

**IPSEIDADE E ALTERIDADE
NA DIMENSÃO DA LINGUAGEM
E DA INTERCORPOREIDADE EM MERLEAU-PONTY**

**[IPSEITY AND ALTERITY
IN THE DIMENSION OF LANGUAGE AND
INTERCORPOREALITY IN MERLEAU-PONTY]**

Renato dos Santos

Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9670>

Natal, v. 23, n. 42
Set.-Dez. 2016, p. 61-97

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Este artigo investiga o problema da relação entre o eu e o outro no “segundo” Merleau-Ponty, mais exatamente a partir da perspectiva da linguagem e da intercorporeidade. Mostraremos de que maneira, após superar o *fantasma de uma linguagem pura*, torna-se possível pensar uma linguagem que comporte significações inéditas através da expressividade da fala. As significações de outrem já não se apresentam mais como “equivocadas”, uma vez que não há mais uma *nomenclatura* que venha determinar previamente os significados. Considerando que eu e o outro estamos amarrados em um único “drama carnal”, avisto o outro assim como avisto meu próprio corpo. Daí que um simples gesto é suficiente para me descentrar da posição absoluta que acreditava ter. Igualmente isso ocorre na linguagem, na medida em que meu horizonte de significações já não é absoluto, as significações de outrem “invadem” meu campo, e eu o dele, de modo que a linguagem destrói o abismo que separa aquilo que tem sentido e do que não tem sentido para mim, ou de mim como sujeito e do outro como objeto.

Palavras-chave: Iipseidade; Alteridade; Linguagem; Intercorporeidade.

Abstract: This paper investigates the problem of the relationship between the self and the other in the “second” Merleau-Ponty, more precisely from the perspective of language and intercorporeality. We show how, after overcoming the *ghost of a pure language*, it becomes possible to think of a language incorporating novel meanings through the expressiveness of speech. Other people's meanings are no longer present more as “misleading”, since there is no longer a *nomenclature* that will predetermine the meanings. Whereas self and other are tied into a single “carnal drama”, I spot another as I spot my own body. Hence, a simple gesture is enough to decentralize me the absolute position believed to have. Also this occurs in language, to the extent that on my horizon of meanings are no longer absolute, another's meanings “invade” my field, as his “invade” that of mine, so that the language destroys the gap between what makes sense and what does not make sense to me, or me as subject and the other as an object.

Keywords: Ipseity; Alterity; Language; Intercorporeality.

Por volta da década de 1950, na ocasião de sua admissão no Collège de France, Merleau-Ponty encaminha um relatório destinado a Martial Guérault, no qual explicita os resultados que sua pesquisa alcançou até o momento e indica que o tema da linguagem e da comunicação serão fontes de suas futuras pesquisas. Se, em seus dois primeiros trabalhos, *A estrutura do comportamento* (1942) e *a Fenomenologia da percepção* (1945), buscou-se ressignificar o mundo da percepção, agora 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 configuraram 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.

Para tanto, 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 o problema da linguagem, “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 necessá-

rio 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 uma alternativa frente a elas através da experiência da fala.

A expressividade da fala

Segundo Merleau-Ponty, a linguagem nunca representou um problema para a filosofia moderna, 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, 2006, 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, 2006, 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 (2006, p. 2), nesse sentido, a linguagem acaba por ser desvalorizada, por somente considerá-la 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 a uma 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 formando uma espécie de “imagens verbais”, fica claro que 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* (1960), Merleau-Ponty analisa as considerações realizadas por Husserl e as contribuições da linguística estrutural de Saussure¹, de modo a conciliar 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, se ela for realmente linguagem, e permitiriam 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 sendo constituída pela consciência e suas diferentes formas de línguas maternas possuem uma 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 para 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, 2006, p. 413).

Entretanto, o próprio Husserl, observa Merleau-Ponty, deixará de manter essa concepção “dogmática” da linguagem, 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, 2006, p. 413), de modo que a linguagem será pensada não mais em termos de uma essência pré-deter-

¹ Na segunda seção, veremos mais detidamente a influência que Saussure exerce nas teses sobre a linguagem de Merleau-Ponty.

minada para as distintas línguas, “mas em encontrar, para além do intelectualismo e do objetivismo, um *sujeito que fala*” (Merleau-Ponty, 2006, p. 414; grifo do autor). Ora, mas será possível encontrarmos outra forma de explicar a linguagem que não seja por meio da objetivação científica?

O linguista, com sua objetivação científica, procura explicar a língua colocando-a como um objeto exterior, enquadrando numa lógica de causa e efeito. Ou seja, o estado presente de uma língua se explica por seu estado anterior, se caracterizando como uma 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, 2006, p. 414), a linguagem acaba por se configurar “como um fato consumado, resíduo de atos de significação passados” (Merleau-Ponty, 1991, p. 91), deixando de lado toda sua potência de significação atual, através do uso por parte dos sujeitos falantes. Sendo assim, a questão será saber se a linguagem se reduz a essa mera reprodução de “estilhaços” produzidos ao longo da história, ou se ela possui uma abertura de criação de novos significados através de seu uso atual.

A fim de revelar outra perspectiva diferente das quais vimos acima, a saber, do objetivismo e do intelectualismo, Merleau-Ponty propõe pensar a linguagem a partir da experiência literária, buscando evidenciar sua característica “virtuosa”, qual seja, de *passar despercebida*, revelado 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).

Dessa forma, a virtude da linguagem será, precisamente, lançarmos ao que ela significa, na medida em que dissimula sua própria operação. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 37): “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. Sendo assim, 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; grifos nossos).

De modo a ilustrar o funcionamento dessa estrutura, o filósofo toma como exemplo a experiência da leitura literária, na qual, em primeiro momento, contribuímos 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. Porém, 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. Ora, 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 sobrevôo, 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 uma operação pela qual aqueles signos e significações que ele já possui transfigurem-se em novas significações, por uma espécie de *deformação coerente*², fazendo com que, por vezes, ele tenha a ilusão 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 uma 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. Mas, 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 tem-

² 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 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).

po, a *linguagem falante* passou 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. Nesse sentido, 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.

Com efeito, 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 uma 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)³.

Com efeito, será, pois, a noção de *unidade* que livrará Merleau-Ponty do objetivismo e do intelectualismo da linguagem, uma vez que o universal e o particular são amarrados 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

³ Para Merleau-Ponty (2012, p. 46), “a ideia de uma linguagem possível se forma e se apoia sobre a linguagem atual que falamos, que somos, e a linguística não é senão uma maneira metódica e mediata de esclarecer, por todos os outros fatos da linguagem, essa fala que se anuncia em nós, e à qual, em meio ao nosso trabalho científico, permanecemos ligados como por um cordão umbilical”.

vimos, de *unidade*. Todavia, como veremos, não se trata de Merleau-Ponty simplesmente dar continuidade na teoria saussuriana, como um intérprete ou algo do gênero. Mas, ao contrário, Merleau-Ponty apenas se utiliza de elementos da linguística a fim de realizar o seu propósito, que é justamente forjar uma *fenomenologia da linguagem*.

A contribuição da linguística

Para Merleau-Ponty, é em Saussure que encontramos a referência necessária para compreender como o envolvimento da linguagem pela linguagem proporciona salvar a própria racionalidade. Isso se deve ao fato de que as análises do linguista nos revela, justamente, que entre aquele que fala e a linguagem de que fala 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 linguística seriam impossíveis” (Merleau-Ponty, 2012, p. 56). Entretanto, 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 linguística geral*, estrutura a linguagem, a qual revela claramente uma displicência com relação à fala, principalmente ao considerar que a linguística deverá se concentrar precisamente no estudo da língua, uma vez que ela está mais ligada com a universalidade. A seguir, vejamos de que maneira Saussure concebe essa estrutura da linguagem, a fim de mos-

trar 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 uma interdependência⁴ 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*, uma vez 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 ideias” (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, e não uma da *língua* e outra da *fala*.

⁴ 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*”.

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 as 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 é que farão sentido. Conforme diz o próprio Saussure (2006, p. 115): “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”.

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, uma vez que tal prejuízo implica uma visão *pancrônica*, a qual apagaría a originalidade do presente. Tal concepção faz com que “a experiência da palavra nada teria para nos ensinar sobre o ser da 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 que ela seja em seu desenvolvimento. Em outros termos, “o passado da linguagem começou por estar presente, a série de fatos linguísticos 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 separação⁵ entre sin-

⁵ “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).

cronia 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, uma vez 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 através das intenções dos sujeitos falantes, ou, em outros termos, através 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, através 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. 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 linguísticos 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, precisamente, 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, então, a necessidade de conceber o envolvimento da sincronia com a diacronia, ou seja, o “particular com o universal”, de maneira entrelaçada.

Mas isso não é tudo. Se Saussure, conforme vimos, concede à língua uma dimensão sincronia e outra diacronia, 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, fosse possível realizar uma sistematização na língua, ou apreendê-la em sua integralidade.

É interessante notar 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 comparado uma língua com a outra, na medida em que uma determinada expressão feita em uma determinada língua é considerada mais bem expressa.

De acordo com Françoise Gadet, na língua francesa se distingue *fleuve* e *rivière* como o rio que deságua no mar e o rio que deságua em outro rio. Já para na língua inglesa as expressões correspondem a *river* e *stream*. A diferença das expressões de uma língua da 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, uma vez 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), uma vez 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, e que a linguagem viria a descrevê-lo.

Ademais, há outro aspecto da crítica que deve ser levado em consideração. Como lembra Gadet, não é a realidade que impôs uma 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 elementares⁶.

A fim de evidenciar o prejuízo da ideia de uma 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 equívoco de acreditar que uma 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'hom-*

⁶ 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”.

me 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, uma vez que, dirão, em inglês sentimos a ausência do pronome "que", é porque temos a língua natal como detentora da capacidade de expressar totalmente uma 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 incorrermos 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 (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 de uma língua modelo, absoluta, na medida em que para uma 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 interessante lembrarmos que Husserl⁷ já havia, no início de sua carreira, tentado formular uma gramática pura, uma *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

⁷ Cf. primeira seção, mais exatamente sobre a noção de "gramática universal" de Husserl.

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).

Entretanto, se deixarmos de lado 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, nos forneça de maneira irrecusável a feição e os contornos de um universo de sentido (Merleau-Ponty, 2012, p. 71; grifos do autor).

Uma vez 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 uma presença total do percebido, 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 o

estatuto da linguagem passa a se configurar, para Merleau-Ponty, como indireta ou alusiva, ou ainda, se preferir, “silêncio” (Merleau-Ponty, 1991, p. 44).

Com efeito, na seção seguinte, delimitaremos nossa investigação buscando aprofundar o modo como Merleau-Ponty concebe essa nova noção de linguagem, que, na verdade, será 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 encontra-se como que no estado de “ebulição na massa d’água”, antes de coagular-se “em coisas” (Merleau-Ponty, 2012, p. 86).

A linguagem indireta

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 uma 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 que existe uma correspondência 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 a sua transparência literal do sentido. Na mesma direção, a concepção de uma 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 em que medida o fenômeno da fala se utiliza dos signos para expressar o sentido sem reduzi-lo, 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 faz conduzir a intenção à expressão, não são apresentadas 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”.

Ora, 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 eloquência 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 ao capítulo sobre “O corpo como expressão e linguagem”, da *Fenomenologia da percepção*, de modo a evidenciar que, lá, Merleau-Ponty já concebia a expressão verbal e a intelectual como fundada na expressão sensível, ou se quiser, na percepção. Ou seja, o 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).

A expressão verbal (*Darstellung*) e intelectual (*Bedeutung*) são, pois, implicadas daquela expressão mais originária, ou, se quiser, antepredicativa, que é a própria expressividade corpórea (*Ausdruck*), a qual funciona como uma nascente d'água, e, no caso em tela, a emanção de sentido não é apenas “no objeto natural mais ainda em objetos culturais como a palavra” (Merleau-Ponty, 2011, p. 315). A ideia de uma *consciência silenciosa*, que é justamente esse silêncio da experiência originária constatada através do corpo, ressurge aqui, de maneira que a linguagem, enquanto expressividade verbal, procura expressar esse sentido mudo⁸.

Por esse motivo que, como vimos, 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 procura exprimir o sentido originário, o qual se desvela do fenômeno de expressão sensível, a linguagem nunca poderá fazê-lo de maneira completa, uma vez 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

⁸ 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 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 linguístico *quanto* apreender a experiência sensível dos outros falantes” (Ferraz, 2009, p. 95-96; grifos do autor).

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 cessa de envolvê-las” (Merleau-Ponty, 2012, p. 86).

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.

Ora, no que se refere à relação da linguagem com o silêncio, isso se torna possível, agora, 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, então, 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, agora, 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)⁹.

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 uma significação, mas sim 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 originário, há de se conceber a expressão verbal antes dela ser pronunciada¹⁰, 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 tantas outras 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).

⁹ 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).

¹⁰ “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).

Se, por um lado, as expressões sedimentadas nos fornecem um sentido já gasto¹¹, que corresponde ao uso das palavras instituídas, formas de uso etc., por outro lado, há o sentido que não se encontra dado na linguagem, mas está por se fazer através 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 interessante notarmos que a mesma dimensão de silêncio que presenciamos na linguagem, donde 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. Daí a impossibilidade de se fazer um inventário, tanto na linguagem quanto na pintura, no aspecto de determinar um sentido único, seja para uma obra de arte, seja para uma poesia, uma vez 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 em

¹¹ 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”.

uma 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).

Com efeito, 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).

Linguagem e intercorporeidade

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 na *Fenomenologia da percepção*, sobretudo no capítulo sobre “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, pois, 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, uma vez 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).

Sendo assim, 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; grifos do autor).

Do ponto de vista teórico, portanto, nos deparamos com a “*aporía*” 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; grifos do autor). Ou seja, se há uma 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).

Com efeito, é através da noção de “fenômeno de emparelhamento”¹² que será possível pensar uma relação viva que assume a contradição da presença do outro, de modo que, como lembra Moutinho (2006, p. 332; grifo do autor), “o aprofundamento dessa experiência fará surgir novamente àquela inversão, em que os papéis de sujeito e do que é visto por ele são trocados, é o momento em que, efetivamente, outrem aparece como *ego*”. Essa *inversão* é descrita por Merleau-Ponty da seguinte maneira:

Ocorre que, em certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, animais –, 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).

¹² A noção de *emparelhamento* é retomada por Merleau-Ponty do conceito empregado por Husserl de *Paarung*. “A operação de conceber a existência de outrem é mais que uma percepção de seu estilo. É preciso que ela seja como um acoplamento (*‘Paarung’*): um corpo encontrando um outro corpo sua contrapartida que realiza suas próprias intenções e sugere intenções novas ao próprio eu” (Merleau-Ponty, 2006, p. 33).

Segundo Moutinho (2006, p. 332; grifos do autor), “é aqui então que, no lugar de um *cogito* tácito, vemos surgir uma *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 me descentra, 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 desdubro, como me descentro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 221)¹³.

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

¹³ É interessante 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 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).

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 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).

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 outro¹⁴. 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, agora, o outro me des-centra, 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).

Com efeito, 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 fronte 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

¹⁴ A tese de que *o mundo não é um espetáculo* 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 que 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).

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. 222-224; 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). Minha relação corpórea com o mundo já não é mais particular, mas generalizada, de tal modo que o mundo arrasta minha corporeidade. E como o outro também é um eu generalizado, ele ocupa seu lugar, não no espaço objetivo que é desprovido de “espírito”, “mas nessa ‘localidade’ antropológica, meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre a margem da reflexão, impossível de constituir, sempre já constituído” (Merleau-Ponty, 2012, p. 226)¹⁵, de modo que “encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 226).

Assim, 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 da noção de *emparelhamento* eu-outro, o filósofo elabora uma noção de *intercorporeidade*¹⁶.

¹⁵ 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 esteja antes do nosso lado do que nas coisas.

¹⁶ “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

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 corpo¹⁷, 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).

Daí 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 o 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, uma vez que minha generalidade corpórea me impossibilita de existir apartado desse drama carnal.

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”. Mas, 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

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).

¹⁷ 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).

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 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 uma 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 – “A expressividade na fala” –, 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, uma vez 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 evidencia 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)

Considerações finais

É interessante 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 uma 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), e, com efeito, 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 obstáculo 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 alter-nância 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)¹⁸.

Eu e o outro somos descentrados, eu por ele e ele por mim, não apenas na dimensão silenciosa do sensível, 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

¹⁸ É interessante recordar que, na obra de 1945, mais exatamente no capítulo sobre “Outrem e o mundo humano”, deparamos com a “*aporia*” – para 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).

outra coisa) elemento de um Nós, Vós ou Eles e isso para seus próprios olhos” (Merleau-Ponty, 1996, p. 215).

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)¹⁹. 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).

Referências

ALVARENGA, Rodrigo. Fenomenologia da linguagem e intersubjetividade em Merleau-Ponty. *Natureza Humana*. São Paulo, v. 16, n. 1, jan.-jun. 2014, p. 37-54.

CARDIM, Leandro Neves. “A ebulição na massa d’água” ou a linguagem segundo Merleau-Ponty. *DoisPontos*. Curitiba; São Carlos, v. 9, n. 1, abr. 2012, p. 35-69.

¹⁹ 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 *devoir 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).

FERRAZ, Marcus Sacrin Ayres. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papyrus, 2009.

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

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Campinas: Papyrus, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: M. Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Notes de cours: (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Parcours deux: (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psicologia e pedagogia da criança: curso da Sorbonne*. São Paulo: M. Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: M. Fontes, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Unesp, 2006.

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, set.-dez. 2013, p. 69-108.

SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

Artigo recebido em 19/06/2016, aprovado em 7/10/2016