



A OPOSIÇÃO ENTRE LINGUAGEM E METAFÍSICA EM MERLEAU-PONTY

HARLEY JULIANO MANTOVANI¹

RESUMO: Através de uma análise comparativa dos textos de Merleau-Ponty objetivamos recuperar a autonomia e o ser da linguagem que permaneceu esquecido dentro da história da metafísica clássica que compreendeu a subjetividade através do pensamento separado da dimensão da existência. Devemos demonstrar como essa investigação se estabelece como uma ontologia da palavra que se fundamenta sobre a virtude da expressão e, finalmente, deixando claro a oposição entre expressão e ser, pretendemos demonstrar que a ontologia da palavra liberta a filosofia e a cultura da ilusão e da influência de um céu de ideias.

PALAVRAS-CHAVE: Merleau-Ponty, linguagem, metafísica, expressão, pensamento

ABSTRACT: Through a comparative analysis of the texts of Merleau-Ponty we aim to recover the autonomy and the being of language that remained forgotten within the history of classical metaphysics that understood subjectivity through thought separated from the dimension of existence. We must demonstrate how this research establishes itself as an ontology of the word that is based on the virtue of expression, and finally, making clear the opposition between expression and being, we intend to demonstrate that the ontology of the word liberates philosophy and culture from the illusion and influence of a heaven of ideas.

KEYWORDS: Merleau-Ponty, language, metaphysics, expression, thought

De antemão, lembramos que uma abordagem da linguagem em Merleau-Ponty deve levar em consideração que, por um lado, o filósofo se esforça para recuperá-la do descrédito que a filosofia primeira lançou sobre ela, superestimando o pensamento como uma realidade racional autossuficiente e, por outro lado, a abordagem da linguagem se configura como uma crítica indireta à metafísica². O que se destaca, já de início, é uma ontologia do pensamento como propriedade do *ego* racional e uma tradicional ausência de investigação filosófica sobre

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: harleybrief@yahoo.com.br.

² Considerando essa oposição teórica entre linguagem e metafísica, de Mercury (2000) associa a expressão à Carne propondo-se uma explicitação da encarnação do *Logos* retirado da sua submissão à metafísica e, nesses termos, associada à Carne, a expressão não apenas desfruta de um poder ontológico indizível conceitualmente, mas também, nos permite recuperar aquilo que foi reprimido pela metafísica clássica, precisamente aquilo que possui uma elementaridade que o conceito não diz, e que, para ser recuperado, exige a renovação da ontologia.

o ser da linguagem. É sobre a busca pela determinação do ser da linguagem em Merleau-Ponty que nos propomos discorrer e se o filósofo não absorve a linguagem na ontologia clássica, é preciso destacar que, alcançar o ser da linguagem nos exige alcançar sua independência do pensamento. Isto implica que não podemos considerar a consciência egológica constituinte e universal como fundamento legítimo e legal da própria linguagem. Será o retorno e a retomada de uma operação nascente da linguagem que a libertarão da sua subjugação ao pensamento.

1. Crítica ao dualismo ontológico entre pensamento e linguagem

No capítulo *O corpo como expressão e a fala*, Merleau-Ponty se propõe dissolver a separação entre pensamento e linguagem a fim de ultrapassar a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto. Inicialmente, este empreendimento consistirá em uma restituição da palavra através da defesa da imanência do seu sentido. Sob o ponto de vista desta restituição ontológica da palavra, Merleau-Ponty é levado a se perguntar pelas condições da existência legítima e autêntica do *sujeito falante*. E, de acordo com o filósofo, tais condições não nos são dadas nem pela psicologia empirista ou mecanicista nem pela psicologia intelectualista³. À *existência falante* do sujeito se opõe o *sujeito pensante* como um pressuposto metafísico a partir do qual todo sentido válido provém de uma operação categorial que constitui um puro mundo interior independente da sua exteriorização linguística. O sujeito pensante alcança a sua existência independente através da exclusão metafísica da sua realidade linguística. A palavra não pode sustentar a existência de uma subjetividade, apenas o pensamento o faz. Eis, portanto, o problema com o qual Merleau-Ponty se depara e que lhe exige a dissolução do mundo interior do pensamento. E assumindo esta tarefa, a autenticidade da subjetividade não é, para o filósofo, sinônimo de interiorização. O pensamento não possui uma existência interior que precede a sua expressão. O pensamento é tendência para a expressão como para

³ Nos dois casos *não há ninguém que fale* porque, na teoria empirista, a linguagem é reduzida à produção automática de imagens verbais como traços deixados no cérebro pelas excitações físicas, e na teoria intelectualista, a linguagem é substituída pela operação interior de um sujeito pensante como fonte das significações linguísticas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 236-41). Em suma, há um parentesco entre as duas concepções porque, em ambas, “a palavra não *tem* significação” porque, ou ela está submetida às leis da mecânica nervosa ou às leis da associação, sem nenhuma potência interior, sendo apenas “um fenômeno psíquico, fisiológico ou mesmo físico justaposto aos outros e trazido à luz pelo jogo de uma causalidade objetiva” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 240), ou porque, ainda desprovida de uma eficácia própria, a palavra “é apenas o signo exterior de um reconhecimento interior que poderia fazer-se sem ela e para o qual ela não contribui” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 240). A recusa de uma significação à palavra negligencia e obscurece a existência de um sujeito falante.

seu acabamento (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 241)⁴. Enquanto pensamento eu me apreendo como fala, isto é, a minha existência falante não é um mero signo exterior ou uma simples tradução da minha existência pensante eternamente já feita⁵. Eu só encontro a minha consumação em minha fala de tal forma que não tenho uma consciência prévia de mim mesmo antes da passagem expressiva dos pensamentos já postos para os pensamentos novos. Não sou apenas o que está simplesmente colocado como algo a ser encontrado, mas sou o vir a ser de um sentido que não foi ainda pensado. Isto é, em que pese as condições da existência falante do sujeito, há um sentido que não é pensamento. Merleau-Ponty afirma que há uma primeira camada de significação aderente às palavras e que possui um valor afetivo ou existencial antes que conceitual. Em outros termos, Merleau-Ponty evidencia “sob a significação conceitual das falas, uma significação existencial” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 248). Admitindo a dimensão existencial da significação, temos questionados o privilégio e a exclusividade do *cogito* como realidade comunicante. Se é a existência que, primeiramente, nos transmite uma significação, não há um pensamento previamente separado do modo pelo qual minha existência é minha expressão e, nessas condições, afirmamos que “o pensamento não é nada de ‘interior’, ele não existe fora do mundo e fora das palavras” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 249). Através dessa dissolução de uma vida interior pura, é a própria exterioridade ontológica entre o corpo e a significação que é desfeita. O corpo é agora uma realidade *significante* e, portanto, se o corpo abriga as raízes da linguagem, a sua retomada irá corrigir todo abstracionismo de uma fala idealizada. E o testemunho de que não é o pensamento que fala, mas que já nos comunicamos por meio do corpo, se encontra na experiência da atriz (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 248), que é um exemplo da encarnação da significação, isto é, a atriz não seria possível se ela fosse apenas um pensamento que existisse para si. Trata-se, aqui, do vir a ser de um novo ser cultural como condição da própria comunicação:

As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto,

⁴ Em outros termos, “a fala não é o ‘signo’ do pensamento (...). A fala e o pensamento só admitiriam essa relação exterior se um e outro fossem tematicamente dados; na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 247).

⁵ Em outros termos, segundo afirma Müller, “é no próprio ato da expressão que reconheço a mim como condição da expressão; é no próprio ato de comunicação que alcanço o *Cogito* ou ‘saber’ de mim” (2001, p. 294). Isto é, “não pode haver distinção entre a fala – e respectivas significações – e o *Cogito* que as sustentaria” (MÜLLER, 2001, p. 309). Em suma, conforme estabelece conclusivamente, Müller ressalta que, em Merleau-Ponty, “não há um poder transcendental aquém da fala; menos ainda significações positivas, às quais meu ‘eu’ teria acesso independentemente da fala. Há tão somente diferenças entre gestos verbais (...). O que se chama de *Cogito* é na verdade essa diferença, esse desvio, jamais ele-mesmo algo positivo” (2001, p. 310).

o pensamento e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida, assim como nosso corpo repentinamente se presta a um gesto novo na aquisição do hábito. A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 249).

Uma vez confirmada a simultaneidade entre o pensamento e a expressão, a gestualidade não pode ser dispensada por uma investigação acerca das possibilidades da fala e da comunicação. Mas, antes de ser uma operação de pensamento, o gesto deve propiciar a realização de uma transformação do meu ser reforçando em mim o sentimento de um vazio que não pode ser preenchido pela banalidade do disponível. O verdadeiro gesto é uma resposta à exigência do esforço de expressão e, ao fazê-lo, o gesto ultrapassa a suposta evidência da sedimentação do mundo linguístico e intersubjetivo cuja cotidianidade linguisticamente ruidosa enfraquece e perde o passo decisivo da expressão superficializando a nossa visão sobre o homem (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 250).

O sentido do gesto não é um objeto suscetível a uma operação de conhecimento, antes disto, enquanto comunicação, ele é algo a ser compreendido, e esta exigência se cumpre quando ocorre a “reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 251), e tendo em vista esse ajustamento e recobrimento intencional entre mim e outrem, “a comunicação realiza-se quando minha conduta encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 252). A comunicação não é uma relação de conhecimento, e neste sentido, a sua possibilidade e evidência não se submetem inteiramente às leis científicas, porque é um corpo fenomênico ou pré-científico que comunica, porque não há uma comunicação sem uma presença corporal, porque, enfim, eu comunico quando me engajo com meu corpo enquanto sujeito encarnado que coexiste com as coisas, quando, emprestando-me ao espetáculo, “me junto a ele em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 252)⁶. A comunicação ocorre antes da segurança do saber intelectual, isto é, a expressão das significações afetivas e existenciais acontece no risco de não sabermos inteiramente o que comunicamos, e a cada vez que, neste nível inseguro, nos comunicamos, o nosso ser passa por uma transformação que só se efetiva sem as garantias

⁶ Bimbenet ressalta que a origem corporal da linguagem proposta por Merleau-Ponty nos permite recuperar uma pré-comunicação carnal já como um elemento da intersubjetividade (BIMBENET, 2011, p. 228). O autor destaca que a reflexão sobre a linguagem, mesmo sendo um prolongamento da ontologia da carne, lança as bases de uma ontologia da expressão, que surge como reinvenção de uma sintaxe inédita que nos dá o nascimento constante da linguagem. No entanto, “a comunicação desta palavra inaugural vem não somente como uma consequência, mas vem como um problema, desconcertada pela carga de inovação que define o ato expressivo” (BIMBENET, 2011, p. 229). Eis a dificuldade e os riscos da comunicação.

intelectuais. Nesses termos, se há uma existência ou uma emoção na base de cada signo, se não há uma palavra pura sem algum coeficiente afetivo que é incomensurável e intraduzível, então, a expressão da existência ou de uma única emoção jamais encontra alguma garantia linguística disponível no sistema convencional de comunicação.

Portanto, a dissolução da distância metafísica entre pensamento e linguagem, que negligenciou a existência falante do sujeito, nos permite afirmar que a palavra é constituída pelo elo e continuidade entre a emoção e o pensamento, entre o irrefletido e o reflexivo, e que, nesses termos, sendo absorção de um silêncio no signo ou fazendo do silêncio o excesso de um *querer dizer*, a palavra mostra e ao mesmo tempo esconde.

2. O passo da expressão como dissolução do céu de ideias

No início de *Sobre a fenomenologia da linguagem*, vemos Merleau-Ponty destacar que, se a analisamos em relação ao pensamento, a linguagem padece de uma destituição ontológica que a reduz a um objeto diante do pensamento sem nenhum protagonismo na comunicação (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 136-7). O que ocorre por meio dessa objetivação que retira a vida da linguagem entregando-a docilmente à ciência, é a perda da fecundidade da expressão que não é reconhecida quando se negligencia uma clareza intrínseca à fala. Opondo-se ao pensamento objetivante da linguagem que se consolida cientificamente a partir da herança do descrédito que ela sofreu por parte da metafísica, Merleau-Ponty se encaminha para uma restituição da fecundidade da expressão como uma qualidade fundamental do ser da linguagem. E é sob a orientação deste propósito que é absorvida a distinção saussuriana entre uma linguística sincrônica da experiência subjetiva da palavra e uma linguística diacrônica ou objetiva da língua (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 139)⁷. Para Merleau-Ponty, esta distinção nos revela que a linguagem é um sistema em desenvolvimento que se organiza e se mantém segundo uma lógica interna que não impede a absorção de mudanças provenientes, basicamente, da necessidade vívida de comunicação dos sujeitos falantes. Nesses termos, a linguagem não é um sistema completamente em ato, e por esta razão não há nela significações absolutamente unívocas que não se desgastam e que manteriam sua comunicabilidade incólume à volubilidade da língua. Esta idealização das

⁷ Bonomi nos lembra que a absorção da linguística de Saussure pela reflexão merleau-pontyana sobre a palavra contribui para levar ao fim a separação entre o sentido e o sensível, o que pressupunha a dessubstancialização de ambos. Com efeito, em Saussure, “o sentido não é algo de positivamente dado, não é ‘aderente’ ao signo como sua propriedade permanente, mas emerge de uma certa *distância* entre os vários signos: a linguagem, a totalidade dos signos, perde sua substancialidade e se configura como sistema *diacrítico*” (BONOMI, 2009, p. 11).

significações leva à morte da expressividade, pois esta sobrevive do desgaste e da contingência que nos impedem de atribuir à linguagem uma universalidade ideal. A expressividade nos mostra que o ser da linguagem é “lógico na contingência”, isto é, que não há significações ideais, unívocas e prévias à contingência do desenvolvimento orientado da linguagem, mas que, pelo contrário, essa fortuidade que absorve acasos não impede que a linguagem se realize como uma totalidade dotada de sentido. Da idealização para a expressividade ocorreu a passagem da lógica formal para uma “lógica encarnada” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 142). Em sua dimensão fenomenológica, a linguagem não lida e não nos oferece significações ideais, e sim significações encarnadas. Mas, como alcançamos essa encarnação que dispensa a significação como uma ideia separada e incorruptível?

A encarnação é inextricável do esclarecimento do “valor expressivo” ou da espontaneidade e da autonomia da própria língua falada ou viva, e esse valor expressivo é fundamentado pela diacriticidade essencial dos elementos da cadeia verbal, e assim, a significação se assenta na diferenciação, por exemplo, na relação diacrítica entre signos. O valor expressivo do signo – sua virtude *significante* ou o seu *querer dizer* algo – repousa na sua abertura à diferenciação frente aos outros signos, e por isto, se um signo isolado não contém uma significação inerte, alcançar a significação ou a expressividade de um signo implica em ultrapassá-lo rumo à sua própria diferença em relação aos outros signos (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 143). Esta auto-organização da língua tem um sentido imanente que não provém de um pensamento ou de uma consciência que descobre as suas ideias como a fonte disponível das significações eternamente dadas. Ao contrário, a significação encarna na diacriticidade concreta do significante.

Merleau-Ponty, então, pensa a expressividade através da junção entre o significante e a intenção significativa – ou entre a palavra e a subjetividade do sujeito falante –, estabelecendo que a expressividade decorre do preenchimento de um *vazio determinado* por parte das palavras, mas ele reconhece que esse preenchimento não se completa – ou o sistema não se atualiza definitivamente –, e por esta razão, Merleau-Ponty admite, “como fato fundamental da expressão, um *ultrapassamento do significante pelo significado, possível pela própria virtude do significante*” (1960, p. 146). A expressão se realiza por meio da transcendência de si do significante que se apaga no surgimento carnal do significado. De acordo com o seu fato fundamental, a expressão não nos permite falar da existência prévia do significado anterior ao seu devir através do sacrifício do significante que nos conduz para além das significações disponíveis e sedimentadas suscitando em nós a tomada de consciência de que, nessa

disponibilidade e sedimentação, há uma falta e privação – como faltava na língua francesa a literatura francesa – de significações inéditas e outras em relação às significações já disponíveis nas quais a expressividade se deteriorou. A expressão se realiza quando, trabalhando a virtude dos significantes, apresentamos significações novas. Nesses termos, “exprimo quando, utilizando todos esses instrumentos já falantes, faço-os dizer alguma coisa que nunca haviam dito” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 147)⁸. Ocorre aí a passagem da língua para a palavra. E Merleau-Ponty destaca essa distinção: “a palavra, enquanto distinta da língua, é esse momento em que a intenção significativa, ainda muda e toda em ato, revela-se capaz de incorporar-se à cultura, minha e do outro, capaz de me formar e de formá-lo, transformando o sentido dos instrumentos culturais” (1960, p. 149). Através dessa inclusão de si que renova as significações disponíveis e sedimentadas, a intenção significativa, em sua busca por exprimir-se, concretiza novos horizontes culturais cujas possibilidades não são explicadas recorrendo-se à quimera de um inteligível separado que, a bem da verdade, antes anula a virtude expressiva da linguagem que é a de realizar, de forma absolutamente inédita, significações que não têm, portanto, uma existência ideal previamente disponível num céu de ideias. Nos próprios termos de Merleau-Ponty:

Com efeito, se o fenômeno central da linguagem é o *ato comum do significante e do significado*, nós a despojariamos de sua virtude realizando de antemão num céu de ideias o resultado das operações expressivas, perderíamos de vista o *passo* que transpõem indo das significações já disponíveis àquelas que estamos construindo ou adquirindo. E o duplo inteligível sobre o qual tentar-se-ia fundá-las não nos dispensaria de compreender como nosso aparelho de conhecimento se dilata até compreender aquilo que não contém (1960, p. 154-5).

A expressão é a construção ou a aquisição de significações que não preexistem num céu de ideias. Nesses termos, a expressão não tem o seu fundamento num inteligível separado que é incapaz de nos explicar como compreendemos aquilo que o nosso aparelho de conhecimento não contém⁹. Essa compreensão se funda no *passo* próprio da expressão.

⁸ A expressão é esse *fazer dizer o nunca dito antes*, e neste sentido, “digo que uma significação está adquirida, e disponível daí por diante, quando consegui fazê-la habitar num aparelho de palavra que não lhe estava inicialmente destinado. Bem entendido, os elementos desse aparelho expressivo não a continham realmente (a língua francesa, logo que instituída, não continha a literatura francesa); foi-me preciso recentrá-los e descentrá-los para fazê-los significar aquilo a que eu visava” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 148-9). A expressão concede um espaço linguístico para a intenção de uma subjetividade. A elaboração literária nos evidencia como uma palavra subjetiva de um autor se assenhora da sua linguagem objetiva. A literatura representa o privilégio e a primazia da palavra diante da linguagem.

⁹ Através da análise da expressão, Merleau-Ponty dissolve o dualismo entre o mundo fenomênico da vida e o mundo inteligível das ideias. Para Slatman, a expressão constitui um elemento da arqueologia do mundo da vida (*Lebenswelt*), pois, conforme defende a autora, se a expressão não se fundamenta no inteligível separado, a sua gênese se encontra no mundo da vida, e por isto, considerando que este mundo é um fundamento que tem seu

3. O poder da linguagem e sua propedêutica pedagógica

Em *A ciência e a experiência da expressão*, Merleau-Ponty irá definir a expressão como a *virtude da linguagem* que nos apresenta o sentido como se não houvesse palavras (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 16). A virtude da linguagem é se apagar para nos lançar ao que ela significa. De acordo com esse apagamento operado pela expressão, é preciso pressupor a existência de duas linguagens: “a linguagem de depois, a que é adquirida e que desaparece diante do sentido do qual se tornou portadora, e a que se faz no momento da expressão, que vai me fazer passar justamente dos signos ao sentido” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 17). Há uma linguagem falada e uma linguagem falante. O surgimento da literatura, o livro nasce, na passagem da primeira para a segunda através de uma torção que retira os signos da sua sedimentação que me fazia acreditar que eu os possuía. Mas, a literatura, ou o livro, na medida em que pressupõem o *passo* da expressão, é saída do já conhecido por mim, deixando-me diante de um não-sabido anteriormente que, agora, apesar desse arrebatamento que me descentra, estou pronto para absorver, e isto que eu absorvo se encontrava para além dos signos e das significações adquiridas e disponíveis. A expressão é saída do sentido ordinário dos signos rumo a um outro sentido anteriormente despossuído por mim (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 19). E assim, ao atingir o centro do livro, estou onde jamais estive antes, onde só o autor, renovando o sentido através de uma torção secreta, se ele é realmente autor, pode me conduzir.

O autor me apresenta o momento da expressão, “aquele em que a relação se inverte, em que o livro toma posse do leitor”, retirado da linguagem falada e da posse de si mesmo, e lançado a uma linguagem falante que o possui. É apenas através dessa transformação que ela me impõe que a linguagem falante ou expressiva é capaz de me fazer compreendê-la. Ou seja, estamos diante de uma linguagem cujas condições da sua compreensão surgem junto com ela. Não podemos sair da sua operação expressiva para compreendê-la e eu a compreendo quando não estou mais em meus pensamentos próprios. É preciso que *eu me ultrapasse* pela leitura.

fim em si mesmo, ele nos oferece a compreensão da gênese do sentido assim como o surgimento da expressão (SLATMAN, 2003, p. 45). A expressão nos mostra como o mundo da vida tem autonomamente um sentido próprio que não provém de um outro mundo superveniente. E assim, para Slatman, a investigação genealógica da constituição do sentido, que deve dissolver as dissimulações idealistas da sua origem, desvela uma forma antepredicativa do *Logos* que se esconde no mundo da vida (SLATMAN, 2003, p. 46). A expressão constitui um nível originário da linguagem no qual, o que encontramos, é a própria vida.

Eis a condição de uma leitura verdadeira. Ela me exige que eu me deixe transformar pelo livro como se este criasse em mim novos órgãos (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 21-2).

É por esse meio que Merleau-Ponty nos dá a ideia do *poder da linguagem*, quando reconhecemos que essa linguagem operante ou constituinte, “que aparece quando a linguagem constituída, subitamente descentrada e privada de seu equilíbrio, ordena-se de novo para ensinar ao leitor – e mesmo ao autor – o que ele não sabia pensar nem dizer” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 22). O poder da linguagem consiste nesta capacidade de ensinar a pensar e a dizer o que antes não se sabia, dinamizando o próprio âmbito do saber cujas fronteiras então se revelam maleáveis. E, portanto, de acordo com Merleau-Ponty, o estudo do funcionamento da fala nos leva à dissolução da adequação entre o pensamento e o ser que, pressupondo respostas conclusivas provenientes da correlação significação-ser, excluía o não-saber para o lado dos não-seres (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 25). Enquanto que, sob um outro ponto de vista, o não-saber é a matéria da literatura que pressupõe não-seres. Nesses termos, diferentemente da metafísica tradicional, a literatura nos mostra que é possível pensar e dizer sem o ser, e que essa possibilidade renova e mantém a renovação do pensamento e da linguagem. Em suma, é devido à passagem do ser da metafísica para a expressão da literatura que podemos encontrar a mistura e a relação interior entre a linguagem e o pensamento, entre a expressão e a consciência, pois, como ressalva Merleau-Ponty, a linguagem pode não ser um obstáculo para a consciência, e que “para esta não há diferença entre o ato de alcançar a si mesma e o ato de se exprimir”, e precisamos compreender, enfim, “que a linguagem, no estado nascente e vivo, é o gesto de retomada e de recuperação que me reúne a mim mesmo e aos outros” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 26). A consciência de mim mesmo e dos outros pressupõe a linguagem em seu *estado nascente e vivo*, isto é, a consciência não é primeiramente um “eu penso”, e sim, um “eu falo” no qual não coincidem o fazer e o saber que se faz, e se em minha fala não disponho de uma estabilidade das significações que o pensamento metafísico me prometia, então, a fala me exige uma abertura e vulnerabilidade como condições para eu me relacionar¹⁰.

A fala, em seu estado nascente e vivo, é a possibilidade de uma relação na qual não sei inteiramente o que eu faço, e por isto, para me relacionar, preciso sair dos meus pensamentos

¹⁰ A não coincidência entre o fazer e o saber que se dá na fala propicia a instauração de um sistema eu-outrem, isto é, a fala possibilita uma projeção-introjeção recíproca entre mim e outrem, mas que não ocorre sem alguma despersonalização do eu implicada, justamente, naquela não coincidência. Nessas condições, Merleau-Ponty afirma: “Falar e compreender não supõem somente o pensamento, mas, de maneira mais essencial e como fundamento do próprio pensamento, o poder de deixar-se desfazer e refazer por um outro atual, por vários outros possíveis e, presumivelmente, por todos” (1969, p. 29-0).

próprios. Para Merleau-Ponty, devendo absorver as condições pelas quais adentro num sistema de relações, a filosofia, ultrapassando a correlação do ser e do saber, não ultrapassa, todavia, a linguagem *em seu estado nascente*, pois a filosofia não é uma linguagem *sem fala*, isto é, segundo afirma Merleau-Ponty, “a filosofia não é a passagem de um mundo confuso a um universo de significações fechadas. Ao contrário, ela começa com a consciência daquilo que corrói e faz ruir, mas também renova e sublima nossas significações adquiridas” (1969, p. 25-6). É através da análise da expressividade que o filósofo avalia tanto a corrupção quanto a renovação das significações, e então se insere nesse entremeio e nesse jogo em que começa a consciência filosófica cujo estabelecimento e exercício não decretam, definitivamente, o fim de toda confusão, pois, a limpidez porventura alcançada pela filosofia não se separa da corruptibilidade das suas significações. E esse começo foi negligenciado pela filosofia primeira. Em virtude disto, Merleau-Ponty substitui a reflexão da filosofia eternitária que se compraz com significações puras pela expressão que não nos retira dos malentendidos acumulados pela história das palavras. A filosofia não é uma linguagem pura sem palavras, e neste sentido, contrariamente à sua idealização metafísica, ela deve restituir a autonomia ontológica das palavras a fim de verificar como ela mesma é saída do mutismo do idealmente adquirido apresentando-nos as condições verdadeiras do falar e do compreender que são mais fundamentais do que as condições do pensamento. Mas como verdadeiramente falamos e compreendemos? E, se suas condições estão apagadas na filosofia, onde podemos encontrá-las?

4. Falar e compreender: do demiurgo para a finitude dos sujeitos falantes

Contribuindo para a resposta, a literatura é imprescindível para Merleau-Ponty, uma vez que ela lhe oferece a fala em seu funcionamento vivo que excede o mutismo sedimentado da linguagem feita. Falar verdadeiramente é sair desse silêncio infrutífero apresentando-se uma significação nova e inédita que me descentra, despersonaliza e me exige um esforço de compreensão. Falar e compreender pressupõem o *passo* da expressão – a torção secreta das palavras, como o fez, por exemplo, Guimarães Rosa em seu *Grande Sertão: Veredas*. Esta obra representa a saída do mutismo para a fala verdadeira através da qual ela luta concretamente para se instituir como um novo ser cultural que exige a dinamicidade e a transformação da compreensão, criando, a partir da sua própria luta inacabada, os seus próprios leitores que não a deixarão imergir no silêncio ruidoso do completamente adquirido.

Para Merleau-Ponty, a investigação da verdade do falar e do compreender não pode negligenciar a *existência dos sujeitos falantes*. E todo pensamento objetivo da linguagem – que a considera como um objeto exposto diante da consciência excluindo sua vivacidade concreta e seu uso literário – incide nessa negligência dos sujeitos falantes. Trata-se, portanto, de investigar como são possíveis a comunicação e a comunidade linguística¹¹. Ambas não desfrutam de uma existência privilegiada no âmbito da história objetiva da língua que as reduz a um caos de acontecimentos, conforme defende Saussure (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 33-4). Todavia, ao lado desta linguística objetiva da *língua*, há uma linguística da *fala* que nos permite pressupor uma lei de equilíbrio na história das transformações da comunicação. Em que pese essa história, para Merleau-Ponty o caos não é ausência de equilíbrio e o equilíbrio não é alcançado fora do caos. Considerando que, sob o ponto de vista da expressividade, há um sistema linguístico não objetivamente gramatical e formal, para Merleau-Ponty, a comunicação e a comunidade linguística se instituem como um equilíbrio no meio do caos, isto é, sua realização não exclui a absorção dos acasos, nos quais, além de uma gama de acontecimentos, tem espaço a subjetividade dos sujeitos falantes. A fala nos proporciona a consciência radical da nossa subjetividade e das outras subjetividades que não eram mais do que vestígios na história objetiva (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 36). Mas, se não há fala sem sujeitos falantes, não podemos transpor a história da comunicação rumo a uma língua universal cuja gramática pura dispensaria os nossos hábitos e usos linguísticos, como o uso literário, de tal forma que podemos afirmar que essa língua idealmente universal e gramaticalmente pura inviabiliza a literatura. Contra a idealização da linguagem, a expressão nos mostra que, no meio de todas as dificuldades, falamos e compreendemos a partir da linguagem existente. Isto é, não são primeiramente a idealização e a oficialidade da gramática que tornam possível a comunicação, porque esta não se fundamenta na pura relação de denotação entre signos e significações límpidos. Em outros termos, há comunicação porque a expressão não é nunca consumada (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 42-3), e este inacabamento essencial não é contemplado pela idealização e pela oficialidade. Coerente com essa posição, Merleau-Ponty chega a admitir a necessidade de um estudo que se coloque abaixo da linguagem constituída capaz de revelar uma camada primordial da expressividade, na qual os

¹¹ A busca pela possibilidade da comunicação não pode prescindir dos sujeitos falantes, pois, são eles que mantém a renovação de um sistema de expressão através do seu desejo de se compreender que os faz retomar, como uma nova maneira de falar, os restos gastos de um outro modo de expressão (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 50). Com isto, a língua é concebida como inteiramente acaso e inteiramente razão; se por um lado, o acidental se torna um instrumento linguístico renovando o modo de falar, por outro lado, a expressão não segue um plano separado do acidental.

signos não são realidades inertes que se adequariam, de forma reflexiva e denotativa, às significações indiferentes às transformações concretas da cadeia verbal.

Como temos visto, a fala e a compreensão verdadeiras pressupõem que enfrentemos o *paradoxo da expressão* que nos dá o movimento perpétuo de uma única linguagem cujo devir é marcado pela sua diferenciação de si mesma sem jamais se renegar (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 56-7). Nessa autodiferenciação se concretiza a universalidade da linguagem. E essa diferenciação concreta em devir é a operação do paradoxo da expressão, visto que a expressão pressupõe tanto a preexistência de um fundo constituído por expressões já estabelecidas quanto o desprendimento em relação a este fundo a fim de chamar a atenção ou surpreender. Com efeito, “trata-se de uma operação que tende à sua própria destruição, uma vez que se suprime à medida que se propaga, e se anula se não se propaga” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 51), e assim, a expressão não é definitiva e sua virtude está precisamente em sua autodestruição que instaura e mantém o devir concreto intrinsecamente diferenciante da linguagem, posto que, tão logo a fala se aproprie da expressão, tornando-se *viva*, “a língua artificial melhor concebida torna-se irregular e enche-se de exceções” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 51). A autodiferenciação é então a passagem da língua artificial para a fala viva. E o falar e o compreender ocorrem precisamente nessa passagem que nos revela o verdadeiro poder da linguagem que não reside em adequar formalmente o nosso espírito às coisas e que não reside na pura designação dos elementos do ser idealmente considerados como parâmetros para a linguagem. Conforme dissemos antes, a expressão não se orienta pelo ser. Nessas condições, Merleau-Ponty nos diz que

O poder da linguagem (...) está inteiramente em seu presente enquanto ele consegue ordenar as pretensas palavras chaves de modo a fazê-las dizer mais do que jamais disseram, enquanto ele se ultrapassa como produto do passado e nos dá assim a ilusão de ultrapassar toda fala e de ir às coisas mesmas, porque de fato ultrapassamos toda linguagem dada (1969, p. 58)¹².

Em seu presente, segundo a vivacidade do seu devir concreto, o poder da linguagem é sempre a diferença entre o que já foi dito e o que jamais foi dito antes. Para me fazer compreender verdadeiramente eu preciso fazer com que as palavras digam o que elas jamais disseram antes. E sendo assim, é como se o poder da linguagem nos reconduzisse para a

¹² Nesse momento em que se dá esse ultrapassamento, “algo é realmente adquirido de uma vez por todas, fundado para sempre, e poderá ser transmitido, assim como os atos de expressão passado o foram, não porque teríamos apreendido um pedaço do mundo inteligível ou atingido o pensamento adequado, mas porque nosso uso presente da linguagem poderá ser retomado enquanto a mesma linguagem estiver em uso, ou enquanto estudiosos forem capazes de recolocá-la no presente” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 58-9).

primeira fala, como se falássemos pela primeira vez sempre que esse poder se concretiza. Quando falamos pela primeira vez, diante do silêncio da ausência de significações à espera de signos adequados, quando não temos nenhum texto ideal que nos orienta e não sabemos muito bem o que vamos exprimir, enfim percebemos, num misto de constrição e de entusiasmo, que não somos demiurgos, mas, simplesmente homens.

Conclusão

Portanto, vimos que, através da restituição da expressão, a fala me proporciona um acesso radical à minha subjetividade fora do saber instituído da tradição metafísica. Nesses termos, não sou uma subjetividade já feita que se sabe por meio de um saber ideal que preexiste independentemente do vir a ser do sentido que a expressão concretiza. Sou um novo ser cultural que se realiza rompendo com sua idealização anterior. Aliás, pudemos notar que, para Merleau-Ponty, a renovação do mundo cultural se dá antes por meio da expressão e não pela idealização, uma vez que o mundo cultural necessita da gênese do sentido intrínseco ao seu próprio processo histórico. Fora da idealização que purifica formalmente as significações e que intelectualiza o sentido, objetivando-o, a expressão lida com significações irrefletidas e com sentidos entrelaçados à existência carnal e afetiva, e por isso, a expressão nos entrega uma palavra que, apesar da sua eficiência, não diz tudo, uma palavra que se faz no risco de não saber inteiramente o que ela diz, e precisamente em virtude deste seu caráter oracular, a palavra não pode ser inteiramente objetivada, e é com esta palavra que não diz tudo e que não aprisiona o dizer que devemos pensar. Doravante, a filosofia deve ser feita fora de toda segurança intelectualista, pois o que ela também deve absorver e expressar se encontra exterior à velha adequação metafísica entre o ser e o saber.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIMBENET, Étienne. *Après Merleau-Ponty: Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: VRIN, 2011.
- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- MERCURY, Jean-Yves. *L'Expressivité chez Merleau-Ponty: Du corps à la peinture*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. Sur la phénoménologie du langage. In: *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. La science et l'expérience de l'expression. In: *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

_____. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MÜLLER, Marcos. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Vol. 122. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SLATMAN, Jenny. *L'expression au-delà de la représentation – Sur l'aisthesis et l'esthétique chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2003.