitos. É por isso que, embora Merleau-Ponty continue a falar em percepção, ele fala agora do *eu*, pois se trata da efetiva percepção de um *alter ego*, que, por isso, torna-se *idêntico* ao ato no qual se projeta” (MOUTINHO, 2006, p. 333, grifos do autor).

distingue apenas por uma leve e misteriosa diferença. Esse parentesco é talvez o que nos permitirá compreender a relação com o outro” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 220, grifo do autor).

Na obra de 1945, Merleau-Ponty considerou a experiência do mundo por um sujeito não como espetáculo privado, mas um mundo “em si”, no qual tudo o que possa valer para mim, deverá valer também para o outro⁴³. Isso significa dizer que “tudo o que é verdadeiro é meu, mas também tudo o que é meu é verdadeiro e reivindica como sua testemunha [...] um outro X” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 222). Ademais, considerando que o outro me descentra, que somos apreensíveis um pelo outro, não há mais como pensar que eu seja único a ter minha propriedade crucial de sentir-me, tudo isso, de fato, tende “a difundir-se” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 221).

Assim, sabendo que em meu campo já está tudo preparado para receber os testemunhos desse outro, resta ainda compreender como eles chegam até mim. A respeito disso, Merleau-Ponty nos apresenta o seguinte exemplo:

Olho esse homem imóvel no sono e que de repente desperta. Ele abre os olhos, faz gesto em direção a seu chapéu caído ao lado dele e o pega para proteger-se do sol [...]. No momento em que o homem desperta ao sol e estende a mão em direção a seu chapéu, entre esse sol que *me* queima e faz piscar *meus* olhos, e o gesto que *lá* de longe traz um alívio à minha fadiga, entre essa frente abatida ali e o gesto de proteção que parece me pedir, um vínculo se estabelece sem que eu tenha de decidir nada; e, se sou para sempre incapaz de viver efetivamente a queimadura que o outro sente, a mordida do mundo tal como a sinto em meu corpo fere tudo o que está exposto como eu, e particularmente esse corpo que começa a defender-se contra ela (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 222-223-224, grifos do autor).

Aquilo que faz despertar em mim a sensibilidade em relação à queimadura do outro é, justamente, “uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 224). A relação corpórea entre um sujeito com o mundo já não é mais particular, mas generalizada, de tal modo que o mundo arrasta essa corporeidade. E como o outro também é um eu generalizado, ele ocupa seu lugar, não no espaço objetivo que é desprovido de “espírito”, “mas

⁴³ A tese de que *o mundo não é um espetáculo privado* parece atravessar todos os momentos da obra de Merleau-Ponty. Na ocasião da conferência realizada em 1946, denominada **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**, o filósofo já afirmava a ideia de um “ser indiviso entre o eu e o outro”. “É preciso pois que pela percepção do outro eu me ache colocado em relação com um outro eu que esteja em princípio aberto às mesmas verdades que eu, em relação com o mesmo ser que eu” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 50-51).

nessa ‘localidade’ antropológica, meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre à margem da reflexão, impossível de constituir, sempre já constituído” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 226)⁴⁴, de modo que “encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 226).

Dessa forma, vemos despontar, aqui, “uma relação carnal com o mundo e com o outro” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 226), a qual, como comenta Moutinho (2006, p. 334), é a contrapartida “do emparelhamento eu/outrem, pois, afinal, se não há mais um fundo privado, um Eu que escapa a outrem, então nosso sentir, muito embora individualizado, pode ser dito genérico”. Ou seja, se, em 1945, Merleau-Ponty postulou a generalidade dos corpos anônimos e, ao mesmo tempo, um *cogito* tácito que implicava na generalização das subjetividades, agora, ao lado do emparelhamento eu-outro, o filósofo desenvolve a noção de *intercorporeidade*⁴⁵.

Trata-se de radicalizar a dimensão sensível, de pensar um sujeito encarnado, que está ancorado num mundo que comporta um campo onde outros gestos, outros eus, transitam. Mas esse *campo* foi preparado para o outro desde o instante em que comecei a mover-me no mundo com meu corpo⁴⁶. Essa relação foi generalizada, de tal maneira que “uma ínfima relação se estabeleceu entre mim e o ser que reserva os direitos de uma outra percepção do mesmo ser” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 223).

Eis porque com um simples gesto semelhante ao meu, é suficiente para eu reconhecer em meu campo a presença de outrem, dado que “nem o corpo do outro nem os gestos que ele visa jamais foram objetos puros para mim, eles são interiores a meu campo e ao meu mundo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 225). Em outras palavras, o corpo e os gestos do outro fazem parte da minha própria estrutura ontológica, visto que minha generalidade corpórea me impossibilita de existir apartado desse drama carnal.

⁴⁴ Nesse sentido, o outro nunca está em um ponto específico do ser, ele não está “nem no em si, nem no para-si, que sou eu” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 223). É preciso considerar, pois, que o outro se manifesta sempre por *trás* de nós, isto é, que ele está antes do nosso lado do que nas coisas.

⁴⁵ “A relação eu/outrem já não deságua na afirmação do *cogito*, quer dizer, na afirmação de uma experiência inseparável de si mesma, de uma generalidade temporal que não era senão cada subjetividade; a generalidade agora já não é a dos corpos, dos sujeitos, mas da *corporeidade*, que se torna então o que une os sujeitos, como se ela fosse agora o tecido único que reúne a pluralidade das mônadas” (MOUTINHO, 2006, p. 335, grifo do autor).

⁴⁶ É importante frisar que “a constituição do outro não vem depois da do corpo, o outro e meu corpo nascem juntos do êxtase original. A corporalidade à qual pertence a coisa primordial é antes corporalidade em geral” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 192-193).

Nesse sentido, conforme Merleau-Ponty (2012, p. 225), “um campo não exclui outro campo da mesma forma que um ato de consciência absoluta – exclui um outro”. Ao contrário, esse campo ontológico não só comporta outrem, como também tende a “multiplicar-se, porque é a abertura pela qual, como corpo, sou ‘exposto’ ao mundo [...], e porque, sendo generalidade ele próprio, praticamente só se percebe como um dos seus semelhantes” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 225).

Por conseguinte, impõe-se a tarefa de analisarmos em que medida a fala aprofunda esse engajamento entre o eu e o outro, ou ainda, de como a fala prolonga e transforma “a relação muda com o outro” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 227). Desde já, cabe esclarecer que o problema a ser encarado na dimensão da linguagem é o mesmo que enfrentamos no horizonte carnal, a saber: como é possível que as palavras signifiquem outra coisa senão aquilo que encontramos em nosso próprio pensamento, ou, como podemos encontrar nesses espetáculos coisas diferentes das quais colocamos?

De acordo com Merleau-Ponty, a solução, tanto aqui como ali, é a mesma. Ou seja, no que se refere à nossa relação silenciosa com outrem, trata-se de compreender que nossa encarnação no mundo impede nossa existência de ser um ato absoluto e único, mas certa corporeidade transferível que torna possível “uma ‘situação comum’ e, finalmente, a percepção de um outro nós mesmos, se não no absoluto de sua existência efetiva, pelo menos no desenho geral que dele nos é acessível” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 227). Do mesmo modo, no que tange à fala:

A solução consistirá em reconhecer que, na experiência do diálogo, a fala do outro vem tocar em nós nossas significações, e nossa fala vai, como atestam as respostas, tocar nele suas significações, invadimo-nos um ao outro na medida em que pertencemos ao mesmo mundo cultural, e em primeiro lugar à mesma língua, e na medida em que meus atos de expressão e os do outro pertencem à mesma instituição (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 227-228).

Assim como o emparelhamento do eu e do outro, na dimensão silenciosa, implica na generalização do sentir e, com isso, dissolve qualquer fundo privado, assim também ocorre com a fala, na medida em que sua generalização me coloca em presença com o *alter ego*. Se a fala de outrem pode invadir minhas significações, juntar-se “a mim no que tenho de mais individual” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 228), é pelo fato de que, agora, a fala é aberta ao outro, “participável por X” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 228).

Conforme vimos na primeira seção desse capítulo, mais exatamente sobre a experiência da leitura literária, na qual a relação com um livro se dá, primeiramente, por aquilo que temos de comum, tal como a língua e as palavras, ocorre o mesmo com a percepção de outrem, já que, em primeiro momento, avisto gestos e comportamentos que remetem aos da “espécie humana”. Porém, se o livro, de fato, me ensina alguma coisa, e se outrem for realmente um outro, “é preciso que num certo momento eu fique surpreso, desorientado, e que nos encontremos, não mais no que temos de semelhante, mas no que temos de diferente” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 232), de tal maneira que nossas diferenças não sejam apenas qualidades vazias, mas que configurem um sentido.

Na relação com o outro isso se torna manifesto quando ele deixa de emitir comportamentos iguais aos meus e passa a empregar em relação às coisas que me cercam um estilo que “a princípio me é misterioso, mas que pelo menos me aparece de saída como estilo, porque responde a certas possibilidades que envolviam as coisas de meu mundo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 232). Para Merleau-Ponty, a percepção de um autêntico *alter ego* pressupõe que seu discurso, “no momento em que o compreendemos e, sobretudo, no momento em que se protege de nós e ameaça tornar-se não sentido, tenha o poder de nos refazer a sua imagem e de nos abrir a um outro sentido” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 233, grifo do autor)

É importante frisar que esse poder da fala somente é possível devido ao fato de que “eu sou também fala, isto é, capaz de deixar-me conduzir pelo movimento do discurso a uma nova situação de conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 234). Se o que realizasse esse poder fosse a consciência que determinasse o sentido da fala, ela nada encontraria senão o que ali colocou. De sorte que, como somos sujeitos falantes, “não há mais a alternância que faz da relação das consciências uma rivalidade” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 234). Efetivamente, isso implica que eu não seja apenas ativo quando falo, mas minha fala está precedida no ouvinte, e nem passivo quando escuto, “mas falo de acordo com... o que o outro diz” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 234).

É na fala, em seu estado nascente, que encontramos a efetiva presença de outrem, de maneira que a situação comum com ele “não é apenas comunidade de *ser* mas de *fazer*” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 229, grifos do autor). Ou seja, com a

encarnação do discurso, não há mais obstáculo⁴⁷ entre o mesmo e o outro, uma vez que “o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 231).

Segundo Merleau-Ponty, é na fala que se:

Realiza a impossível concordância das duas totalidades rivais, não que ela nos faça entrar em nós mesmos e reencontrar algum espírito único do qual participaríamos, mas porque ela nos concerne, nos atinge de viés, nos seduz, nos arrebatava, nos transforma no outro, e ele em nós, porque ela abole os limites do meu e do não meu, e faz cessar a alternância do que tem sentido para mim e do que é não sentido para mim, de mim como sujeito e do outro como objeto (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 236-237)⁴⁸.

Eu e o outro somos descentrados, eu por ele e ele por mim, não apenas na dimensão silenciosa, mas também pela fala, a qual nos mostra que através do descentramento “cada qual pode ser, conforme o momento, Eu ou Tu ou Ele, ou (o que é ainda outra coisa) elemento de um Nós, Vós ou Eles e isso para seus próprios olhos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 215). Cumpre situar, aqui, o papel preponderante que a noção de sedimentação ocupará na relação com o outro, sobretudo na experiência do descentramento. Vimos anteriormente que a expressividade da linguagem permite a retomada dos sentidos já dados na linguagem em vista de sentidos inéditos.

A sedimentação, deste modo, faz com que o eu e o outro estejam entrelaçados numa rede significativa na medida em que uma significação só tem sentido quando retomada de uma camada dada intersubjetivamente. É por isso que o escritor possui, por implícito, o fato de que seus textos serão compreensíveis para outrem, pois ambos fazem parte de uma estrutura de significação cuja pré-compreensão se dá pela identificação da mesma instituição. Como bem nos lembra Claudinei, Merleau-Ponty reaviva o “‘enigma do outro’, seu estatuto

⁴⁷ Conferir primeira seção desse capítulo, *A expressividade da fala*, mais precisamente sobre a relação com o outro na “alucinação verbal”.

⁴⁸ É oportuno recordar que, na obra de 1945, mais exatamente no capítulo sobre *Outrem e o mundo humano*, deparamos com a “*aporia*” – a qual encontramos, aqui, a solução – que consistia justamente na dificuldade de apreensão de outrem no âmbito da linguagem. Acompanhemos o que diz a passagem: “como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma ideia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não o meu, como posso saber que existem outros Eus, como a consciência, que por princípio e enquanto conhecimento de si mesma está no modo do Eu, pode ser apreendida no modo do Tu e, através disso, no modo do ‘Se’?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 466).

estesiologicamente paradoxal, a circularidade de um parentesco, de uma íntima relação sinérgica de *si a si*” (SILVA, 2009, p. 294, grifos do autor).

Na dimensão da linguagem, portanto, “não constituímos unicamente um Eu, mas obsedamos todas as pessoas gramaticais, estamos como que em sua fronteira, em sua encruzilhada, em seu tufo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 215)⁴⁹. Assim, “quando falo ou quando compreendo, experimento a presença de outrem em mim ou de mim no outro” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103), na medida em que “o que digo tem sentido, sou para mim mesmo, quando falo, um outro ‘outro’, e, na medida em que compreendo, já não sei quem fala e quem ouve” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 103-104).

Ora, até aqui, vimos como a filosofia de Merleau-Ponty a partir dos anos 50 se volta para novas pesquisas, sobretudo, em torno do campo de conhecimento no qual o espírito se lança em busca da verdade. No relatório de sua candidatura no *Collège de France*, o qual mencionamos no início desse capítulo, o filósofo indica que essas questões serão tratadas em obras como **A dúvida de Cézanne, O romance e a metafísica** e em **A prosa do mundo**. Segundo Claude Lefort, no prefácio dessa última obra, o que Merleau-Ponty pretendia, nesse momento de seu trabalho, era instaurar “sobre a descoberta do corpo como corpo ativo ou potência simbólica ‘uma teoria concreta do espírito que o mostrará numa relação de troca com os instrumentos de que ele se vale’” (LEFORT, 2012, p. 11).

Assim, o filósofo retoma os resultados da obra de 1945 acerca da expressividade do corpo a fim de verificar até que ponto a dimensão simbólica está assentada nessa experiência primeira. Daí depreende-se que nos trabalhos sobre a linguagem podemos encontrar elementos ou metáforas que remetem ao corpo e sua capacidade expressiva. Para tanto, o que nos importa aqui esclarecer é o que demarca esse período para o seguinte, ou mais precisamente a passagem do texto **A prosa do mundo** para **O visível e o invisível**. A princípio, podemos dizer que

⁴⁹ Como sujeitos falantes, e assentados em um mesmo mundo cultural, eu e o outro somos dois “cúmplices” com um único objetivo, a saber, de continuar e retomar sempre o mesmo e único esforço que é o *dever espontâneo da verdade*. Mas, afinal de contas, como indaga Merleau-Ponty, o que é esse poder que estamos condenados que faz extrair de nós, queira-se ou não, significações, ou em outros termos, a verdade? “Não é certamente um deus, já que sua operação depende de nós; e não é um gênio maligno, já que traz a verdade; não é a ‘condição humana’ – ou, se é ‘humano’, é no sentido de que o homem destrói a generalidade da espécie e faz admitir outros em sua singularidade mais remota. É ainda chamando-o fala ou espontaneidade que melhor designaremos esse gesto ambíguo que produz o universal com o singular, e o sentido com nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 237).

há inflexão na maneira como Merleau-Ponty direciona suas reflexões a partir dessa época, qual seja, da passagem de uma perspectiva mais próxima da antropologia para a elaboração de uma ontologia radical.

No entanto, não se trata de um esquecimento dos textos que compõem o período intermediário do filósofo em vista dos escritos posteriores, uma vez que, como bem nos lembra Lefort (2014, p. 22), se não fosse a morte de Merleau-Ponty, provavelmente **A prosa do mundo** e **O visível e o invisível** integrassem uma mesma obra. Isso pode ser observado quando, por exemplo, a própria questão da linguagem é retomada nesse último trabalho, porém, agora, com a diferença de que há outra significação para certos conceitos já presentes em obras anteriores, dentre eles a noção de *estrutura* (*Gestalt*).

É a partir desse conceito que o filósofo irá construir uma ontologia indireta, de modo que as coisas, o eu e o outro fazem parte de uma experiência indivisa, entrelaçadas carnalmente. No que se refere à relação com o outro, se no período intermediário se pensou a partir da intercorporeidade como fundamento, ou aquilo que assegura a experiência do outro, agora será por meio de uma intermundaneidade, no sentido de que a experiência do estranho nasce do próprio mundo e não apenas do meu corpo. Assim, pensamos que não se trata de ruptura no que diz respeito à compreensão da relação intersubjetiva, mas de continuidade, aprofundamento. Diferente, portanto, da passagem da obra de 1945 para o período seguinte, no qual, como vimos, Merleau-Ponty deixou de pensar a relação com o outro a partir de duas subjetividades, dois *cogitos*, para se pensar por meio da experiência corpórea e do fenômeno da linguagem.

3 O QUIASMA DO MUNDO: ONTOLOGIA E INTERMUNDANEIDADE

Eu é um outro. Azar da madeira que se descobre violino, e danem-se os inconscientes que discutem sobre o que ignoram completamente! [...] Pois Eu é um outro. Se o cobre desperta clarim, não é por sua culpa. Isso me é evidente: assisto à eclosão de meu pensamento; contemplo-o; escuto-o; faço um movimento com o arco; a sinfonia faz seu movimento no abismo, ou de um salto surge na cena.

Arthur Rimbaud

No capítulo anterior, buscamos mostrar como, no “segundo” Merleau-Ponty, a relação com o outro é pensada a partir da noção de intercorporeidade, de modo que a presença de outrem é “garantida” por um campo de abertura em meu próprio corpo, não no sentido de que meu corpo constitui outrem, mas no sentido de que meu corpo e outrem despontam juntos do mesmo espetáculo originário.

No entanto, são em seus últimos trabalhos, mais especificamente em **O visível e o invisível**, que Merleau-Ponty evidencia a radicalização no que se refere à relação entre o eu e o outro. Se as produções filosóficas dos anos 50 apontam, como vimos, para a intercorporeidade, por ora tratar-se-á de uma intermundaneidade, de maneira que encontramos não apenas na estrutura do meu corpo a abertura para outrem, mas no próprio Ser bruto.

Para tanto, antes de adentrarmos propriamente na ontologia merleau-pontyana e na questão da intermundaneidade, se faz necessário realizarmos uma breve incursão pela obra supracitada a fim de apresentar a acirrada crítica que o filósofo trava para com a ontologia sartriana fundada na radical oposição do ser e do nada.

3.1 A CRÍTICA À ONTOLOGIA SARTRIANA

É no capítulo *Interrogação e dialética*, da obra **O visível e o invisível**, que Merleau-Ponty analisa as principais teses da ontologia sartriana, em especial, as desenvolvidas na obra de 1943, **O ser e o nada**. Segundo Merleau-Ponty, a filosofia de Sartre é bem sucedida na tarefa de superar a tradição do idealismo subjetivista

na medida em que se encaminha para o campo da experiência direta do mundo que nos é desvelado pela fé perceptiva. Para Sartre, o sujeito somente encontra o sentido das coisas nelas mesmas. É no mundo, e, mais especificamente, no mundo enquanto totalidade do Ser, que o sentido é encontrado.

A relação entre o sujeito e o mundo é estruturada por Sartre através das noções de *Para-si* e *Em-si*. O mundo, o *Em-si*, “é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente” (SARTRE, 2011, p. 122). De fato, enfatiza Sartre, “não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (SARTRE, 2011, p. 122). Por outro lado, o *Para-si*, a consciência, “é uma descompressão do ser. É impossível, em efeito, defini-la como coincidência consigo mesma” (SARTRE, 2011, p. 122). Entre minha consciência e uma mesa, exemplifica Sartre, “eu posso dizer que ela é pura e simplesmente essa mesa. Mas da minha crença, eu posso somente me limitar a dizer que ela é crença: minha crença é consciência (de) crença” (SARTRE, 2011, p. 122).

Sendo o *Para-si* um nada, será através de um permanente *ek-stase* em direção ao Ser que ele encontra a possibilidade de ser alguma coisa. Ou seja, o “ego sartreano é pura negatividade. Por isso mesmo, o *ek-stase* é um movimento de uma só direção, uma fuga para fora de si mesmo que dá acesso ao mundo e às coisas” (FALABRETTI, 2013, p. 318, grifo do autor). Daí resulta que, em Sartre, não encontramos mais um sujeito, no sentido cartesiano, que realiza a reflexão a partir de si mesmo, dado que a consciência é puro vazio, desprovida de qualquer saber.

Considerando que, como vimos anteriormente, a consciência somente encontra o seu poder-ser por meio do movimento em direção ao mundo, e pelas escolhas e projetos que realiza, encontramos, na filosofia de Sartre, uma ressignificação do Ser bruto do pré-reflexivo e, ao mesmo tempo, o desnudamento do contato primário de nós para com o Ser. Trata-se de um acontecimento preponderante, que caracteriza o existir humano, a saber, a *facticidade*.

A facticidade ocupa uma dupla conotação na filosofia sartriana. Por um lado, ela evidencia que o existir é um fato que independe da vontade, da liberdade de escolha, por parte do sujeito. Isto é, não sou livre de não estar no mundo⁵⁰. Nesse

⁵⁰ O leitor poderá levantar o seguinte problema: como, afinal, se dá a questão do suicídio neste contexto? É importante lembrar que a facticidade nos revela que a existência é um fato que independe da vontade subjetiva, ou seja, eu “não escolhi ter nascido”. Portanto, quando afirmamos

sentido, a facticidade denota o caráter bruto da existência humana, de maneira que ela jamais escolhe a “sua posição” (SARTRE, 2011, p. 132-133). Por outro, a despeito de não termos escolhido existir, a facticidade nos revela sua outra face, que consiste em propriamente tornarmos responsáveis pelo que faremos com essa condição. Conforme resume Sartre, a facticidade “é o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável por meu ser, na medida em que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável” (SARTRE, 2011, p. 133).

Segundo Sartre, se não houvesse a facticidade:

A consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma com que, na *República* de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a “nascer operário” ou “nascer burguês”. Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como *sendo* burguês ou *sendo* operário. Ela sequer é, propriamente falando, uma *resistência* de fato, porque eu lhe conferiria seu sentido e sua resistência ao retomá-la na infraestrutura do *cogito* pré-reflexivo. A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo de ser que devo alcançar para ser o que sou (SARTRE, 2011, p. 133, grifos do autor).

Dessa forma, como interpreta Merleau-Ponty, a facticidade é caracterizada pela tese de que, de um lado, o Ser é “plenitude absoluta e uma absoluta positividade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 59), e, por outro, o Nada é concebido como totalmente purificado, desprovido de qualquer conteúdo ontológico. No entanto, no instante em que me concebo como pura negatividade e o mundo como pura positividade, “não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o Ser e eu nada sou” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 59).

Na perspectiva da ontologia sartriana, fundada na radical oposição entre o puro nada e o puro Ser, o Para-si, que é nada, permanecerá sempre à margem, à deriva, do Ser, “precisamente porque não somos da mesma ordem. Permaneço no centro de mim mesmo absolutamente estranho ao ser das coisas – justamente por isso destinado a elas, feito para elas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 59).

Assim, o mundo somente se faz presente para a subjetividade pelo fato de que ela foi inteiramente purificada e colocada em perpétua transcendência. Ou seja,

que não se é “livre de estar no mundo”, é justamente nesse sentido. É verdade, não obstante, que o suicídio é passível do sujeito realizar. Porém, ele somente o pode após, paradoxalmente, estar existindo. A respeito do suicídio em Sartre, conferir a *Quarta Parte*, mais precisamente na seção “Minha morte”, da obra **O ser e o nada** (Cf. SARTRE, 2011, p. 651).

o mundo se fenomenaliza pela condição de que nada me separa dele, que eu esteja nele e “não em mim, em minhas representações, ou em meus pensamentos, que eu seja nada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 60). Entretanto, um leitor de Sartre poderá afirmar que, a partir do momento em que possuo “isto diante de mim não sou um nada absoluto, sou um nada determinado: nem este copo, nem esta mesa, nem este quarto; meu vazio não é qualquer um, e nessa medida, ao menos, o meu nada é entulhado ou anulado” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 60, grifo do autor). Desse modo, o nada enquanto transcendência para o mundo, para o Ser, encontraria um começo de positividade.

Na verdade, observa Merleau-Ponty (2014, p. 60), “essa pseudopositividade do meu presente é apenas uma negação mais profunda ou redobrada”. Ou seja, em um instante, e “enquanto eu falava, já teria desaparecido, dando lugar a outro *isto*, fundindo-se no resto do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 60-61, grifo do autor). Logo, a transcendência sartriana destitui, definitivamente, qualquer possibilidade de imbricação entre o Ser e o nada⁵¹: “somos e permanecemos estritamente opostos e confundidos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 59).

É lícito notar que uma filosofia que parte da noção de negativismo absoluto, é também um positivismo absoluto. Entre estes não há distância, são sinônimos, pois, afinal de contas:

É a mesma coisa dizer que o nada não é e dizer que existe apenas o ser; em outros termos, que não poderia encontrar o nada entre as coisas que são, como uma dentre elas, e que, *portanto*, é preciso que esteja apoiado nelas, que é, sem mais, o que faz com que elas não seja cada uma por sua própria conta, que estejam juntas, que sejam um único Ser (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 71, grifo do autor).

Desse modo, Merleau-Ponty identifica, na filosofia do negativo puro e do positivo puro, um “pensamento de sobrevôo, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 74). Não obstante, é verdade que Sartre reconhece na conclusão de **O ser e o nada** a necessidade de pensar um sentido mais alargado do Ser, que envolvesse, dessa vez, o Em-si e o Para-si. Todavia, isso não significa que a oposição foi superada. Ela “permanece com todo seu rigor; ela é

⁵¹ Como bem nota Merleau-Ponty, do ponto de vista de uma filosofia da negatividade absoluta “todos os problemas da filosofia clássica se volatilizam, pois eram apenas problemas de ‘mistura’ ou ‘união’ e mistura e união são impossíveis entre o que é e o que não é” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 62).

que justifica sua inversão, que triunfa nessa derrota; a paixão do Para-si, sacrificando-se para que o ser seja, é ainda negação por si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 74-75).

O pensamento negativista, que é também positivista, reativa a estrutura da filosofia reflexionante porquanto “nenhum resultado da reflexão pode retroativamente comprometer quem o opera nem alterar a ideia que fazíamos dele” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75). Essa consequência, como avalia Merleau-Ponty, não poderia ser diferente. Se se parte do pressuposto de um negativo puro, nunca haverá a possibilidade de existir algo no horizonte do nada, isto é, por mais que “apercebamos que precisa do Ser, somente precisará dele como vizinhança distante que não o altera” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75). Noutras palavras, a devoção que o Nada possui para com o Ser é, precisamente, o que outorga sua condição de ser Nada⁵².

De toda sorte, quando superamos a ideia do Ser como identidade e radicalmente distinto do Nada, “descobrimos no centro das coisas que os opostos são a tal ponto exclusivos que um sem o outro nada mais é do que abstração, que a força do ser se apóia na fraqueza do nada, cúmplice seu, que a obscuridade do Em-si está para a clareza do Para-si em geral” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 70). Deste modo, a célebre questão ontológica “porque há o Ser ao invés do Nada”, perde seu sentido quando pensamos uma ontologia que não se define por meio da pura identidade, ou que procura pensar o Ser e o Nada como partes de uma única estrutura, tal como irá propor Merleau-Ponty.

Ou seja, sob tal ângulo “não há algo *ao invés de nada*, o nada inexistente (no sentido negativo) e o ser é, e o exato ajustamento de um no outro encerra o assunto. Tudo é obscuro quando não se pensou o negativo, tudo é claro quando pensado como negativo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 70, grifos do autor). Ademais, conforme prossegue Merleau-Ponty:

Pois então o que se chama negação e o que se chama posição aparecem como cúmplices e até mesmo numa espécie de equivalência. Afronta-se ‘num tumulto ao silêncio semelhante’, o mundo é como essa faixa de espuma no mar, que, vista de avião, parece imóvel e, de repente, porque

⁵² Conforme enfatiza Merleau-Ponty, “o pensamento negativista (ou positivista) estabelece entre o nada e o ser uma coesão maciça, ao mesmo tempo, rígida e frágil: rígida, porquanto são finalmente indiscerníveis, frágil, porquanto até o fim permanecem opostos absolutos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75).

aumentou de uma tira, compreendemos que, de perto, é marulhar e vida mas também que, vista de muito alto, nunca a amplitude do ser sobrepujará o nada, nem o ruído do mundo, o seu silêncio (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 70).

É oportuno pensarmos, ainda no âmbito da ontologia do Ser e do Nada, como se dá a relação com outrem. Afinal, pensar como o Nada recebe o Ser, não é unicamente com a finalidade de “compreender minha encarnação, mas também quando se trata de compreender como posso assumir a visão que outro tem de mim ou, enfim, nossa comum pertença ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75).

Conforme vimos até aqui, o projeto ontológico sartreano é fiel, do início ao fim, na sua radical oposição entre o Ser e o Nada. Merleau-Ponty, por seu turno, não deixa de extrair, criticamente, várias consequências dessa filosofia de caráter negativista que, ao mesmo tempo, é também positivista. Ora, uma das consequências que Merleau-Ponty não deixa passar despercebida é da relação entre o eu e o outro.

Segundo Merleau-Ponty (2014, p. 68), do ponto de vista da filosofia negativista, “a experiência do olhar do outro sobre mim nada mais faz do que prolongar a minha convicção íntima de não ser nada, de viver apenas como parasita do mundo, habitando um corpo e uma situação”. De fato, a experiência com outrem nada tem a acrescentar para o conhecimento de mim mesmo, porquanto “já tenho na noite do Em-si tudo o que é preciso para produzir o mundo privado do outro como um além inacessível para mim” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 68).

Ao considerar a noção de negatividade absoluta, Sartre, de alguma forma, conduz sua filosofia seguindo os passos do *cogito* cartesiano, justamente por, conforme comenta Silva (2009, p. 264, grifo do autor), “projetar um *cogito* indiferente à transcendência do ser e do mundo”. Nessa perspectiva, a relação com outrem nunca será efetiva, pois ao partir da concepção de pureza negativa do Para-si para fundamentar a possibilidade de outrem, ainda se estará lançando sobre ele uma projeção solipsista. Em outras palavras, “o encontro do outro não exige, para ser pensado, transformação alguma da ideia que faço de mim mesmo. Atualiza o que já era possível a partir de mim” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75).

O que a oposição radical entre o Ser e o Nada da ontologia sartriana nos ensina é que, ao redor do universo do Para-si, há “um fora geral”, e que as coisas que o Para-si apreende por meio da percepção “viviam antes dela na noite da

identidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 76), ou seja, da plenitude do Ser. Nesse contexto, o olhar de outrem, por sua vez, nada tem a me acrescentar, pois “nunca viverei mais do que minha vida e os outros nunca serão mais do que outros eus” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 76). De fato:

É sempre pela pureza negativa do Para-Si que se procura compreender que ele reconheça semelhantes: porque não sou coisa alguma e porque essa inanição, eu tenho assim mesmo que sê-la, que realizá-la no mundo, retomo por minha conta meu corpo e minha situação, e o olhar do outro que vejo pousar sobre este exterior que sou eu. Não há para mim atividade ou presença de outrem; de minha parte, há a experiência de uma passividade e de uma alienação que reconheço dizerem-me respeito, já que, não sendo nada, tenho que ser minha situação (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75).

De acordo com Merleau-Ponty, em **L’institution/la passivité**, o que Sartre faz é conceder uma noção universal ao “eu” e a “outrem”. Todavia, essa concessão, por ser universal, é vazia: “o sujeito sartriano é absoluta individualidade e, por esta razão, concomitantemente, absoluta universalidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 162). Por conseguinte, o outro, por seu turno, é desprovido de *ipseidade*, isto é, ele é “uma obsessão anônima, sem rosto, um outro em geral” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 76). Ou ainda: “a relação permanece entre eu como nada e eu como homem, não trato com os outros, trato no máximo com um não-eu neutro, negação difusa do meu nada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75).

Do ponto de vista da ontologia negativista, “filosoficamente, não há experiência do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75). Afinal, para uma filosofia que se estrutura a partir do pressuposto da visão pura⁵³, “no sobrevoo do panorama, não pode haver encontro com o outro: pois o olhar domina e não pode dominar a não ser coisas, se cai sobre homens, transforma-os em manequins movidos unicamente por molas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 81). Tal perspectiva, enfatiza Merleau-Ponty, “arruína a alteridade do outro, marcando, portanto, o triunfo de um solipsismo disfarçado” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 82).

É relevante observarmos, a esse respeito, o comentário que Claudinei Silva faz em relação à análise sartriana. Para o autor, tal análise:

⁵³ “A analítica do Ser e do Nada é aquela que vê esquecendo-se de que possui um corpo e de que aquilo que vê está sempre sob o que vê, tentando forçar a passagem em direção ao ser puro e ao nada puro, na medida em que se instala na visão pura, que se faz visionário, mas que é remetido à sua opacidade de vidente e à profundidade do ser” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 81).

É uma análise dogmática, na medida em que o ‘para si’, enquanto presença imediata e distância absoluta do ser, se torna o único *ipse*, de fato e de direito, numa relação com o mundo e outrem, sem lacunas, nem fissuras. A relação eu-outrem só se compreende na condição de um parasitismo recíproco: ‘eu’ e ‘outrem’ são como dois ‘monstros incomparáveis’; duas formas de vampirismos numa existência infernal, duas medusas com poder pétreo, *sub judice* à analítica do ‘pensamento de sobrevôo’ (SILVA, 2009, p. 264, grifos do autor).

Além do mais, Silva ainda nos chama a atenção para o fato de Merleau-Ponty se reportar a filosofia sartriana como um esforço “analítico” e não como “dialético”. Isso se deve, ao que parece, pelo fato de Sartre nos colocar sempre a escolha entre duas polaridades, a saber, ou se opta pelo Ser ou pelo Nada. Ao final das contas, no entanto, “o que realmente ocorre é a opção última pelo Para si, inexistindo, aí, qualquer circularidade, equilíbrio ou interação dialética” (SILVA, 2009, p. 264).

É por esse motivo que a relação entre o eu e o outro será sempre conflituosa na perspectiva sartriana, pois permanecemos sempre irreconciliáveis, presos em nossos mundos privados, sem diálogo possível. Como diz Merleau-Ponty, a análise do Ser e do Nada não deixa de causar “constrangimento. Por princípio, ela opõe absolutamente, define-os como excluindo-se um ao outro, mas se são opostos absolutos, não se definem por nada que lhes seja próprio” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 78). A condição para que o outro apareça é a de que o eu seja negado: “cada um deles nada mais é do que a exclusão do outro e nada impede, em suma, que troquem seus papéis; [...] cada um deles nada mais é do que o recuo diante do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 78).

Na peça de 1944, **Entre quatro paredes**, Sartre ilustra, com precisão, essa relação conflituosa entre o eu o outro por meio do diálogo do personagem Garcin, Inês e Estelle. Presos dentro de uma sala sem espelhos, os três são obrigados a se verem unicamente através dos olhos dos outros. Em um determinado momento da história, Inês se interessa por Estelle, a qual, porém, não pode corresponder, pois está interessada em Garcin. Inês, para se vingar, tenta colocar Estelle contra Garcin, usando das falhas de cada um. Assim, fica evidente como o desejo de um sujeito se choca com o desejo do outro, implicando em conflito. É diante dessa atmosfera angustiante de limitação provocada pela presença do outro, que Garcin formula a célebre conclusão, conforme podemos notar na passagem a seguir:

O bronze... (*Apalpa-o*). Pois bem, é agora! O bronze aí está, eu o contemplo e compreendo que estou no inferno. Digo a vocês que tudo estava previsto.

Eles previram que eu haveria de parar em frente deste bronze, tocando-o com minhas mãos, com todos esses olhares sobre mim. Todos esses olhares que me comem! (*Volta-se bruscamente*). Ah, vocês são só duas? Pensei que fossem muitas, muitas mais! (*Ri*). Então, é isso que é o inferno! Nunca imaginei... Não se lembram? O enxofre, a fogueira, a grelha... Que brincadeira! Nada de grelha. O inferno... O inferno são os outros! (SARTRE, 1977, p. 22-23, grifos do autor).

Como podemos notar na passagem, o personagem Garcin identifica o inferno como o próprio outro, ou os “outros”. Nada de grelhas, ou fogo, como a cultura ocidental nos ensinou sobre o que é o inferno. Ademais, é interessante notar que quando Garcin afirma que “todos esses olhares que me comem”, fica claro a impossibilidade de uma existência com o outro que seja ausente dessa “antropofagia”, de uma relação que não esteja condenada ao conflito entre as consciências.

Com efeito, caudatária da perspectiva reflexionante, a filosofia sartriana segue concebendo o Ser enquanto identidade e, desse modo, faz com que a experiência de outrem seja fadada ao fracasso. Se não há possibilidade de imbricação entre o Ser e o Nada, entre o que é e o que não é, se há exclusão de um pelo outro e não cumplicidade, entre o eu e o outro há sempre que se escolher, pois nunca haverá espaço para nós dois, ou para outros.

Segundo Merleau-Ponty (2014, p. 88), “o negativo puro, negando-se a si mesmo, sacrifica-se ao positivo; o positivo puro, enquanto se afirma sem restrição, sanciona esse sacrifício”. Em outras palavras, a ontologia do Ser e do Nada reflete a partir da lógica de que há “o ser do ser e a inexistência do nada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 88). Assim, segue-se estritamente o princípio de não-contradição, o qual, “posto em prática, dão o esquema de uma visão pura com a qual o filósofo se coincide” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 88). E, por conseguinte, é essa visão pura, essa lógica binária que ao postular o “positivo” enquanto excludente do “negativo”, implica na impossibilidade da relação entre eu e outrem.

É tendo como pano de fundo o contraste com a ontologia sartriana, e sua impossibilidade de se pensar o Ser e o Nada como “cúmplices”, que Merleau-Ponty procurará pensar uma ontologia da carnalidade, de maneira que esta possibilite o Ser e o Nada interagirem sem, com isso, excluir um ao outro. Na seção seguinte, portanto, exploraremos essa nova proposta ontológica de Merleau-Ponty.

3.2 A ONTOLOGIA DA CARNE

Na nota de trabalho, datada de fevereiro de 1960, Merleau-Ponty explicita o itinerário de seu projeto ontológico. Segundo o filósofo, o ponto de partida⁵⁴ de sua ontologia está “onde Sartre tem seu ponto de chegada, no Ser retomado pelo para Si – Este é seu ponto de chegada porque ele parte do ser e da negatividade e *constrói* sua união” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 216, grifo do autor). Ademais, para a ontologia sartriana, que é “uma ontologia do interno, não há que construir a transcendência, ela existe de início, como Ser *forrado* de nada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 216, grifo do autor).

Não se trata mais de pensar o Ser enquanto duplicado de Nada, ou seja, como “mistura” entre um e outro, como fez Sartre. Para Merleau-Ponty, desta vez, o negativo não quer dizer absolutamente nada, “e o positivo também não (são sinônimos), e isso não por apelo a uma vaga ‘mistura’ do ser e do nada” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 216). Outrossim, na ontologia merleau-pontyana não há mais a concepção de oposição entre o Ser e o Nada, não há contradição entre um e outro. Contudo, se o Nada não é mais contraditório do Ser, o que será ele então?

Na nota de maio de 1960, Merleau-Ponty (2014, p. 232) assevera: “o sensível, o invisível deve ser para mim a ocasião de dizer o que é o nada – o nada não é nada mais (nem nada menos) que o invisível”. A relação entre o ser e o nada é, por sua vez, conforme esclarece Moutinho, a relação entre visível e invisível. Porém, com a grande diferença de que o visível não é presença *objetiva*, “um positivo objetivo, e o invisível uma negação dele, como em Sartre” (MOUTINHO, 2004, p. 16). Para Merleau-Ponty, o invisível não é contraditório do visível. Ao contrário: “o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o in-visível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nêle” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

É importante notarmos que Merleau-Ponty fala de uma *membrura*, que é responsável por possibilitar a indissociabilidade entre o visível e o invisível. Quer dizer, a membrura não faz a união de dois polos objetivos separados, mas, ela própria, é a condição de possibilidade para que eles existam, que o visível faça

⁵⁴ Em outra passagem da obra **O visível e o invisível**, Merleau-Ponty acrescenta: “Nosso ponto de partida não será: o *ser é* e o *nada não é* – nem mesmo: *só há o ser* – fórmula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevoos – mas há o ser, há o mundo, há *alguma coisa*, no sentido forte em que o grego fala *elemento*, há coesão, há sentido” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 9, grifos do autor).

projetar o invisível. É, pois, nessa direção que a ontologia de Merleau-Ponty se encaminha, qual seja, de pensar os polos não mais em termos de contradição, como excludentes um ao outro, mas através da cumplicidade ontológica que os entrelaça por meio de uma *estrutura*.

A seguir, mostraremos como Merleau-Ponty elabora sua ontologia da carne através da noção renovada de *gestalt*. Trata-se de um uso peculiar da noção de estrutura feito pelo filósofo que salvaria definitivamente a filosofia do subjetivismo e do objetivismo. A respeito disso, numa de suas notas de trabalho, o próprio Merleau-Ponty (2014, p. 183, grifos do autor) afirma: “a saber, de uma presença a Si que é uma *ausência de si*, contato com *Sigo pela* distância em relação a Si – Figura sobre fundo, ‘*Étwas*’ o mais simples – a *Gestalt* tem a chave do problema do espírito”.

Desse modo, o uso da noção de estrutura não estaria somente designando a dimensão epistemológica da percepção – conforme realizado na obra de 1945 –, mas, precisamente, em servir como “princípio explicativo e como a condição do ‘ser no mundo’, pois não apenas percebo uma figura sobre um fundo, mas me encontro no mundo como uma figura sobre um fundo” (FALABRETTI, 2013, p. 321).

De acordo com Falabretti, a primeira manifestação da *gestalt* que encontramos está na dimensão da *passividade*, enquanto experiência primordial na qual as coisas e os outros se fazem presentes em nós: “trata-se de uma condição primordial esquecida, na medida em que passamos da ordem do sentir para o pensar e reconhecemos o *cogito* e as coisas como centros antinômicos destinados a realizar funções distintas” (FALABRETTI, 2013, p. 322). A passividade é o momento originário onde não há sobreposição entre uma dimensão passiva e outra ativa. Para Merleau-Ponty, trata-se de conceber as noções “solidárias de ativo e passivo, de tal maneira que não nos coloquem mais diante da antinomia de uma filosofia que explica o ser e a verdade, mas que não explica o mundo, e de uma filosofia que explica o mundo, mas desenraiza do ser e da verdade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 51).

O exame da passividade nos permite compreender como a verdade não é despontada de um *cogito* constituinte ou do mundo das relações objetivas. Ela, na verdade, antes se origina da relação estrutural do Ser e do mundo primordial, fundada por uma circularidade que, primeiro, é “sustentada pelo Ser, e o Ser pela verdade como uma figura, podemos dizer, amparada pelo fundo” (FALABRETTI, 2013, p. 323). A passividade, dessa maneira, nos revela que o mundo e o Ser não

são constituídos de um *polo*, ou substância da ordem do Em-si ou do Para-si, mas estruturados, essencialmente, por uma dimensão *gestáltica*. Conforme esclarece Merleau-Ponty, em uma nota de rodapé, ao analisar a ontologia negativista sartriana:

O 'núcleo de ser' duro de que Sartre fala. Não há núcleo com, em torno do [não?] que seria eu (negações, brilho na superfície do ser). O ser é transcendente, quer dizer justamente: é aparências cristalizando-se, é pleno e VAZIO, é GESTALT com horizonte, é duplicidade dos planos, ele é, ele mesmo, VERBORGENHEIT – é ele quem se percebe, como é ele quem em mim fala (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 80).

O que podemos extrair dessa nota é, justamente, como o projeto ontológico de Merleau-Ponty difere radicalmente dos modelos da metafísica forjados pela tradição filosófica e, finalmente, por Sartre. O Ser não é mais definido como entidade unívoca, no sentido de ser certa substância definida por uma identidade. O Ser, a partir deste momento, é *gestalt*, ou seja, “é um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, é o *Etwas* de que os fenômenos parcelares serão a manifestação” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 193, grifos do autor).

No entanto, como já havíamos comentado anteriormente, não se trata de uma noção de estrutura entendida como um mecanismo epistemológico, tampouco, conforme a *Gestalttheorie* concebeu, como realidade objetiva. A noção de estrutura – *gestalt* –, aqui, deve ser compreendida como o próprio tecido que constitui o mundo, a realidade sensível. Nessa perspectiva, conforme esclarece Mario Teodoro Ramírez, na obra **La filosofía del quiasmo**, “pensar rigorosamente a estrutura quer dizer pensá-la como carne, isto é, como originária confusão do sensível e do inteligível, da matéria e do espírito, da objetividade e da subjetividade” (RAMÍREZ, 2013, p. 118).

Para tanto, cabe esclarecer, antes de qualquer coisa, o que exatamente Merleau-Ponty entende pela noção de *carne*. O que é, finalmente, esse conceito que “não há nome na filosofia tradicional para designá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 135)? Segundo o filósofo:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo 'elemento', no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os

lugares onde se encontra uma parcela sua. Nesse sentido, a carne é um 'elemento' do Ser (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 136, grifos do autor).

A carne, desse modo, é uma espécie de princípio que constitui as coisas e o mundo. Ela está em tudo, mas não se reduz a um determinado ente em particular. Para Merleau-Ponty (2014, p. 143), é preciso compreender a carne “não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral”. Assim, a carne se configura como nervura do Ser, um estofado de sustentação da condição de possibilidade das coisas, ou como falamos anteriormente, é *gestalt*, porquanto “permite a abertura para que o corpo e as coisas sejam visíveis na mesma medida em que são tangíveis e videntes” (FALABRETTI, 2013, p. 336).

É no capítulo *O entrelaçamento – o quiasma*, da obra **O visível e o invisível**, que podemos verificar, de modo mais detalhado, o papel que a noção de carne cumpre no projeto ontológico de Merleau-Ponty. Tomando como ponto de partida a reversibilidade entre senciente–sensível, o filósofo radicaliza a experiência de nosso contato com o mundo revelado pela *fé perceptiva*⁵⁵. Na experiência da visão, por exemplo, é preciso superar a ideia de que aquele que vê é dotado de uma natureza divergente daquilo que é visto, ou seja, do visível, o que implicaria que o vidente se tornasse um “estranho ao mundo que olha” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 131).

Ademais, a experiência do “ver” não é uma ação deflagrada pelo *cogito*, visto que o próprio olhar está enredado pela carne do visível. Não há, aqui, um vidente vazio que se abriria, em seguida, para as coisas visíveis, “mas sim algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar [...], porquanto o próprio olhar as envolve e as veste com sua carne” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 128). Nesse sentido, a visão possui essa enigmática característica de envolver as coisas, mas ao mesmo tempo, é também envolvida por elas. As coisas não se encontram de maneira inerte diante de mim, o visível não é estático, entidade pura, mas me envolve e me toca.

Na visão das cores, exemplifica Merleau-Ponty – e aqui, em específico, o vermelho – é preciso compreender que ele não é um “*quale*, uma película de ser sem espessura, mensagem ao mesmo tempo indecifrável e evidente, [...] em suma, que nada há a dizer” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 129, grifo do autor). O vermelho,

⁵⁵ Abordaremos a noção de “fé perceptiva” na última seção, onde trataremos da relação com outrem.

ao contrário, antes “emerge de uma vermelhidão menos precisa e menos geral onde meu olhar estava preso e mergulhava antes de *fixá-lo*” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 129, grifo do autor).

O que constitui a cor não é um aglomerado de átomos que, juntos, formariam o vermelho. A cor, diz Merleau-Ponty, se dá por ligação entre o vermelho da camisa, da bandeira, de uma pintura etc., constituindo, assim, “uma espécie de nó na trama do simultâneo e do sucessivo. É uma concreção da visibilidade, não um átomo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 129). Em outros termos, trata-se de uma carne de vermelhidão que contém todas as variantes da cor vermelha, ou, se quiser, uma *Gestalt*.

Em **O olho e o espírito**, última obra publicada em vida por Merleau-Ponty, a visão também é pensada a partir dessa radical imbricação com a carne do mundo: “o mundo visível e de meus projetos motores são partes totais do mesmo ser” (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 19)⁵⁶. Sendo a visão entrelaçada com aquilo que se vê, ela passa a ser sinestésica, na medida em que ela articula todos os sentidos no momento em que entra em contato com as coisas.

É o que Merleau-Ponty constata, por exemplo, nas pinturas de Cézanne, as quais proporcionam com o que a natureza, as frutas pintadas se mostrem para o olho como “vivas” e, muitas vezes, com a impressão de serem até “comestíveis”, no caso das frutas, pois a visão, aqui, é entendida como aquilo que nos faz “entrar” na coisa vista, em sua carne, por meio da carne do vidente: “nós *vemos* a profundidade, o aveludado, a maciez, a dureza dos objetos – Cézanne dizia mesmo: seu cheiro” (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 134, grifo do autor). Ver efetivamente um quadro que possibilite a abertura para a experiência da sinestesia implica em percorrer pela sua composição harmoniosa das cores, dos objetos contidos em sua profundidade, de maneira que seus signos nos conduzam para “junto deles”, ou seja, nos solicite para junto de sua carne.

Segundo Merleau-Ponty (2013a, p. 52), “é preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas”. Ou ainda, conforme enfatiza Merleau-Ponty (2014, p. 130): “o olhar, dizíamos,

⁵⁶ Para Merleau-Ponty, o pintor é o que mais tem por claro tal premissa, justamente por sempre se “utilizar” de seu corpo para realizar a pintura, ou seja, “é oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura” (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 19).

envolve, apalpa, esposa as coisas visíveis. Como se estivesse com elas numa relação de harmonia preestabelecida, como se as soubesse antes de sabê-las, move-se à sua maneira, em seu estilo sincopado e imperioso”. Desse modo, o mundo, as coisas visíveis, não se encontram diante de mim, não estão como objeto frente a um sujeito. Estou, antes de tudo, envolvido com elas – enquanto *quiasma* –, preso em seu tecido, do qual também sou constituído corporalmente⁵⁷.

Considerando que o vidente efetiva sua visão a partir da abertura do visível que se almeja, ou seja, que “quem vê não pode possuir o visível a não ser que seja por ele possuído” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 131), é preciso admitir que o vidente se torna visível, e por imbricação⁵⁸, quem vê se torna, igualmente, visto. Todavia, isso somente é possível pelo fato de que o vidente possui um corpo que é feito da mesma carne do visível. Quer dizer, o corpo é o que torna possível a junção direta entre nós e às coisas pela sua “ontogênese, soldando um a outro os dois esboços de que é feito, seus lábios: a massa sensível que ele é e a massa de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 132).

Assim, como podemos notar, “o corpo interposto não é propriamente coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas *sensível para si*” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 132). Isso impede, por exemplo, de afirmar que a cor é vista, ou que a superfície é apalpada pelo corpo. Tais afirmações encontrariam sua verdade se o corpo não fosse feito da mesma carne do mundo, e não estivesse encarnado junto às coisas. De sorte que, sendo o corpo um *sensível exemplar*, ele é “o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 132).

Desse modo, o corpo é o que possibilita aquele que o habita e “o sente de sentir tudo o que de fora se assemelha” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 132). Estando o corpo emaranhado no tecido das coisas, elas próprias o atraem integralmente,

⁵⁷ Cabe frisar, segundo Falabretti (2013, p. 329, grifo do autor), que “não dominamos o visível e não somos dominados por ele. No enigma da visão, envolvemos, mas não encobrimos o visível, interrogamos e somos interrogados, mas não instituímos o visível como, de certo modo, uma figura, ambigualmente, não suprime o seu fundo quando depende dele e é por ele sustentada. Assim, as coisas não existem como entes puros, elas coexistem e se comunicam como sencientes-sentidas, como parte de uma mesma *gestalt*”.

⁵⁸ “Essa extraordinária imbricação, sobre a qual não se pensa suficiente, proíbe conceber a visão como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade. Imerso no visível por seu corpo, ele próprio visível, o vidente não se apropria do que vê; apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 19).

incorporando-o, e pelo mesmo movimento se comunica com “as coisas sobre as quais se fecha, essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa distância do interior e do exterior, que constituem seu segredo natal” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 132)⁵⁹.

Assim como na experiência da visão aquele que vê também é visto, no exemplo tátil da mão que toca a outra a consequência da reversibilidade é a mesma. Não há, aqui, dicotomia que faça com que uma das minhas mãos seja objeto para a outra, a qual ocuparia a posição de sujeito. Ambas as mãos são, ao mesmo tempo, tocante-tocada.

Há um círculo do palpado e do palpante, o palpado apreende o palpante; há um círculo do visível e do vidente, o vidente não existe sem existência visível; há até mesmo inscrição do palpante no visível, do vidente no tangível e reciprocamente; há, enfim, propagação dessas trocas para todos os corpos do mesmo tipo e do mesmo estilo que vejo e toco – e isso pela fundamental fissão ou segregação do senciente e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrarem em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 139).

Tanto na experiência da visão quanto do tato, a estrutura relacional que as assegura é a mesma: o tocante é tocado e o vidente é visível. Como diz Merleau-Ponty (2014, p. 130), esse cruzamento, ou entrelaçamento, são entradas do mesmo mundo: “os dois sistemas se aplicam um sobre o outro como as duas metades de uma laranja”. Ou, se preferir, uma figura sobre um fundo, amparadas no mesmo Ser.

Como comentamos anteriormente, o corpo próprio⁶⁰ é de tal modo que permite ser, concomitantemente, vidente e visível. Dirigindo-se ao mundo, ele é invadido pelas coisas, é tocado por aquilo que toca. É coerente observarmos a belíssima passagem na obra **O olho e o espírito**, na qual Merleau-Ponty retoma uma citação de André Marchand. Diz ele: “Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam” (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 26). Nessa radical encarnação do corpo com as coisas, com a carne do mundo, do vidente com o

⁵⁹ Numa nota de rodapé, Merleau-Ponty (2014, p. 132) acrescenta: “pode-se dizer que percebemos as próprias coisas, que somos o mundo que se pensa – ou que o mundo está no âmago de nossa carne. Em todo o caso, reconhece-se uma relação corpo-mundo, há ramificação de meu corpo e ramificação do mundo e correspondência do seu dentro e do seu fora, do meu dentro e do seu fora”.

⁶⁰ “Um corpo humano está aí quando, entre vidente e visível, entre tocante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e a mão se produz uma espécie de cruzamento, quando se acende a faísca do senciente-sensível, quando se inflama o que não cessará de queimar, até que um acidente do corpo desfaça o que nenhum acidente teria bastado para fazer” (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 21).

visível, “não se sabe mais quem vê e quem é visto” (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 26).

Aquilo que falamos da passividade é retomado, aqui, por Merleau-Ponty. Trata-se da condição estrutural pela qual existimos enquanto sujeitos corpóreos com as coisas do mundo ou, ainda mais radicalmente, com tudo aquilo que pertence a essa imensa carne, da qual também fazemos parte. A respeito disso, arremata Merleau-Ponty:

Visível e imóvel, meu corpo conta-se entre as coisas, é uma delas, está preso no tecido do mundo, e sua coesão é a de uma coisa. Mas, dado que vê e se move, ele mantém as coisas em círculo a seu redor, elas são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazem parte de sua definição plena, e o mundo é feito do estofado mesmo do corpo (MERLEAU-PONTY, 2013a, p. 20).

Sendo assim, não há possibilidade, seguramente, de se pensar uma subjetividade, ou essência, fora do mundo, encarnada com as coisas, numa relação quiasmática. Encontramos-nos presos na estrutura carnal do mundo, como figura-fundo: “não há outro sentido além do carnal, figura e fundo – Sentido = seu deslocamento, sua gravitação (aquilo que eu chamava ‘escapamento’ na *Fenomenologia da Percepção*)” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 238, grifos do autor). Afirmar que estamos encarnados com as coisas significa dizer que a carne “é *pacto* de nosso corpo com o mundo e *pacto* entre as coisas, entre as palavras e as ideias [...]. O quiasma, trabalhando a Carne por dentro, enlaça, cruza, segrega e agrega, reflexiona sem coincidir. Diferenciação” (CHAUI, 2002, p.111-112, grifos do autor).

No entanto, essa diferenciação somente é possível pelo fato de que, na ontologia merleau-pontyana, não temos mais um Ser perspectivista, tal como encontramos nas ontologias que se fundamentam a partir da noção do espaço euclidiano. Essa tem, por definição, “o modelo do ser perspectivo, é um espaço sem transcendência, positivo, rede de retas, paralelas entre si ou perpendiculares” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 196). O espaço topológico, ao contrário, permite estabelecer relações de vizinhanças e envolvimento entre as partes opostas, de modo que “funda o princípio *selvagem* do Logos – É este ser selvagem ou bruto que intervém em todos os níveis para ultrapassar os problemas da ontologia clássica” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 197, grifo do autor).

A *verticalidade*, enquanto Ser bruto, oblíquo, é justamente o que possibilita a relação quiasmática entre as coisas sem, com isso, suprimir um lado ou outro. É a profundidade quem permite pensarmos em uma ontologia do Ser de indivisão e de diferenciação sem cair na dialética, na medida em que quantidade, qualidade, percepção e ideia “não são contrários, nem opostos, nem momentos de passagem negadora, mas ‘núcleos de sentido’, ‘outras dimensões’ que se interpenetram, passando cada qual pelos poros das outras” (CHAUI, 2002, p. 115).

Sob esse prisma, o mundo vertical é a abertura para o entrelaçamento carnal entre as coisas, o mundo e outrem. Numa nota datada de novembro de 1959, Merleau-Ponty enfatiza a profundidade – ou verticalidade – como a condição da carnalidade. É ela, diz o filósofo, “quem faz com que as coisas tenham uma carne: isto é, que oponham obstáculos à minha inspeção, uma resistência que é precisamente a sua realidade, sua ‘abertura’, o seu *totum simul*” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 203, grifos do autor).

Até aqui, procuramos apresentar a arquitetura da ontologia merleau-pontyana. Mostramos como através da ressignificação da noção de *gestalt*, o filósofo encontrou a alternativa para a superação do problema do espírito, na medida em que colocou a subjetividade, o *cogito*, no seu devido lugar, qual seja, entrelaçado com as coisas, com o mundo e, como veremos, com outrem. Formando, assim, uma carne, a qual se configura como “coesão sem princípio”, no sentido de não ter uma essência pré-determinada, como encontramos, por exemplo, nas metafísicas tradicionais. Ora, mas essa empreitada se efetiva em virtude de que o Ser bruto é vertical, Ser de profundidade, impedindo com que caiamos nas velhas amarras das ontologias clássicas que pensam a presença como identidade e coincidência, ou a dialética da tese-antítese-síntese.

Na seção seguinte, passaremos a discutir, finalmente, como é possível pensar a relação entre o eu e o outro nessa dimensão ontológica. Como a *gestalt*, enquanto carnalidade, poderia dissolver definitivamente o problema da relação com outrem? Ou ainda: estando a subjetividade presa no tecido do mundo, em estado de passividade, não teria ela sucumbido, isto é, perdido sua ipseidade e, por conseguinte, diluído a alteridade numa massa carnal? São, portanto, estas e outras questões que passaremos a esclarecer.

3.3 A INTERMUNDANEIDADE COMO QUIASMA

Antes de adentrarmos propriamente na discussão da problemática que norteia nossa investigação, qual seja, a relação entre o eu e o outro, propomos começarmos retornando no início da obra **O visível e o invisível**, a fim de trazermos, à baila, a noção de *fé perceptiva*, a qual será preponderante para compreendermos como a relação com outrem se encontra, primeiramente, ancorada numa dimensão, como veremos, de *sentimento selvagem*.

É verdade que Merleau-Ponty já afirmara algo semelhante em 1945, mais exatamente através da noção de *consciência pré-reflexiva* e a vida perceptiva no geral. Porém, tratava-se aí, conforme comenta Ferraz, mais de explicitar o sentido da percepção, precisamente no momento de mostrar como “a atividade perceptiva adere ao mundo mesmo sem dispor de dados absolutamente certos e mesmo sem realizar verificações teóricas que atestem a *certeza* de suas visadas” (FERRAZ, 2009, p. 213, grifo do autor).

Em seu projeto ontológico, inversamente, Merleau-Ponty busca radicalizar a noção de *fé perceptiva*, ou seja, desvelar o contato com o Ser bruto, com a dimensão primitiva do mundo, de modo que, para isso, se faz necessário, justamente, interrogar a *experiência ingênua* tal como ela se mostra “ao homem natural” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 155). Ao contrário da percepção que tem um caráter de instituir significações, a *fé perceptiva* é a “fonte que alimenta e sustenta o sentir, o perceber e todas as formas de consciência. Porque a *fé perceptiva* é continuamente o solo que faz germinar a matéria bruta de todos os atos de percepção e ideação” (FALABRETTI, 2013, p. 315).

Nesse sentido, a *fé perceptiva* é dimensão do Ser pré-objetivo, pois independe da avaliação dos critérios lógicos e, portanto, objetivos. Os métodos científicos que possuem por objetivo a comprovação de algo “não nos permite compreender o que seja a *fé perceptiva*, precisamente porque é uma *fé*, isto é, uma adesão que se sabe além das provas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 37)⁶¹. A ciência, diz Merleau-Ponty, supõe a *fé perceptiva*, mas não a esclarece. Ocorre que o pensamento científico – e até a própria filosofia⁶² – se serve dessa instância primeira, se nutre dessa *fé selvagem*, mas, em um dado momento, rompe com essa

⁶¹ Não se trata, porém, de uma *fé* conforme comumente se atribui no sentido religioso. Ou seja, trata-se de uma *fé* fundada no mundo sensível, e não em um mundo metafísico.

⁶² “A filosofia é a *fé perceptiva* interrogando-se a si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 103).

experiência visível: “o universo do pensamento que se abre pela reflexão contém tudo o que é preciso para explicar o pensamento mutilado do início, que é a escada que se recolhe depois de ter subido” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 43).

A fé perceptiva enquanto saber natural da vida selvagem é sustentada por um logos *endiathetos*, o qual tem, por característica, expressar o sentido mudo que se efetiva “em cada um dos sentidos na constelação dos outros equivalentes que participam do mesmo mundo” (CHAUI, 2002, p. 120). Assim, a certeza das coisas e do outro nasce de um pertencimento comum ao sensível, que é expresso por um sentimento selvagem, uma experiência emocional e não de um saber tético. As crianças, diz Merleau-Ponty, são as que mais bem compreendem essa experiência pré-tética: “A criança compreende muito além do que sabe dizer, responde muito além do que poderia definir, e, aliás, com o adulto, as coisas não se passam de modo diferente” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 24).

Segundo Falabretti (2013, p. 316), a fé perceptiva “oferece-nos não uma representação, mas o sentimento perpétuo de que estamos no mundo ligados às coisas e aos outros”. Isto é, trata-se de um sentimento que está alhures das dicotomias do pensamento reflexivo, mas uma dimensão que permite a sustentação da relação com outrem. Conforme mostra Merleau-Ponty:

Como a coisa, como o outro, o verdadeiro cintila através de uma experiência emocional e quase carnal, onde as ‘ideias’ – as de outrem como as nossas – são antes traços de sua fisionomia e da nossa, e são menos compreendidas do que acolhidas ou repelidas no amor ou no ódio (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 24).

A passagem que acabamos de ler é significativamente esclarecedora. Primeiro porque a fé perceptiva nos revela que nossa relação com as coisas e com o outro ocorre não por decisão tética, mas por um sentimento selvagem, *quase carnal*. Segundo porque nessa “vida selvagem” – nível do Ser bruto – as coisas e outrem se encontram entrelaçadas. Ou seja, a fé perceptiva não revela apenas que eu e o outro existimos, mas, fundamentalmente, que co-existimos, que estamos emaranhados um no outro. É justamente esse *entrelaçamento* – ou quiasma – o que procuraremos mostrar a partir de agora.

Numa nota datada de novembro de 1959, cujo título é precisamente *O quiasma*, Merleau-Ponty evidencia que tal noção busca superar as dicotomias entre o Para-si e Para-outro e sujeito e objeto. O quiasma, enfatiza o filósofo, “faz com que

pertencemos ao mesmo mundo, – um mundo que não é projetivo, mas que realiza a sua unidade através das impossibilidades tais como a de *meu* mundo e do mundo do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200, grifo do autor). Assim, eu e o outro nos encontramos ancorados no mesmo Ser, ou seja, na mesma membrura ontológica que não encerra nossas ipseidades e, igualmente, não nos faz rivais, como vimos na ontologia sartriana⁶³: “o quiasma no lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

Esse co-funcionamento em um único corpo em relação ao eu e o outro possui o mesmo sentido que vimos na seção anterior, mais especificamente quando falávamos da relação vidente-visível, senciente-sensível, os quais estão imbricados um no outro, como figura sobre um fundo, ou se quiser, entrelaçados carnalmente como uma *gestalt*. Assim, podemos exemplificar a relação com o outro, nessa perspectiva, como dois olhos que, embora um não tenha contato direto com o outro, se sabem existentes na medida em que estão assentados num mesmo corpo, e co-funcionam juntos para formarem a visão. Poderíamos, igualmente, dizer do exemplo das mãos, na medida em que uma depende da outra para possibilitar a experiência tangível.

O que significa que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros, mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todo juntos, um Senciente em geral, diante de um Sensível em geral (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138).

A relação quiasmática com outrem impede, portanto, um mundo sobrepor o outro, justamente porque, por meio da reversibilidade, eles se transitam um no outro, e é isso que mantém cada qual em pleno funcionamento. De acordo com Merleau-Ponty, na reversibilidade não se faz necessário que um espectador esteja dos dois

⁶³ Merleau-Ponty não deixa de notar, mais uma vez, o tratamento que Sartre concedeu à relação com o outro: “não se pode explicar esse duplo ‘quiasma’ pelo simples corte Para si e Em si. Faz-se necessário uma relação com o Ser que seja estabelecida do *Interior do Ser* – É, no fundo, o que Sartre procurava. Mas como para ele não existe senão a *interioridade* própria ao eu, e que o *outro* é sempre exterioridade, o Ser permanece em Sartre não-encetado por essa descompressão que nele se processa, permanece positivamente pura, objeto, e o Para si só participa dele através de uma espécie de loucura” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200, grifos do autor).

lados, por exemplo, de uma luva. É suficiente que, de um lado, “eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla ‘representação’ de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isso: a reversibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237).

Desse modo, Merleau-Ponty identifica a reversibilidade como uma espécie de “dobradiça” que amarra dois mundos e, ao mesmo tempo, preserva suas ipseidades. O eu e o outro, assim, são dois “antros, duas aberturas, dois palcos, onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237). Nesse sentido, o positivo e o negativo são “dois ‘lados’ de um Ser; já que no mundo *vertical*, todo o ser tem essa estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 207, grifos do autor).

O quiasma, como falamos, entrelaça o eu e o outro num mesmo tecido carnal no mundo sensível. Porém, Merleau-Ponty nos chama a atenção para o fato de que essa membrura ontológica, essa *gestalt*, não possibilita somente a troca entre o eu e o outro, mas também “troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo ‘objetivo’, do que se percebe e do percebido” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200). Em outra passagem de **O visível e o invisível**, o filósofo reforça essa ideia: “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma* tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 157, grifos do autor).

O eu e o outro e as coisas formam, assim, uma *gestalt*, uma unidade carnal originária. Essa unidade é, justamente, “o local geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre o qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para a outra a membrura da intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 214). Desse modo, a relação com o outro é pautada nesse ponto de encontro que faz com que “se constituem a um tempo a diferença e a identidade das consciências e, conseqüentemente, a profundidade e a fenomenalidade do mundo” (FILHO, 2006, p. 18).

É relevante retomarmos brevemente a análise da experiência das mãos que se tocam. Como vimos, tal análise revelou a Merleau-Ponty que a relação senciente-sensível é indissociável, ou se quiser, *gestática*. Quando uma mão toca a outra, a mão tocada não é mais um objeto para a consciência, pois a reversibilidade faz com que a mão tocante também seja, ao mesmo tempo, tocada. Nosso próprio corpo vivencia em si mesmo certa relação de alteridade, na medida em que ele próprio

“prefigura esse contato e diferença com outrem, pois quando uma mão toca a outra o sujeito é, para si mesmo, já um outro” (JOHNSON; SMITH, 1990, p. 21).

Desse modo, as coisas, o mundo, e meu próprio corpo, são constituídos ontologicamente por quiasmas⁶⁴, por figura-fundo, por visível e invisível, por senciante-sensível. Assim, considerando que todo visível contém uma invisibilidade, podemos dizer que eu sou para mim mesmo um invisível, no sentido de que não posso me ver vendo: “invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2010, p. 31).

É na experiência da reversibilidade que temos no interior de nosso próprio mundo, que constatamos a presença do outro, ou seja, a abertura para a alteridade já está precedida na própria estrutura da minha carne, a qual é também extensão da carne do próprio mundo, enquanto ser carnal. Em outros termos, a relação com o outro encontra seu fundamento não na resignificação da subjetividade – do *cogito* –, ou no corpo. Por isso que não se trata mais de pensar a relação entre o eu e o outro em termos de *intersubjetividade*, ou *intercorporeidade* apenas, mas numa *intermundaneidade*. O que significa dizer que “é no próprio mundo que se encontrará a possibilidade do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 169). Ou seja, a abertura para outrem não está mais no *cogito* tácito nem no corpo, mas no mundo. Tanto o mundo sensível, quanto o mundo histórico, diz Merleau-Ponty (2014, p. 87), são sempre *intermundos*.

Após constatarmos que o mundo, ontologicamente, contém a abertura para outrem, resta ainda mostrarmos como esse outro aparece para o eu, ou seja, como posso dizer que ele é um outro. A resposta a essa questão pode ser encontrada, justamente, pelo fato de que outrem se faz sensível e é também um Ser senciante, por ser *a outra mão*, ou o outro lado da *gestalt*, que ele pode entrar em meu mundo, me descentrar⁶⁵ da posição que eu julgava ter soberania⁶⁶.

⁶⁴ “Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido da síntese, da unidade originária sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung*, da imbricação, da irradiação do ser [...]: o mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalthaft*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do ‘mesmo’ ser [...]: daí no total um mundo que não é nem *um* nem *2* no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 235-236, grifos do autor).

⁶⁵ É pertinente observar aquilo que vimos no segundo capítulo, mais especificamente na última seção – *Linguagem e intercorporeidade* –, sobre a noção de descentramento. É com esse conceito que Merleau-Ponty, na obra **A prosa do mundo**, descreve a relação com o outro, tanto na dimensão sensível, quanto na linguagem.

Para que o outro seja verdadeiramente outro não basta e não é preciso que seja um flagelo, a contínua ameaça de reviravolta absoluta do para e do contra, juiz posto acima de toda contestação, sem lugar, sem relatividades, sem rosto, como uma obsessão, e capaz de esmagar-me com um olhar na poeira do meu próprio mundo. É necessário e suficiente que tenha o poder de descentrar-me, opor sua centração à minha, e ele o pode unicamente porque não somos duas nadificações instaladas em dois universos de Em Si incomparáveis, mas duas entradas para o mesmo Ser, cada uma acessível apenas a um de nós, aparecendo, entretanto, para o outro, como *praticável de direito*, porquanto ambas fazem parte do mesmo Ser (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 85, grifos do autor).

Nessa esclarecedora passagem, Merleau-Ponty refuta, novamente, a perspectiva sartriana da intersubjetividade, ao mesmo tempo em que evidencia como o outro se configura para o eu. A relação com outrem não é pensada mais em termos de contradição radical⁶⁷, como negação da minha existência. Outrem, diz Merleau-Ponty numa nota de novembro de 1960, não é mais uma liberdade vista por fora como destino e fatalidade, ou como um sujeito rival do outro, “mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também no circuito que o liga a nós – E este mundo nos é comum, é *intermundo*” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 241, grifo nosso).

É por estar emaranhado no mesmo tecido carnal que “não preciso buscar os outros ao longe: encontro-os na minha experiência, instalados nos vãos que indicam o que eu não vejo e eles vêem” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 186). Não obstante, outrem esteja “junto” a mim, não tenho acesso a ele de maneira direta, ele será sempre um invisível, ausência da qual eu não posso apreender por inteiro⁶⁸. Todavia, segundo Merleau-Ponty, não se trata de uma ausência qualquer, mas de certa ausência, que nos é comum, que predestinem o outro a ser o espelho de mim mesmo, como eu sou dele, fazendo com que eu e ele não sejamos “duas imagens

⁶⁶ Como bem nos lembra Falabretti (2013, p. 325): “o outro é, nesse sentido, uma fonte filosófica, pois me ensina a rever o mundo, a encontrar nas coisas, nele mesmo e em mim algo além daquilo que eu acreditava ver, sentir e ser”.

⁶⁷ Barbaras mostra, com precisão, a diferença entre a noção de contradição entre o eu e o outro em Sartre e em Merleau-Ponty. Diz ele: “Para Sartre, não há relação com o outro que não seja conflituosa, da comunicação que não implique de um antagonismo; para Merleau-Ponty, inversamente, a contradição é sempre uma modalidade da comunicação, de uma harmonia originária que nenhum conflito pode romper absolutamente” (BARBARAS, 1991, p. 160-161).

⁶⁸ Sobre a *localização* de outrem, Merleau-Ponty na nota de setembro de 1959 coloca seguinte questão: “Onde está o outro neste corpo que vejo? Ele é (como o sentido da frase) imanente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exaustiva – e que, contudo, atesta estar presente por inteiro em cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 196).

lado a lado, mas uma única imagem, onde ambos estamos implicados, que minha consciência de mim mesmo e o meu mito do outro sejam não duas contraditórias, mas o avesso uma da outra” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 85-86).

É diante do fato de que não somos mais dois contraditórios que se excluem um ao outro, mas dois cúmplices encarnados frente ao mistério do mundo, que Merleau-Ponty restitui a relação entre o eu e o outro em sua ontologia da carne. A grande novidade de sua teoria da alteridade, nessa última fase – apesar de inacabada – de sua filosofia, pode ser resumida com a seguinte passagem presente em uma nota de trabalho de 16 de novembro de 1960:

O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação, espessura, *espacialidade* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237, grifo do autor).

O eu e o outro constituem, a partir dessa passagem, uma *gestalt* na qual a identidade se realiza por meio da diferenciação. Não se trata mais de uma relação de *ego* e *alter ego*, na qual a existência do segundo é fundada da representação do primeiro. Ao contrário, o eu e o outro, agora, estão perpassados por uma dimensão de generalidade carnal que, por sua natureza, é feito de entradas, entrelaçamentos, e que a relação com o outro é mais uma dessas experiências. Assim, na relação com o outro a experiência da diferenciação ocorre precisamente porque cada um “percebe no outro uma diferença com relação a um terceiro, que se apresenta como fundo de generalidade, a partir da qual as duas imagens, o eu e o outro, encontram-se entrelaçadas” (ALVARENGA, 2016, 139). Nesse sentido, entendemos que os problemas derivadas do pensamento objetivista e intelectualista que barravam a experiência do outro é, de uma vez por todas, superados a partir dessa *nouvelle ontologie* merleau-pontyana, fundada não numa noção de Ser como pura identidade, nem como substância, mas como *gestalt*, ou seja, como estrutura que se caracteriza por diferenciação interna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vivem em nós inúmeros; Se penso ou sinto, ignoro quem é que pensa ou sente. Sou somente o lugar onde se sente ou pensa. Tenho mais almas que uma. Há mais eus do que eu mesmo.

Ricardo Reis – Heterônimo de Fernando Pessoa

O objetivo que norteou essa pesquisa foi o de mostrar como Merleau-Ponty procurou pensar a relação entre o eu e o outro ao longo de sua obra. Como vimos, falar do problema do outro é, ao mesmo tempo, falar do problema do eu e do mundo. É por esse motivo, que, para uma filosofia de caráter reflexionante, tais problemas são dissipados na medida em que ela concede ao sujeito o poder de dirigir-se “a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem exceção, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 8). Não há nada para além daquilo que a minha consciência esvazia, esgota, de seu interior. Portanto, o outro é tão somente a representação da ideia que eu tenho de mim mesmo.

Em contraste com essa visão solipsista, Merleau-Ponty, em 1945, propõe a retomada fenomenológica em direção ao mundo⁶⁹ primordial, isto é, onde estamos assentados corporalmente antes de qualquer pensamento. É, pois, nesse retorno que se poderá descrever a experiência da vida perceptiva, a qual transita “à vontade” por essa vastidão irrefletida entrando em contato com as coisas e com o outro. De sorte que nossas perspectivas não reduzem aquilo que vemos, eu e o outro podemos ter a experiência de um mesmo objeto, de uma mesma paisagem, e extrair daí significações distintas sem, com isso, esgotá-los.

Todavia, como vimos, neste plano eu e o outro somos dois sujeitos anônimos. O problema que Merleau-Ponty se depara, no texto da **Fenomenologia da percepção**, é no momento do “nascimento” do *cogito*, do *em si*. Pois, como sabemos, o grande impasse da relação com o outro é exatamente o problema de

⁶⁹ “O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 18).

que o *cogito* impossibilita a existência de um outro que não esteja submetido a minha consciência. Assim, não há lugar, do ponto de vista cartesiano, para dois *cogitos*. Frente a isso, Merleau-Ponty realiza a minuciosa releitura da noção de *cogito* e evidencia que na base do *cogito* que Descartes postulou, há um *cogito pré-reflexivo*.

Trata-se, portanto, de retornar lá onde o *cogito* está encarnado, na primordialidade do mundo, pois é aí que reside todo o campo natural que possibilita o pensamento tético exprimir suas significações. Segundo Dupond (2000, p. 281), isso não se encontra em Descartes, pois seu pensamento “se esquece da vida irrefletida na qual ele se enraíza”. Daí advém a necessidade de “retornar à situação natural à qual a reflexão sucede” (DUPOND, 2000, p. 281), a fim esclarecer essa dimensão pré-objetiva. Mas, afinal de contas, como essa noção renovada de *cogito* poderá servir para a possibilidade da relação com o outro?

É oportuno esclarecer que o *cogito* pré-objetivo é, ao mesmo tempo, fundante e fundado pelo *cogito* falado. É fundante porque o *cogito* falado pressupõe a “consciência silenciosa” que antecede suas projeções. Porém, ele é ao mesmo tempo fundado pelo *cogito* falado, já que é por meio dele que se poderá exprimir essa vida silenciosa. É diante dessa perspectiva que Merleau-Ponty assegura a relação com o outro, pois a subjetividade deixa de ser uma entidade desprendida de um corpo, do mundo e do tempo, e passa a ser pensada como existente somente por meio dessas instâncias. Não, contudo, apenas delas, como também do outro. Pois é através de certa “tensão necessária” com o outro que posso reconhecer a mim mesmo. Na obra de 1945, portanto, a subjetividade é caracterizada pela “generalidade absoluta” e, concomitantemente, pela “individualidade” não menos absoluta, figurando, desse modo, a perpétua dialética que sustenta as relações.

Entretanto, por volta dos anos 50, a questão do problema do outro sofre uma retificação e aprofundamento. Como defendemos, em 1945, Merleau-Ponty pensou o vínculo entre o eu e o outro tendo como sustentação a ressignificação da subjetividade. Porém, nesse segundo momento de seu pensamento, compreendemos que há um aprofundamento de sua filosofia e, ao mesmo tempo, da relação com o outro. Se outrora se tratou da relação de *intersubjetividade*, ocorre, daí em diante, pensar uma relação de *intercorporeidade*.

No texto *O filósofo e sua sombra*, publicado em **Signos**, Merleau-Ponty não deixa de notar como o *cogito*, mesmo sendo ressignificado, é responsável por

manter as relações com outrem sob certa atmosfera de conflito. O que mostra que a relação com o outro deva partir “aquém da ordem do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 188), mas imerso numa intercorporeidade que reúne “coisas que são coisas pelo fato de serem oferecidas a um corpo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 188), de tal modo que essa intercorporeidade está atrelada à “experimentação do ser” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 188).

A intercorporeidade, desse modo, se configura como uma dimensão ontológica de abertura, de maneira que as coisas, e também o outro, são acolhidos nessa estrutura que já está preparada desde que um determinado corpo surgiu. Isso, porém, não significa que o corpo funda as coisas e o outro, visto que não dependem de mim para existirem. O que se quer dizer é que a estrutura pela qual o eu existe é constituída de tal modo que possui a abertura para a relação com os outros. Isso se esclarecerá melhor quando desembocado nas teses da obra **O visível e o invisível**, mais precisamente pela noção de carne.

Para tanto, importa recordarmos, ainda, a inflexão realizada por Merleau-Ponty em direção à linguagem. É nela que a experiência perceptiva irá ser retomada, pois, se for verdade que a linguagem está fundada numa dimensão antepredicativa, o que ela revela por meio das palavras é justamente essa experiência sensível que estamos assentados intercorporeamente. Daí resulta que a relação com o outro é tratada pelo filósofo também no horizonte da comunicação.

A comunicação com o outro já não é mais a de um sujeito ativo frente a um passivo, mas de reversibilidade que me faz agir de acordo com o agir do outro, e vice-versa. Ademais, através das teses da linguística saussuriana, Merleau-Ponty arquitetou sua fenomenologia da linguagem, a qual alargou a compreensão do fenômeno linguístico que, por sua vez, tornou possível pensar uma linguagem que comporte infinitas significações entre os sujeitos, pois já não há mais correspondência direta entre signo e significado.

Por conseguinte, após termos acompanhado toda essa trajetória do pensamento do filósofo, nosso trabalho se deteve em evidenciar como, na última obra inacabada de Merleau-Ponty, o tema da relação com o outro ganha nova significação. Entendemos que o fundamento da relação já não se dá mais por uma *intersubjetividade* e nem por *intercorporeidade* – a despeito desse conceito estar presente no texto **O visível e o invisível** –, mas por aquilo que Merleau-Ponty chama de *intermundaneidade*, a qual evidencia como é o próprio mundo que fornece

a abertura para a alteridade. Esse conceito, porém, somente ganha sentido se o entendermos no contexto do projeto ontológico do filósofo. Projeto este cuja noção de Ser já não é mais de “identidade” substancial, mas um Ser vertical, de profundidade, constituído por poros, abismos, ou para ser mais exato: um Ser carnal.

Para Merleau-Ponty, a carne é o que possibilita superar as dicotomias do Em-si e do Para-si, pois ela enlaça os opostos em um só tecido, de modo que eles sejam dois lados da mesma “moeda”. Sendo assim, a carne é *gestalt*, na medida em que evidencia como o mundo, as coisas, o eu e o outro estão, fundamentalmente, interligados por uma dimensão estrutural, ou se quiser, quiasmática. É através dessa noção, portanto, que a relação com o outro se deflagra, considerando que co-funcionamos num mesmo corpo, como figura sobre um fundo.

Por fim, entendemos que, diante de toda essa estrutura ontológica desenhada por Merleau-Ponty – apesar de inacabada –, a relação com o outro encontra sua sustentação na própria estrutura ontológica do mundo. Não há *cogito* tácito aqui como fundante da relação com o outro. Mas o próprio mundo, enquanto um “grande quiasma” aberto para infinitos quiasmas. Assim, se for verdade, como queria Merleau-Ponty, que a *gestalt* teria a “chave” para o problema do espírito, é verdade também que ela tem a chave para o problema do outro, isto é, ela é a chave que a filosofia ocidental precisa para não mais reduzir o outro ao mesmo.

É, pois, nesse sentido que podemos retomar aquilo que dissemos na introdução desse trabalho, qual seja, o de pensar as implicações éticas a partir das contribuições de Merleau-Ponty sobre o outro. Na ocasião, lembramos que investigar sobre a possibilidade da existência de outrem se justifica pelo fato de que, ainda hoje, o outro é colocado sempre numa posição de inferioridade a partir do pensamento que se fundamenta a partir da identidade. O pensamento ocidental, como vimos a partir do diagnóstico feito por Lévinas⁷⁰, se desenvolveu a partir da lógica da identidade, de modo que a diferença sempre foi pensada sob a tutela do centro.

O esforço em superar o *cogito* constituinte, o qual impossibilita as relações intersubjetivas, leva Merleau-Ponty a desenvolver a relação com o outro menos

⁷⁰ Conferir a nota de número “1”, na qual apresentamos a crítica de Lévinas em relação a filosofia ocidental que, na visão do filósofo, sempre operou a partir da lógica daquilo que o autor chamou de “mesmo”.

como encontro entre duas subjetividades e mais a partir da experiência frente ao estranho, ou outrem. Tal experiência, como vimos, implica no descentramento dos sujeitos em relação à pretensão absoluta da identidade. Ora, a partir da tese de Merleau-Ponty sobre a alteridade, são diversos os trabalhos que buscam pensar as implicações acerca do outro em várias áreas do conhecimento.

Uma das pesquisas mais recentes diz respeito à tese de Rodrigo Alvarenga, intitulada “alteridade e fenomenologia das psicoses: outrem em Merleau-Ponty e Binswanger”. Nela, o autor procura mostrar como a noção de alteridade em Merleau-Ponty pode contribuir para pensar as relações entre médico e paciente, entre o normal e o patológico na clínica psiquiátrica. Possibilidade esta que já fora investigada por Binswanger a partir das leituras da fenomenologia husserliana e da analítica existencial heideggeriana, mas que, ao cabo, se deparou com as limitações da sua *Daseinsanalyse* precisamente pelo fato de ainda manter os “resquícios da atitude naturalista e da necessidade da objetividade científica, ambas calcadas no solipsismo da consciência e na conseqüente negação de outrem” (ALVARENGA, 2016, p. 219).

A partir da noção de outrem em Merleau-Ponty torna-se possível desconstruir as perspectivas intelectualistas que são bases para a ciência psiquiátrica e, ao mesmo tempo, abre-se a possibilidade de desenvolver uma ciência que tenha como característica essencial a preocupação com a ética. Tendo em vista que o paciente já não é mais um objeto determinado por uma representação do *ego*, se faz necessário que o médico tenha de maneira clara a abertura de transcendência da alteridade do outro, visto que o próprio *ego* é marcado por uma passividade frente ao estranho. Segundo Alvarenga (2016, p. 220), é essa transcendência indeclinável que deve ser levada em consideração “para que o saber psiquiátrico possa definitivamente reconhecer a alteridade de outrem na psicose e se constituir como uma prática clínica realmente ética, sem se basear apenas em aplicações de saberes sobre outrem, a partir da relação de dominação-submissão”.

Não é nosso objetivo desenvolver, aqui, a tese de Alvarenga. Mas, tão somente, pontuá-la como um exemplo da consequência ética a partir da filosofia da alteridade de Merleau-Ponty. Assim, dado o nosso propósito, cabe ainda esclarecer quais outros alcances que podem ser extraídos dessa discussão. De início, julgamos que, dado o contexto político e social em que estamos atravessando, é possível

fazer alguns diagnósticos e, de alguma forma, arriscar certas alternativas, tendo como pano de fundo a noção de outro, tal como desenvolvido pelo filósofo francês.

Dissemos, na introdução desse trabalho, que as discussões éticas em torno de outrem têm seu ápice a partir, sobretudo, de 1945, após a segunda guerra mundial e a ascensão dos regimes nazista e fascista. Sem querer reduzir os detalhes históricos de todos os acontecimentos que marcaram esse contexto político e social, podemos precisar que o que o mais caracteriza esse momento é, sem dúvida, a exclusão do outro em vista de um ideal de sujeito, do que se julgava ser o “humano” mais autêntico. É óbvio que a exclusão do outro não tem sua origem nesse contexto da história humana, como se antes o outro nunca tivesse sido levado para a “inquisição” por diferenças de credo ou qualquer outra coisa que estivesse contra a ordem da moral vigente da época.

Para tanto, é após 1945 que, de fato, começa haver uma mudança no que diz respeito à questão do outro. Um exemplo disso é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, a qual tem como objetivo principal assegurar os direitos fundamentais para todo ser humano independente de sua cultura e etnia. Se no projeto do nazismo, por exemplo, o lugar, ou o destino, das diferenças, era os campos de concentração, as câmeras de gás, ou extermínio em massa, agora, o lugar delas é junto da sociedade com direitos políticos e civis resguardados pelas constituições de cada país, os quais devem respeitar os princípios dos direitos humanos. Evidentemente que não há uma efetividade de todos os direitos na prática, e nem em todas as sociedades. Por isso a necessidade de uma luta constante para cada vez mais tornar esses direitos reais.

Afinal de contas, o que tudo isso tem a ver com a questão do outro em Merleau-Ponty? Pensamos que a filosofia da alteridade do filósofo pode contribuir para a noção de outro da própria constituição dos Direitos Humanos. Isso porque, conforme alguns críticos apontam, a noção de outro que a Declaração dos Direitos Humanos tem por base é, precisamente, um “outro” europeu, ou seja, um “humano” representado por meio de um grupo específico de pessoas. Assim, a Declaração Universal dos Direitos Humanos acaba por considerar:

Apenas uma espécie de ‘humanidade’, que abrange seres racionais, habitantes da sociedade moderna ocidental ‘civilizada’, aos moldes europeus, estendidos entre diversos povos, os quais foram influenciados e se adequaram ou surgiram a partir desse perfil, gerando uma cultura eurocêntrica, que discrimina e desconsidera, para efeitos de tutela dos

Direitos Humanos, as culturas distintas desse 'padrão', que foge a racionalidade em questão (SCHUTZ; SCHIOCCHET, 2013, p. 8, grifo do autor).

Portanto, o que está por detrás de toda a Declaração é um ideal de “humano” que tem suas características forjadas ocidentalmente e, sobretudo, eurocentricamente. Assim, na medida em que está colocado esse humano eurocêntrico como referência da Declaração Universal dos Direitos Humanos, com o propósito de universalizar esses princípios, acarreta-se em uma negação dos modos diferentes humano-culturais. Ou seja, universalizar princípios de uma cultura, do ponto de vista de uma normatividade, é negar o multiculturalismo que existe no mundo. Para Gleirice Schutz e Taysa Schiocchet (2013, p. 13) a genealogia dos Direitos Humanos repassa “uma visão totalizante do ser humano, mas nasceram vinculados a uma única espécie de racionalidade, que ignora outras essências e exclui do seu universo a maior parte das culturas”. Nesse sentido, ao se falar de outrem a partir do eu, ou, como vimos, se é o *ego* quem constitui o *alter ego*, se está, na verdade, negando a alteridade do outro.

Ora, se o limite pelo qual os Direitos Humanos se depara é o mesmo que impossibilita as relações intersubjetivas, a saber, o de um sujeito constituinte, resta delimitarmos como a noção de outrem, tal como pensada por Merleau-Ponty, pode, de fato, contribuir para alargar o horizonte de alcance dos princípios que norteiam a Declaração. Como vimos, para Merleau-Ponty, outrem é uma impossibilidade de redução ao *cogito*. Ele é um visível que contém uma invisibilidade, um fundo inesgotável que se desvela pela própria experiência da intercorporeidade ou da intermundaneidade. Trata-se, em outros termos, da experiência do estranhamento que se dá pela ausência ontológica de um limite entre o *ego* e o *alter ego*.

Assim como no campo psiquiátrico foi possível, a partir da noção de outrem merleau-pontyano, refazer a maneira de conceber o normal e o patológico, como bem evidenciou Alvarenga em sua tese. Também na Declaração Universal dos Direitos Humanos pensamos ser possível encontrar na própria diferença o fundamento que permite ultrapassar a representação do outro pelo eu, ou do outro pela cultura eurocêntrica, no caso dos Direitos Humanos. A possibilidade de um multiculturalismo fundado por meio da filosofia da alteridade de Merleau-Ponty poderia se aproximar com aquilo que Boaventura Souza Santos denomina de “hermenêutica diatópica”, que se expressa pelo seguinte imperativo ético: “Temos o

direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza” (SANTOS, 2003, p. 458).

Diferença e igualdade, ou ainda, o mesmo e o outro, são pensados aqui como uma estrutura que caracteriza todo sujeito. É importante recordarmos que em Merleau-Ponty o eu e o outro são constituídos por uma estrutura profunda, a qual faz com que a identidade e a diferença se cruzam, ou seja, há presença do outro no eu e presença do eu no outro, de modo que “não se é só, nem dois, mas si mesmo em outrem e outrem em si” (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 103). Assim, o que se tem é precisamente uma *gestalt* que implica numa interdependência de existência do eu com o outro, uma experiência que evidencia como “é em mim que outrem se completa e nele eu me completo” (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 103).

A possibilidade de contribuição da noção de outrem de Merleau-Ponty para o multiculturalismo do qual se tenta valer a Declaração dos Direitos Humanos passa, em primeiro momento, pela desconstrução de um sujeito constituinte, ou seja, da representação da ideia de ser humano particular forjado eurocentricamente. Em segundo momento, sendo que o eu e o outro formam uma estrutura na qual possibilita a interdependência das culturas, pois, considerando que não há uma cultura absoluta, mas um multiculturalismo que revela as singularidades de cada uma, pensamos que da mesma forma que, a partir de Merleau-Ponty, o eu e o outro se completam, também na dimensão cultural se tem uma troca de experiências distintas.

No entanto, como bem nos alertou Boaventura, que não seja feito da diferença um motivo ou justificativa para inferiorizar, para destruir, ou aniquilar, em nome do mesmo, da identidade. E, igualmente, que não seja ofuscado as diferenças, aquilo que de mais singular possui uma cultura, em vista da generalização. O que temos aqui, portanto, é justamente uma dimensão de generalidade na qual temos em comum, e ao mesmo tempo uma dimensão de singularidade que diz respeito aquilo que uma cultura ou indivíduo possui de mais específico, ou único.

A partir da filosofia da alteridade de Merleau-Ponty, a implicação que se pode extrair é o desafio de se pensar uma sociedade mais voltada para a compreensão de outrem, dessa cumplicidade que nos coloca frente ao estranho, da incompletude ontológica do mundo, das coisas e de nós mesmos. É partindo da premissa de que temos uma finitude constitutiva, um estranho em nós mesmos, que podemos

descentrar nossa própria arrogância de pretendermos ser sujeitos absolutos e eleger o outro, a diferença, a um campo de concentração, tal como vimos no nazismo. Uma sociedade mais igualitária e fraterna passa, primeiramente, pela revolução de nós mesmos enquanto sujeitos capazes de compreendermos nossa própria finitude.

REFERÊNCIAS

ALVARENGA, Rodrigo. Fenomenologia da linguagem e intersubjetividade em Merleau-Ponty. **Natureza Humana**, São Paulo, v. 16, n. 01, p. 37-54, Jan./Jun., 2014.

_____. **Alteridade e fenomenologia das psicoses**: outrem em Merleau-Ponty e Binswanger. 2016. 234f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

ANDRADE, André Dias. **Intersubjetividade em Merleau-Ponty**. 2015. 115f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

BARBARAS, Renaud. **De l'être du phénomène**: sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

BONAN, Ronald. **Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty**: la dimension commune. v. 1. Paris: L'Harmattan, 2001.

CARDIM, Leandro Neves. "A ebulição na massa d'água" ou a linguagem segundo Merleau-Ponty. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, v. 09, n. 01, p. 35-69, 2012.

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

DESCARTES, René. **Meditações metafísicas**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIAS, Isabel Matos. **Elogio do sensível**: corpo e reflexão em Merleau-Ponty. Lisboa: Litoral Edições, 1989.

DUPOND, Pascal. **Le vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris: Ellipses, 2002.

_____. Du *cogito* tacite au *cogito* vertical. **Chiasmi Internacional**. Paris, n. 2. p. 281-300, 2000.

FALABRETTI, Ericson Sávio. A presença do Outro: inter-subjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 515-541, jul/dez. 2010.

_____. Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez., 2013.

FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas – FAPESP, 2006.

_____. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas, SP: Papirus, 2009.

FILHO, Wosvaldo Fontes. Considerações sobre o lugar da alteridade em Merleau-Ponty. **Reflexão**, Campinas, v. 31, n. 89, p. 11-23, jan./jun., 2006.

GADET, Françoise. **Saussure**: une science du langage. Paris: PUF, 1990.

GULLAR, Ferreira. **Na vertigem do dia**. 3. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.

JOHNSON, Galen A.; SMITH, Michel B (Eds.). **Ontology and alterity in Merleau-Ponty**. Illinois: Northwestern University, 1990.

LEFORT, Claude. (Prefácio). In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1982.

MADISON, Gary Brent. **La phénoménologie de Merleau-Ponty**: une recherche des limites de la conscience. Paris: Klincksieck, 1973.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. **Conversas**: 1948. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Fenomenologia da percepção**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Les aventures de la dialectique**. Paris: Gallimard, 1967.

_____. **L'institution, la passivité**: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

_____. **Notes de cours**: (1959-1961). Paris: Gallimard, 1996.

_____. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac Naify, 2013a.

_____. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas**. Campinas: Papirus, 1990.

_____. **O visível e o invisível**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. **Psicologia e pedagogia da criança**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **Parcours deux:** (1951-1961). Paris: Verdier, 2000.

_____. **Recherches sur l'usage littéraire du langage:** cours au Collège de France. Notes. 1953. Genève: MetisPresses, 2013b.

_____. **Signos.** São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e experiência:** ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo: Unesp, 2006.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In. BATTISTI, César Augusto (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito:** posições e perspectivas. 1. ed. Cascavel: Unijuí; Edunioste, 2010. p. 315-333.

_____. O invisível como negativo do visível: a grandeza negativa em Merleau-Ponty. **Tras/Form/Ação**, Marília, v. 27, n. 01, p. 7-18, jan./jul., 2004.

_____. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, p. 264-293, jul./dez., 2004.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **As formas do silêncio:** no movimento dos sentidos. Campinas: Unicamp, 1997.

PERIUS, Cristiano. O trabalho do negativo: linguagem e ontologia em Saussure e Merleau-Ponty. **Tras/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 03, p. 69-108, Set./Dez., 2013.

PESSOA, Fernando. **Páginas íntimas e de auto-interpretação.** São Paulo: Ática, 1966.

_____. **Poemas de Ricardo Reis.** (Edição crítica de Luiz Fagundes Duarte). Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

PRIGOGINE, Ilya; STANGERS, Isabelle. **A nova aliança:** metamorfose da ciência. Brasília: UNB, 1991.

RAMÍREZ, Mario Teodoro. **La filosofía del quiasmo:** introducción al pensamiento de Merleau-Ponty. México: FCE, 2013.

RIMBAUD, Arthur. Carta a George Izambard. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. **Alea: Estudos Neolatinos [online]**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01, p. 154-163, jan./jun., 2006.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Reconhecer para libertar:** os caminhos do cosmopolitismo multicultural. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Entre quatro paredes.** São Paulo: Abril Cultural, 1977.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de lingüística geral**. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHUTZ, Gleirice Machado; SCHIOCCHET, Taysa. Os Direitos Humanos e a Necessidade da desconstrução de seus fundamentos: A Ética da Alteridade como Alternativa à Problemática da Universalização. In. GUIMARÃES, Antonio Mario da Cunha; GOMES, Eduardo Biacchi; LEISTER, Margareth Anne. (Org.). **Os Atores Sociais e a Concretização Sustentável dos Objetivos da República**. Florianópolis: FUNJAB, 2013, p. 88-111.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

_____. Merleau-Ponty e a tarefa de uma *raison élargie*. **Mimesis**, Bauru, v. 32, n. 1, p. 7-18, jan./jul., 2011.

SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea**: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: Unesp, 2006.