

Linguagem e Experiência em Merleau-Ponty*

Alberto Alonso Muñoz**

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar as relações entre a linguagem e a experiência (a que ela se refere) em Merleau-Ponty. Tento examinar quais as críticas de Merleau-Ponty a uma série de teorias da linguagem que ele considera “naturalizantes”. Em seguida, vejo como significações ideais são possíveis “emergindo” da experiência sensível. Creio ser possível relacionar esses dois patamares mediante o conceito husserliano de *Fundierung* e a estrutura temporal desse conceito.

Palavras-chave: Merleau-Ponty – Husserl – linguagem – fenomenologia

I

Comentando em *O visível e o invisível* (Merleau-Ponty 3, p. 123) o papel que Bergson atribuía à linguagem, Merleau-Ponty reprovava-o por fazer dela um meio imperfeito e necessariamente enganador de expressão: situando-se nos antípodas da intuição da presença – esta sempre sob

* Este texto, conferência pronunciada no colóquio “Alcance e limites da ontologia de Merleau-Ponty” na Universidade Federal de São Carlos (1995), foi inicialmente submetido à discussão no Programa de Formação de Quadros Profissionais do CEBRAP. Agradeço a José Arthur Giannotti e Luiz Henrique L. dos Santos terem aceito debatê-lo e as sugestões que ofereceram.

** Doutor em Filosofia pelo Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

o signo da duração –, era de se esperar que o discurso só pudesse exprimi-la incorretamente, distorcendo-a e corrompendo-a. À natural espacialização da inteligência, a que a linguagem está adaptada como uma luva, seria preciso opor a intuição da duração, inexprimível com rigor pelo discurso (cf. Pariente 8, Cap. 1): desta forma, o filósofo poderia, no máximo, esperar que o leitor ou o ouvinte deslizassem do discurso para o objeto, ultrapassando assim os mecanismos da expressão e instalando-se, de uma vez por todas, na intuição “muda” da *durée*. A linguagem, doravante, seria um meio, dispensável depois de atingidos os fins, de instalar-nos na apreensão alingüística de algo por princípio avesso à expressão: numa palavra, *inefável*. Donde o papel fundamental que Bergson atribuirá à *metáfora* como única forma do discurso capaz de lançar-nos para fora dele e no interior da intuição da presença. Nem poderia, aliás, ser diferente, desde o instante em que Bergson teria passado a pensar a inteligência como algo a serviço de um objetivo pragmático – a sobrevivência do organismo –, e a linguagem como meio comunitário de sinalizar o perigo para outros indivíduos, e não como meio de expressão do devir permanente do real⁽¹⁾.

Ora, se esse conjunto de teses sobre a linguagem deve ser recusado – se é impossível aceitar que a linguagem seja um “meio imperfeito de expressão”, sempre apresentando uma imagem do objeto que é *menos* do que ele mesmo –, é preciso rejeitar, previamente, a *premissa* de que essas conseqüências decorrem. “Se a linguagem não é necessariamente enganadora, a verdade não é coincidência, não é muda” (Merleau-Ponty 3, p. 123), e é preciso pensar que o discurso não possui uma estrutura que seja necessariamente oposta e irreconciliável com aquela da experiência. Se, ao lado de um uso pragmático da linguagem – um uso em que nossa atenção, e com ela nossa linguagem, detém-se sobre os objetos oferecidos na experiência (e o qual a ciência prolongará) –, pode haver lugar para um outro uso, igualmente legítimo e que terá por tema as relações ideais que presidem a experiência, é porque o discurso apenas reproduz, num nível mais elevado, o mesmo tipo de estrutura que o *Lebenswelt* já apresentava. Longe de ser um meio avesso à expressão da experiência, a linguagem seria a experiência recolocada agora num novo patamar:

“De sorte que o problema da linguagem é um problema regional, se se quiser – isto é: se se considerar a linguagem já feita, a operação secundária e empírica de tradução, de codificação e decodificação, as linguagens artificiais, a relação técnica entre um som e um sentido que se ligam apenas por convenção expressa, sendo, pois, idealmente isoláveis –, mas se, ao contrário, considerarmos a palavra falante, se aceitarmos como natural a assunção das convenções da língua por aquele que nela vive, o envolvimento, nele, do visível e do vivido com a linguagem, da linguagem com o visível e o vivido, as trocas entre as articulações de sua paisagem muda e as de sua fala, enfim esta linguagem operante que não precisa ser traduzida em significações e em pensamentos, esta linguagem-coisa que vale como arma, ação, como ofensa e sedução, porque faz com que aflorem todas as relações profundas da vivência em que se formou, a vivência da vida e da ação, mas também a da literatura e da poesia, então este *logos* é um tema absolutamente universal, é o tema da filosofia. A filosofia é, ela própria, linguagem, repousa sobre a linguagem; isto, porém, não a desqualifica nem para falar da linguagem, nem para falar da pré-linguagem e do mundo mudo que as duplica. Ao contrário, é linguagem operante, linguagem que não pode saber-se a não ser por dentro, pela prática, abre-se para as coisas, chamada pela voz do silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo ser” (Merleau-Ponty 3, p. 124).

Uma linguagem que mantém com a experiência não uma relação de conflito, mas de parentesco? Como, exatamente? Pois, afinal, o leitor de *O visível e o invisível* não se satisfará com o que as meras indicações do restante do capítulo apresentarão acerca desta “relação amigável” entre os dois domínios: ali se tratava antes, para Merleau-Ponty, de recusar a idéia mais geral de intuição como coincidência do sujeito com o objeto e tanto Husserl quanto Bergson são, nesse texto, alvos privilegiados. Qual a natureza da linguagem e de suas relações com o mundo para esta filoso-

fia que nunca se cansou de encontrar na experiência relações de essência? Será necessário retornarmos aos textos em que Merleau-Ponty se dedica explicitamente a descrever a estrutura do fenômeno da linguagem para podermos compreender de que maneira o mecanismo geral da linguagem e o mecanismo geral da experiência se relacionam um com o outro. Como veremos, uma série de conseqüências para o âmbito da filosofia da lógica, insuspeitas à primeira vista, brotarão dessa análise da natureza semântica da linguagem. À “Fenomenologia da linguagem”, então.

II

Após examinar (Merleau-Ponty 5, p. 129 e ss.) as soluções husserianas para o problema da linguagem, Merleau-Ponty indicava que este tema “melhor do que qualquer um outro”, deveria abranger a totalidade das questões centrais da fenomenologia. Em vez de “apenas repetir Husserl”, a esse respeito ao mesmo tempo “original e enigmático”, cumpriria “recomeçar seu esforço” conduzindo suas reflexões ao embate com os problemas colocados pela lingüística contemporânea. Desta forma, o foco da atenção deveria ser desviado – como de hábito – para o “segundo Husserl”, em cujas teses encontraríamos, de maneira embrionária, as soluções para as questões colocadas pela reflexão sobre a linguagem desde Saussure: se o “primeiro Husserl” propunha a idéia de uma gramática universal que fixaria *a priori* “as formas indispensáveis de uma linguagem” (entenda-se: a estrutura semântica geral de qualquer linguagem possível), o “segundo Husserl” teria começado a pensar a linguagem como um modo a mais, original e específico, de certos objetos serem visados pela consciência. Enquanto as *Logische Untersuchungen* só podiam conceber como uma notação (imperfeita, no caso das línguas empíricas) a relação entre as significações constituídas por uma consciência transcendental e os signos que as expressam, portanto, apenas como “acompanhamento, substituto, lembrete ou meio secundário de expressão” (concep-

ção que a *Logique* de Port-Royal já consagrava e cuja característica básica era, em geral, a possibilidade de redução da significação à relação de nomeação), a *Formale und transzendente Logik*, bem como a *Ursprung der Geometrie*, pensaria a linguagem como “corpo do pensamento” ou “como operação sem a qual os pensamentos permaneceriam fenômenos privados e graças à qual adquirem valor intersubjetivo e, finalmente, existência ideal” (Merleau-Ponty 5, p. 130). Será justamente esta última versão, bem diversa do pouco-caso que a tradição teria feito da linguagem, a que permitirá, aos olhos de Merleau-Ponty, equacionar o problema das relações entre uma versão “objetivista” e uma “subjetivista” da atividade discursiva – entre o “contato com a língua que falo” e a linguagem vista como “fato acabado”. E o encaminhamento da questão apontaria, no seu horizonte, para uma “concepção da intersubjetividade, da racionalidade e da filosofia implicadas nessa fenomenologia”: prova, para Merleau-Ponty, de que o tema, longe de ter a pouca importância que a tradição supostamente sempre lhe teria atribuído, deveria figurar no cerne mesmo da filosofia.

Ora, o que mais chamará a atenção de Merleau-Ponty na diferença entre a teoria da linguagem esboçada nas *Logische Untersuchungen* e aquela da *Ursprung der Geometrie* é o fato de esta já antecipar, à sua maneira, a problemática saussuriana das relações entre os aspectos sincrônico e diacrônico da linguagem. As *Logische Untersuchungen* encaravam a linguagem como objeto a ser analisado e descrito eideticamente, colocando-se assim como o correlato da análise empírica da linguagem feita pela filologia. Desta forma, o filólogo e o “jovem” fenomenólogo teriam algo em comum: ambos assumiriam a postura de *observadores* da linguagem, atitude que, no caso do filólogo, redundava em transformar a língua num objeto histórico em devir permanente, procurando assim reconstituir a história empírica dos significados e modos de expressão, ao passo que, no fenomenólogo, conduziria a uma investigação dos modos de constituição, pela consciência, de toda linguagem possível. Da mesma maneira que as leis da lógica – leis ideais das formas válidas de argumentação – estão para as suas realizações psicológicas, assim também uma semântica e uma sintaxe ideais estariam para suas correspondentes empí-

rica e historicamente constituídas. O jovem Husserl partilharia, então, dos mesmos pressupostos tácitos da ciência filológica: ambos mover-se-iam no interior da “atitude natural”, partiriam de um processo de *objetivação* da linguagem, processo que necessariamente deixaria na penumbra a tematização fenomenológica da *experiência* mesma da expressão pelo discurso.

Seria justamente esta tematização da linguagem “como minha” – portanto, uma tematização que pressuporá um recuo reflexionante do sujeito falante sobre si mesmo no ato da expressão lingüística – que a fenomenologia tardia teria passado a investigar. Doravante não se pensaria mais a linguagem como um caos sem unidade de significações históricas recolhidas pela filologia, ou como sua condição de possibilidade pura e ideal, mas “como um sistema cujos elementos concorrem para um esforço único de expressão, voltado para o presente e para o futuro e, portanto, governado por uma lógica atual” (Merleau-Ponty 5, p. 130). É natural que esta nova perspectiva de tematização entrasse em choque com tentativa anterior de descrever a linguagem como objeto, restando por saber qual ponto de vista deveria prevalecer sobre o outro e por quê. A oposição entre ambas torna-se ainda mais aguda quando nos voltamos para as implicações da atividade do filólogo:

“O cientista, o observador encaram a linguagem no passado. Consideram a longa história de uma língua, com todos os acasos e deslizes de sentido que, finalmente, fizeram dela aquilo que é hoje. Sendo a língua resultado de tantos acidentes, torna-se incompreensível que possa significar qualquer coisa sem equívoco. Ao tomar a linguagem como fato acabado, resíduo de atos passados de significação, registro de significações já adquiridas, inevitavelmente o cientista perde a clareza própria do falar, a fecundidade da expressão. A língua reencontra sua unidade do ponto de vista fenomenológico, isto é, para o sujeito falante que usa sua língua como meio de comunicação com uma comunidade viva. Agora a língua já não é mais o resultado de um passado caótico de fatos

lingüísticos independentes, porém um sistema cujos elementos concorrem para um esforço único de expressão, voltado para o presente ou para o futuro e, portanto, governado por uma lógica atual” (Merleau-Ponty 5, p. 130).

Aos olhos de Merleau-Ponty, essa mesma dificuldade de conciliação entre um ponto de vista “objetivo” e um ponto de vista “subjetivo” teria sido entrevista por Saussure “ao distinguir uma lingüística sincrônica da fala [*parole*] e uma lingüística diacrônica da língua, irreduzíveis uma à outra, pois uma visão pancrônica apagaria inevitavelmente a originalidade do presente” (*id., ibid.*, p. 130-1)⁽²⁾. Mais uma vez, o mesmo conjunto de dificuldades sobre as relações entre os dois territórios *justapostos* poderia ser reencontrado aqui: de modo geral, a lingüística sincrônica da fala estaria para a lingüística diacrônica da língua (e a fenomenologia para a lingüística) como a pedagogia, “que acrescenta ao conhecimento dos conceitos matemáticos a experiência do que se tornam no espírito daqueles que os aprendem” (*id., ibid.*), estaria para a matemática. Por conseguinte, “a experiência da fala nada teria para ensinar-nos sobre o ser da linguagem, não teria alcance ontológico” (*id., ibid.*).

Imagem enganosa essa de uma relação aparentemente *estática* entre ambos os domínios, dirá Merleau-Ponty. E não faltarão argumentos para sugerir a necessidade de redesenhar os limites dessa geografia das disciplinas sobre a linguagem; em primeiro lugar, basta lembrar que, se a filologia põe em evidência o passado de uma língua, ou seja, toda a série de “fatos lingüísticos fortuitos” que a conduziram a seu estado atual, nem por isso *em cada momento* da série ela deixou de ser (como já mostrava o *Cours de linguistique générale*) “um sistema dotado de lógica interna” (*id., ibid.*, p. 130). Nem seria possível o ato mesmo da fala como emprego ou atualização das possibilidades estruturais da língua se esta fosse apenas um estoque desordenado de significações legadas pela história da língua. Para que haja a possibilidade mesma da comunicação entre os falantes deve haver uma estrutura lingüística tácita compartilhada por uma comunidade que abra para cada participante um leque de possibilidades

de expressão disponíveis. “Se, pois, a linguagem é sistema quando considerada segundo um corte transversal, também é preciso que ela o seja em seu desenvolvimento” (Merleau-Ponty 5, p. 130), e os limites explícitos entre a sincronia e a diacronia parecem, deste primeiro ponto de vista, moverem-se no sentido de a primeira absorver a segunda. Em segundo lugar, se a filologia não é uma pseudociência, se ela descreve efetivamente *factos* – os acasos da criação e transformação de significados e formas de expressão ao longo do tempo –, é porque o sistema da sincronia deve comportar, a cada momento, “fendas em que o acontecimento bruto possa vir a inserir-se” (*id.*, *ibid.*). Se se preferir, deve haver no sistema da sincronia um conjunto de possibilidades novas de expressão – possibilidades não habituais, mas nem por isso em confronto com a lógica da língua – que, ao serem atualizadas em atos lingüísticos e ao passarem a ser consagradas pelo uso, conduzem o sistema pouco a pouco a uma reconfiguração geral. Desta segunda perspectiva, a série das rearticulações do sistema da língua ao longo do tempo absorveria a estaticidade aparente do corte transversal que sobre ele se faz: a diacronia absorveria, então, a sincronia. Donde, pois, uma tarefa básica a ser executada: como de hábito, mostrar que a perspectiva diacrônica e a perspectiva sincrônica são pontos de vista ilusórios sobre a linguagem, cuja aparente legitimidade decorre de uma separação abrupta e apressada entre domínios distintos feita no interior da “atitude natural”, lugar em que vigora, por excelência, o código espacializante da justaposição de conteúdos irreduzíveis, porém não independentes. Para tanto, bastará, de acordo com a “Fenomenologia da linguagem”, executar previamente uma outra tarefa, desta vez dupla: por um lado, encontrar uma lei de essência sobre a linguagem que dê inteligibilidade a seu devir histórico, articulando a série aparentemente *caótica, sem sentido e contingente*, das mudanças da linguagem recolhidas e estudadas pela filologia; por outro lado, o sistema da sincronia não deve ser fechado inteiramente sobre si mesmo, deve ser concebido de tal forma que o evento seja possível e, a partir dele, o devir histórico e a modificação da língua. É claro que esta última exigência colocará a necessidade de recusar uma concepção da língua como notação de significações “absolutamente unívocas que possam explicitar-se inteiramente sob o

olhar de uma consciência constituinte transparente” (Merleau-Ponty 5, p. 132), capazes apenas de entrar em *combinações* novas com outras, mas incapazes, enquanto entidades positivas, de submeterem-se elas mesmas à mudança (o mesmo argumento valendo para as formas sintáticas de expressão de uma língua). Assim,

“em vez de as línguas particulares aparecerem como a realização ‘embaralhada’ de certas formas de significação ideais e universais, agora a possibilidade de tal síntese torna-se problemática. Se a universalidade for atingida, não o será através de uma língua universal que, retornando a quem da diversidade das línguas, nos fornecesse os fundamentos de toda língua possível. A universalidade será alcançada por uma passagem oblíqua da língua que falo, e que me inicia no fenômeno da expressão, para uma outra língua que aprendo a falar e que pratica o ato de expressão num estilo totalmente diverso do da minha. Assim, as duas línguas e, finalmente, todas as línguas dadas só podem ser eventualmente amparadas no ponto de chegada e como totalidades, sem que se possam reconhecer aí elementos comuns de uma estrutura categorial única” (*id.*, *ibid.*).

A história da língua, com a realização dessa dupla tarefa, passaria a ser a “história das sincronias sucessivas”: uma fenomenologia rigorosa da linguagem, longe de oferecer apenas uma série de curiosidades psicológicas, nos apresentaria “uma nova concepção do ser da linguagem que é, agora, lógico na contingência, sistema orientado que, no entanto, sempre elabora acasos, retomada do fortuito numa totalidade dotada de sentido”, ou seja, “lógica encarnada” (*id.*, *ibid.*). Como sempre, ali onde há contingência basta olhar por um outro ângulo para encontrar-se “uma certa espécie de necessidade”.

Ora, a realização desta “dupla tarefa” coincide expressamente, para Merleau-Ponty, com a descrição do “fenômeno da linguagem”. A tarefa

consistirá, pois, em dar conta categorialmente desse duplo aspecto do fenômeno da linguagem que parece subverter os quadros conceituais tradicionalmente empregados para explicá-lo. E essa “implosão” dos quadros categoriais tradicionais tornar-se-ia ainda mais evidente e aguda no momento em que se tem em vista uma outra característica da linguagem descrita por Saussure até a exaustão: o caráter *diacrítico* do signo lingüístico. Sabe-se que o valor expressivo de uma expressão lingüística não resulta de uma suposta *soma* dos valores expressivos de cada um de seus elementos constituintes: o que quer dizer que “constituem um sistema na sincronia na medida em que cada um deles significa apenas sua diferença em relação aos outros” (Merleau-Ponty 5, p. 132). Sendo isso verdadeiro *para todos* os signos lingüísticos, “na língua só há diferenças de significação”: se, com uma expressão lingüística qualquer, consegue-se dizer alguma coisa é porque cada signo alude a uma significação *sempre além dele* se considerado individualmente e separado da “cadeia verbal”. O signo lingüístico não *representa* uma significação positiva, mas, obliquamente, *estiliza-a*. Noutros termos: os signos lingüísticos e seus significados não estão numa relação de correspondência – a linguagem significa através de um “estilo” que não implica nenhuma *substituição*⁽³⁾. Esta é, segundo a “Fenomenologia da linguagem”, a única solução viável se a versão representacional da linguagem deve ser criticada: cada signo “*exprime somente por referênc*ia uma certa aparelhagem mental, um certo arranjo de nossos utensílios e, todos juntos, são como um formulário em branco que ainda não preenchemos, como os gestos de outrem a visar e circunscrever um objeto do mundo que não vejo” (*id.*, *ibid.*, p. 133; grifos nossos)⁽⁴⁾. *Mutatis mutandis*, mais uma vez, o mesmo valerá para as formas sintáticas de expressão, visto que “o ato de falar, uma vez adquirido”, ou seja, uma vez que a criança o tenha aprendido, “*não supõe qualquer comparação* entre o que quero exprimir e o arranjo nocional dos meios de expressão que emprego” (*idem* 6, p. 141)⁽⁵⁾. Não *tenho*, primeiro, *pensamentos* que, em seguida, *procuro representar* por meio de palavras – crítica que, em mais de uma vez, lembra a de Wittgenstein à imagem ilusória da linguagem privada. Não há qualquer ato de *comparação* – aqui reside o essencial – entre os signos disponíveis da linguagem e os

significados (supostamente pensamentos) que se apresentariam no sujeito falante:

“Há uma significação ‘linguageira’ da linguagem que executa a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal sorte que minhas palavras surpreendem a mim mesmo e me ensinam meu pensamento. Os signos organizados têm seu sentido imanente, e este não depende do ‘eu penso’, mas do ‘eu posso’” (Merleau-Ponty 5, p. 133).

Assim, da mesma forma que não me movimento pela casa guiando-me por uma *representação* (mental, ou seja lá o que for) – uma planta ou um esboço da casa –, mas apenas caminho pelos corredores até o lugar a que desejo chegar, também não *transcrevo* meus pensamentos numa linguagem que, por princípio, lhes seria *exterior*. Não há exterioridade do pensamento ao corpo da linguagem de que ele se serve, como não há independência possível entre o corpo humano e a alma que lhe é inerente. E é pelo *uso* assim descrito dos mecanismos lingüísticos disponíveis numa comunidade de falantes que, de um lado, a comunicação será possível e, de outro, o evento *novo* poderá surgir.

III

Todas essas características do “fenômeno da linguagem” – concluirá Merleau-Ponty – “são um caso eminente de intencionalidade corporal” (*id.*, *ibid.*, p. 139). A “Phénoménologie du langage” retomará, a esse respeito, o mesmo conjunto de teses que já eram desenvolvidas na *Fenomenologia da percepção*, notadamente nos capítulos sobre o corpo como expressão e a fala e na análise da demonstração geométrica no capítulo

sobre o *cogito*: de modo geral, trata-se de conceber a estrutura dos mecanismos intencionais de expressão da linguagem como derivados de um tipo de intencionalidade que se exerce entre meu corpo e os objetos ao meu redor. Da mesma forma que tenho “uma consciência rigorosa” do alcance dos meus gestos ou da espacialidade de meu corpo “que me permite manter relações com o mundo sem precisar representar-me tematicamente os objetos que vou agarrar ou as relações de grandeza entre meu corpo e os meandros que o mundo me oferece” (Merleau-Ponty 5, p. 133), a linguagem também estaria nesta espécie de “harmonia preestabelecida” entre meus atos de significação e as palavras que emprego para preenchê-los. Da mesma maneira que um gesto da mão ou da cabeça de outrem *contém, em si mesmo*, a significação que dele depreendo (sem que, de um lado, a significação possa reduzir-se ao ato físico do gesto, nem a uma significação nele constituída por um entendimento), também a linguagem incorpora uma significação – é óbvio, mediante os códigos disponíveis numa certa cultura – que não é nem a ela *transcendente* (não é uma entidade positiva, um pensamento) nem se resume, inteiramente, a ser-lhe *imane*nte (o que nos encerraria numa relação sincrônica entre os signos que não abriria espaço para as inovações a não ser por uma ruptura total do sistema da língua). Desta forma,

“a palavra que profiro ou escuto é pregnante de uma significação legível na própria textura do gesto lingüístico, a ponto de uma hesitação, uma alteração da voz, a escolha de uma certa sintaxe, ser suficiente para modificá-la, sem, no entanto, nunca estar contida nele. Toda expressão sempre me aparece com um vestígio, nenhuma idéia me é dada na transparência e todo esforço para fechar nossa mão sobre o pensamento que habita a palavra deixa apenas um punhado de material verbal entre nossos dedos” (*id.*, *ibid.*).

Se a linguagem e o gesto não se distinguem é porque agora a significação deve ser pensada como uma “idéia, no sentido kantiano”, um “va-

zio determinado” ou “o excesso do que quero dizer sobre aquilo que é ou já foi dito”. Além disso, segue-se daí que nenhuma expressão é total, esgotando a intenção vazia que buscava exprimir: o contrário ocorreria exclusivamente se a linguagem fosse notação, não gesto, ou seja, se a significação fosse representada no signo, o que redundaria em atribuir-lhe, mais uma vez, um *caráter positivo* e independente do corpo da expressão. E, finalmente, deve-se notar que o ato de expressão lingüística, se é preenchimento progressivo de uma intenção *vazia* de significação, é também, conseqüentemente, “a tomada de posse das significações por nós, sua aquisição”. Desde então, a relação pensamento/linguagem assumirá uma forma inteiramente distinta daquela apresentada na tradição: a expressão não é *posterior* à consciência do exprimido – não tenho, primeiro, o pensamento, depois, sua expressão pela linguagem –, mas ambas as coisas são contemporâneas e, até mesmo, idênticas:

“A intenção significativa se dá a um corpo e conhece-se a si mesma buscando um equivalente no sistema das significações disponíveis, que representam a língua que falo e o conjunto dos escritos e da cultura de que sou herdeiro. Para a intenção significativa, voto mudo, trata-se de realizar um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes (instrumentos morfológicos, sintáticos, léxicos, gêneros literários, tipos de narrativa, modos de apresentação do acontecimento etc.) suscitando no ouvinte o pressentimento de uma significação outra e nova e, inversamente, promovendo naquele que fala ou escreve a ancoragem da significação inédita nas significações já disponíveis” (Merleau-Ponty 5, p. 134-5).

A condição de possibilidade desse processo é, evidentemente, que um conjunto de atos de significação esteja disponível culturalmente, atos que agora servem de “ancoragem” para os novos atos que intervêm sobre eles e os voltam na direção de uma significação inédita. O elemento que

permite a descrição dos atos de significação desta maneira é o mecanismo da *sedimentação*, possibilidade da intencionalidade de horizonte que pressupõe a reflexão do tempo sobre si mesmo, descrito na *Fenomenologia da percepção* nas páginas dedicadas ao *cogito* e à temporalidade.

De modo geral⁽⁶⁾, a descrição eidética do fenômeno do tempo conduz-nos a pensá-lo por um duplo prisma. Por um lado, é uma verdade “de essência” que todo presente *exprime* seus momentos *intencionalmente* dados – um passado, que já foi presente, e um futuro porvir. Cada novo momento que surge como presente torna o presente que sucedeu um passado, reconfigurando assim toda a série; o mesmo ocorre com os momentos futuros, sempre dados intencionalmente (não *realmente* contidos no presente nem *realmente* exteriores a ele) como *horizonte* do presente, horizonte que a imaginação pode preencher com um conteúdo a ser “estilhaçado” quando o futuro se tornar real (ou seja, tornar-se presente), rearranjando, de novo, a série intencional dos futuros “co-presentes”, como ocorreu com a dos passados. Todo presente, portanto, exprime um passado e um porvir, e, de modo geral, cada *momento* do tempo exprime a série de momentos, anteriores e posteriores, *sem contê-la realmente*. Por outro lado, não basta expor este primeiro “modo” da temporalidade para determiná-la inteiramente: é preciso introduzir agora a segunda característica essencial da temporalidade, a mais óbvia de todas, a saber, a de que “tudo passa”. Se, por um lado, cada presente “evoca”, “exprime”, “comunica-se”, com um passado e um porvir, de outro, *não há presente que se eternalize*. Noutros termos: todo presente será destronado por um futuro, todo presente destronará um passado recente, assumindo seu lugar. Em virtude justamente desta segunda determinação, não poderá haver jamais uma totalização final da série: nenhum presente será uma síntese final acabada, todo presente – contra qualquer hegelianismo – pressupõe um novo presente que o substituirá, “empurrando-o” para o passado *e reconfigurando, mais uma vez, os perfis do passado que este presente exprime*. É pela forma do tempo que um presente – ou outro momento do tempo – se comunicará com os demais momentos do tempo sem precisar estabelecer com eles uma *relação real de continente a conteúdo*. E, como toda

experiência está submetida a ela (percepção, linguagem etc.), a experiência pode ser descrita, na sua totalidade, como um tecido de relações intencionais entre os perfis (*Abschattungen*), cuja dança regular constitui a lógica do *Lebenswelt*.

Se a forma do tempo pode ser elevada ao estatuto de estrutura suprema da experiência, deve ser possível encontrar nela a chave para a análise do processo da sedimentação e, daqui, para a compreensão da linguagem como um todo (Merleau-Ponty 2, p. 457-61). E, de fato, não será difícil construir o esquema da sedimentação a partir da estrutura mais geral da temporalidade: num momento qualquer, leio a “Segunda meditação” de Descartes. Passado o tempo, a leitura – que se tornou, agora, um momento passado da série, um noema “co-presente”, portanto – pode ser “relembrada”, ou melhor, para empregarmos um termo menos vinculado ao vocabulário empirista e intelectualista, posso *reabrir* um passado, “presentificando-o”: *revivo* um instante *a partir* do instante presente. Posso, então, retomar o curso das idéias ali expostas, “apanhar” novamente o *cogito* e todas as características da *démarche* que conduz Descartes à introdução desta idéia na “Segunda meditação”. É através desta reabertura que posso continuar idéias que já tive, tornando-as o *ponto de partida* de atos de significação presentes. É evidente que o mesmo processo já havia ocorrido no primeiro ato de significação, quando “compreendi” (“por um ato de fixação conceitual”, como dirá a *Fenomenologia da percepção*) pela primeira vez a “Segunda meditação”. Digo, então, que os atos de significação “se sedimentam”: a sedimentação é justamente este processo pelo qual atos de significação anteriores são retomados, tornando-se a base dos atos seguintes de significação⁽⁷⁾.

Não é difícil perceber que a estrutura da experiência da linguagem submete-se – pela via do mecanismo da sedimentação – à do tempo e, assim, à da experiência em geral. Se a imaginação pode procurar preencher um futuro evocado por meu presente, a “intenção de significação” pode “tatear” de modo que preencha, com palavras, “uma significação sempre mais além”. Se posso utilizar-me das significações e meios de expressão de minha cultura, é porque alguma vez os compreendi e os reto-

mo agora em meu presente, pela via do mecanismo da sedimentação. Por fim, cada ato de significação, ao longo do processo da expressão, “apaga-se” ou serve de fundo para o novo tema que agora assume a cena. A este mecanismo que lança na penumbra as camadas que não estão mais ocupando o centro da cena, Husserl chamava *Selbstvergessenheit*, noção empregada nas *Ideen II* para descrever como os atos de reflexão – a tematização do conjunto dos atos da consciência – encobrem o visar os objetos (e vice-versa). O mesmo processo de encobrimento permite compreender, agora, por que não é preciso pensar todo o tempo no início da “Primeira meditação” para compreender o fim da “Segunda meditação” – um rastro de intenções sedimentadas vai-se formando sem que seja necessário que elas estejam todas presentes e *dadas em pessoa*⁽⁸⁾.

Descrita a temporalidade desta maneira, é compreensível que ela compartilhe com a experiência perceptiva – e, por essa via, com a experiência em geral – uma mesma lógica. Mostra-se assim como não é impossível que a linguagem tematize a experiência. À diferença de Bergson, que só via uma exterioridade problemática entre a expressão lingüística e a duração, seu objeto, agora a linguagem e a experiência podem entrar em acordo justamente por terem em comum uma mesma estrutura que se realiza nas duas – a forma do tempo, que agora não é outra coisa senão a forma geral da intencionalidade. A linguagem não mais estará acorrentada aos grilhões da inteligência espacializante que a criou, tal como pensava Bergson: bem pelo contrário, sua “sintaxe” reproduz a mesma regularidade que perpassa a experiência como um todo. Note-se, contudo, mais uma vez: recorrendo ao expediente de descrever a linguagem como algo que partilha da mesma estrutura que o restante da experiência, mostra-se não *como é possível* que ela a expresse, mas apenas como *não é impossível* que esta expressão se faça. O que nos conduz de imediato ao cerne do problema das relações entre a linguagem e o mundo ou, se preferirmos, ao problema da *fundação* dos significados lingüísticos no solo das “significações mudas” que emergem do *Lebenswelt*. Retornemos, agora, à análise da demonstração geométrica, tal como Merleau-Ponty a apresenta na *Fenomenologia da percepção*.

IV

“A verdade é um outro nome da sedimentação que, em si mesma, é a presença de todos os presentes no nosso” (Merleau-Ponty 5, p. 139). Ora, era o mecanismo da sedimentação que permitia a Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, explicar a demonstração geométrica e reabilitar, para as proposições da geometria, o estatuto de enunciados *sintéticos a priori*. O alvo principal de Merleau-Ponty nesse contexto – como em geral no restante da *Fenomenologia da percepção* – são os pressupostos de uma análise *constitutiva* da experiência: à primeira vista, a demonstração geométrica exigiria que se assumisse como pressuposto alguma espécie de coincidência da consciência consigo mesma. Se há uma diferença entre o geômetra que traça linhas sobre um triângulo que, *enquanto Gestalt*, permanece idêntico a si mesmo e a brincadeira de uma criança que desenha e para quem a configuração do desenho absorve a cada instante inteiramente a “fisionomia do triângulo”, é porque, por um ato consciente, o geômetra *fixaria* a atenção sobre a figura geométrica que está examinando. Alguma atividade de síntese da consciência deveria ser pressuposta então, a fim de explicar como, de um momento a outro da demonstração, a figura do triângulo não é perdida. E é claro que entre os pressupostos auxiliares será preciso pôr a idéia da existência da noção do triângulo enquanto entidade ideal a que minha consciência tem acesso e que existe separadamente (e independentemente) da figura sensível de que me utilizo, como mero meio auxiliar, para, enquanto geômetra, realizar a demonstração. Desta forma, para o racionalismo clássico a demonstração em geometria (e a demonstração de modo geral) só poderia consistir num processo de *análise* em que as propriedades já contidas no conceito de triângulo são explicitadas pouco a pouco e sem que nada de novo seja acrescentado ao que já se sabia “de maneira não-clara”. Se há demonstração geométrica – e há de fato, ninguém negará, demonstrações geométricas –, então pareceria ser necessário pressupor: 1) alguma forma de coincidência da consciência consigo mesma; 2) a existência

de idealidades separadas de seus exemplares empíricos e 3) uma *relação analítica* estabelecida entre cada *passo* da demonstração e os seguintes.

Ora, o mecanismo da sedimentação permitiria explicar como, prescindindo desses três pressupostos, se poderia explicitar o *processo* de demonstração geométrica. Tomemos como exemplo a demonstração do teorema que prova ser a soma dos ângulos internos de um triângulo igual a dois retos. Como ocorre a demonstração? “Desenho” um triângulo qualquer, “assentado” sobre sua “base”, “prolongo” a base pelos seus vértices, “traço” uma paralela à base pelo vértice “superior”, “verifico” a igualdade entre os ângulos alternos internos às duas paralelas e, finalmente, “constato” que a soma dos ângulos internos do triângulo é igual a 180° , isto é, dois retos. O que permite que, a cada instante, o *mesmo* triângulo esteja em questão (perdure a mesma *Gestalt*), para além das linhas que traço e que, em princípio, deveriam alterar-lhe a configuração sensível, é justamente a possibilidade que tenho de *reabrir* um passado a partir do meu presente. Em cada instante o *mesmo* triângulo permanece porque, do meu presente, *reabro* o passado imediato, mantendo constante, assim, a configuração da figura sensível, que não varia. Ao longo desta demonstração um “rastros” de sedimentação vai-se formando, cada passo retoma os anteriores, da mesma forma como, num presente, reabro os instantes passados, me “recoloco” neles para lembrar ou recuperar, presentemente, o que já se deu. Feita a demonstração do teorema, posso *deixá-lo no horizonte* de minha consciência, sem precisar (quando for empregá-lo para, a partir dele, demonstrar outros teoremas) lembrar sua demonstração a cada momento. É por esse processo de sedimentação que se abre um *campo* intersubjetivo de materiais disponíveis culturalmente – uma *geometria* surge assim –, materiais estes que, pouco a pouco, se acumulam e encobrem os atos iniciais do processo. Em pouco tempo, o campo ganha autonomia e se torna “uma obviedade” (*selbstverständlich*, como diria Heidegger), até que o desenvolvimento leve a um esgotamento do campo – as possibilidades de inovações vão escasseando –, exigindo um retorno ao ponto de partida e uma reformulação geral em novas bases. É este o movimento que vai de Euclides às geometrias não-euclidianas, e o

mesmo movimento se repete em outros domínios da cultura, notadamente na filosofia⁽⁹⁾.

Contudo, o mais importante na descrição desse processo é sua dependência absoluta do conjunto de possibilidades de ação oferecido pela regularidade da experiência – noutras palavras, o processo inteiro pressupõe um certo *logos* prático que se apóia no *logos* do *Lebenswelt*. Exemplifiquemos: na descrição anterior da demonstração do teorema sobre o valor da soma dos ângulos internos do triângulo pusemos entre aspas uma série de termos cuja referência concreta a ações (movimentos corporais, sobretudo da mão e dos olhos) é imediata. “Traço”, “constato”, “prolongo”, etc. referem-se a possibilidades de ação oferecidas a mim *pela lógica de funcionamento do Lebenswelt, cuja generalidade garante a generalidade da demonstração geométrica*. Toda demonstração geométrica nada mais faz do que mostrar que um determinado curso de ação, tendo em vista as “condições” dadas, não é impossível. Somando-se este resultado àquele da descrição do processo de sedimentação, chegaremos à conclusão de que a demonstração na geometria só pode ser, *no nível da “experiência demonstrativa, um processo sintético, não analítico*:

“Se posso, mediante uma construção, fazer aparecer propriedades do triângulo, se a figura assim transformada não cessa de ser a mesma figura de que parti e se, enfim, posso operar uma síntese que guarda a característica da necessidade não é porque minha construção seria subentendida por um conceito do triângulo em que todas suas propriedades estariam incluídas e porque, tendo saído da consciência perceptiva, chego ao *eidós*: é porque efetuo a síntese da nova propriedade mediante o corpo que me insere de uma só vez no espaço e cujo movimento autônomo me permite reunir, por uma série de movimentos [*démarches*] precisos, esta vista global do espaço. Longe de o pensamento geométrico transcender a consciência perceptiva, é do mundo da percepção que empresto a noção de essência” (Merleau-Ponty 2, p. 444).

Doravante, se a geometria euclidiana faz sentido – e as geometrias não-euclidianas, se não forem absurdamente não-intuitivas –, é porque, antes de tudo, “o sujeito da geometria é um sujeito motor” (Merleau-Ponty 2, p. 443), de forma que é apenas graças a esta inserção do sujeito no tempo e, assim, na experiência (o “eu posso” de Husserl – o conjunto de minhas possibilidades de ação) que o discurso da geometria passa a fazer sentido.

“Se as palavras ‘sobre’, ‘por’, etc. guardam um sentido é porque opero sobre um triângulo sensível ou imaginário, isto é, situado ao menos virtualmente em meu campo perceptivo, orientado em relação ao ‘alto’ e ao ‘baixo’, à ‘direita’ e à ‘esquerda’, isto é ainda, como já mostramos mais acima, implicado na minha apreensão [*prise sur*] geral do mundo. [...] Eu ‘considero’ o triângulo, ele é para mim um sistema de linhas orientadas e se palavras como ‘ângulo’ ou ‘direção’ têm para mim um sentido é apenas enquanto me situo num ponto e daí tendo para um outro ponto, enquanto o sistema das posições espaciais é para mim um campo de movimentos possíveis. É assim que apreendo a essência concreta do triângulo, que não é um conjunto de ‘características’ objetivas, mas a fórmula de uma atitude, uma certa modalidade de minha apreensão [*prise sur*] do mundo, uma estrutura” (*id.*, *ibid.*, p. 442)⁽¹⁰⁾.

Desta forma, não só o discurso da geometria, mas os sistemas dedutivos formais em geral (sejam eles modelos ou não, isto é, associados explicitamente a uma interpretação ou não), o discurso filosófico e literário e, no limite, até mesmo a música⁽¹¹⁾ *exprimiriam* as possibilidades do “eu posso” (corporal, antes de tudo) que os fizeram surgir. Todo sistema sintático é, assim, em algum nível, também semântico: as combinações possíveis dos símbolos – as *operações* que sobre eles posso efetuar –, permitidas pelas regras de construção e de inferência de uma linguagem formal e de um sistema dedutivo, uma vez que, *concretamente*, referem-se à manipulação de sinais sensíveis, tornam-se agora a expressão de possibilidades concretas de ação.

V

Uma primeira consequência deste mecanismo diz respeito à concepção da verdade e da evidência. Doravante, a teoria da verdade como correspondência será totalmente afastada, abrindo espaço para a reconstrução de uma idéia da verdade como “*index sui*”:

“*Habemus ideam veram*, detemos uma verdade, esta prova da verdade só poderia ser o Absoluto se pudéssemos tematizar todos os seus motivos, isto é, se deixássemos de ser situados. A posse efetiva da idéia verdadeira não nos dá, pois, nenhum direito de afirmar um lugar inteligível de pensamento adequado e de produtividade absoluta, ela funda somente uma ‘teleologia’ da consciência que, com este primeiro instrumento, forjará outros mais perfeitos, com estes, outros ainda mais perfeitos, e assim sem fim. ‘É somente por uma intuição eidética que a essência da intuição eidética pode ser esclarecida’, diz Husserl. A intuição de qualquer essência particular precede necessariamente na nossa experiência a essência da intuição. A única maneira de pensar o pensamento é pensar inicialmente algo, e é pois essencial a este pensamento não se tomar ele mesmo por objeto” (Merleau-Ponty 2, p. 453).

Criticando, mais uma vez, as “filosofias da constituição” (cujos tipos ideais – o empirismo e o intelectualismo – Merleau-Ponty já construíra na “Introdução” da *Fenomenologia da percepção*), a *Fenomenologia da percepção* deverá recusar-se agora a pensar a verdade como um fato *derivado*: a descrição do “fenômeno da verdade” mostra que uma idéia verdadeira apresenta-se como verdadeira sem que seja preciso indicar as premissas de que sua veracidade supostamente seria derivada. É claro que, como tudo o mais, a *experiência* da verdade deve subsumir-se à forma do tempo e, desta forma, a experiência da verdade exclui a possibili-

dade da posse de um “Saber Absoluto”: se cada presente exprime um futuro que o substituirá, é evidente que não será possível supor que a possibilidade do erro foi definitivamente afastada. Noutras palavras: se, *sempre*, um futuro substituirá meu presente, confirmando ou não minha expectativa sobre ele, também a “idéia verdadeira”, uma vez que surge, apaga o que aparecia como dotado do sentido de “verdadeiro”.

Uma segunda consequência diz respeito ao fato de que, em algum nível, a linguagem apenas reproduz, *à sua maneira*, significações que já se ofereciam à expressão no interior da experiência. Ou seja, se se quiser, a experiência já é dotada de um *logos* e não espera a *instituição* de um sentido para vê-lo surgir. O *cogito* que aparece na “Segunda meditação” – sustentará a *Fenomenologia da percepção* – é, sem dúvida, uma construção cultural: aparece veiculado a uma certa noção de substância, de essência, de idéia, de existência, etc., conceitos francamente culturais e discursivos. Todavia, se o *cogito*, embora sendo uma construção – tanto quanto a *Nona sinfonia* ou a América –, faz algum sentido (como o teorema da geometria), é porque deve corresponder a alguma coisa na experiência, cabendo à fenomenologia, nas palavras de Husserl, trazer a experiência muda ainda “à expressão pura de seu próprio sentido”:

“Quaisquer que possam ser os deslizos de sentido que finalmente nos deram a palavra e o conceito de consciência como aquisição da linguagem, temos um meio direto de aceder ao que ele designa, temos a experiência de nós mesmos, desta consciência que somos, é sobre esta experiência que se medem todas as significações da linguagem e é ela que faz com que, justamente, a linguagem queira dizer algo para nós” (Merleau-Ponty 2, p. x)⁽¹²⁾.

Assim, deve haver um “*cogito* tácito”, algo que, no interior do *Lebenswelt*, corresponda àquilo que Descartes descrevia na “Segunda meditação” e o faça ter sentido. Se a descrição de Descartes, ou melhor, se a imagem que construiu é equivocada, nem por isso essa *caricatura* do

cogito efetivo deixa de se referir a seu correlato na experiência, e se se tem a impressão de que Descartes está, de fato, falando significativamente, é porque seu referente é aquela significação “muda” que a experiência já continha.

Ora, esta idéia da relação linguagem/experiência, por reintroduzir uma forma de correspondência, ainda que não estritamente “notacional”, entre significante e significado, era, se não incompatível, ao menos de difícil conciliação com a descrição da linguagem que a *Fenomenologia da percepção* já esboçava e que a “Fenomenologia da linguagem” iria levar ao limite. Se os signos significam não por correspondência, mas “obliquamente”, é preciso que o discurso, e não o nome, esteja numa relação de expressão com os significados alingüísticos oferecidos pela experiência. Isto é, não é o *cogito* (de Descartes) que se refere a algo diferente (porém positivo), o “*cogito* tácito” da experiência, mas é o discurso das *Meditações* que estiliza, exprimindo de maneira mais ou menos rica (o discurso mais rigoroso sendo aquele que deixa aberta a possibilidade de um acréscimo na descrição)⁽¹³⁾ o comportamento da experiência. Esta dificuldade, Merleau-Ponty já a assumia numa nota de trabalho de *O visível e o invisível*:

“*Cogito tácito*

Janeiro de 1959

O *cogito* de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe, portanto, um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não-tética (de) si Sartre) ou um *cogito tacito* (ser junto de si) – eis como raciocinei em *Ph P [Fenomenologia da percepção]*.

Isso é correto? O que chamo *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 à consciência de... é preciso possuir as palavras. É graças à combi-

nação de palavras (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio, de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) que *opero* a atitude transcendental, que constituo a consciência constituinte. As palavras não reenviam a significações positivas e finalmente ao fluxo das *Erlebnisse* como *Selbstgegeben*. Mitologia duma autoconsciência a que a palavra ‘consciência’ se reportaria – Não há senão *diferenças* de significações [...]” (Merleau-Ponty 3, p. 167-8).

Contudo, não é difícil verificar que essas correções não modificam, em essência, a forma geral das relações entre a linguagem e a experiência sustentada por Merleau-Ponty: a linguagem continua “estilizando” as significações “não-lingüísticas, mas nem por isso positivas” do mundo da percepção. A idéia a recusar – idéia que ainda mantinha como pressuposto um conjunto de vivências *dadas em pessoa a uma consciência* – é a de que a linguagem veicule *diretamente* as significações. Note-se que, se a linguagem *exprime* a experiência à sua maneira – da mesma forma que, num plano, um paralelogramo pode representar um cubo –, nem por isso Merleau-Ponty introduzirá a idéia de um *mecanismo de projeção* inserido entre o representante e o representado. A linguagem exprime “naturalmente” o mundo, pela mera articulação dos signos uns com os outros:

“Ao comparar, portanto, a linguagem às formas mudas da expressão – ao gesto, à pintura –, é preciso acrescentar que não se contenta, como elas, com desenhar direções, vetores, uma ‘deformação coerente’, um sentido tácito à superfície do mundo – ao modo da ‘inteligência animal’, que se esgota a produzir, qual caleidoscópio, uma nova paisagem de ação: não temos aqui somente troca de um sentido por outro, mas substituição de sentidos equivalentes; estando a nova estrutura presente já na antiga, esta subsiste naquela e o passado fica então compreendido...” (*idem* 6, p. 173).

Como uma *Gestalt*, ela apresenta uma configuração que, por sua vez, é a apresentação de seu sentido na mera articulação dos elementos sensíveis (sonoros, gráficos) entre si. É porque a experiência é dotada, na sua totalidade, de um *logos* (no sentido quase estóico do termo) que a linguagem pode apresentar um sentido através da sua mera doação como fenômeno, sem que seja necessário pensar um mecanismo de projeção que faça com que ela se refira à realidade. Em suma: a projeção se faz no ato mesmo de os signos configurarem uma forma inerente a eles.

Com isso pode-se passar ao largo de uma concepção representativa da linguagem – representação, aqui, no sentido de substituição. Levada ao limite, toda esta concepção implica que a unidade mínima de significação a ser considerada não seja mais a proposição, mas o discurso enquanto tal. Nem poderia ser diferente se a noção de sedimentação exige que o “campo”, como um todo, e não cada parte dele, seja referido à experiência e se a verdade é irreduzível a qualquer relação mais fundamental. Só um outro “campo” pode ser índice de sua verdade e da falsidade de seu antecessor: só um novo discurso pode opor-se a um discurso que, agora, se torna passado. Se não há mais unidade mínima interna ao discurso dotada de condições de verdade – se não há mais proposições, uma vez que a significatividade foi dissolvida (e absorvida) pelo discurso como um todo –, parece que a consequência inevitável é que a lógica deverá desaparecer conjuntamente. Afinal, se a lógica elenca as *formas* da inferência válida, e se estas estão na dependência de uma *forma* proposicional, desde que se dissolveu a proposição no discurso a lógica parece ter-se dissolvido na lingüística ou, ao menos, na “descrição eidética da experiência da linguagem”. Se a lógica for possível, ela com certeza não o será *neste nível da investigação*. Resta verificar se, novamente, *ao lado* de uma descrição da “experiência da linguagem” não haverá lugar para uma análise que, tomando o discurso *como objeto*, se debruce sobre ele para aí encontrar relações invariantes. O que exigirá a análise prévia de um conceito que já pudemos mencionar anteriormente: o de *Selbstvergessenheit*.

VI

“A filosofia não é um léxico, não se interessa pelas ‘significações das palavras’, não procura um substituto verbal para o mundo que vemos, não o transforma em coisa dita, não se instala na ordem do dito ou do escrito, como o lógico no enunciado, o poeta na palavra ou o músico na música” (Merleau-Ponty 3, p. 16). À primeira vista, esta declaração de princípios poderia sugerir que não há espaço para a lógica, devendo esta ser absorvida pela investigação filosófica do modo de doação dos objetos em geral na experiência. Todavia, ao lado da série das afirmações que implicam essa conseqüência, “O filósofo e sua sombra” tanto quanto *O visível e o invisível* apresentavam um segundo conjunto de afirmações que parecem matizar e diminuir a radicalidade dessa conclusão. Não cabe, à ciência, tematizar a experiência – entendida, de modo geral, como o conjunto dos modos de doação dos objetos –, mas, em contrapartida, não cabe à filosofia discorrer sobre o território dos objetos: toda a confusão viria da ausência de uma distinção prévia entre os domínios de competência, as tarefas e os “métodos” das duas “disciplinas”. Ora, se a descrição da experiência da linguagem não deve implicar (como, aliás, nenhuma outra descrição) um “desmentido da ciência” (*idem* 2, p. ii), se deve haver um território legítimo para a filosofia, *adjacente àquele da ciência*, é porque ambos não falam da mesma coisa. É de se supor que a mesma relação deveria vigorar entre a descrição da experiência da linguagem e a análise do discurso. Todavia, chegamos aqui a um limite: neste ponto seremos forçados a contentar-nos com indicações esparsas ao longo da obra de Merleau-Ponty, tentando esboçar uma solução não inconsistente com suas teses, mas que nem por isso seria necessariamente aquela que ele deveria escolher; é, pois, apenas *analogicamente* – e no nível da conjectura – que podemos tentar imaginar agora as relações entre lógica e experiência na última fenomenologia de Merleau-Ponty.

Comentando as relações entre a “objetificação lógica” e a “intersubjetividade carnal” em “O filósofo e sua sombra”, Merleau-Ponty afirma-

va que, entre ambas, existiria “uma dessas relações de *Fundierung* em duplo sentido, mencionada alhures por Husserl”:

“A intercorporeidade culmina (e se transforma) no surgimento das *blosse Sachen* sem que possamos dizer qual das duas ordens é primeira com respeito à outra. A ordem do pré-objetivo não é primeira, visto que, a bem dizer, só se fixa e começa a existir cumprindo-se na instauração da objetividade lógica. Esta, porém, não é auto-suficiente; limita-se a consagrar o trabalho da camada pré-objetiva, só existindo como finalização do ‘*Logos* do mundo estético’ e valendo apenas sob seu controle. Entre as camadas ‘profundas’ e as camadas superiores da constituição adivinha-se a relação singular de *Selbstvergessenheit*, já apontada por Husserl nas *Ideen II* e retomada por ele mais tarde, na teoria da sedimentação. A objetividade lógica se deriva da intersubjetividade carnal sob a condição de que esta tenha sido esquecida como tal, esquecimento produzido por ela própria ao caminhar rumo à objetividade lógica. As forças do campo constitutivo não vão, pois, num único sentido. Voltam-se contra si mesmas: a intercorporeidade ultrapassa-se e, finalmente, ignora-se a si mesma como intercorporeidade. Desloca e transforma a sua situação de partida e a mola da constituição não pode mais ser encontrada nem em seu começo nem em seu término” (Merleau-Ponty 7, p. 253).

Dessa forma, o nível da objetividade consagra e realiza o nível da intersubjetividade carnal, de sorte que, se o nível da objetividade é condicionado pelo comportamento regular do nível pré-objetivo, nem por isso o primeiro se reduz ao segundo ou o segundo ao primeiro. Trata-se de níveis diferentes de tematização: quando um nível está ocupando a cena os demais *passam a segundo plano*, e vice-versa. O exemplo da tematização do fenômeno perceptivo é, nesse sentido, esclarecedor: a percepção da coisa, o voltar-se a atenção para os objetos implica o encobrimento do modo de doação destes mesmos objetos através do fenômeno

perceptivo; em contrapartida, quando o foco da atenção recua para o fenômeno perceptivo, para o modo de doação das coisas a meu redor, os objetos eles mesmos passam a ocupar o segundo plano, deixando de assumir uma posição central na cena. Pelo mecanismo da *Fundierung* é possível, pois, garantir que a objetividade e a pré-objetividade andem lado a lado sem que uma se reduza à outra: uma vez aberta a janela que nos mostra a objetividade, os mecanismos da pré-objetividade são encobertos e atinjo “as meras coisas” (*blosse Sachen*, nos termos de Husserl). Isso não implica, contudo, que a objetividade absorva o nível pré-objetivo: o espetáculo pré-objetivo continua em ação, porém “não-tematizado”.

“Nem simples desenvolvimento de um porvir implicado em seu começo, nem simples efeito de uma regulação exterior, a constituição está livre da alternativa do contínuo e do descontínuo. É descontínua, pois cada camada é feita do esquecimento das precedentes; é contínua de ponta a ponta, porque tal esquecimento não é uma simples ausência, como se o começo não tivesse sido, mas esquecimento daquilo que foi literalmente, em proveito daquilo que se tornou na seqüência; interiorização no sentido hegeliano, *Erinnerung*. De seu lugar, cada camada retoma as precedentes e invade as seguintes; cada uma é anterior e posterior às outras e, portanto, a si mesma” (Merleau-Ponty 7, p. 256)⁽¹⁴⁾.

Toda essa análise da *Fundierung* e da *Selbstvergessenheit* era introduzida, na *Fenomenologia da percepção*, para sugerir sua incompatibilidade com uma fenomenologia que recorre a uma consciência transcendental constituinte. Desse ponto de vista, o movimento da fenomenologia deveria caminhar no sentido de excluir este último conceito e radicalizar os dois primeiros, o que permitiria dar conta das relações entre os dois domínios sem necessidade de redução de ambos a um terceiro termo (justamente os atos de constituição da consciência). Desta maneira, se a ciência pode prescindir da filosofia – instaura-se no domínio da objetividade e labuta ali –, não pode, contudo, absorver o campo das descrições dos

fenômenos, terreno próprio da investigação filosófica. É de se supor que Merleau-Ponty encontrasse nas relações entre a lógica e a “descrição da experiência da linguagem” o mesmo tipo de relação: a lei lógica deriva sua “idealidade” da intersubjetividade, mas, uma vez tomada enquanto tal, segue seu caminho autônomo e garante para si – sem dever nada ao terreno da pré-objetividade – uma investigação autônoma. E, evidentemente, o discurso matemático de modo geral poderia ser visto por um duplo ângulo: pelo da experiência pré-objetiva da demonstração, pelo qual a matemática consistiria num conhecimento sintético *a priori*; e pelo ângulo do “discurso objetivado”, pelo qual seria agora composto de proposições analíticas.

Não estaremos assim, mais uma vez, reduzindo a pureza do objeto da lógica ao campo da psicologia? Merleau-Ponty com certeza responderia que não, assegurando, mais uma vez, que o “psiquismo” só constitui um território independente para uma geografia feita às pressas. Uma descrição rigorosa e que não interpusesse entre o observador e o objeto as lentes do objetivismo deveria apagar as fronteiras claras entre essência e fato, de sorte que o campo agora aberto englobará, de um lado, a objetividade e, de outro, a pré-objetividade, sem que a relação entre ambos seja a que existe entre as partes de um agregado. Se uma lei lógica é universal e necessária – e a lei lógica é, de fato, portadora destas características, como não se há de negar –, é porque a universalidade e a necessidade são “sentidos” que se constituem, como tais, pelo modo de funcionamento regular do *Lebenswelt*. Em suma: se queremos fazer lógica, façamo-la; se desejarmos ser filósofos e nos perguntarmos pela fonte da universalidade e da necessidade da lei lógica, retornemos à descrição do *logos* do *Lebenswelt*, sobre o qual repousa toda e qualquer objetividade.

Qual o pressuposto, afinal, de toda essa *démarche*, abstraindo-se as evidentes dificuldades de percurso? Evidentemente, o de um *funcionamento regular e necessário da experiência*, passível de descrições de essência e, em si mesmo, autônomo. Só não se chegará a firmar a harmonia preestabelecida entre as mônadas, porque se é radical o suficiente para não apoiar a dança regular das aparências na escolha moral do melhor por Deus; de resto, a aproximação com Leibniz não nos conduziria a equívocos:

“Leibniz

Dezembro de 1959

Negando a concepção da percepção-reprodução (acerca do meu corpo em si da coisa exterior em si), abro o acesso a um Ser bruto com o qual não estarei na relação do *sujeito com o objeto*, e ainda menos na relação do efeito com a causa. A relação do *In der Welt Sein* vai manter o lugar ocupado, em Leibniz, pela relação de expressão recíproca das perspectivas tomadas sobre o mundo e, portanto, por Deus como único autor destas diversas perspectivas que dele emanam como se fossem pensamentos. Certamente que o Ser assim descoberto não é o Deus de Leibniz, a ‘monadologia’ assim desvelada não é o sistema das mônadas – substâncias, – mas certas descrições leibnizianas, – que cada um dos pontos de vista sobre o mundo é um mundo à parte, que, contudo, ‘aquilo que é particular para um seja público para todos’, que as mônadas estejam entre si e com o mundo numa relação de expressão, que se distingam entre elas e do mundo como perspectivas, – devem ser conservadas integralmente, retomadas no Ser bruto e separadas da elaboração substancialista e onto-teológica por que L. [Leibniz] as faz passar –” (Merleau-Ponty 3, p. 205-6).

É desta regularidade do *Lebenswelt* que deriva a idealidade da lógica; é desta relação de expressão entre a série dos fenômenos que deriva a significatividade do discurso – um fenômeno a mais entre eles. Se a lógica possui agora uma autonomia, esta é apenas a autonomia relativa da objetividade, que é apenas o funcionamento regrado de uma experiência muito bem comportada.

Abstract: In this article I investigate the reports between language and experience in Merleau-Ponty's philosophy. I examine Merleau-Ponty's criticism to a group of theories which naturalise the language and I try to see how ideal meanings are possible emerging from sensible experience. I believe it is possible to relate both levels through the Husserlian concept of *Fundierung* and the temporal structure of this concept.

Key-words: Merleau-Ponty – Husserl – language – phenomenology

Notas

(1) *Daí a importância que Bergson atribui ao juízo negativo, visto como originário em face do juízo afirmativo: o juízo negativo (“A não é B”) alertaria a outrem para evitar surpresas desagradáveis, tendo pois uma função biológica precisa. Já o juízo afirmativo (“A é B”) apenas repetiria as propriedades do objeto, não servindo de aviso ou sinal de alerta. A esse respeito, cf. Prado Jr. 9, p. 59 e ss.*

(2) *Traduzimos sistematicamente “parole” por “fala” (por oposição a “langue”, língua), tal como consagrado nas traduções de textos de lingüística para o português.*

(3) *É o mesmo tipo de relação de representação – que não se identifica à relação de cópia (esta é um caso-limite daquela) – que Leibniz já descrevia. Cf., a esse respeito, Lebrun 1.*

(4) *Donde a aparente série de paradoxos da expressão lingüística que “A linguagem indireta e as vozes do silêncio” já apontava: o todo, aqui, é anterior às partes, os signos significam o que não são, etc. (Merleau-Ponty 6, p. 141).*

(5) *Cf. processo pelo qual a criança, segundo Saussure, aprende a linguagem, descrito em id., ibid., p. 142.*

(6) *Sobre o que se segue, cf. idem 2, p. 470-81.*

(7) *O importante a reter da descrição da temporalidade na Fenomenologia da percepção é que o tempo não será pensado como produto de uma operação de*

constituição por uma subjetividade (empírica ou transcendental). O sentido temporal de um conteúdo (como a forma tridimensional, ou ainda o sentido que um discurso apresenta) consiste num conteúdo que se configura através dos conteúdos imediatos e concomitantemente à apresentação deles, sem qualquer atividade de constituição.

(8) *O mecanismo da Selbstvergessenheit é analisado por Merleau-Ponty em “O filósofo e sua sombra”. Ali se tratava de mostrar como o fenômeno da percepção “se apaga” ou “se encobre” quando a atenção se volta para os objetos que por ela são dados. Voltaremos ao assunto adiante.*

(9) *É assim que, no prefácio a Signes, Merleau-Ponty comparará o “campo” do marxismo – “aonde vamos para aprender a pensar” – ao teorema de Pitágoras na geometria euclidiana: embora não caiba dizer que ele é propriamente falso, sabe-se que é válido “apenas em certo contexto”.*

(10) *Cf. também Merleau-Ponty 2, p. 452: “Toda consciência é, em certo grau, consciência perceptiva”.*

(11) *Em “O olho e o espírito” Merleau-Ponty afirmará que a música nos dá “épuras do ser” (idem 4, p. 86).*

(12) *Cf. também idem 2, 461-3.*

(13) *É justamente essa a razão invocada por Merleau-Ponty para criticar Sartre em O visível e o invisível: a ontologia de Sartre, conquanto não seja propriamente “errada”, é apenas “uma primeira descrição” do Lebenswelt. Sartre não se teria equivocado se não tivesse tomado essa primeira tentativa como definitiva e acabada.*

(14) *Cf. também idem 7, p. 253, nota (citação de Husserl): “A objetividade lógica é também, eo ipso, objetividade no sentido de intersubjetividade. Aquilo que um conhecedor conhece em objetividade lógica [...], todo conhecedor também pode conhecer na medida em que preenche as condições que devem ser satisfeitas por todo conhecedor de tais objetos. Isto quer dizer o seguinte: o conhecedor deve ter experiência das coisas e das mesmas coisas, deve, portanto, para ser capaz de reconhecer esta própria identidade, encontrar-se com os outros conhecedores numa relação de Einfühlung, e, para tal fim, ter uma corporeidade e pertencer ao mesmo mundo”.*

Referências Bibliográficas

1. LEBRUN, G. "A noção de 'semelhança' de Descartes a Leibniz". In: DASCAL, M. (org.). *Conhecimento, linguagem, ideologia*. São Paulo, Perspectiva, 1983.
2. MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1949.
3. _____. *O visível e o invisível*. Trad. de J.A. Giannotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo, Perspectiva, 1983.
4. _____. "O olho e o espírito". Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1985.
5. _____. "Sobre a fenomenologia da linguagem". Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1985.
6. _____. "A linguagem indireta e as vozes do silêncio". Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1985.
7. _____. "O filósofo e sua sombra". Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1985.
8. PARIENTE, J.-C. *Le langage et l'individuel*. Paris, Armand Colin, 1973.
9. PRADO Jr., B. *Presença e campo transcendental*. São Paulo, EDUSP, 1989.