

PUCRS

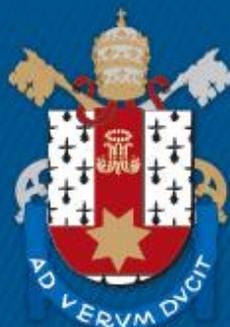
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

GIOVANNA HAGEMANN POZZER

**ENTRE SILÊNCIOS EXPRESSIVOS: A CIRCULARIDADE DO DIÁLOGO A PARTIR DA
FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY**

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

GIOVANNA HAGEMANN POZZER

ENTRE SILÊNCIOS EXPRESSIVOS:
A CIRCULARIDADE DO DIÁLOGO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE
MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Fenomenologia e Hermenêutica.

Orientador: Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro

Porto Alegre

2021

GIOVANNA HAGEMANN POZZER

ENTRE SILÊNCIOS EXPRESSIVOS:
A CIRCULARIDADE DO DIÁLOGO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DE
MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Área de concentração: Fenomenologia e Hermenêutica.

Aprovada em ____ de _____ de 2021.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro - PUCRS

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza - PUCRS

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva - UNIOESTE

AGRADECIMENTOS

Desde passos lentos, construtivos e por vezes desviantes, reflito nessa página simbólica o imenso valor da aprendizagem, da abertura e da profundidade do estudo filosófico e a percepção inquietante da necessidade de fazermos perguntas abertas e enraizadas em um solo comum que nos mova para outras direções possíveis.

Agradeço primeiramente ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS e à CAPES, pela bolsa de estudos que oportunizou a realização desta dissertação de Mestrado.

Ao espaço de confiança e orientação oferecido pelo professor Fabio Caprio, que permitiu a constituição do sentido de um projeto mergulhado em interrogações sensivelmente contemporâneas.

A todos os professores que integraram minha trajetória acadêmica e me permitiram ampliar o campo de vistas. Em especial ao professor Ricardo Timm, pelas manhãs genuinamente filosóficas e pelo olhar sempre acolhedor. Agradeço também ao professor Claudinei Aparecido, por me acompanhar indiretamente no processo de leitura da obra de Merleau-Ponty e por aceitar integrar a banca examinadora.

Agradeço aos meus colegas de Mestrado e especialmente ao Ivan e ao Cristian, pelo profundo sentido das leituras e das conversas compartilhadas.

Às mulheres filósofas e feministas que, na ambiguidade de um momento pandêmico e de distanciamentos abruptos, imaginaram outras relações possíveis e têm colocado em prática projetos integradores.

Agradeço à experiência fotográfica, por constituir meu mundo por entre perspectivas silenciosas, distâncias e aberturas e assim me ensinar a não ver, imaginando. E às práticas de yoga e meditação, por abrirem em mim um diálogo interno e corpóreo respirado em meus caminhos relacionais.

À Camila, professora e amiga que acompanhou afetuosamente os relatos da feitura dessa dissertação e me ajuda a vivenciar o movimento de uma prática sempre inacabada.

À Fernanda e à Francielle, pelo respiro de nossa amizade.

Ao Breno, pela melodia dos nossos dias.

À Lilianne, ao Alberto e ao Christiano, pelo solo familiar que me permite seguir.

Eu antes tinha querido ser os outros para conhecer o que não era eu. Entendi então que eu já tinha sido os outros e isso era fácil. Minha experiência maior seria ser o âmago dos outros: e o âmago dos outros era eu.

Clarice Lispector, *A experiência maior*

RESUMO

O presente trabalho reflete sobre a experiência dialógica enquanto implicada em um campo relacional permeado por silêncios expressivos. Para tanto, será feita uma leitura hermenêutica de alguns textos de Merleau-Ponty que iniciará pela *Fenomenologia da Percepção*; passará pela noção de ambiguidade da experiência humana, explicitada no curso sobre *A Natureza*, e pelos ensaios de *A Prosa do Mundo*; e se aproximará da ontologia da reversibilidade expressa na obra *O Visível e o Invisível* e no texto *O Olho e o Espírito*. Nos três primeiros capítulos, o objetivo será mostrar como corpos expressivamente perceptivos (1) movimentam silenciosamente seus sentidos linguísticos (2) por meio de um fenômeno de reversibilidade dialógica que ocorre em uma abertura sensível e um distanciamento expressivo (3). Por fim, será proposto um desvio crítico acerca da experiência elucidada, guiado pela leitura do sociólogo Hartmut Rosa e da filósofa Marina Garcés (4). A questão proposta no capítulo final será: como é possível uma circularidade dialógica no contexto de uma sociedade da aceleração que produz uma extrema distância alienante e dificulta as experiências de abertura ressonante?

Palavras-chave: Intercorporalidade. Experiência Dialógica. Silêncio Expressivo. Fenomenologia. Abertura Ressonante. Sociedade da Aceleração.

ABSTRACT

The present work intends to reflect on the dialogical experience while involved in a relational field permeated by expressive silences. For this purpose, a hermeneutic reading of some texts by Merleau-Ponty will be made, which will start with the *Phenomenology of Perception*; it will pass through the notion of ambiguity of the human experience, explained in the course on *Nature*, and through the essays in *The Prose of the World*; and it will approach the ontology of reversibility expressed in the work *The Visible and the Invisible* and in the text *Eye and Mind*. In the first three chapters, the objective will be to show how expressively perceptive bodies (1) silently move their linguistic senses (2) through a phenomenon of dialogical reversibility that occurs in a sensitive opening and an expressive distance (3). Finally, a critical deviation about this elucidated experience will be proposed, guided by the reading of the sociologist Hartmut Rosa and the philosopher Marina Garcés (4). The question posed in the final chapter will be: how is a dialogic circularity possible in the context of a society of acceleration that produces an extreme alienating distance and hinders the experiences of resonant opening?

Keywords: Intercorporality. Dialogic Experience. Expressive Silence. Phenomenology. Resonant Opening. Acceleration Society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A EXPRESSIVIDADE PERCEPTIVA DOS CORPOS NO MUNDO.....	13
1.1 EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA.....	16
1.1.1 Campo perspectivo.....	16
1.1.2 Corpo Próprio.....	21
1.2 EXPRESSIVIDADE FALANTE.....	24
1.2.1 A intencionalidade das falas.....	24
1.2.2 Falas faladas e falantes.....	28
1.3 ARTICULAÇÃO ENTRE PERCEPÇÃO E LINGUAGEM.....	32
1.3.1 Apontamentos linguísticos.....	32
1.3.2 Expressividade perceptiva.....	42
2 O MOVIMENTO SILENCIOSO DOS SENTIDOS EXPRESSIVOS.....	46
2.1 NATUREZA AMBÍGUA DO CORPO HUMANO.....	47
2.1.1 Interser.....	47
2.1.2 Corpo simbólico.....	50
2.2 INACABAMENTO DOS SENTIDOS.....	52
2.2.1 Linguagem indireta.....	52
2.2.2 Historicidade.....	59
2.3 SILÊNCIO EXPRESSIVO DO SER.....	65
2.3.1 Sedimentação.....	65
2.3.2 Imaginário operante.....	69
3 A REVERSIBILIDADE DA EXPERIÊNCIA DIALÓGICA	74
3.1 EXPERIÊNCIA DE <i>NÓS-OUTROS</i>	76
3.1.1 Dimensão comum.....	76
3.1.2 Percepção do outro.....	79
3.2 DESDOBRAMENTO DAS EXPRESSÕES.....	82
3.2.1 Palavras bordas.....	82
3.2.2 Leituras estranhas.....	86
3.3 FENOMENOLOGIA DA REVERSIBILIDADE.....	88
3.3.1 Carne do visível.....	88
3.3.2 Circularidade intercorporal.....	96
4 A CRISE DOS ESPAÇOS DIALÓGICOS	102
4.1 RESSONÂNCIA DAS VOZES DO SILÊNCIO.....	103
4.1.1 Ressonância e alienação.....	103

4.1.2	Circularidade dialética	106
4.2	ACELERAÇÃO DO RITMO DA VIDA	107
4.2.1	Imperativo dinâmico	107
4.2.2	Individualidade puntiforme.....	110
4.3	SILENCIAMENTO DAS VOZES RESSONANTES	111
4.3.1	Crise da ressonância	111
4.3.2	Respiração dos sentidos.....	114
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	118
	REFERÊNCIAS.....	121

INTRODUÇÃO

Refletir sobre a experiência dialógica é pensar sobre a nossa relação com o mundo e com os outros. É desenvolver um argumento aberto sobre uma experiência que nos excede. Seguiremos este horizonte de abertura ao longo do estudo, interrogando-nos repetidamente: *como* se dá nossa relação corpórea com o mundo? *Como* formulamos os sentidos que nos permitem ser um corpo expressivo? *Como* a linguagem se sedimenta em diferentes formas de ser no mundo em meio das nossas relações comunicantes? *O que* torna possível um diálogo genuinamente transformador?

A potência de uma *situação dialógica* não é puramente aberta, nem um *mapa de possibilidades ilimitadas*, mas sim uma *relação de forças*, um movimento complexo de perspectivas entrelaçadas por luzes e sombras. A possibilidade de existência deste entrelaçamento relacional é a problemática central da presente pesquisa. A potência de uma situação, como afirma Marina Garcés (2013a), é uma *exigência* e justamente por isso provoca o pensamento, pois diz respeito a uma situação que *necessita ser pensada*. “Pensar é respirar, viver vivendo, ser sendo” (GARCÉS, 2013a, p. 12, tradução nossa) e nos permite *reaprender a ver* o mundo e as nossas relações mais cotidianas.

Ao *pensarmos* sobre a experiência dialógica, adentramos em uma camada de *interdependência* de uns e outros que nos permite reaprender a dizer *nós* em meio a um mundo que nos consome, que ofusca os *vínculos*, que nos *fragmenta* e nos põe em conflito. Em nossa realidade comum, o pronome *nós* designa um *problema* de destruição que fora construído pela própria história de ambição e dominação da sociedade moderna. Referimo-nos, portanto, a um *problema de nosotros*¹ que necessita ser pensado para poder ser reaprendido (GARCÉS, 2013a, p. 28).

Um problema que reflete a própria concepção do indivíduo autônomo, de cujas distâncias artificiais impossibilitam a aterrissagem em um *solo comum* de relação dialógica e de vínculo sensível. Trata-se do problema de um *indivíduo sem corpo*, cujas ideias não refletem necessidades reais e não permitem uma respiração de sentidos que faça da distância uma faceta da proximidade corpórea que o sustenta vivo. Junto a Merleau-Ponty, podemos falar de *vida comum* em um sentido mais elementar, refletindo sobre as relações mais básicas que nos sustentam em toda e qualquer *situação*. Bem como explica Garcés (2013a): *comum* é o conjunto

¹ Optamos por deixar a expressão em espanhol, pois o pronome *nosotros* expressa de forma mais explícita e contundente a ambiguidade própria da 1ª pessoa do plural.

de relações materiais e simbólicas que fazem possível uma vida humana e pensar o *problema de nosotros* é, portanto, perceber a impossibilidade de sermos indivíduo puros, pois

[...] nosso corpo diz isso, sua fome, seu frio, a marca do seu umbigo, o vazio presente que costura o vínculo perdido. Nossa voz diz isso, com todos os acentos e tons de nossos mundos linguísticos e afetivos incorporados. Nossa imaginação diz isso, capaz de se compor com realidades conhecidas e desconhecidas para criar outros sentidos e outras realidades. O ser humano é algo mais que um ser social, sua condição é relacional em um sentido que vai muito além do circunstancial: o ser humano não pode dizer eu sem ressoar, ao mesmo tempo, um nós. (GARCÉS, 2013a, p. 29, tradução nossa)

Merleau-Ponty dedica sua obra a pensar sobre este *eu ampliado* que ressoa entre os corpos. Ele reflete sobre *como* não somos uns e outros separadamente, mas *coexistimos* em uma dimensão comum e compartilhada que é sempre visível e invisível, presente e ausente, falante e falada. O filósofo pensa sobre um *corpo* que sempre já está implicado em um mundo de relações possíveis, reversivelmente concretas e simbólicas. Não se trata, para ele, de uma relação de conhecimento, mas justamente da *ambiguidade* que há entre compreensão e incompreensão de uma *coimplicação* em um mundo comum que extravasa as formas do saber.

O *olhar* merleau-pontyano é, pois, uma condição ambígua do encontro próximo e distante de pessoas singulares vinculadas a uma situação comum. É esta, afirma Garcés (2013a), a condição de descobrimento da *situação*, na qual é possível “reaprender a ver o mundo não mais desde um olhar frontal e focalizado do indivíduo, mas desde a excentricidade inapropriada, anônima, da vida compartilhada” (GARCÉS, 2013a, p. 49, tradução nossa).

Há no movimento filosófico de Merleau-Ponty a intenção de expressar o que seria uma *racionalidade alargada*, que só pode ser compreensível por sua incompletude, pois abarca, em um movimento abertamente reflexivo, o que *precede e excede* o inteligível, provocando a interrogação tão marcada na obra do filósofo francês. Trata-se de uma forma de *razão* filosófica cuja própria busca interrogativa deixa aparecer o mundo, as coisas e os outros em seu mistério. Um tipo de *racionalidade* que admite sua parcela incógnita, porque percorre a *sensibilidade oblíqua* que a constitui em suas “dimensões diferenciadas e entrelaçadas” ao mundo (CHAUÍ, 2002, p.7), deixando *em aberto* o conceito, enquanto se situa no limiar da *não filosofia*, da não racionalidade, no limiar de outrem. Nesta atitude *expressivamente perceptiva* se dá a experiência sobre a qual nos atentaremos ao longo deste trabalho.

O primeiro capítulo tem como intenção ressaltar as reflexões de Merleau-Ponty acerca da articulação entre *percepção e linguagem*, desenvolvidas inicialmente em sua *Fenomenologia da Percepção* e, posteriormente, nos textos sobre a fenomenologia da linguagem que integram o livro *A Prosa do Mundo*. Neste ponto começaremos a aprofundar o movimento que ocorre

entre as *linguagens faladas* e as *linguagens falantes* e sua correlação diacrítica com a experiência silenciosa do *corpo próprio*. Essas primeiras investigações nos permitirão indicar o amplo movimento interrogativo percorrido e provocado por Merleau-Ponty em direção às suas últimas obras.

O segundo capítulo será dedicado ao *silêncio expressivo*, entendido aqui como o *avesso* do fenômeno visível, ou o espaço dialético de formação dos sentidos do corpo humano e da linguagem. Faremos a leitura de alguns trechos do curso *A Natureza* – ministrado no Collège de France entre 1956-1959 – para refletir sobre a *natureza ambígua* dos *corpos simbólicos*. A partir disto, nos dedicaremos ao ensaio *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio* para fazer emergir a compreensão de um *inacabamento dos sentidos*. Já a conferência *Elogio da Filosofia* nos permitirá refletir sobre a *historicidade* que é fruto da constituição linguística que permeia os corpos. Ao final do capítulo, faremos uma primeira entrada no livro *O Visível e o Invisível*, para, com ele, aprofundar o processo de *sedimentação e instituição* das linguagens, entendendo-o como caminho de formação de um *imaginário operante*.

Alicerçados nos conceitos estudados nos dois primeiros capítulos, proporemos um mergulho na própria *experiência dialógica*. No terceiro capítulo, pensaremos sobre a *dimensão comum* e a *reversibilidade* do diálogo como um *desdobramento expressivo* da *carne do mundo*. Para tanto, retornaremos à *Fenomenologia da Percepção*, no capítulo “Outrem e o mundo humano”, na tentativa de tematizar sobre o *anonimato* da relação dos corpos no mundo. Já os textos de *O Visível e o Invisível* e o ensaio *O Olho e o Espírito* nos ajudarão a formular um entendimento sobre a *circularidade intercorporal*, que é a problemática central de nosso estudo.

Após este breve caminho hermenêutico-conceitual, faremos um desvio. No quarto e último capítulo de desenvolvimento, sugeriremos uma leitura crítica alicerçada na fenomenologia e ontologia relacional merleau-pontyana e impulsionada pela teoria dialética da *ressonância* e da *alienação* proposta pelo sociólogo alemão Hartmut Rosa e complementada pelos ensaios críticos da filósofa espanhola Marina Garcés. A escolha destes dois autores contemporâneos é justificada pela influência direta da fenomenologia merleau-pontyana em suas obras e nos pressupostos fenomenológicos que embasam suas teorias e perspectivas críticas.

Como expressa a própria *hiperdialética*²² de Merleau-Ponty, não teremos sínteses. Queremos apenas traçar alguns caminhos conceituais e interpretações críticas acerca do mundo

²² Restituindo a herança da dialética hegeliana, Merleau-Ponty vê em Hegel o valor de explorar uma ideia ampliada de razão, cujas raízes estariam na história e na própria experiência humana (SILVA, 2014, p. 235). Todavia, na conferência *Elogio da Filosofia*, o fenomenólogo afirma ser o sistema hegeliano, em seu sentido de síntese exterior,

contemporâneo em sua relação com a possibilidade de *circularidade dialógica*. Sem sínteses, não conseguiremos “definir” o *corpo próprio* de forma puramente lógica, pois ele está imerso, como sublinha Merleau-Ponty, em uma *obliquidade*, repleto de desvios e excessos. Tentaremos, no entanto, acompanhar a construção fenomenológica da poética intercorporal proposta pelo filósofo francês, marcando a importância de seu caminho conceitual para situar o corpo, a linguagem e o silêncio em seus desdobramentos relacionais e dialógicos.

Seguindo os passos de Marilena Chauí (2002), nos deteremos no “mistério que faz o silêncio sustentar a palavra, o invisível sustentar a visão e o excesso das significações sustentar conceito” (CHAUÍ, 2002, p. 12) ao pretendermos expressar, nos seguintes capítulos, nossa interpretação acerca da experiência silenciosa de *expressividade perceptiva* que nos entrelaça em uma relação dialógica. Para tanto, questionamos: como explicar, comentar e escrever sobre Merleau-Ponty sem transformar o que é genuinamente interrogação em pretensas respostas?

Com este questionamento, definimos essa dissertação como uma leitura aberta. Ou, como nos diria Merleau-Ponty, uma experiência de leitura que é, por seu próprio movimento, um diálogo reversível e inacabado. Uma conversa indireta, ou um caminho silencioso de expressividade que fora traçado desde um estranhamento cotidiano. Desde uma interferência da própria vida em sociedade. Uma vida de corpos que se chocam, que se fecham de si a si, afirmando um conhecimento sem tempo, sem espaço, sem outrem, sem circulação. Sem ar.

Escrevemos este trabalho por meio de um diálogo com palavras que são um corpo de pensamentos em aberto, na tentativa de pôr palavras em diálogo, feita no próprio ato descrever a compreensão inacabada de uma experiência. Trata-se de uma *compreensão fenomenológica* que é ambígua e aberta, pois não é de todo entendida, mas nos permite um movimento de transformação.

uma questão a ser explorada mais profundamente pelos filósofos contemporâneos. Como afirma Silva (2014, p. 327), é nas *Aventuras da Dialética* que Merleau-Ponty expõe sua crítica de forma mais contundente, problematizando sobre “o que restará da dialética caso ela renuncie a ler a história buscando decifrar nesta uma espécie de ‘devir-verdade’”. O processo fenomenológico seria, na perspectiva de Merleau-Ponty, aquele que mostra, via experiência, que a dialética é uma forma reflexiva com diferentes *centros* e *entradas* e nunca chega a *constituir o todo*. Nesta via, “a dialética é o movimento de abertura, logo, jamais se realiza num estado revolucionário ou numa síntese do saber absoluto” (SILVA, 2014, p. 328). É justamente porque a história constrói seu sentido enquanto é experiência da contingência das relações e somente assim se torna compreensível, que o valor da lógica dialética é ser uma forma de razão contingente. Segundo Silva (2014, 330), “Merleau-Ponty quer pensar a dialética em sua mais radical historicidade, isto é, em sua verdade situacional”. Ele olhará para uma *terceira via*, que não é a de um pensamento *de dentro* ou *de fora*, mas a de uma forma de pensamento que engloba ambas as dimensões não como contrárias, mas como complementos de uma *hiperdialética* que se move na circularidade de um pensamento sem sínteses.

1 A EXPRESSIVIDADE PERCEPTIVA DOS CORPOS NO MUNDO

Merleau-Ponty descreve em sua *Fenomenologia da Percepção* (*Phénoménologie de la perception*) o *campo fenomenal* como um espaço aberto e dinâmico de sentidos. Um campo que está aqui onde nos encontramos em nossa comunicação mais vital com o mundo. O *olhar fenomenológico* proposto pelo filósofo francês nos conduz ao nosso próprio *campo de vistas*, incitando o questionamento sobre o que *percebemos* e como nos *expressamos*. Será com esta interrogação que daremos sequência à descrição da *expressividade perceptiva* no presente capítulo. Para tanto, faremos uma breve reflexão sobre a fundamentação conceitual da Fenomenologia.

Ao refletir sobre o *sentir*, Merleau-Ponty (2018) nos faz olhar para a própria espessura de nossa existência, para o *tecido intencional* “que o esforço de conhecimento procura decompor” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 84) em um exercício sempre insuficiente³. Para além de uma simples introspecção ou de um estado de consciência fixo que movimentaria as experiências, o filósofo procura mostrar em suas descrições que o *fenomenal* só aparece quando olhamos de novo, quando *retornamos* ao sensível, pois “nada é mais difícil do que saber ao certo o que nós vemos” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 91).

Por ser a Fenomenologia um estudo que busca repor as essências na existência experiencial da *facticidade* humana (MERLEAU-PONTY, 2018), sua busca por uma compreensão mais clara do que é a *essência* da consciência acaba por ressaltar, inevitavelmente, que o valor desta é justamente o de *esquecer* seus próprios fenômenos para assim possibilitar a constituição de um mundo *em segunda potência*, composto por sentidos simbólicos. Pois bem,

³ *Tecido intencional* que Merleau-Ponty conceituou por meio da filosofia de Husserl. A noção de intencionalidade husserliana, afirma Merleau-Ponty no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, só pode ser compreensível por meio da *redução fenomenológica*. Esta, por sua vez, na medida em que é transcendental, é para Husserl necessariamente eidética: “Isso significa que não podemos submeter nossa percepção do mundo ao olhar do filósofo sem deixarmos de nos unir a esta tese do mundo, a esse interesse pelo mundo que nos define, sem recuarmos para aquém do nosso engajamento para fazer com que ele mesmo apareça como espetáculo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 11). A *essência* husserliana seria o *meio* que faz o engajamento ao mundo precisar ser compreendido, pois a existência está estreitamente ligada ao mundo de contingências e por isso não pode conhecê-lo imediatamente, necessitando de um *campo de idealidades* para explorar sua *facticidade*. No entanto, “o maior ensinamento da redução é impossibilidade de uma redução completa”, sendo este, portanto, o caminho metodológico de uma filosofia existencial (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 10). A *incompletude* da *redução* e a impossibilidade de uma *intencionalidade pura* é justamente o que Merleau-Ponty descobre ser a própria impossibilidade de uma *constituição transcendental*, em termos husserlianos (CHAUÍ, 2012, p. 157). Husserl vislumbra em seus últimos trabalhos uma *intencionalidade operante e espontânea* “mais velha e mais nova que os atos da consciência”, na qual os *fiões intencionais* “se agrupam e se envolvem em torno de nós sem, contudo, terminarem na posse intelectual de um noema, de sorte que o percurso não tem começo nem fim” (CHAUÍ, 2012, p. 167). Como afirma Husserl em *A Crise da Humanidade Europeia*, o *fundamento permanente* do trabalho de um *investigador* é o *mundo circundante e vital*, “que constantemente é pressuposto como base, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem sentido” (HUSSERL, 2002, p. 61).

se somos seres conscientes percebendo coisas e esquecidos de que elas nos são fenômenos, não podemos sempre nos lembrar desta condição fenomenal?⁴ Nesta passagem, o filósofo nos oferece uma resposta aberta para este questionamento:

Se queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, não devemos considerá-la como simples retorno a uma razão universal, realizá-la antecipadamente no irrefletido, devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido. É por isso que a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um *campo* transcendental. Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade dos *mônadas* desdobrados e objetivados, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada. É por isso também que a fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a *aparição* do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade previamente dada. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 95-96)

O filósofo sinaliza a noção de um *campo transcendental*⁵ porque há sempre algo para além da reflexão da consciência. Há algo que a excede, pois existe um horizonte de possibilidades que o campo fenomenal carrega sempre em potência. Esta *aparição* só é possível na medida em que está presente como *porvir*, sendo a *re-flexão* uma *ação criadora* de sentidos para um ser que é sempre incompleto. Neste *campo* descrito pela fenomenologia merleau-pontyana, encontramos o horizonte das coisas, do mundo e dos outros corpos. Encontramos a indefinição que movimenta os sentidos possíveis de *ser no mundo* e a *zona irrefletida* que abarca os problemas fundamentais da filosofia contemporânea.

Neste horizonte do não-sentido – de um irrefletido –, o *problema do outro* emerge como um dos principais temas das interpretações filosóficas de Merleau-Ponty. Assim, à medida que

⁴ É importante analisar a forma como Merleau-Ponty interpreta as denominações fenomenológicas de Husserl. Para isto, Ferraz (2009) retoma os conceitos husserlianos de *noema* e *noesis*: “a fenomenologia analisa os objetos no *como* da sua aparição fenomênica, ou seja, analisa os *noemas*, as coisas tais como elas se apresentam por meio de atos particulares de consciência (e esses atos são chamados de *noesis*)” (FERRAZ, 2009, p. 189). Sendo o *noema* a aparição dos objetos, sempre parcial, Ferraz nota que nos escritos da *Fenomenologia da Percepção* não há uma distinção clara entre as *coisas percebidas* (sobreposições de *noemas*) e as *coisas autônomas* à consciência, pois o filósofo trata a percepção como um “contato direito com as existências” (FERRAZ, 2009, p.192) não distinguindo *objetos intencionais* e *objetos em si*. Há nesta obra, portanto, a afirmação de um contato diretamente perceptivo com o mundo, o que torna confusa a distinção necessária entre aquilo que é aparente para dada consciência subjetiva e aquilo que a escapa. “Merleau-Ponty parece não considerar, nos anos 1940, que existam propriedades dos objetos que escapem da sua relação com a subjetividade perceptiva” (FERRAZ, 2009, p.192). Esta crítica dá um direcionamento para as análises da *ontologia indireta* desenvolvida por Merleau-Ponty em seus textos posteriores e nos cabe aqui para compreender e assinalar alguns limites do espectro fenomenológico traçado por Merleau-Ponty na obra de 1945. Esta obra carregaria uma interpretação idealista da realidade, caráter problemático que, como bem assinala Ferraz, acompanha a reformulação dos problemas filosóficos de Merleau-Ponty. Isto posto, nos cabe neste ponto da pesquisa, seguir acompanhando as interpretações de Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*.

⁵ Para Silva (2011), a obra de Merleau-Ponty apresenta uma *reviravolta* teórica que enseja uma “nova agenda transcendental” (SILVA, 2011, p. 160). O filósofo pretende compreender a *estrutura profunda* que existe entre um fato e a essência do conhecimento, estando ambos *compreendidos* por um movimento dialético que os relaciona sem que haja um desenraizamento existencial, pois os sujeitos vivem em universos de experiência. Este seria, segundo Silva (2011, p. 161) o projeto transcendental merleau-pontyano que é posto como uma *tomada de consciência radical*.

os corpos estão uns para outros circundados de mistério, o filósofo intenciona uma tomada de consciência mais *radical*, onde não há reflexão plena, nem “esclarecimento total de seu objeto se não toma consciência de si mesma ao mesmo tempo que de seus resultados” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 97). A posição fenomenológica que o filósofo nos oferece expressa a necessidade de uma *dupla reflexão*: “à fenomenologia, entendida como descrição direta, deve acrescentar-se uma fenomenologia da fenomenologia” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 490). No caminho de uma *metafenomenologia* ou *sobre-reflexão*, sempre indireta, pois não está dada⁶, compreenderemos “a situação natural a qual ela tem consciência de suceder e que, portanto, faz parte de sua definição, não apenas praticar a filosofia, mas ainda dar conta da transformação que ela traz consigo no espetáculo do mundo e em nossa existência” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 97).

Com Merleau-Ponty, estamos situados no *campo fenomenal*, sendo direcionados aos poucos para o lugar de nossa própria experiência perceptiva e expressiva no mundo. Sabemos que nossas experiências *antecipam* qualquer reflexão filosófica ou conceitual e que essa “nada mais é que uma experiência elucidada” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 99), ou um retorno posterior sobre si mesma. Ao olharmos verdadeiramente para o *campo fenomenal*, notamos um sentido indireto de seu problema; percebemos nossa própria transformação e o mistério de sermos constituídos justamente pelo movimento dialógico de nossa relação com o mundo.

No presente capítulo, nos dedicaremos primeiramente às “definições” de *corpo próprio*, *experiência perceptiva* e *expressividade das falas*, esboçadas por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, de 1945; para assim podermos abordar os desdobramentos da interpretação merleau-pontyana da linguagem, expressos ao longo dos anos 1950 nos cursos ministrados na Sorbonne, entre 1949 e 1952, e também nos textos de *A Prosa do Mundo*, que começaram a ser escritos pelo filósofo em 1951. Segundo Ferraz (2009), os estudos da linguística possibilitaram ao filósofo retomar e aprofundar algumas das hipóteses expressas no capítulo “O corpo como expressão e fala”, da *Fenomenologia da Percepção*, e nos ajudarão,

⁶ Uma característica muito marcada ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty é a preferência pelo desenvolvimento de um *método indireto de reflexão*. Segundo Ferraz (2009), este tipo de investigação filosófica através da referência a disciplinas não filosóficas, é o que possibilita a Merleau-Ponty a “obtenção indireta de dados” concretos para sua “reflexão ontológica” (FERRAZ, 2009, p. 140). Ferraz, porém, assinala que parece haver uma distinção entre o uso deste método nos primeiros textos de Merleau-Ponty e em seus escritos mais tardios, de 1950. No livro de 1945, a *reflexão indireta* parece limitada a uma *concepção direta de ser*, pois o filósofo parece definir o ser como *ser percebido* diretamente pela consciência subjetiva. Deste ponto se ensejam várias das críticas ao projeto fenomenológico de Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*, alegando que nesta obra haveria uma redução do *ser* à consciência ou uma ampliação desta ao ser primordial. “Deste modo a reflexão indireta contida na *Fenomenologia da Percepção* ocorre conforme os limites de uma concepção do ser que não é derivada de tal concepção. Já nos textos finais, o método indireto será utilizado justamente para elaborar a própria noção geral do ser” (FERRAZ, 2009, p. 142).

em um primeiro momento, a compreender como acontece a articulação entre percepção e linguagem: entre experiência silenciosa e expressividade linguística. Ou seja, como nos inserimos no mundo de forma comunicativa.

1.1 EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA

1.1.1 Campo perspectivo

Para compreendermos a *experiência perceptiva*⁷ desenvolvida por Merleau-Ponty na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, é preciso ressaltar qual crítica permeia seus apontamentos, ou sua intenção fenomenológica. Contra a ideia de um ser-objeto de análise, que poderia se pôr a ver externamente em uma *totalidade acabada* ou *explícita*, o filósofo estabelece um olhar crítico a qualquer teoria que não se vê como uma *perspectiva aberta* sobre o mundo. Ele, enfim, permanece crítico às *ideias* que ignoram as *experiências* que as constituem e as excedem e a uma *noção* de *mundo explicável*, que não percebe a *multiplicidade aberta e indefinida* de perspectivas que formam o mundo, cujas relações são de *implicação recíproca*.

O fenomenólogo não pretende se ocupar do *corpo em ideia*⁸, para se aproximar de um pensamento objetivo sobre o mesmo. Ele arrisca transpor uma certa experiência corporal em palavras, enredando seus leitores em suas próprias sensações e visões do mundo. Prefere realizar uma crítica *aquém* da ciência, fazendo-a voltar à estaca zero da experiência que possibilita seus conceitos, abrindo os olhos para reencontrar a origem dos objetos nos próprios pés, olhos ou coração da experiência, descrevendo a *aparição do ser* e compreendendo o paradoxo que permite haver *para nós* o *em si*. Em suas palavras: "não querendo prejudicar nada, tomamos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele próprio não se coloca. Se somos conduzidos a reencontrar a experiência atrás dele, essa passagem só será motivada por seus próprios embaraços" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 109).

⁷ Entendemos aqui a *experiência* como um dos nomes para o *fenômeno originário* traçado por Merleau-Ponty, o que seria, segundo Dupond (2012), um contato *inocente* e, portanto, ainda não reflexivo cognitivamente. Na *Fenomenologia da Percepção* é importante destacarmos, no entanto, que *experiência* e *percepção* são profundamente *solitárias*, ainda "no sentido de que o conceito de percepção tematiza essa abertura do mundo que o termo experiência nomeia de preferência de modo operatório e crítico" (DUPOND, 2012, p. 28).

⁸ Dupond (2012) destaca que na *Fenomenologia da Percepção* o *corpo objetivo*, equivalente a uma coisa, diferencia-se do *corpo fenomenal*, ou, como veremos na próxima subseção, do *corpo próprio* "que a um só tempo é 'eu' e 'meu'" (DUPOND, 2010, p. 12), se apreendendo como *exterioridade* de uma *interioridade*, em reciprocidade, e não, portanto, pura idealidade, nem puro objeto. O *corpo merleau-pontyano* é "qualificável como poder de expressão, espírito, produtividade criadora de sentido e de história" (DUPOND, 2010, p. 13), sendo este o caminho teórico-conceitual que nos propomos a percorrer no decorrer desta dissertação.

Pois bem, interessa a Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* ressaltar os *fiões intencionais* que ligam o corpo ao ambiente e que somente por meio deles se pode revelar o sujeito que pensa o mundo percebido. Como, todavia, podemos destacar uma certa intencionalidade por meio do corpo? Segundo a formulação merleau-pontyana, precisamos começar pela *estrutura objeto-horizonte* que quer dizer, em outras palavras, a *perspectiva*, ou o *meio* pelo qual os seres podem se relacionar. Como explica Bononi (2009, p. 9), Merleau-Ponty pretende *anular* o preconceito de um mundo de objetos percebidos por suas *individualidades fechadas em si*, pois o *percebido* existe somente em *contextos relacionais* e, portanto, as figuras percebidas são sempre *figuras-sobre-fundo*. É um *contexto* dotado “de um horizonte interno e de um horizonte externo”, “indefinidamente explicável na multiplicidade de suas ‘propriedades’ constitutivas e na multiplicidade de suas relações” circundantes (BONONI, 2009, p. 10).

O primeiro sentido que podemos formular por meio da descrição da perspectiva é o da *visão*, pois é por ela que entramos em um *universo* – ambiente ou entorno – de “seres que se mostram” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 105) e que aparecem na medida em que se escondem uns nos outros, formando assim um campo de vistas. Olhar um objeto é *habitar* uma de suas faces, na medida em que as demais se escondem, adentrando em seu espaço por uma *lógica alusiva* de ângulos e distâncias que permitem vê-lo parcialmente por meio do movimento do próprio corpo que vê e “constitui ativamente a coisa embora dela possua apenas certos lados” (BONONI, 2009, p. 10). Em outras palavras, vemos pelo espelhamento que produz um ângulo de nosso corpo no mundo, pelos limites de uma *presença latente* no mundo e é assim que podemos compreender “cada objeto como espelho de todos os outros” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 105). O *visível* é, pois, um *perfil temporal* experimentado pelo corpo, não sendo somente positivo – atual –, mas assentando em um *outro de si mesmo* que “emerge de uma espessura de invisível” e ausente (BONONI, 2009, p. 10).

O campo perspectivo descrito pelo filósofo francês é composto de faces, ângulos, dobras e distâncias, mas daríamos que, principalmente, profundidade, pois há nele, como assinalamos anteriormente, *implicação* de um objeto no outro, de um corpo angulado em um mundo de objetos. Podemos, portanto, ver um objeto de duas formas: *à margem*, de relance, em uma vista panorâmica e superficial, ou fixado em uma *parada* do olhar, que é uma *modalidade de seu movimento* e que permite explorá-lo mais de perto, pelo foco que abre o objeto para uma visão e desfoca a paisagem, fazendo com que na profundidade do próprio campo do olhar, ele apareça. O ato perspectivo da visão corresponderia, portanto, a “perder em fundo o que se ganha em figura” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 104), pois, para olhar em profundidade – em perspectiva

– é preciso perder outras faces, deixando-as em horizonte, para assim *se entranhar* em um objeto. A visão é um *ato* com *duas faces*, uma delas aparente, porém fragmentária, apoiada à paisagem, enquanto a outra *recua* na mesma medida em que sustenta todas as outras faces do mesmo objeto, assegurando sua identidade no decorrer dessa exploração do olhar.

Pensemos nestas descrições por meio de um exemplo: uma casa é sempre vista de algum lugar, pois está inserida em um campo perspectivo, recortada por um certo ângulo fragmentário. Isso nos leva a perceber que a *casa ela mesma* não está em *lugar algum*, mas, ao contrário, está em sua relação com o entorno, composta por todas as possibilidades perspectivas, o que faz a casa-objeto ser vista *de todos os lugares*, “penetrada de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 105). Qualquer visão de um objeto, portanto, é reiterada *entre* todos os outros objetos apreendidos como *coexistentes*.

Merleau-Ponty ressalta, ao apontar para esta questão, a *coexistência* do *ser*, pois qualquer visão de um objeto é refletida em todas as outras. Ele assume assim que o olhar humano “só *põe* uma face do objeto” se puder “ser confrontado com as visões precedentes ou com as dos outros homens por intermédio do tempo e da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 107). O *olhar* se torna uma *forma* de ter *acesso ao objeto*, mesmo que esta *modalidade* não encerre as possibilidades do próprio objeto, pois “precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 104).

Estas afirmações fazem surgir algumas questões relevantes para darmos sequência ao estudo: como podemos *ver* em um *campo aberto* ângulos, faces ou possibilidades de visão de um objeto que excede a visão? Como vemos uma figura em um fundo, um objeto e seu horizonte e sua visibilidade que *é* também invisível? Como ver o mundo por meio da ambiguidade que perfaz nosso campo perspectivo? Ou como os sentidos do corpo se *constituem* por meio dessa ambiguidade?

Para ampliar nosso escopo interpretativo, olhemos agora para a formulação dos sentidos motores do corpo humano, para os perceber como fruto de uma *qualidade sensível* desta mesma *modalidade perspectiva* que expressamos até então, o que quer dizer que estas qualidades representam uma *maneira* pela qual o corpo vai ao encontro dos objetos, permitindo que nos aproximemos da interpretação merleau-pontyana da *percepção*. Acompanhem as suas palavras:

Uma excitação não é percebida quando atinge um órgão sensorial que não está "harmonizado" com ela. A função do organismo na recepção dos estímulos é, por

assim dizer, de "conceber" uma certa forma de excitação. Portanto, o "acontecimento psicofísico" não é mais do tipo da causalidade "mundana", o cérebro torna-se o lugar de uma "enformação" que intervém antes mesmo da etapa cortical, e que embaralha, desde a entrada do sistema nervoso, as relações entre o estímulo e o organismo. A excitação é apreendida e realizada por funções transversais que a fazem assemelhar-se à percepção que ela vai suscitar. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 114)

A *excitação* de algo sobre o corpo *desenha* uma forma e desdobra uma *estrutura* que só existe por meio da *relação entre* o estímulo e o organismo, por meio de uma experiência de proximidade entre um corpo e algo ao seu redor, que só é passível de entendimento na medida em que se torna a experiência perceptível de um corpo *implicado* no mundo, pois a "consciência do corpo invade o corpo" (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 114).

Pois bem, estamos nos aproximando de uma compreensão do que seria o *ser sensível* merleau-pontyano, percebendo seus *movimentos* como *ser no mundo*. Como, no entanto, acontecem estes *movimentos reflexos*, se a sensibilidade não é um processo puramente exterior? Acompanhemos mais um pouco as palavras de Merleau-Ponty, para podermos começar a formular o sentido de *ser no mundo*:

Na realidade, os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um "sentido" da situação, exprimem nossa orientação para um "meio de comportamento" tanto quanto a ação do "meio geográfico" sobre nós. Eles desenharam, à distância, a estrutura do objeto, sem esperar suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que dá um sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo. O reflexo não resulta de estímulos objetivos, ele se volta para eles, investe-os de um sentido que eles não receberam um a um e como agentes físicos, que eles têm apenas enquanto situação. Ele os faz ser como situação, está com eles em uma relação de conhecimento, quer dizer, indica-os como aquilo que ele está destinado a afrontar. O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que aquilo que chamamos de ser no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 118-119)

Como podemos identificar nestes apontamentos, quando um *meio comportamental* e um *meio geográfico* se encontram, *desenham* uma certa *estrutura* para o estímulo, cuja presença situacional formula um *sentido*. Os estímulos do mundo sobre corpo fazem existir uma situação, permitindo que os reflexos e suas percepções *sejam modalidades* dessa vida *pré-objetiva*, ou seja, permitindo que *exista* antes de se tornar um objeto de conhecimento. Sendo assim, podemos interpretar o *ser no mundo* como mais primitivo que qualquer entendimento racional.

Aquém destes estímulos que fazem existir uma experiência sensível, refletida na percepção, seria necessário reconhecer um *diafragma interior* como uma *zona de operações possíveis*. Para além de uma *soma de reflexos*, há neste *ser* uma *energia de pulsação* que movimenta e modaliza as experiências e que é parcialmente independente dos pensamentos. Justamente por ser uma *visão pré-objetiva*, se distingue dos processos em terceira pessoa e "de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda a *cogitatio*, de todo o conhecimento em

primeira pessoa” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 119). Somente esta forma de visão pode realizar a junção entre *psíquico* e *fisiológico*. Junção esta que só é existente na relação com mundo, na qual o corpo é o próprio veículo sensível.

No encontro *entre* figura e fundo, o *corpo próprio* é expresso fenomenologicamente como *veículo de ser no mundo*, pois “ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 122). O corpo é constituído pela ambiguidade que o define, sempre limitado pela própria exploração de seus horizontes, comportando *duas camadas distintas*: uma delas habitual e outra atual. A primeira é composta pelos gestos que manuseiam a segunda e que estão agora ausentes. É preciso haver esse jogo *temporal* para que o corpo não seja apreendido apenas como uma experiência instantânea, mas “ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 122). Explicando em outras palavras: é preciso que o manejo atual do corpo tenha sido possibilitado por uma experiência anterior e não mais consciente, algo que já está integrado ao corpo, na totalidade de seu ser.

O *advento do impessoal* é uma condição vivida pelos *seres encarnados* ligada à *estrutura temporal* de ser no mundo. É uma estrutura que *entrelaça* os corpos, enquanto eles habitam um mesmo mundo. A vida de cada corpo *comporta ritmos* que não são de todo autênticos, mas são condicionados pelo meio que o circunda. Com base nisso, Merleau-Ponty afirma que “em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal, que é, por assim dizer, evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 124), pois é *em torno* de um mundo humano que os corpos sensíveis se constituem.

O filósofo desenvolve na *Fenomenologia da Percepção* uma interpretação sobre a *estrutura temporal* que permeia a experiência perceptiva dos corpos sensíveis, tornando-a ambígua. Cada *presente* só o é através de um horizonte passado ou futuro que permite aos corpos se reconhecerem como dimensões perspectivas (ou distanciadas temporalmente) incrustadas em uma *razão comum* de ser em “todos os meios circundantes e teatro de todos os comportamentos” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 129). Somente *renunciando* a uma parcela da espontaneidade corporal e assumindo a existência de um *corpo habitual*, que se engaja ao mundo por meio de *órgãos estáveis* e *circuitos pré-estabelecidos*, podemos adquirir um *espaço mental e prático* que poderá vir a transcender, por dentro e em profundidade, o mundo circundante. É por um *vaivém* existencial que formulamos *relações de troca* entre corpo e mundo como *acontecimentos anímicos*, inerentes à vida.

Compreendemos junto a Merleau-Ponty um certo movimento da existência que desenha os campos perspectivais em sua relação de *implicação* e *distanciamento* do mundo de objetos e de outros campos. Agora nos cabe perguntar: é possível definir o *corpo próprio* na imersão de um campo de vista? Será ele definível por algum ângulo específico?

1.1.2 Corpo Próprio

O *corpo próprio* se encontra sempre no *limite* de uma investigação indefinida. Investigação que já podemos situar como *ambígua*, de acordo com os apontamentos que fizemos até aqui. Na mesma medida em que o corpo próprio está *perto de si*, não pode ser de todo desdobrado pelo olhar, permanecendo à margem de suas percepções e se apresentando sempre sobre a mesma angulação. Há uma *perspectiva invariável* do corpo sobre si e “algo que torna impossível sua ausência ou mesmo sua variação” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.133-134). Há uma permanência do corpo que permite compreender a noção de perspectiva: “se é preciso que os objetos me mostrem sempre somente uma de suas faces, é porque eu mesmo estou em um certo lugar de onde as vejo e que não [me] posso ver” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 136-137). Pelo envolvimento do corpo com o mundo e por sua presença a si, se estabelece uma *pulsão comum* que permite a Merleau-Ponty compreender o corpo próprio como *meio de comunicação* e *horizonte latente* da experiência humana. Ele é a consciência de um “ser para a coisa por intermédio do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 193), que ocorre na apreensão de um *movimento*, ou *incorporação* ao mundo, exercida sobre ele sem representações conceituais.

Ao abordar a espacialidade do corpo próprio, o filósofo se aproxima da noção de *esquema corporal* traçada pela teoria da *Gestalt*, na qual o corpo é uma *forma* ou uma “tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 147). Mas como tal fenômeno ocorre? É o que Merleau-Ponty pretende observar na *espacialidade de situação* que ocorre no corpo ao frequentar certa posição. O *aqui* de um corpo não se refere a um posicionamento determinado, mas a sua *ancoragem* em um objeto e a sua *situação* envolvente. O *espaço corporal* é, portanto, uma zona de *obscuridade*. É o *fundo* sobre o qual a propriedade movente do corpo se destaca, permitindo que um *esquema* se formule, como uma *maneira* de expressar a forma deste corpo no mundo.

O corpo próprio é, pois, um *terceiro termo* de uma espacialidade que se perfila em um *duplo horizonte*, ou uma figura que se envolve no fundo ambíguo de um *espaço exterior* que é também *espaço corporal*. Segundo Merleau-Ponty (2018, p. 149), estes dois espaços formam

um *sistema prático* pelo qual se engendra e se move o corpo próprio, sendo o espaço exterior o fundo sobre o qual podem surgir as dimensões de um espaço corporal. Neste encontro, formulam-se dois *movimentos situacionais*: um concreto e outro abstrato. O primeiro é atual e se envolve no fundo exterior; o segundo *cava* uma interioridade por meio dessa concretude, produzindo uma *zona de reflexão* ou de *subjetividade* que se sobrepõe ao espaço físico como um espaço humano. Vejamos como o filósofo descreve estes movimentos integrantes do corpo próprio: “o movimento concreto é, portanto, centrípeto, enquanto o movimento abstrato é centrífugo [...] o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 160).

O *esquema corporal* é um *sistema de equivalências* que se dá de maneira imediata, enquanto presente aqui e agora, permitindo que as *tarefas motoras* sejam transponíveis. Ele é a experiência de um corpo no mundo, cuja *aquisição habitual* ou o sistema de aprendizagem é sempre a *apreensão* de uma *significação motora*. Nessa *aquisição*, “o hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 198), de apreender, ou aprender novas possibilidades de habitar o mundo. O hábito não é, portanto, nem conhecimento nem automatismo, mas um *saber* ou uma *modulação* que só existe por meio do esforço corporal e que, por isso mesmo, não é traduzível ou objetivável, mas compreensível em um sentido mais originário que um entendimento, pois é apreensível *com* o mundo de experiências. Disso resulta o hábito de uma dança, por exemplo, que não é analítico, nem guiado por um *traçado ideal*, pois é constituído pelo próprio ato de dançar, no *esforço* do corpo dançante que *significa* seus movimentos enquanto dança.

O corpo próprio é, como vimos, um *movimento de expressão*, pois é somente por meio dele que se formula um *lugar* para as experiências e suas significações, fazendo-as começarem a existir como coisa e projetando em seu entorno um mundo cultural (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 202). O que Merleau-Ponty pretende elucidar por via do estudo da espacialidade e da motricidade do corpo próprio é um *novo sentido* para a palavra *sentido*: “a experiência do corpo nos faz reconhecer uma imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 203) e que faz o corpo *ser* um *núcleo significativo* que mistura essência e existência e que precisa ser reencontrado na percepção.

A *síntese do corpo próprio* está, portanto, na experiência revelada pelo espaço sensível, na qual ser corpo “é estar atado a um certo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 205), *sendo* nesse espaço. Sua *unidade* é a estrutura de implicação que o sustenta e suas *partes* ou *sentidos* coexistem entre si como *significações comuns* que o integram como partes de seu ser no mundo.

O corpo próprio poderia ser comparável a uma obra de arte, pois só pode “comunicar-se pelo desdobramento” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 208), por uma *modulação* ou movimento *existencial* que se perfaz em um “nó de significações vivas” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 210). Como o poema, com letras e composições reconhecíveis, ele comporta uma *segunda existência*:

Assim como a fala significa não apenas pelas palavras, mas ainda pelo sotaque, pelo tom, pelos gestos e pela fisionomia, e assim como esse suplemento de sentido revela não mais os pensamentos daquele que fala, mas a fonte de seus pensamentos e sua maneira de ser fundamental, da mesma maneira a poesia, se por acidente é narrativa e significante, essencialmente é uma modulação da existência. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 209).

A síntese corporal só existe nos *acontecimentos inter-humanos*, assim como o sentido do romance, de um quadro ou de uma música só aparece no encontro das significações, na percepção da realidade presente em cada momento artístico. A arte dos corpos é não se fazer possível “distinguir a expressão do expresso” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 209), irradiando sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. O hábito geral do corpo, “enquanto extensão da existência” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 211), é o que nos permite compreender sua síntese. Sendo assim, todo hábito é sensível e motor em concomitância, pois *habita* o espaço *entre* uma percepção e um movimento efetivo, apreendendo uma significação pelo corpo perceptível-movente. Em razão disso, o filósofo enfatiza que *aprender* alguma coisa é adquirir um certo *estilo de ser*, renovando o esquema corporal e preenchendo a experiência por algum sentido.

O olhar e a percepção são expressos por Merleau-Ponty (2018, p. 212) como “um instrumento natural comparável a bengala do cego” que obtém do mundo aquilo que o corpo interroga. Nosso corpo é “um conjunto de significações vivas que caminha para seu equilíbrio” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 212), formando, a cada passo no qual se integra, a cada olhar, mais um *nó de significações*. Os *fios intencionais* da percepção e o poder de significação humana são a fonte viva das experiências no campo fenomenal.

Como nos parece, as descrições que Merleau-Ponty fez sobre o processo perceptivo na *Fenomenologia da Percepção* já abarcam o *ato expressivo* e suas formas dinâmicas (MERLEAU-PONTY, 2018, p.237). Por entre os *fios* que nos conectam ao mundo e constituem o saber humano na própria relação, está o gesto e o fenômeno da fala, sobre os quais nos debruçaremos com mais ênfase na próxima seção.

1.2 EXPRESSIVIDADE FALANTE

1.2.1 A intencionalidade das falas

Com a descrição dos atos expressivos de significação, Merleau-Ponty pretende, já na *Fenomenologia da Percepção*, ultrapassar filosoficamente a dicotomia entre sujeito e objeto. Ao se debruçar criticamente sobre as análises do empirismo mecanicista e do intelectualismo clássico, ele procura destacar os problemas aparentes destes estudos, afirmando que o primeiro está aquém da palavra enquanto significação e o segundo está além, considerando-a seu invólucro: “na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.241).

Ao observar que as palavras possuem um sentido, o filósofo se volta para a *experiência da fala*, afirmando que esta não precisa pressupor um pensamento para existir, pois se assim o fosse, não seria compreensível a necessidade das expressões e viveríamos em um mundo silencioso de pensamentos acabados. O *sujeito pensante* ignora “seus pensamentos enquanto não os formulou para si ou mesmo disse e escreveu”, como mostram “tantos escritores que começam um livro sem saber exatamente o que nele colocarão” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 241). Os pensamentos são tributários das palavras, enquanto significações não expressas que tendem a cair em uma inconsciência, pois necessitam do jogo corpóreo das falas ou da escrita para adquirem um sentido linguístico compreensivo. Teremos a oportunidade de aprofundar essa afirmação mais à frente. Sigamos aqui a reflexão de Merleau-Ponty sobre a expressão e as falas apresentada na *Fenomenologia da Percepção*.

No livro de 1945, o filósofo mostra que não nos contentamos com o que já foi pensado, pois somos *seres expressivos* e corporalmente significantes e por isso tendemos a expressão e nos compreendemos *por meio* dela. A expressão da fala na comunicação, seja no falante ou no ouvinte, é um ruído que nos mistura e nos movimenta para outros lugares. Nossa existência é, assim, a expressão de nós mesmos por meio do encontro das diferentes vozes sob a condição “de que a palavra indique, longe de ser o simples signo dos objetos e das significações e, habite as coisas e veicule as significações. Assim a fala não traduz, naquele que fala, um pensamento já feito, mas o consoma” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 242).

Precisamos assumir a ocorrência dos pensamentos enquanto incitados pelas falas, pois quando escutamos, por exemplo, recebemos um pensamento inacabado por meio das palavras faladas, que expressam nelas mesmas um processo aberto de significação que deve ser continuado pelo ouvinte. Há erroneamente a impressão de que a fala, enquanto ouvida, nada

pode oferecer, pois os significados estariam já alocados no interior daquele que escuta e as palavras seriam apenas um indicador. Acredita-se que o ouvinte sozinho dê sentido às palavras espontaneamente, sem nenhuma contribuição alheia. Essa forma deficitária de compreensão da linguagem em geral e das falas em específico ignora o sentido da *experiência de comunicação*. Nela não haveria significações, mas apenas significados já postos; não haveria transformação pela expressão, mas apenas reiteração do mesmo, tanto no falante quanto no ouvinte.

Ao contrário, há “um poder de compreender para além daquilo que espontaneamente pensamos” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 243). Há uma *retomada* de outro pensamento através da fala que enriquece os velhos pensamentos em uma outra reflexão ou uma *reflexão em outrem*. Esta afirmação permite que nos voltemos à própria experiência de comunicação, olhando para ela como um encontro expressivo de corpos perceptivos em transmutação de sentidos sensoriais. O *sentido das palavras é induzido* pelas palavras mesmas, ou, dizendo de outra forma, sua *significação conceitual* se formula por meio da imanência de uma *significação gestual*.

A *compreensão do outro* na experiência comunicativa, por se inserir no *campo transcendental* dos fenômenos em uma experiência de ultrapassagem simbólica, carrega um fundo de *indeterminação*, pois nunca está completamente dada. Somente sua efetivação faz os dados convergirem, ou seja, só o exercício da compreensão dado pela movimentação das palavras formula um sentido expressivo. Como exemplifica Merleau-Ponty (2018, p. 244): “só o motivo central de uma filosofia, uma vez compreendido, dá aos textos do filósofo os valores de signos adequados”. O que estamos afirmando com estas colocações é que o sentido sempre provém das próprias palavras, de seu exercício linguístico que é comunicativo. Os conceitos são fruto do próprio movimento de significação, realizados em uma ação de significar que é *imane*nte ao exercício da própria fala, pois “toda linguagem se ensina por si mesma e introduz seu sentido no espírito do ouvinte” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 244). Há uma equivalência entre um falante e um ouvinte: todos possuem um *pensamento na fala* que os introduz ao encontro.

Nesse caminho de interpretação da expressividade, o filósofo nos conduz por uma reflexão filosófica *indireta* sobre a experiência artística, tornando assim mais palpável sua fenomenologia da fala e da expressão. A música ou a pintura não são compreendidas de antemão, pois o que elas transmitem *cria* em seu público uma atmosfera de significação, um vir a ser simbólico experienciado no encontro. Diferentemente da prosa ou poesia, em que as palavras faladas e escritas se tornam reconhecíveis por seu sentido comum e prévio, o sentido musical ou o sentido pictórico não existem previamente, mas somente em potência na obra. O

sentido literário, apesar de sua camada comum, que será a porta de entrada da compreensão, “é menos feito pelo sentido comum das palavras do que contribui para modificá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 244).

Merleau-Ponty (2018, p. 245) expõe a necessidade de retornarmos ao fenômeno da fala, como expressão fundamental do relacionamento humano e das trocas simbólicas, para reorientar alguns questionamentos que, de outro modo, imobilizam o pensamento e as expressões em uma suposta experiência de comunicação concebida apenas por *relações exteriores*. Esta é a crítica central que perpassa toda sua obra, desde a interpretação da experiência perceptiva como gênese do corpo próprio, até suas descrições das várias formas do fenômeno da expressão, como possíveis desdobramentos da *estrutura corporal*.

Em primeiro lugar, precisamos assumir que o pensamento de um sujeito falante não é uma representação conceitual de um dado exterior, pois o falante não pensa antes de se expressar ou enquanto fala. Não há um pensamento que o acompanha à margem das palavras expressas, mas “sua fala é seu pensamento”, ocorrendo o mesmo em seu ouvinte (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 245). Há um encantamento discursivo que movimenta os corpos uns nos outros, fazendo as palavras ocuparem sua experiência, pois há uma intersecção de sentidos neste encontro de vozes, um desdobramento do *estilo articular* da sonoridade da palavra, ou um *fenômeno sonoro*, que “projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 246). Por meio da espontaneidade da comunicação humana, as palavras incorporam um certo lugar no mundo linguístico, sendo a pronúncia a única maneira de fazê-lo existir, assim como o artista só pode expressar uma obra em sua feitura.

Merleau-Ponty (2018, p. 247) ressalta em suas reflexões a existências de um *envolvimento* entre fala e pensamento: “o sentido está enraizado na fala e a fala é a existência exterior do sentido”. Por isso ela é tão importante e não pode ser apenas o transmissor de algo pronto, entre dois polos completos. A palavra não é “um simples meio de fixação, ou ainda o invólucro e a vestimenta do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 247), pois é corpo, presente no mundo sensível de significações possíveis. As falas, em específico, e as expressões em geral comportam indiretamente uma *significação existencial* que habita as palavras expressas.

Camada existencial porque as palavras carregam uma significação aderente, vociferada, rabiscada, visível ou audível, que pertence ao mundo dos gestos e, portanto, ao das percepções. Ela só se *adere* a um pensamento como *estilo de ser*, forma ou *valor afetivo*, *mímica existencial* que antecede e abriga as outras camadas simbólicas e conceituais. Essa *significação* profunda das expressões habita as falas, conduzindo-as. Por isso, a *operação de expressão* apresenta um

coração textual, tornando vivo um *organismo de palavras* e um *órgão de sentidos* que se abre a novos campos e a outros sentidos. Toda expressão é estética e confere uma existência corpórea a si, “instalando a natureza como uma coisa percebida acessível” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 248) e *arrebatando* os seres sensíveis em outras direções possíveis.

A *operação expressiva* não se faz traduzível, pois necessita ser vivida corporalmente em todas as suas formas e movida por uma intenção significativa. Nesse caminho de formulação viva, os pensamentos precisam ser interpretados como parte de um desdobramento existencial que está presente no mundo por desvios e não somente como *pensamentos constituídos* e já expressos. Estes só assumem uma posição silenciosa ou a impressão de uma vida puramente interior, pois as falas estão aí, instituídas em um mundo simbólico com signos conhecidos que só suscitam *pensamentos secundários*. Neste caso, não haveria contingência, nem troca, só velhas falas guardadas em silêncio e não mais um silêncio nas falas (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 250). Haveria um mundo em que as falas deixariam de ser um *gesto* de significar e se contentariam em ser apenas um significado.

Por tudo isso, podemos afirmar que o sentido não é dado, mas compreendido e sempre *re-tomado*. Chegamos a uma comunicação e à certa significação por um *ato de reciprocidade* que acontece entre intenções e gestos: “tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 252), como se o gesto testemunhado desenhasse um *objeto intencional*, indicando certos pontos sensíveis.

Como vimos nas descrições do *corpo próprio*, a fala é um dos movimentos sensórios de exploração do mundo, o que reafirma a premissa merleau-pontyana de que a *compreensão* não é um ato intelectual, representado por conceitos, mas ela *funda* o *sentido comum* por meio do corpo gestual que percebe e significa, permitindo uma sequência compreensiva. Novamente, os atos expressivos e as falas em especial são um desdobramento experiencial de uma significação que começa a se formular no movimento sensível do corpo próprio. Neste mesmo movimento, as falas instalam no corpo uma certa verdade expressiva no limite do seu esforço e no meio dos *acazos* linguísticos. Esquecendo de si mesma e de sua contingência repousada sobre o corpo, temos a impressão de um “pensamento sem fala” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 258). Nossa atividade expressiva é a forma que encontramos de nos relacionar com um mundo de contingências, sendo a fala o estilo linguístico configurado de nossa experiência (MERLEAU-PONTY, 2018, p.259) que *contrai* a história de toda uma língua (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 255).

A vida interior é necessariamente uma linguagem interior que brota em nossa relação com o mundo, sedimentada por um saber intersubjetivo. Assim Merleau-Ponty afirma na *Fenomenologia da Percepção* que somos um jogo dinâmico de velhas e novas significações de linguagem, que se entrelaçam por uma *lei desconhecida*, opaca e contingente, formando um *novo ser cultural*, bem como o corpo está aberto à *aquisição do hábito* (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 248-249).

Podemos perceber assim que o sentido dos gestos não pode ser diretamente dado de um para outro, pois é sempre *revivido* como possibilidade de compreensão, retomado por ambos em um *ato do espectador*. O problema estaria, portanto, em considerar esse *ato* uma *operação de conhecimento*. O filósofo ressalta, ao contrário, que a comunicação ou a compreensão gestual é obtida em uma *reciprocidade* entre intenções e gestos, como se um habitasse o espaço do outro, desenhando um sentido.

Pois bem, até aqui investigamos a experiência estética das falas na comunicação cotidiana, assim formulada por Merleau-Ponty no capítulo "O corpo como expressão e fala", da *Fenomenologia da Percepção*. Nos cabe agora perguntar como podem as falas se desdobrarem em atos expressivos de sentido. Como o movimento das falas é falado e falante em reciprocidade?

1.2.2 Falas faladas e falantes

Como vimos, o corpo próprio é um *sistema de equivalências* que não se fundamenta em uma lei única. Sua experiência perceptiva é móvel e dinâmica e, portanto, o esquema corporal não compreende os *gestos do outro* de forma puramente intelectual, mas, fundamentalmente, por uma *implicação* habitual e espontânea. A comunicação entre os corpos é experiencial e, por isso, constrói junto ao ato do encontro um *sentido comum*. A possibilidade de compreensão acontece, pois, na atitude *partilhada* pelos corpos, não sendo nem de um nem de outro, mas de ambos em reciprocidade, bem como a percepção ambígua do corpo próprio habita o mundo das coisas.

A *gesticulação verbal* integra o jogo complexo dos encontros corporais, visando “uma paisagem mental que em primeiro lugar não está dada a todos e que ela tem por função justamente comunicar” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 253). Na constituição partilhada das linguagens, forma-se um *mundo comum* ao qual as falas se referem. Já o *sentido da fala* é um *modo* de manejar ou mover o *mundo linguístico* pela rede de significações adquiridas. É porque

não existem signos acabados e pensamentos puros e claros para si mesmo, que há um processo aberto de significação, no qual as falas aparentam suas *contrações*.

A comunicação acontece *entre* sujeitos falantes, por meio de seus estilos de *ser no mundo* desenhados pelas falas; por movimentos sonoros de *intenções significativas* expressas e retomadas em uma *operação sincrônica* da própria existência de quem fala ou de quem escuta (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 249). Há, nas primeiras observações do filósofo sobre a expressão e a fala, o reconhecimento de uma *natureza enigmática do corpo próprio*, que conduz ao mistério do encontro comunicativo. O gesto fonético *realiza* tanto no falante quanto no ouvinte uma *estrutura de experiência*. Realiza uma *modulação*, bem como víamos anteriormente que o movimento do corpo *investe* uma certa significação para os objetos que o cercam. Temos aqui a definição de *corpo humano*, nos termos da *Fenomenologia da Percepção: apropriação* da espacialidade “em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais”, em uma atitude de transcendência imanente (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 262).

A *possibilidade* comunicativa supõe um mundo percebido que seja comum a todos. Supõe hábitos adquiridos ou significações existenciais e simbólicas já presentes em um certo *panorama comum* no qual possam se desdobrar e se renovar os sentidos. Podemos presumir que, assim como o hábito do corpo, o sentido linguístico comum provém de uma abertura às significações que um dia foram novas e no corpo já se estabeleceram. Haveria, pois, uma “potência aberta e indefinida de significar” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 263) que apreende e transfigura um sentido na mesma medida, em direção a um novo comportamento ou a um pensamento próprio do corpo. Precisamos compreender, portanto, que qualquer operação linguística está supondo a *apreensão* de um sentido, mesmo que esta ocorra em diferentes camadas de significação – seja na visão da própria palavra ou em sua formulação conceitual. Uma *apreensão*, nos explica Merleau-Ponty (2018), sempre ocorre por uma *função articular* que sustenta todo o *edifício da linguagem*. E o vocabulário é este *corpo da linguagem* adquirida que permite seu movimento.

A *sedimentação cultural*, já observada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* e retomada com mais ênfase em seus últimos ensaios, refere-se ao somatório dos atos de fala, sobre os quais um novo sentido potencial, ainda não formulado, se desdobra e se transfigura. Atos interpretados pelo filósofo como o conjunto das *falas faladas*, ou expressões

constituídas que são *matriz*⁹ das possíveis criações dos atos de *falas falantes*. Este movimento aparente, estabelecido *entre* a sedimentação linguística e a significação criativa de uma fala autêntica, é observado por ele como a complementaridade dos corpos expressivos. A *fala falante* é “aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente”, pois “a fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 266) e os atos de expressão constituem novos mundos linguísticos culturais. A *fala falada* “desfruta as significações possíveis como uma fortuna obtida a partir dessas aquisições” e, somente com ela, seriam “impossíveis outros atos de expressão autêntica” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 267). Forma-se assim um circuito dinâmico de sentidos que só existe pelo exercício das falas e por uma *abertura* dos corpos ao mundo e aos outros, habitando-se uns aos outros para com isso se ultrapassarem simbolicamente.

Müller (2001, p. 140) explica que na *fala falada* nosso interesse está no pensamento que ela nos remete ou que ela procura veicular. Por ela podemos antecipar um sentido ao que vemos, ouvimos ou lemos, como se pudéssemos *prescindir* às palavras para compreender os pensamentos que elas nos incitam. Essa fala anteriormente conhecida seria um instrumento de manuseio, cujo sentido é nos fazer reencontrar pensamentos já existentes em nós. Nela, por consequência, as palavras acabam por passar *despercebidas*. Já a *fala falante* suscita uma significação ainda não formulada. Por ela, a *intenção significativa* “encontra-se em estado nascente”. Essa fala é a capacidade existencial de *reconhecer* e produzir “por sobre as ocorrências sensíveis, e para além dos pensamentos já falados, um excesso ou um pensamento inédito” (MÜLLER, 2001, p. 141).

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty acredita mostrar, por meio da *fala falante*, um *tipo discursivo* que permite *descrever* o mundo sensível impregnado na percepção do corpo próprio, mas, como atenta Müller, o fato de haver uma camada expressiva e espontânea da significação linguística, ainda não atrelada a pensamentos adquiridos, não prova que esta seja uma extensão direta da experiência sensível (MÜLLER, 2001, p.142). Guardemos essa interrogação implícita para com ela desenvolvermos mais alguns argumentos na próxima seção.

⁹ Optamos, já neste ponto, pela palavra *matriz* por ser um termo presente na obra de Merleau-Ponty. Na *Fenomenologia da Percepção*, as descrições da linguagem estão direcionadas ao campo do visível, sendo as *falas faladas* aquelas repetidas pelos falantes, *falas banais* entendidas aqui como *matriz* ou *base* para os atos expressivos. Posteriormente teremos a oportunidade de observar como Merleau-Ponty amplia seu campo de descrição da linguagem, considerando não somente as aparentes falas, mas também o desenvolvimento invisível, a estruturação ou *matriz simbólica* que carrega e conduz, entre cada falante, as transformações das línguas e suas possibilidades de significação.

Pois bem, em 1945 Merleau-Ponty pretende mostrar que, desde o olhar da experiência perceptiva, é possível encontrar o *milagre da expressão* e uma *forma* de existência do *corpo próprio* revelada pela *ambiguidade* que é corporalmente simbólica (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 268). As *falas falantes* seriam um *empreendimento* do corpo próprio (MÜLLER, 2001, p.148), sendo este um organismo dinâmico e complexo de sentidos que habita o mundo ao se mover ou falar nele, desenhando sua estrutura e transformando-a em linguagem. “Ele não está ali onde está, ele não é aquilo que é – já que o vemos secretar em si mesmo um 'sentido' que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 267). Se nosso corpo é ambíguo, já nos confundindo em sua própria estruturação interna, o que podemos esperar do ato vivo da comunicação?

No mundo, tal como o percebemos, as falas seguem aparentemente prontas, como um produto exterior disponível para ser usado e posto em circulação. O retorno à experiência da fala se torna fundamental na medida em que “para todas estas falas banais, possuímos em nós mesmos significações já formadas” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 250), falas traduzíveis que mais parecem códigos que ativam um movimento contínuo que não exige nenhum *esforço verdadeiro* de expressão e de compreensão. Através deste fluxo simbólico previamente conhecido, o mundo se desenrola artificialmente, preso a significações por meio da ignorância de sua própria experiência de ser no mundo. A impressão de completude do sentido de palavras-códigos faz com que essas se enrijeçam, como se existissem para além das bocas que falam e das mãos que escrevem, sem nenhum *fio intencional*, sem abertura e, por conseguinte, sem criatividade linguística. Como se existissem sem possibilidade de transformação, sem consciência de seu próprio movimento linguístico e de seu fundamento comunicativo¹⁰. No

¹⁰ A perspectiva de uma linguagem objetivamente pronta pode ser considerada um paradoxo que advém da velha concepção racional – do *Logos* que expressaria o Ser único através de uma linguagem pura. Faz-se necessário, portanto, remontar a estrutura que permeia a racionalidade e mistura as vias pré-reflexivas ao conjunto aparente das significações linguísticas. Benjamin (2013) ressalta este desencaixe necessário entre *essência espiritual* e *essência linguística* como forma de expressar uma relação de *proporcionalidade inversa* entre as duas, pois não pode haver uma *equiparação unívoca* entre espírito e linguagem, pois é “exatamente isso o que significa o conceito de revelação, quando entende a habilidade da palavra como condição única e suficiente e a característica do caráter divino da essência espiritual que nela se exprime” (BENJAMIN, 2013, p. 54). O problema deste conceito é tratar os signos mais usados como espiritualmente puros. O ideal de uma *linguagem sem fala*, sem vida útil de transformação, seria o desejo expresso em um *sistema de significações deliberadas*, cujos signos apresentariam uma *pura* função indicial, pronta e embalada para usos futuros. Mas, caso isso fosse possível, Merleau-Ponty (2002) pergunta: “como atribuiríamos ao não-sentido aquilo que, nas línguas empíricas, excede as definições do algoritmo ou da gramática pura, se é nesse suposto caos que vão ser percebidas as novas relações que tornaram necessário e possível introduzir novos símbolos?” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 38). Há sempre uma interrogação possível para o caminho de enunciados enquanto implicado no mundo de experiências das linguagens. Nesta constatação inquieta de uma língua que se faz e se refaz no movimento dos corpos, Walter Benjamin e Merleau-Ponty desenvolvem concepções próximas para uma teoria transversal da linguagem. Para ambos, a virtude da língua está em passar despercebida entre caminhos gestuais. Há um *calor* de sentidos que perpassa os

avesso desse empirismo-intelectualista¹¹, precisamos voltar a observar nossa *própria* experiência:

Seja junto à criança que aprende a falar, seja junto ao escritor que diz e pensa pela primeira vez alguma coisa, seja enfim junto a todos os que transformam um certo silêncio em fala. Todavia, está muito claro que a fala constituída, tal como opera na vida cotidiana, supõe realizado o passo decisivo da expressão. Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sobre o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 250).

Nesta passagem, Merleau-Ponty dá a ver a motivação ontológica que conduz seus escritos já nos anos 1940. Intenção esta que o faz retomar e até reinterpretar, nos anos 1950, alguns pontos de sua visão sobre o fenômeno da linguagem, para assim aprofundar e reformular o problema filosófico da intersubjetividade linguística com base em um *método indireto* que o permite olhar filosoficamente para as análises científicas e também para o campo da arte. Como vimos, foi através da descrição do movimento aparente das falas, entre o *falado* e o *falante*, que Merleau-Ponty aponta, já em sua *Fenomenologia da Percepção*, para o movimento de *sentidos* da intersubjetividade corporal e assim começa a desenvolver as questões que estão no cerne metodológico de seus problemas filosóficos posteriores. Veremos na próxima seção como o filósofo aprofunda sua interpretação sobre a relação entre corpo e linguagem, assumindo em seus escritos da década de 1950 outros direcionamentos teóricos e, por sua vez, outras consequências filosóficas.

1.3 ARTICULAÇÃO ENTRE PERCEPÇÃO E LINGUAGEM

1.3.1 Apontamentos linguísticos

Os estudos sobre a linguagem desenvolvidos por Merleau-Ponty nos anos 1950 tem como principal intenção *alargar* as pesquisas fenomenológicas da década anterior (FERRAZ, 2009, p. 61), incluindo nelas o campo cultural, com o objetivo de *aprofundar* o componente

atos comunicativos e faz dos sons, das imagens ou das letras mais que puros signos, pois projeta neles mesmos um movimento que os transcende e sempre se retoma por outras simbologias possíveis, sustentadas pelo movimento dos olhares e dos desejos e reativadas incessantemente, ao formar “conosco a dupla do cego e do paralítico, pois elas existiam graças a nós e graças a elas éramos antes fala do que linguagem, ao mesmo tempo a voz e seu eco” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 32).

¹¹ Müller (2001) explica que as teorias empiristas e intelectualistas parecem *plausíveis*, pois vivemos em “um mundo no qual a fala está instituída” e, justamente por isso, “encontramo-nos cercados de pensamento já formulados e já explicitados, dos quais podemos nos lembrar ‘quase-silenciosamente’”, dando-nos a *ilusão* de uma *vida interior*, “ignoramos o papel desempenhado pelas palavras. Não nos damos ao trabalho de imaginar o quão difícil seria pensar, ou, simplesmente, expor nossos pensamentos, se não dispuséssemos de palavras” (MÜLLER, 2001, p. 138).

intersubjetivo que fundamenta tanto a linguagem, quanto a percepção¹². Em resposta às críticas que sofrera após a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, em 1945, o filósofo admite que este livro foca demasiadamente na *apreensão sensível solitária*, desconsiderando, em alguns níveis, as questões inter-relacionais que constituem o campo fenomênico. Nos anos 1950, Merleau-Ponty passa então a olhar para a percepção como um *modo parcialmente moldado* pelas estruturas socioculturais, o que o leva a redirecionar os focos de seus estudos fenomenológicos, como veremos no decorrer da presente seção.

Em alguns pontos da *Fenomenologia da Percepção*, o filósofo reconhece uma diferenciação básica entre a *operação expressiva* e a intencionalidade corporal ao mostrar que a fala tem um poder de *sedimentação* que institui os saberes *intersubjetivos* (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 258). De acordo com Ferraz (2009), as descrições de Merleau-Ponty sobre o fenômeno da fala já assinalam, no livro de 1945, a necessidade de olhá-lo como centro do processo de constituição dos sentidos linguísticos, pois todas as significações reconhecíveis e repetidas pela *fala secundária* foram, em algum momento, expressas pela primeira vez, fixando determinados significados. Sendo assim, a *fala originária* alimenta a *fala secundária*. Mas, para complicar esta tese, o filósofo também nota que o contrário também acontece, pois, “a fala originária supõe um sistema linguístico devidamente estabelecido, composto por um vocabulário e uma sintaxe definida” (FERRAZ, 2009, p. 65), que é a base para que se desenvolva uma significação inédita. Essa é a *circularidade inerente* às falas que Merleau-Ponty ressalta neste livro, para explicar como “cada ato veiculando um novo sentido se ergue de um sistema linguístico previamente disponível, o qual, por sua vez, não é senão uma sedimentação de inúmeros atos que outrora criaram um sentido inédito” (FERRAZ, 2009, p. 65).

O processo de sedimentação dos sentidos linguísticos conduz a duas consequências: primeiramente, a sedimentação cria a aparência de que há pensamentos anteriores e independentes à expressão linguística, pois a experiência das falas cotidianas está imersa em camadas pré-existentes de sentido e não requer, para os falantes, um *esforço compreensível*, induzindo à ilusão de uma existência conceitual anterior às vivências e construções linguísticas. Em contrapartida a essa impressão de objetividade, Ferraz (2009, p. 65) reafirma que o *pensamento* é, para o filósofo francês, “um resultado da fala originária e não sua condição”. A partir disto, a segunda consequência da sedimentação linguística é a *ideia de uma verdade* como

¹² Esta crítica é assinalada por Ferraz (2009, p. 61): “a *Fenomenologia da Percepção*, julga o filósofo em 1954, permanece excessivamente centrada na análise da apreensão sensível solitária de coisas ou situações e não atribui o devido peso às inter-relações culturais, as quais, como veremos, interferem na doação fenomênica”.

desvelamento de uma realidade que poderia ser *independente* dos falantes, o que parece outra ilusão para Merleau-Ponty, pois não há acesso direto a um *universo puro*, mas sempre a uma “apresentação particular da realidade, decorrente de um determinado uso das significações linguísticas” (FERRAZ, 2009, p. 65).

Estas duas consequências da sedimentação dos sentidos linguísticos são interpretadas por Merleau-Ponty como condições de possibilidade da *atividade expressiva*, ou resultados necessários que possibilitam a sobrevivência funcional das construções linguísticas, já estando postas desde a *Fenomenologia da Percepção*¹³. Olharemos com mais atenção para essas descrições no próximo capítulo.

Pois bem, o que nos interessa desenvolver aqui, alicerçados na interpretação de Ferraz acerca da fenomenologia da linguagem merleau-pontyana, é como este estudo se desenvolve nos textos escritos em 1950, estando na base do entendimento que o filósofo obtém sobre o *saber intersubjetivo* e a *noção de verdade*. Como o que antes era interpretado no campo entre falas já *faladas* e uma intencionalidade solitária e *falante*, se desenvolve segundo o escopo de uma teoria intersubjetiva da linguagem, como um saber simbolicamente constitutivo e inacabado, cuja circularidade não se dá somente na gestualidade intencional das falas, mas em *camadas de significações partilhadas por diferentes sujeitos falantes*, por sentidos transmissíveis de um a outro, em cuja passagem se dá um movimento de *expressividade*.

Nos ensaios de *A Prosa do Mundo (La Prose du Monde)*, escritos por volta de 1951 e publicados postumamente, Merleau-Ponty ressalta a circularidade das *linguagens*, migrando sua atenção para a camada não aparente de significação e não somente para o movimento visível das falas. Na década de 1950, Merleau-Ponty se refere a *linguagens faladas* e *falantes*, em uma interpretação expandida da circularidade linguística, que abarca o movimento visível e invisível das falas pela “totalidade da vida linguística” (FERRAZ, 2009, p. 75).

¹³ Lembrando que há uma deficiência de coerência nas análises de 1945: “Tal análise padece de dificuldades reconhecidas pelo próprio autor” (FERRAZ, 2009, p. 67) na década de 1950. Segundo a *Fenomenologia da Percepção*, a atividade subjetiva expressa em formulações predicativas possui o *contato pré-reflexivo* da consciência consigo própria, o que seria anterior à linguagem. Em 1945, Merleau-Ponty esse *contato* imprescindível, pois será por meio dele que o sujeito reunir todos os seus *atos perceptivos particulares* e constituir sentido. Haveria, pois, um *pensamento geral tácito* anterior a todos os atos perceptivos. O *cogito tácito*, interpretado como uma “experiência silenciosa de si mesmo enquanto ser consciente” (FERRAZ, 2009, p. 67) seria o fundamento das ações expressivas, sendo estas apenas uma continuação da atividade perceptiva. Merleau-Ponty sugere no capítulo sobre o *Cogito Tácito* apresentado na *Fenomenologia da Percepção* que as significações linguísticas são consequências diretas da *experiência perceptiva silenciosa*, o que se contrapõe à interpretação das falas e dos atos expressivo presentes no capítulo “Corpo como Expressão e Fala” (já destacada em uma de nossas subseções anteriores). A partir desta incoerência metodológica, o que se segue nos textos sobre a fenomenologia da linguagem escritos na década de 1950 é uma intenção de ressignificar filosoficamente o encontro complementar e potencialmente mútuo entre percepção e linguagem, que será expresso com mais detalhes a seguir.

Merleau-Ponty (2002) acentua em sua fenomenologia da linguagem o *poder da expressividade linguística* em sua relação de alteridade, ou, dito em termos merleau-pontyanos, em seu processo de *diferenciação*. Para responder aos estudos linguísticos, que reduzem a linguagem a um *objeto* de análise¹⁴, o filósofo olha para o *ato expressivo* como experiência expressiva, observando-o em sua construção sedimentada e também criativamente instituinte. Como explica Ferraz (2009), nos textos de *A Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty *estendia* o fenômeno da expressão, “no qual de significações adquiridas se produz um sentido inédito”, ao campo geral da linguagem. Mesmo com ênfase na fala e na escrita literária, o filósofo inclui em seu escopo de interpretação a produção de conhecimentos exatos, afirmando que até mesmo neste âmbito, a experiência linguística exerce um *poder criativo*. Dessa forma, Merleau-Ponty pretende afirmar que “a descrição das operações expressivas da linguagem” não é “um conjunto de relatos subjetivos que em nada contribuem para caracterizar as propriedades objetivas da atividade linguística” (FERRAZ, 2009, p. 75).

Ou seja, Merleau-Ponty não quer encaminhar sua fenomenologia da linguagem nem ao campo objetivo de uma ciência linguística (pois nela encontra indiretamente algumas referências possíveis para um retorno ao campo filosófico), nem ao campo subjetivista de interpretação, onde só interessa um suposto potencial criador independente do meio cultural, o que é para o filósofo, como já descrito na seção anterior, um *problema de compreensão*. A teorização sobre a linguagem não pode estar desconectada de sua experiência expressiva, pois a vivência do “fenômeno linguístico já implica certa *caracterização do ser* da linguagem” enquanto as elucidações teóricas a seu respeito se dedicam a esclarecer somente as “descrições concretas da linguagem” (FERRAZ, 2009, p. 76). Nesse caminho entre experiência e teorização, Merleau-Ponty (1984, p. 131) considera que ambos os lados se complementam dialeticamente: “Desde que se distinga, ao lado da ciência objetiva da linguagem, uma fenomenologia da palavra, uma dialética põe-se a caminho, estabelecendo uma comunicação entre as duas disciplinas”.

Isto posto, acompanhemos com mais proximidade as interpretações de Merleau-Ponty sobre a circularidade das *linguagens faladas e falantes* em alguns trechos do ensaio “A ciência e a experiência da expressão”, que integra o livro *A Prosa do Mundo*. Nele o filósofo inicia sua interpretação da experiência da linguagem pelo exemplo literário. Por entender esta forma de relação linguística como *concêntrica* à ciência da linguagem – sendo ambas, experiência e

¹⁴ Ferraz (2009) explica ainda que “o esquecimento de que a expressão é a matriz dos vocábulos disponíveis leva a uma concepção da linguagem como um mero instrumento de um sistema de significações puramente intelectuais, que seriam somente traduzidas pelos signos linguísticos (mas não criadas por seu uso)” (FERRAZ, 2009, p. 72).

ciência, complementares – é preciso, escreve ele, que uma teoria da linguagem abra “caminho até as experiências dos sujeitos falantes” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 37). Pois bem, Merleau-Ponty quer descrever fenomenologicamente estas *duas formas* de linguagem: “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 justamente fazer-me passar dos signos ao sentido – a linguagem falada e a linguagem falante” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 32-33). Para exemplificar esta colocação, o filósofo procura descrever a experiência da leitura. O que interessa na ação de um leitor é o encontro com o desconhecido, ou seja, *como* se dá este encontro e o que ele promove.

O que iremos destacar neste ponto da pesquisa será o caminho metodológico sobre o qual o filósofo irá, em seus textos posteriores, desenvolver uma interpretação sobre a transformação dos *sentidos do ser no encontro* dos saberes intersubjetivos. Pois bem, *como* estas duas formas complementares de linguagem, a *falada* e a *falante*, se inter-relacionam? É preciso haver a linguagem falada, como uma *herança cultural* partilhada por ambos os lados, possibilitando a intervenção de um *novo sentido*, em um rearranjo proporcionado por uma linguagem falante. Não há mais somente *um sujeito falante*, que conhece as *falas banais* e, por meio delas, gesticula criativamente e intencionalmente suas palavras, como descrevia a *Fenomenologia da Percepção*. Há, pois, uma constituição ativa e passiva de linguagens intersubjetivas, estabelecida em um processo de diferenciação que possibilita tais rearranjos. Acompanhemos a descrição de Merleau-Ponty (2002) sobre os conceitos de *linguagens faladas* e *linguagens falantes*, alicerçada no exemplo da experiência literária:

A linguagem falada é aquela que o leitor trazia consigo, é a massa das relações de signos estabelecidas com significações disponíveis, sem a qual, com efeito, ele não teria podido começar a ler, que constitui a língua e o conjunto dos escritos dessa língua. [...] Mas a linguagem falante é a interpelação que o livro dirige ao leitor desprevenido, é aquela operação pela qual um certo arranjo dos signos e da significações já disponíveis passa a alterar e depois transfigurar cada um deles até finalmente secretar uma significação nova. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 34-35).

O processo linguístico descrito pelo filósofo é necessariamente inter-relacional, concreto e imaginário, acontecendo, seja na leitura ou na escuta, pelo *confronto* ativo entre os diferentes corpos que falam ao perceberem uns aos outros por via de um *corpo de linguagem*. Na experiência literária, a leitura é “a intenção significante de outrem para além de nossos pensamentos próprios, assim como a percepção nos lança às coisas mesmas para além de uma perspectiva da qual só me dou conta depois” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 35-36).

Nos anos 1950, Merleau-Ponty realoca metodologicamente sua descrição da linguagem ao campo da *diferenciação*, cujo enfoque está na experiência do leitor ou do ouvinte e no *poder*

que ambos possuem de se ultrapassarem tanto pela leitura, quanto pela escuta, pois *são* eles sujeitos falantes e gesticulam linguagens, assim como a percepção só é possível por meio do corpo. Neste ponto, já podemos começar a identificar como Merleau-Ponty compreende a articulação entre o processo operante da linguagem e o campo corporalmente perceptivo que intersecciona os sujeitos falantes. Por um *sistema de relações*, os falantes, de forma aberta e vulnerável, encontram-se em *gestos de retomada* que reúnem uns e outros, de forma que falar e compreender “são dois momentos de um único sistema eu-outrem” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 39), sendo ambos os corpos ultrapassados por um processo de diferenciação falante que é “uma das modalidades do sistema dos sujeitos encarnados” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 40).

Comprendemos, portanto, que a intersubjetividade linguística é considerada pelo filósofo, já no início dos anos 1950, conjuntamente falante e corpórea, o que nos possibilita começar a ressaltar como esta interpretação o permite reorganizar metodologicamente um projeto ontológico embasado na articulação entre percepção e linguagem. Seguiremos olhando para esta *articulação linguística*, ressaltando primeiro a contribuição dos estudos da linguística de Saussure para, então, assimilarmos a inter-relação feita por Merleau-Ponty entre experiência silenciosa e expressividade linguística.

O fenômeno da fala e sua intencionalidade comunicativa conduz o filósofo aos estudos sobre a linguagem apresentados em seus cursos ministrados na Sorbonne entre 1949 e 1952. Mesmo sabendo que não é possível negar a historicidade da língua, ele ressalta, como mostramos na seção anterior, seu caráter espontaneamente expressivo: “é da língua falada, segundo alguns, que a gramática extrairia sua origem; logo, da comunicação viva”. Haveria uma pré-gramática que, ao se estabilizar, resultaria na gramática (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 82).

Depois de uma *morfologia em repouso*, afirma o filósofo, precisaríamos ressaltar uma *morfologia que se transforma*, pois, a linguagem é sempre estruturada por necessidades contrastantes, sendo, por um lado, *uniformidade* e, por outro, *expressividade* (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 83). As palavras nos surgem por essa necessidade, pois somos nós mesmos que construímos seus sentidos e “não há numa língua *palavras* dotadas de um ou mais sentidos. Cada palavra *só tem sentido* enquanto é sustentada nesse sentido por todas as outras” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 85, grifo nosso). Dizendo de outra forma, as palavras só possuem sentido enquanto postas em relação umas com as outras, pelo entrelaçamento dos usos contextuais.

Estudando particularmente as línguas (em sua fonética, morfologia e sintaxe) Merleau-Ponty (1990, p. 85) enfatiza a *ação combinada* que possibilita que uma língua esteja viva. O filósofo assinala não ser possível resolver o problema da linguagem enquanto esta for concebida como uma *série de signos* exteriores uns aos outros, em que cada um carregaria uma significação pronta. Como notamos desde suas afirmações de 1945, a significação e, por conseguinte, sua conceituação, não é exaurível em dada linguagem, não se dá por concluída pois “está menos atrás do signo do que mesclada a ele como o halo de seus usos possíveis na comunicação” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 87). Ela está viva e implicada em um meio e, portanto, está em transformação, o que impossibilita uma solução pontual para seus problemas. “Toda palavra isolada supõe um estado presente do diálogo. Cada frase é a modulação de um poder de expressão total que temos em comum” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 87).

A partir dos estudos sobre linguística geral de Ferdinand Saussure, Merleau-Ponty (1984) descreve o movimento de constituição expressiva das línguas, interpretando de forma distinta da linguística saussuriana a relação entre *fala e língua*¹⁵. Saussure (2006) distingue duas *perspectivas da língua: a sincrônica e a diacrônica*, sendo a primeira o *estado sistemático* de uma língua em seus falantes e a segunda as modificações temporais das línguas¹⁶. O linguista inter-relaciona o sistema de linguagem presente em dado momento e suas transições temporalmente contingentes, sendo “possível considerar a língua como um sistema ordenado cujos componentes portam um sentido delimitável e coerente” (FERRAZ, 2009, p. 76).

Merleau-Ponty (1984), apesar de concordar com esta tese linguística e partir dela em seus estudos fenomenológicos, pretende superar a *dicotomia temporal* que provoca uma *divisão formal* entre sincronia e diacronia. Como explica Bononi (2009, p. 13), “estabelecer uma cisão rígida entre estas duas dimensões temporais equivale a fechar a possibilidade de compreender

¹⁵ Ferraz (2009, p. 76) ressalta, neste importante ponto de interpretação da fenomenologia da linguagem merleau-pontyana, que a *língua* é considerada por Saussure “um conjunto de signos depositado passivamente nos falantes e que lhes permitem exercer sua faculdade natural de linguagem” e a *fala*, explica o comentador, “um ato individual, fruto da vontade dos sujeitos, os quais se servem da língua para exprimirem verbalmente suas ideias”. *Fala e língua* seriam, para o linguista, *interdependentes*, sendo todas as *modificações da língua* oriundas das *criações* subjetivas, assimiladas pela *comunidade falante*. Ainda acompanhando Ferraz, “Saussure descarta, entretanto, que as alterações deliberadas tenham melhor chance de serem incorporadas pela língua que aquelas casuais. Permanecem apenas as modificações assimiladas pelo uso, o qual lentamente transforma um estado da língua em outro” (FERRAZ, 2009, p.76).

¹⁶ A *entidade linguística* é, segundo Saussure (2006), fruto da associação entre significado e significante, sendo, pois, o resultado de uma relação ocasional vivenciada por um dado período de tempo que pode ser diagnosticado por uma *linguística estática* ou uma *sincrônica*. “A língua não se apresentar como um conjunto de signos delimitados de antemão, dos quais bastasse estudar as significações e a disposição; é uma massa indistinta na qual só a atenção e o hábito nos podem fazer encontrar os elementos particulares” (SAUSSURE, 2006, 120). Já a diacronia não parte dos *elementos coexistentes* em um certo *estado* de língua, mas *entre* as modificações de uns e outros no tempo, podendo esta ocorrer em um curto ou longo período de tempo (SAUSSURE, 2006, p.163). Saussure afirma que há uma *evolução ininterrupta* que, na maior parte dos casos, passa despercebida.

a própria gênese da estrutura linguística”. Para Merleau-Ponty (1990), há uma certa *ordenação* sobreposta às fatalidades das línguas, uma coerência que a sustenta, porém, este *sistema ordenado* se encontra inconscientemente nas “falas sedimentadas e partilhadas pelos falantes” (FERRAZ, 2009, p. 77) e por se tratar de um espaço intencionalmente posto ao acaso, nunca será de todo ordenado. Na seguinte passagem, Ferraz (2009) nos ajuda a compreender esta afirmação:

Merleau-Ponty simplesmente estende a intenção expressiva que governa as falas individuais para o sistema sincrônico em geral. Assim, para o filósofo, a mútua vontade de compreensão dos falantes coordenaria, ao menos em certa medida, as alterações aleatórias diacrônicas. Os acasos objetivos que rompem a unidade de um estado sincrônico seriam retomados pela intenção expressiva dos falantes, que organizaria tais acasos em um novo sistema. Haveria, por conseguinte, uma racionalidade implícita à sucessão de estados sincrônicos, a qual seria sustentada pela intenção coletiva de manter um certo nível expressivo. (FERRAZ, 2009, p. 78).

Ao admitir que a língua é *diacrítica*, o filósofo percebe que “as palavras menos carregam um sentido pronto do que se afastam de outros, o que significa que cada fenômeno linguístico é a *diferenciação* de um movimento global de comunicação” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 87, grifo nosso). Próximo à Saussure, Merleau-Ponty afirma que a língua é um aspecto da cultura falante, a qual, entre uma e outra *sincronia*, possibilita um sentido comum (FERRAZ, 2009, p. 79). Entre uma mudança e outra, as falas e os diálogos reordenam o caos das transformações linguísticas que é *retomado* pela *vontade* de expressão e de compreensão presente *entre* aqueles que são membros de uma comunidade linguística. No *presente sincrônico*, “o uso atual não se reduz às fatalidades ligadas pelo passado, e Saussure inaugura, ao lado da linguística da *língua*, que a faria ser vista no limite, como um caos de acontecimentos, uma linguística da *fala*” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 45) que deve ser retomada a cada momento de expressão, como sendo um *sistema* sem o qual se tornaria impossível a existência de uma comunicação e de uma comunidade linguística.

Merleau-Ponty (2002) acredita que Saussure já mostra a necessidade de considerar um *interior* da linguagem. Cada momento linguístico revela um *sistema de expressão* presente no *avesso* das palavras e que as sustenta. Cada expressão revela também uma *subjetividade inalienável* ao corpo, que permite recolocar a historicidade no próprio movimento expressivo dos falantes. Se é pela fala que o falante pode “aprender na troca com outros sujeitos falantes o que é o sentido de uma linguagem”, a história da linguagem deixa de ser considerada um movimento exterior, pois “os acasos foram retomados interiormente por uma *intenção de comunicar* que os transforma em sistema de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 47).

Se, por um lado, é preciso admitir que a língua falada é viva e só existe, portanto, nos sujeitos falantes, como nos mostra reiteradamente Merleau-Ponty em suas reflexões, por outro, o sujeito não pode ser seu proprietário, pois está “engajado na comunidade falante” e é integralmente “vontade de ser compreendido e de compreender” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 88). Neste ponto, parece importante frisarmos novamente que as análises linguísticas nos remetem ao velho problema do dualismo entre sujeito e objeto: aqui o falante não é considerado nem um, nem outro, mas ambos simultaneamente. Assim o filósofo compreende a língua como uma *manifestação da intersubjetividade humana*.

Em sua interpretação da obra de Saussure, Merleau-Ponty (1984) aponta algumas modificações na concepção da linguística geral. Ele ressalta que as *diferenciações*¹⁷ diacríticas acontecem por uma *engrenagem do acaso* que não é dada externamente aos corpos, na língua, mas remete ao *próprio movimento do sujeito falante*. A *diacronia envolve a sincronia* pelos processos *relacionais* dos corpos, de maneira contínua e contraditória: “se a linguagem comporta acasos, quando considerada segundo um corte longitudinal, é preciso que o sistema da sincronia comporte a cada momento fendas onde o acontecimento bruto possa vir a inserir-se” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 131). E isto coloca duas tarefas: a primeira, é buscar por um *sentido no devir da linguagem*, como um *equilíbrio em movimento*; e a segunda é compreender a sincronia com um *corte transversal* sobre a diacronia que sempre comporta *mudanças latentes*.

Com estas análises, compreendemos que, na relação entre signo e significação, as palavras não são simples *resultados em si* de uma dada história de signos. É seu valor de uso ou, dito de outra forma, seu contexto, que constitui uma certa identidade para elas: “não há significação de uma palavra, mas de todas as palavras, umas em relação às outras” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 89) e por isso percebemos que o fenômeno linguístico é formado pela coexistência de múltiplos signos que individualmente não possuem sentido, mas podem ser *definidos* por uma *totalidade* de compreensão que eles mesmos constituem. Há uma integração coletiva de sujeitos falantes com uma intenção comunicante que “funda o caráter positivo do fenômeno linguístico que, considerado momento a momento, só é negativo, diacrítico” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 90) e é composto por seus próprios contrastes,

¹⁷ Para compreender o poder de diferenciação, destacamos a seguinte passagem: “Aproximamos dessa camada primordial ao definir os signos, com Saussure, não como os representantes de certas significações de, mas como meios de diferenciação da cadeia verbal e da fala, como, ‘entidades opositivas, relativas e negativas’. Uma língua é menos uma soma de signos (palavras e formas gramaticais e sintáticos) do que o meio metódico de discriminar signos uns dos outros e de construir assim um universo de linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 54).

abrindo assim uma *possibilidade de comunicar* por seu próprio movimento de *diferenciação* (morfológica, semântica e fonética) que é a base de um sujeito falante.

A relação do sujeito falante com este *sistema expressivo* segue uma formulação: a *estrutura* de sua língua existe em um contexto vital; ela é a *forma* aparente de uma mesma vida, pois o pensamento e a linguagem são dois momentos de um único fenômeno. Na relação entre sujeito falante e mundo “a fala é o que se diz; a língua é o tesouro no qual o sujeito mergulha para falar, é um *sistema de possibilidades*” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 90, grifo nosso).

Ainda sob os fundamentos teóricos de Saussure, Merleau-Ponty (1990) apresenta a *diacronia* como a *diferenciação temporal* das línguas e a *sincronia* como uma certa ordenação no presente. A transição de uma para outra se dá de forma aberta e contínua, pois o acaso é a base das reestruturações linguísticas. Nesse sentido é possível dizer que “a língua é o domínio do relativamente motivado” ou intencionado, pois “nada se acha aí que não derive de algum acaso retomado e elaborado por meio da expressão sistemática pela comunidade dos sujeitos falantes” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 91).

A tese que o filósofo nos oferece neste ponto é a seguinte: se a linguagem é o *corpo do pensamento* e oferece uma *lógica encarnada*, haveria um novo entendimento do *ser da linguagem* que só pode ser *lógica na contingência*, “como um sistema orientado que, no entanto, sempre elabora acasos” e lacunas (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 132). Nesta complexa mediação entre corpo e mundo, que é inter-relacional, o processo reflexivo formula uma certa conceituação aos pensamentos, o que é sempre *retomado* pela experiência corpórea dos falantes. Deixemos as próprias palavras do filósofo formular um sentido a esta afirmação:

Minha mira corporal dos objetos de meu ambiente é implícita e não supõe qualquer tematização, qualquer “representação” de meu corpo, nem do meio. A significação anima a palavra, como o mundo anima o meu corpo, graças a uma surda presença que desperta minhas intenções, sem desdobrar-se diante delas. A intenção significativa em mim (como também no ouvinte que a reencontra a ao me escutar mesmo que deva em seguida frutificar em “pensamentos”, no momento é apenas um vazio determinado a ser preenchido por palavras – excesso do que quero dizer sobre aquilo que já foi dito. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 134).

Nesta interpretação, *exprimir é tomar consciência*, não só na escuta, mas também do sentido da própria fala. A intenção significativa se dá em um corpo, ou *como* corpo, pois se trata aqui de *realizar* um novo *arranjo* do que já é significado para, assim, suscitar uma nova significação. Com isso, podemos encaminhar nossa reflexão, alicerçados nos comentários de Ferraz (2009) acerca da complementaridade existente entre *experiência silenciosa* e *expressividade linguística*.

1.3.2 Expressividade perceptiva

Sendo a linguagem uma construção contrastante e dinâmica que se conecta ao modo de percepção dos corpos relacionais, a experiência perceptiva, por sua vez, não pode ser alimentada por um fundamento sólido. As análises linguísticas do movimento de constituição diferencial das estruturas linguísticas e a constatação de um caráter diacrítico dos sentidos da linguagem fazem Merleau-Ponty ampliar suas vistas acerca desta temática, aproximando-a aos estudos sobre a percepção do *corpo próprio*.

Ferraz (2009) explica que o filósofo retoma, nos escritos da década de 1950, as afirmações feitas na *Fenomenologia da Percepção* sobre o *sentido emotivo* – nas quais teria deixado em aberto a possibilidade de haver um sentido diretamente transferido gestualmente da percepção à linguagem. Ele incorpora as ferramentas da ciência linguística, entendendo que estas poderiam fornecer “os instrumentos pelos quais determinados eventos ou coisas podem ser referidos, de modo a direcionar as capacidades discriminativas inerentes à percepção” (FERRAZ, 2009, p. 89). A partir desta constatação, Merleau-Ponty reconhece a existência de uma *modelação* das capacidades perceptivas provocada pela linguagem e pelo mundo cultural que a habita, ou seja, ele admite que o caráter transitivo do espaço cultural é a base de nosso campo perceptivo. Diferentemente do que o filósofo parecia indicar em algumas passagens da *Fenomenologia da Percepção*, os padrões naturais estão conectados sensivelmente ao *campo fenomenal*, mas não o limitam. Neste livro, Merleau-Ponty já teria reconhecido o fato de que a vida perceptiva é veiculada ou marcada por uma civilização, “marca que provavelmente incluía certos padrões discriminativos favorecidos por determinados vocábulos ou expressões linguísticas” (FERRAZ, 2009, p.91). Porém essa *veiculação* não é de todo autônoma, pois depende da abertura perceptiva ao ser. Ou seja, o meio cultural enforma a percepção, mas essa influência é dependente de uma abertura do corpo sensível. Forma-se, portanto, uma relação de mútua dependência.

Ainda segundo a leitura de Ferraz (2009), Merleau-Ponty busca atribuir o “devido peso às inter-relações culturais”, às interferências presentes na *doação fenomênica* (FERRAZ, 2009, p. 62). Para *alargar* as investigações da *Fenomenologia da Percepção*, que indicam a possibilidade de ser a percepção um evento advindo de uma capacidade individual, Merleau-Ponty indica um envolvimento desta em parâmetros culturais e sociais, deixando de ser considerada uma “instância imediata de mútua compreensão silenciosa” (FERRAZ, 2009, p.63).

A questão que se formula a partir destes levantamentos é: como, afinal, se dá o relacionamento entre *experiência perceptiva* e *atividade linguística*? Há uma dependência de uma pela outra? Se ambas integram diferentes níveis de uma *intencionalidade corporal* e o corpo habita o *campo fenomenal*, retomando-o e re-criando sentidos perceptivos e simbólicos, a *intencionalidade expressiva* integra o mesmo sistema perceptivo, respondendo “aos atos linguísticos ao constituir novas maneiras de se comunicar” (FERRAZ, 2009, p. 91). Sendo o *corpo próprio* um ser relacional, a proximidade intencional não pode se dar de forma direta e homogênea.

Sabemos de antemão que não conseguimos expressar exatamente aquilo que percebemos, assim como não percebemos diretamente a natureza das coisas pois integramos um campo perspectivo. Essas dinâmicas são expostas por Merleau-Ponty como integrativas e não idênticas. Percepção e linguagem se articulam de forma complexa e esse é o modo de comunicação que instiga e encaminha o pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty ao longo dos anos 1950. Sabemos ainda que não há *homogeneidade* entre os conteúdos percebidos e falados, pois o campo fenomenal e as vivências corporais não determinam diretamente o sentido das palavras. Estas se formam por um movimento contrastante de oposição e diferenciação que não pode ser determinado por conteúdos perceptivos, ou compreendido de forma pura¹⁸. As línguas, explica Ferraz (2009, p. 91), instituem “diferentes possibilidades referenciais em relação ao campo perceptivo” e o real problema filosófico seria, então, tentar “esclarecer como a vida perceptiva e a vida expressiva do sujeito podem se conciliar”.

Por via das apropriações e direcionamentos da linguística, Merleau-Ponty (1984) reinterpreta a experiência perceptiva como sendo, também, fruto de *oposições diacríticas*, o que se daria de forma análoga aos vocábulos. Tomemos a explicação de Ferraz como norte: “cada figura percebida só se delimitaria por sua relação opositiva com os elementos do fundo do qual ela é segregada” (FERRAZ, 2009, p. 92). Haveria assim uma estrutura comum tanto para a experiência perceptiva, quanto para a linguística, sendo essa uma *forma* primordialmente diacrítica, ou seja, constituída por diferenciações contrastantes. Esta tese merleau-pontyana indica uma *homologia estrutural* entre experiência perceptiva e experiência linguística que garante que ambas as experiências se relacionem por um fundo comum diacrítico, não estando

¹⁸ Segundo Camargo (2019), Merleau-Ponty aponta para uma *organização opositiva das coisas*, cuja *diferenciação* que ocorre *entre* as coisas mobiliza um sentido para a experiência perceptiva. A experiência não é somente um contato imediato de um corpo anônimo, ressalta Merleau-Ponty nos anos 1950, mas é um “contato indireto com certo sistema opositivo das próprias coisas” (CAMARGO, 2019, p. 131) que reconstrói expressivamente sua temporalidade. A descrição da experiência linguística passa ser um artifício metodológico que possibilita ao filósofo ver a *estrutura temporal* que perpassa tanto as experiências perceptiva, quanto as linguísticas e às articula como integrantes do processo expressivo que constitui sentido ao mundo.

de todo afastadas ou unificadas, movimentando-se e se reordenando a partir de um “modo *típico* pelo qual o corpo organiza uma experiência significativa” (FERRAZ, 2009, p. 92), a dizer, um *modo diferenciável e relacional* que não pode funcionar por atribuição direta dos sentidos, pois não é autônomo na medida em que está em relação.

Merleau-Ponty (1984) mostra, com a tese de uma *homologia estrutural*, que há uma unidade no jogo entre as *intencionalidades corporais e expressivas*, mas ainda busca uma explicação mais palpável para o modo como linguagem e percepção se inter-relacionam, ou seja, como acontece essa articulação. O salto de Merleau-Ponty é compreender que não há um *sentido direto* que passa do ser bruto à experiência perceptiva e desta para a linguagem. Há, sim, uma mistura indiretamente posta na estrutura comum que delimita a transformação destes *níveis de diferenciações corporais*. A percepção não é um dado direto, pois se *relaciona diacriticamente* com espaço sensível, e sua transposição na linguagem contempla um segundo sistema diacrítico, pois essas relações originárias “não são sempre as mesmas para todos os sujeitos em todos os tempos, já que podem ser favorecidas por hábitos culturais não partilhados universalmente” (FERRAZ, 2009, p. 93).

Merleau-Ponty (1984) considera que a linguagem pode ser estruturada pela percepção, pois supõe uma abertura experiencial, mas esta segue fluida, pois os conteúdos percebidos não são *simplesmente* traduzíveis, o que faz a linguagem seguir se sedimentando e se transformando por seus diferentes usos. A linguagem é mais do que uma fundação intencional dos corpos sensíveis enredados ao mundo; ela *transfigura* as experiências sensíveis que a sustentam, por meio das *idealidades culturais*, como veremos no próximo capítulo. A expressão de uma experiência sensível dada por meio de signos *sedimentados e partilhados* possibilita aos sujeitos falantes revelarem sua “vida silenciosa particular aos demais sujeitos que comungam do mesmo código linguístico” e também “apreender a experiência sensível dos outros falantes” (FERRAZ, 2009, p. 93).

As estruturas relacionais análogas, que dinamizam e diferenciam tanto a experiência perceptiva quanto a expressividade linguística, são, segundo a interpretação fenomenológica, integrantes de uma *vida sensível* partilhável entre todos os corpos. E a afirmação de que há uma *universalidade do sentir* não é mais posta sob um caráter autônomo, em que cada sujeito pode tomar posse perceptiva, mas sim como um *organismo anônimo e sedimentado* mais primitivo que depende das enformações histórico-culturais, vivenciadas por *meio* da linguagem, para existir como experiência e, por conseguinte, como sentido.

O que destacamos na presente seção, com o apoio dos comentários de Ferraz, nos ajudará a compreender metodologicamente o desenvolvimento dos problemas filosóficos de

Merleau-Ponty ao longo dos anos 1950. Seguiremos nos debruçando nestas questões para desenvolver com maior profundidade no próximo capítulo a posição merleau-pontyana acerca do *exercício dos sentidos* de um *silêncio expressivo*, interpretando-o com pilar da inter-relação necessária entre percepção e linguagem.

2 O MOVIMENTO SILENCIOSO DOS SENTIDOS EXPRESSIVOS

No capítulo anterior nos dedicamos a conceituar *percepção e linguagem* a partir da ótica merleau-pontyana, entendendo-as como articuladas e complementares no caminho de expressividade dos corpos sensíveis. Nesta próxima etapa de reflexão, tentaremos dar um pequeno salto qualitativo, imaginando o *avesso* deste caminho, ou seja, o processo silencioso que opera os sentidos do ser em uma forma expressiva. Tentaremos descrever junto à Merleau-Ponty o campo operante que é, no *outro lado* das expressões, sua potência de transformação. Pelas bordas da linguagem, *entre* palavras e gestos expressivos, como já pudemos compreender a partir da noção de circularidade das linguagens *faladas e falantes*, precisaremos imaginar os sentidos de ser no mundo – suas direções de significação – como um *sentido operante* que *institui* um mundo expressivo e o *sedimenta* no movimento de *gênese* que é, também, sua própria *historicidade*.

Veremos esse sentido de *ida-volta* como um *exercício* sempre *inacabado* de ser no mundo. Exercício este que só existe por meio de uma *expressividade perceptiva* que se volta lateralmente sobre ela mesma para poder se ultrapassar. Tentaremos não perder de vista a unidade entre *instituição e historicidade*, permeada de sedimentos. Unidade entre um *sentido instituinte* e sua *gênese*, pois toda expressão é instituição e re-torno sobre si para existir como signo no mundo humano dos sentidos.

Merleau-Ponty (1984) compreende este processo como uma formulação viva que acompanha os corpos em suas expressões, sendo estas *indiretas, alusivas* ou, ironicamente, *silêncio* (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144), pois carregam em sua visibilidade a invisibilidade que as sustenta. *Silêncio expressivo*, como estamos conceituando junto ao filósofo, pois é um movimento que acontece pelo avesso das expressões, sendo operado como outra dimensão expressiva do ser. Trata-se de um movimento que *vai* ao mundo em um *esforço de expressão* e que se faz sentido linguístico em um *retorno dialético* sobre si mesmo. A *instituição* como *ação criativa* e o *sentido de gênese* como *historicidade* se encontrarão, ao final da reflexão proposta neste capítulo, como a própria *sedimentação dos sentidos* que faz existir um *imaginário operante* entrelaçado e modificado pela experiência dialógica que será descrita no próximo capítulo. Iniciaremos este caminho conceitual compreendendo a natureza ambígua do corpo humano e nos perguntando: como esta natureza humana se faz visível-invisível em seu entrelaçamento com o mundo, permitindo assim o movimento dos sentidos?

2.1 NATUREZA AMBÍGUA DO CORPO HUMANO

2.1.1 Interser

Retornemos ao *corpo próprio* e às elucidações que permitem a Merleau-Ponty (2000) fundamentar uma teoria intercorporal enraizada em sedimentos do Ser e experienciada por meio deles. Como fora sublinhado anteriormente, para entender o pensamento merleau-pontyano é preciso experienciar o mundo por meio do corpo, percebendo o sentido de seus apontamentos teóricos na própria pele, nas próprias palavras, enquanto corpo implicado em relações mundanas. É importante ressaltarmos que as descrições que o filósofo nos oferece sobre o campo perceptivo e seus desdobramentos linguísticos possuem uma motivação ontológica¹⁹ – que embora não sejam conclusivas, abrem caminho para importantes interrogações filosóficas. São, elas mesmas, tentativas de *desvelar o Ser*, enquanto modalizado e recortado pelos corpos no mundo, ou enquanto aquilo que faz com que os seres estejam juntos.

Esta intenção merleau-pontyana está bastante explícita nos cadernos de resumos de seu curso sobre *A Natureza (La Nature)*, ministrado no Collège de France entre 1956-1959 e em especial nos textos redigidos por Merleau-Ponty para a preparação do terceiro ano de classes, em 1959, que contempla a última parte do livro. Neles, Merleau-Ponty (2000) afirma: é “pela Natureza em nós que podemos conhecer a Natureza e, reciprocamente, é de nós que nos falamos os seres vivos e o próprio espaço” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 332). Trata-se, portanto, de ver o que mantém *junto* uma filosofia da perspectiva ou da diferenciação horizontal e uma filosofia do Ser Vertical, ou do enraizamento dos seres. Porque a *humanidade* é, antes de *ser razão*, uma *outra corporeidade* entrelaçada à *animalidade*.

¹⁹ O filósofo procura uma explicação do Ser e não a *exibição de um Ser* “no qual se processa, de um modo que, por princípio, nos é incompreensível, a articulação recíproca dos seres” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 132). Merleau-Ponty procura *desvelar* o Ser como aquilo que *modaliza* a experiência e permite aos corpos estarem juntos. Por isso a *natureza em nós* precisa estar entrelaçada à *Natureza fora de nós*. Segundo Müller (2000), Merleau-Ponty acusa os naturalistas de “omitirem a gênese das teses ontológicas” (MÜLLER, 2000, p. 214), o que os leva a distinguir um mundo *em-si* e, paralelamente, um outro mundo de *representações subjetivas*. Os pensamentos são *tributários* da experiência perceptiva do mundo, secundários a ela, mas como, todavia, seria possível restituir ontologicamente a primordialidade das experiências sem que esta *restituição* não passe por uma camada de pensamentos? Uma restituição *verdadeira* não deveria *renunciar* aos pensamentos? Como seria possível fazê-las por via da reflexão filosófica? Na leitura de Müller (2000, p. 215), o fenomenólogo só encontrou um direcionamento para este *paradoxo* na interpretação linguística de Husserl, ou seja, este *ponto de tangência* entre os pensamentos e as experiências: “Husserl admitiu para a fala e para os pensamentos uma relação interna, muito semelhante àquela que haveria de existir entre os fenômenos percebidos e a experiência perceptiva, julgou Merleau-Ponty”. Merleau-Ponty infere, assim, na teoria da expressão husserliana, uma *consequência ontológica* que estaria, de fato, em Husserl, estabelecendo uma interpretação mais radical da fenomenologia husserliana, fazendo da teoria fenomenológica da linguagem uma forma de ontologia que mostra o *vínculo* entre as *intenções significativas* e os *atos expressivos* e entendendo a consciência dos *atos* como relativa a eles mesmos (MÜLLER, 2000, p. 220).

Merleau-Ponty (2000, p. 368) se dedica a descrever esse lugar do corpo humano como uma “outra maneira de ser corpo”, ou como um *interser*, pois a Natureza só pode ser descrita enquanto *percebida*, do mesmo modo que o corpo percipiente deve ser procurado em uma outra dimensão, bem “como o invisível é afastamento em relação ao visível” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 336), pois é sua profundidade ou seu avesso. Com isso podemos afirmar que o corpo humano não é somente uma coisa, pois é um corpo que se move, sendo, portanto, um *corpo que percebe*. É corpo sensório-motor sendo este um dos sentidos do *esquema corporal humano* observado por Merleau-Ponty desde a *Fenomenologia da Percepção*²⁰. É este *esquema*, complexo e ambíguo que faz aparecer um sujeito da percepção enquanto “corpo tocante-tocado, vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se com outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 337). Corpo de uma espécie de *reflexão* que é interpretada pelo filósofo como *enrolamento* de um “corpo-objeto sobre si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 338), sendo o corpo *interposto entre* o que está diante e o que está atrás, em um *circuito de implicação* com o mundo. Dizendo em palavras, em um circuito de inter-relações.

Para Merleau-Ponty (2000), é preciso interpretar ou experimentar o corpo como uma estrutura *estesiológica*, sensível e senciente e a percepção como uma forma de “relação de ser e não de conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 340). Uma *estrutura corporal* não pode ser somente um reflexo de estruturas pré-estabelecidas, assim como também não é um *simples meio*, pois é “coisa percebida que se percebe e desse modo se insere no mundo *entre si a si*” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 340, grifo nosso). É uma estrutura aberta ao mundo e aos outros e ultrapassada por eles *lateralmente*, por um desvio. Segundo Bononi (2009), a *estrutura* pode ser compreendida como um *sistema funcional* que emerge de um contexto relacional entre corpo e mundo – ser humano e natureza – e que coexiste em um nível *pré-reflexivo*, ou *inconsciente*.

²⁰ Na 2ª parte da *Fenomenologia*, na qual não teremos espaço de adentrar com maior profundidade, Merleau-Ponty (2018) trata de descrever o mundo percebido e a *espacialidade dos sentidos*. A *experiência de profundidade* começa a ser elucidada enquanto a *experiência primordial* que fora reinterpretada em seus textos finais. Lá, o filósofo afirma: “mais diretamente do que outras dimensões do espaço, a profundidade nos obriga a rejeitar o prejuízo do mundo e a reencontrar a experiência primordial onde ele brota”, “ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.345). Didi-Huberman, em *O que vemos, o que nos olha*, nota que a noção de espacialidade merleau-pontyana já apresenta em 1945 a conotação de uma *estrutura dialética, desdobrada e paradoxal*. O sentido do *espaço percebido* já é complexo e ambíguo ao ponto de abarcar a *dupla distância da unidade dialética* em seu *batimento rítmico e temporal* (DIDI-HUBERMAN, 2010, p. 162). O espaço dialético é distante na medida em que é próximo, é espesso na medida em que escapa, só podendo ser compreendido em um sentido radical se for reconhecido como uma *espessura latente* implicada no mundo.

Nessas voltas ou dobras conceituais, Merleau-Ponty (2000) pretende chegar à “discussão do ser-objeto da Natureza, Natureza de que ‘somos’, a Natureza em nós” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 344). Para tanto, ele escolhe um caminho indireto que passa pela experiência linguística e pelos conhecimentos científicos, enlaçando-os pela interrogação que provoca sua gênese em um caminho de retorno ou reencontro do sentido desses saberes. Por esta via, seria possível mostrar o organismo como um *fenômeno-invólucro*, que precisa ser procurado entre seus elementos, pois está imerso em um *entremundo*, ultrapassando-se por *desvio* ou *reinterpretação* “de uma nova dimensionalidade, por integração e diferenciação qualitativa” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 344).

Se não há outro meio de se *pensar* a Natureza a não ser através da *Natureza percebida* e o corpo humano, imerso em sua relação com o mundo, é *corpo percipiente*, a percepção precisa ser mais do que um *eu penso*, caso contrário não seria ela mesma o meio de contato com a própria Natureza. “Somente recordando-se a Natureza como visível que se pode entender agora o surgimento de uma percepção invisível em sua relação com o que ela vê, com desvio em relação ao visível” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 348).

Sendo assim, o *corpo fenomenal* não é interpretado por Merleau-Ponty como uma *ideia*, mas como um *macrofenômeno*, sendo o *corpo objetivo* um *microfenômeno*. Duas dimensionalidades ou dois lados de um mesmo fenômeno que formam a estesiologia humana em seu encaixe no mundo (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 348). O corpo é, então, essa *totalidade aberta* ao mundo que o percebe na medida em que é perceptível e o sente na medida em que é sensível. É por este *circuito* reversível que se estabelece uma *interioridade* ou *negatividade natural*, como um “*outro lado*, para nós invisível, desse visível” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 351).

Por este circuito do próprio corpo sobre si, por seus dois lados móveis, o corpo fenomenal pode se abrir aos outros corpos, vivendo a *articulação* desses corpos no mundo por meio da *interioridade estesiológica*: “assim como toco a minha mão tocante, percebo os outros como percipientes” em reciprocidade (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 352). Ambos possuem a mesma corporeidade, formando assim o *esquema corporal* pelo qual se faz possível o *conhecimento* de outros corpos. Uma estrutura *intercorporal* que permite aos corpos se invadirem à distância, pois “a relação com o mundo está incluída na relação do corpo consigo mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 360), sendo uma o espelho no qual a outra se reflete.

Esta relação humanidade-animalidade é nomeada por Merleau-Ponty como *lateral*, pois é uma ultrapassagem que não extingue o parentesco fundamental deste ser no entremeio. É somente a partir do visível que se pode compreender o invisível. Somente pela sensibilidade se

percebe a *latência* do ser e seu *desvelamento* reflexivo, ampliando a noção de “Ser visível em um Ser mais vasto” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 426) e oculto, que só se desvela por entre as coisas e os corpos, não sendo constituído por um pensamento, mas vivenciado como “variante de nossa corporeidade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 429).

2.1.2 Corpo simbólico

Como vemos, o enigma de ser corpo é existir por dois lados – objeto-sujeito, aberto-fechado, sensível-senciente – com sua *dupla natureza* que é uma relação dialética *entremundo*. “O corpo passa no mundo e o mundo passa do corpo” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 341) e é porque o corpo é *móvel* e tem o *poder* de estar em outra parte, que *desvela algo* que não é ele mesmo. Em suma, o corpo simboliza *algo*, pois é um *órgão móvel* dos sentidos. Ele é propriamente uma forma de linguagem, uma *interrogação movente* e também uma *resposta expressiva*, pois *realiza* um projeto em vida. Por isso a própria percepção pode ser interpretada como uma forma de *linguagem tácita*, “assim como as palavras ouvidas me aparecem contra o fundo de um certo sistema fonemático e semântico, que ainda não conheço, posto que a linguística está por fazer” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 341). A linguagem tácita da percepção, capaz de simbolizar algo mesmo sem conceituar, existe também na fala, na medida em que esta, enquanto pronunciada e compreendida, antecipa seus *próprios motivos*. Podemos afirmar, com isso, que a *linguagem falada* também comporta um *fio* deste *silêncio perceptivo*.

Pois bem, entre estas duas formas de simbolismo, uma forma natural, pertencente ao corpo percipiente, e outra de linguagem, haveria alguma diferenciação ou divisão passível de se estabelecer? Seriam dois simbolismos puramente distintos, um de *indivisão*, no qual símbolo e simbolizado estariam ligados, e outro de *linguagem*, em que signo e significação seriam sobrevoados por um sentido para além de sua natureza? Como indicamos a partir das observações de Ferraz (2009) no capítulo anterior, Merleau-Ponty não admite esta divisão, pois a própria cultura habitual pressupõe uma comunicação consigo ou com outro alguém, que varia ou se desvia em relação a uma comunicação prévia. Os signos se diferenciam sempre uns em relação aos outros, bem como suas significações, o que faz com que a vida da linguagem *reproduza* “num outro nível as estruturas perceptíveis” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 342).

A expressão das falas intenciona *preencher* as lacunas da percepção, mesmo que esta não chegue nunca a ser seu *positivo absoluto*, pois a expressividade é um reequilíbrio, ou um descentramento inconcluso. É uma outra forma de relacionamento com o mundo, pois nem o sujeito falante nem o linguista possuem “o sistema de equivalências que anima a linguagem,

assim como a chave do mundo não é dada ao sujeito percipiente” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 342). Eles compartilham um esforço de expressão e compreensão sempre inacabado e continuamente desviado. Com base nisso, podemos compreender que, tanto o *Logos* da linguagem quanto o da percepção silenciosa, são *reticentes* e inacabados, pois falam em nós mais do que falamos neles, fazendo o espírito ou o invisível não ser *outra positividade*, mas seu avesso ou “o outro lado do visível” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 343).

Temos aqui expresso um certo direcionamento reflexivo para a fenomenologia merleau-pontyana. São apontamentos que o conduzem e ampliam seu pensamento fenomenológico ao longo dos anos 1940, conduzindo-o a um solo mais profundo. Tomemos essas primeiras afirmações, advindas dos rascunhos do curso sobre a *Natureza*, como primeiro esboço do que tentaremos elucidar neste e também no próximo capítulo. Parece imprescindível para Merleau-Ponty (2000) reencontrar este *ser bruto*, ou o *espírito selvagem* que sustém o mundo cultural. Reencontrá-lo como *Logos do mundo natural* ou *estético*, lugar onde se apoia a percepção e também a linguagem. Dimensão que é estudada pelo filósofo por meio de um aprofundamento tanto do *sentido da linguagem* quanto do *sentido da história*, vistos enquanto sentidos de um mesmo fenômeno de Ser no mundo, que possui um avesso – um verso e um reverso, visível-invisível ou positivo-negativo –, um Ser que é “interiormente tecido de negação” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 343), em contrapartida ao *ser* absolutamente exterior das ontologias clássicas.

Para Merleau-Ponty (2000, p. 352-353), “o corpo humano é simbolismo” em um sentido bastante *fundamental* ou elementar, por ser *expressivo de um outro*, pois a percepção e o movimento expressivo sempre simbolizam algo ao interrogarem e responderem enquanto *inspecionam* seu entorno. Tanto a vida da linguagem, quanto a vida perceptiva se fazem por *afastamentos*, ou seja, por distâncias perspectivas e reflexivas, o que faz com que a *origem da linguagem* seja sempre *mítica*, pois há “sempre uma linguagem antes da linguagem que é a percepção”, formando assim uma *arquitetônica da linguagem*:

Portanto, o simbolismo “exato”, “convencional”, jamais redutível ao outro, introduz-se, não obstante, como ele, por um vazio, por uma prega no Ser que não é exigido pelo simbolismo natural, mas que repete um investimento do mesmo modo. Também aqui há a introdução de uma dimensionalidade nova: isto é, não face a face, mas no meio do Ser natural, escavação de um ponto singular onde aparece e se desenvolve espontaneamente a linguagem, se nada se lhe opõe, com a sua produtividade própria. Portanto, espírito bruto como natureza selvagem. Necessidade de despertar esse espírito aquém das positivities sedimentadas. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 353-354).

O que podemos observar com estes primeiros apontamentos de Merleau-Ponty em seu curso sobre *A Natureza* é que há uma *comunicação invisível* que acontece por baixo da visibilidade dos corpos e das palavras, aquém da *comunicação visível* das falas e dos gestos. É

ela que sustenta o *Logos do mundo natural* sensível por seu *avesso*. A linguagem é, portanto, o meio de *retomada* e transformação da arquitetônica de suas *matrizes simbólicas* sedimentadas positivamente, como poderemos observar com mais detalhes a seguir, com a leitura do texto dedicado ao tema da linguagem e do silêncio.

2.2 INACABAMENTO DOS SENTIDOS

2.2.1 Linguagem indireta

Retornemos agora à experiência linguística. Olharemos novamente para a interpretação merleau-pontyana da diacronia linguística – trabalhada no capítulo anterior – dando mais ênfase neste ponto para o *movimento de diferenciação* da língua, que ocorre por *oposições fonemáticas*, estando intimamente relacionado à formulação *avessa* dos sentidos linguísticos. Na abertura do ensaio *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*, publicado em *Signos (Signes)* no ano de 1960, Merleau-Ponty enfatiza um posicionamento filosófico sobre o processo de significação linguística. Ele afirma que “os signos um a um nada significam”, pois eles “menos exprimem um sentido do que marcam uma variação de sentido em relação aos demais” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 141)²¹. Essa variação ou *diferença entre termos* é, portanto, diacrítica ou contrastante e ocorre em uma espécie de circuito de transformação dos sentidos que é justamente o que define a linguagem.

A partir disso, podemos afirmar que os sentidos linguísticos são sempre diacríticos, pois são fruto da relação de contraste que os diferencia uns dos outros. Eles nascem em um processo de aprendizagem dado no movimento aparente do signo em direção a seu negativo – seu *outro* – por meio de uma *articulação interna*²². Cada *parte* da língua, afirma o filósofo, equivale ao

²¹ Segundo Moura (2012), a linguística conduz Merleau-Ponty à observação de "uma comunicação interna e constitutiva entre signo e sentido" e um *poder de diferenciação* que possibilita mostrar uma reciprocidade entre *sincronia* e *diacronia*, entre o subjetivo e o objetivo, em um certa *interioridade* que possui "consistência própria que faz com que seu sentido dependa de um movimento que lhe é intrínseco, organização e lógica que não lhe vêm do exterior" e que permite compreender "a passagem do signo à significação como movimento espontâneo e interno à linguagem" (MOURA, 2012, p. 94). O filósofo interpreta o signo como um "elemento referencial e diacrítico" (MOURA, 2012, p. 95) que *significa* por meio de sua relação com outros.

²² Articulação que se estrutura em uma *lógica interna*, composta por uma *unidade intrínseca* e que não pode ser isolável ou considerada um resultado de uma *atividade exterior*. "É por sua própria constituição que cada elemento passa aos outros, afirmando com eles uma totalidade espontânea" (MOURA, 2012, p. 92) e justamente por suas fissuras contingentes e seu caminho *gradual* de diferenciação que ocorre como que por um *princípio latente*, se faz possível. Por este *equilíbrio em movimento* (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 133), há um processo de significação e a formulação de um novo sentido linguístico: "Se o sentido se forma na facticidade, ele precisa dela para manter-se, e longe de uma ruptura, o que os fatos e as mudanças concretas de uma língua devem oferecer é o meio pelo qual ela pode conservar-se, reafirmando sua unidade e seu sentido através do movimento que transforma esses acasos em sistema, incorporando a contingência em uma articulação mais ampla" (MOURA, 2012, p. 93).

todo, podendo este sempre se rearticular em novas partes. Neste processo de aprendizagem e diferenciação, os sujeitos *põem um sentido* “mediante uma espécie de inversão de perspectiva”, explica Bononi (2009, p. 12), bem como percebem uma certa totalidade das coisas onde há somente *perfis*. Os corpos formulam um sentido, portanto, em meio a uma *multiplicidade descontínua de significantes*.

Pois bem, Merleau-Ponty (1984) pretende mostrar que, no aprendizado de uma linguagem, nos obrigamos constantemente a ir das partes ao todo, mas o *todo* não é um *todo explícito* e já articulado completamente, como há supostamente em um dicionário. A língua não é um *todo* lógico e determinado, pois não pode ser fundada sobre um *sistema de ideias positivas*. Essa *unidade* é, todavia, um *todo em movimento*, diacrítico e, portanto, só pode ser uma *unidade da coexistência* relacional dos seres, em que as partes aprendidas pelos falantes, valem como um todo em determinado momento. Nesse esquema linguístico, podemos compreender porque Merleau-Ponty (1984) afirma que só o todo da língua “permite compreender como a linguagem a atrai para si”, como o movimento dos falantes a possuem e “como lhe sucede entrar nesse domínio cuja portas, diríamos, só se abrem por dentro, porque antes de mais nada é diacrítico, porque se compõe e se organiza consigo mesmo, por isso tem o signo um interior e acaba por pedir um sentido” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 142).

Há um *sentido nascente* na margem dos signos, existente por meio de seus falantes, caso contrário as palavras seriam conceitos vazios e sonoridades opacas. Nas bordas visíveis das palavras, que atuam como seu limite, acontece o movimento de interconexão expressiva dos sentidos linguísticos. Se palavras são bordas contrastantes e só significam por meio da *relação lateral* que estabelecem umas com as outras, “o sentido só surge então à intersecção”, pela fricção *entre* as palavras escritas ou audíveis (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 143). Merleau-Ponty ressalta assim o *intervalo* que permite a formulação dos sentidos da linguagem, ou seja, o espaço *entre* as palavras, as falas e as línguas, que permite que elas se relacionem simbolicamente. Espaço, limite ou borda que está presente no *próprio* uso da linguagem, ou seja, na ação falante dos corpos expressivos.

Para *fazer sentido*, é preciso, pois, entregar-se à vida das palavras, ao movimento de *diferenciação e articulação* que as fazem existir como uma *gesticulação eloquente* e também *opaca*, impossibilitando a *cristalização* de um suposto sentido puro, pois “seus limites são sempre o que é excesso seu e o sentido só lhe transparece engastado nos vocábulos” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144). Com base nisso, compreendemos que a linguagem e, por sua vez, as palavras esteticamente entrepostas no mundo, são uma *forma de ser*. São mais que um simples meio de transmissão, pois se movimentam e significam por contrastes de existência

ou *coexistência*. O sentido se perfila, portanto, no *movimento total* das expressões e das línguas, *arrastando* os pensamentos em uma linguagem móvel que segue existindo em seu justo inacabamento. As palavras *atravessam* as possibilidades de sentidos, bem como “os gestos ultrapassam seus pontos de passagem” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144).

O sentido acontece, portanto, no momento *intervalar* em que a linguagem encontra sua significação. Instante em que se sente o “espírito repleto de linguagem”, em que os pensamentos vibram em um significado, perfazendo um movimento que passa dos signos ao sentido. Sendo a linguagem este movimento de *mostração* de sentido – corpo de articulação simbólica – ela não pode pressupor um signo cujo sentido esteja claro, límpido e estático, pois no próximo movimento de vibração sonora, será desconstruída para ser refeita novamente em outro sentido. A linguagem possui *dobras* sobre si mesma, existentes por diferenciações diacríticas. É isso que a *faz ser* um *poder espiritual* de mobilidade simbólica no mundo ou uma *forma* de existência. É sua opacidade e seu contraste diferencial que a faz existir nos corpos como possibilidade de compreensão, pois é obstinada *referência a si mesma*, cheia de *redobras sobre si*, tornando-se “algo como um universo capaz de abrigar em si as próprias coisas, após tê-las mudado para seu sentido” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 144).

A linguagem é, pois, uma forma perspectiva e existencial de expressão do ser na mesma medida em que *renuncia* a expressar a coisa mesma, pois não está nunca acabada. Sua *ambiguidade* é o motor que dá sequência às articulações que irão possibilitar a operação de novos sentidos. Sua significação acontece quando se deixa *desfazer* e *refazer* por pensamentos. Uma linguagem falante, portanto, leva consigo seu sentido como “o vestígio de um passo *significa* o movimento e o esforço de um corpo” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 145, grifo nosso). É isso que diferencia o uso *criativo* do uso linguístico *empírico*, sendo este segundo proveniente de signos já estabelecidos, conceituados e enraizados como sentido. Já o primeiro, escreve Merleau-Ponty (1984), é *oblíquo*: ele faz o escritor e o tecelão trabalharem às avessas, preocupando-se “unicamente com a linguagem e em sua trilha vê-se de repente rodeado de sentido” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 145).

Há na raiz de uma palavra expressiva uma *intenção de significar* guiada justamente pelo *movimento* que a faz existir como palavra ou corpo no mundo (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 146). Mas não há um *sentido fixo* para uma certa linguagem, ou uma linguagem certa, pois os sentidos se formulam no próprio caminhar das *intenções* que virão a *ser significantes*. Há um *jogo de significação* que *envolve* as expressões e se transforma em sentido na medida em que é expresso, existindo como *forma de ser* linguagem no mundo.

A sequência iminente de significados porvir, está, segundo Merleau-Ponty (1984), na *incubação de sentidos* de uma *gênese sempre inacabada*, que fora iniciada e continuada no percurso das linguagens, acompanhada pelo movimento das expressões. As formas gramaticais são desenhadas desde antes de um emprego sistemático da língua, permanecendo *prenhe das transformações* que criarão outras diferenciações possíveis. Há, portanto, uma germinação silenciosa e expressiva que “estava de antemão presente na cultura” e passa a existir expressivamente por uma *tomada de consciência* que a faz ser *significação explícita*, ou palavra falante que “só vem perfazer sua longa incubação num sentido operante” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 143). Por isso a consciência do sentido de uma expressão não deixa nunca de ser continuada.

Se a cultura não dá significações transparentes de uma só vez, a *gênese do sentido* é sempre inconclusiva. Há um enfrentamento de *arquiteturas de signos*, provenientes de *matrizes simbólicas*, sobre as quais se retorna incessantemente uma *relação entre termos* que remonta os sentidos. Neste processo aberto e continuamente descontinuado, os contextos de símbolos datam um saber e também um empenho de linguagem: “o signo somente quer dizer alguma coisa enquanto se perfila sobre os outros, seu sentido está todo empenhado na linguagem, a palavra se desenrola sempre sobre o fundo de palavra, nada sendo senão uma dobra no imenso tecido da fala” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 143). E são estas *dobras* que interessam a Merleau-Ponty.

Para além de um sentido direto e aparente – referente ao que já nos é conhecido e reiteradamente dito – Merleau-Ponty (1984) descreve um *sentido lateral* e movente, *oblíquo* e *operante*, que se perfaz entre as palavras como um *silêncio expressivo*. Como um avesso que tece os sentidos dos vocábulos, fazendo com que os significados expressos se ultrapassem por uma movimentação *operante* que possibilita uma outra forma de *percutir o aparelho da linguagem*, fazendo-o *expirar* um novo som e circulando os sentidos por vias de linguagem. Como destaca o filósofo: “precisamos enfim considerar a palavra antes que seja pronunciada, *contra o fundo de silêncio que sempre a envolve* e sem o qual nada diria, ou desvendar ainda os fios de silêncio que a enredam” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 146, grifo nosso).

Interessa ao filósofo compreender a linguagem em seu *evento* contínuo de *origem*, aquilo que a faz seguir sendo uma *linguagem tácita* e *inacabada*, corpórea e vital, transmutada em diferentes formas de expressão (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 160). Lhe interessa

descrever o espaço em potência de uma *ação expressiva*²³, enquanto imerso no “mundo humano da percepção e do gesto” expressivo de um *corpo geográfico* capaz de delinear um sentido:

É preciso, pois, reconhecer, sob o nome de olhar, de mão e de corpo em geral, um sistema de sistemas voltado para a inspeção de um mundo, capaz de compassar distâncias, germinar o futuro perceptivo, desenhar na unidimensionalidade inconcebível do ser côncavos e relevos, distâncias e aberturas, *um sentido*. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 162, grifo nosso).

Neste *gesto de designação*, o corpo não está só aberto ao mundo, mas o possui à *distância* e por isso o reconhece para poder formar um sentido, que, em seu inacabamento, possa *instituir* uma sequência para si mesmo. Merleau-Ponty mostra assim que “toda percepção, toda ação que a supõe, todo uso humano do corpo, em suma, já é expressão primordial” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 162). Já é uma operação expressiva que rearranja os sentidos das linguagens por sua *gesticulação humana* e, portanto, simbólica, pois sempre significa para além de sua existência imediata e pode inaugurar um sentido para sua existência. Os gestos formam uma *única sintaxe*, sendo o *princípio* e a *sequência* que faz “sentir além da simples presença e mostrando-se por isso aliado ou cúmplice a todas as outras alternativas de expressão” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.163).

O *esforço silencioso de expressão*, que se faz presente em qualquer gesto expressivo é *comum* e constante e não permite reduzir as linguagens a enunciados já expressos, a regras formais que designariam externamente seu sentido, pois este está sempre sendo refeito em cada corpo operante que reconhece as intenções significantes de uma nova instituição. Para este gesto primordial de expressão se apresentar na *forma de história* é preciso um giro sobre si mesmo, um retorno que o faz *sentido* porque é *gênese inacabada*, pois é “no exercício do corpo e dos sentidos” que encontramos “material para compreender a gesticulação cultural enquanto nos insere na história” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 164).

Como vimos, no contraste das relações nascem *sentidos à beira dos signos*, à margem de cada ato expressivo que dá sequência ao mundo simbólico. O encontro embaralhado dos gestos expressivos é, portanto, vértice da linguagem expressiva, fazendo das culturas um *advento de sentidos*, uma *promessa de eventos* sempre no porvir de expressões que supõe a *sucessão* da qual provém outras significações. A *operação expressiva do corpo* tem valor

²³ Começamos aqui a desenvolver com mais maior profundidade o que esboçávamos no capítulo anterior pelos termos de *linguagem falada e falante*, sendo a primeira o que entenderemos neste capítulo como *sedimento* e a segunda como *operação expressiva* e *operante* de sentidos. Em *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*, Merleau-Ponty intenciona “revelar sob a linguagem falada uma outra falante ou operante cujos motos vibram numa vida mal conhecida, unem-se e separam-se conforme o exige sua significação lateral ou indireta, apesar de, culminando a expressão, estas noções parecem evidentes” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 169).

infinito como material para compreender a *gesticulação cultural* que se insere na história comum dos corpos. Esta “tentativa continuada de expressão” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 165), na qual advém todos os sentidos, estabelece o *esforço comum* que insere os corpos no complexo mundo de linguagens. Há um sistema geral da linguagem modulado por cada *ato expressivo* que o recria, enquanto *ato parcial* ou *ato comum*, e permite “verificar, na diferença entre o sentido dado e recebido, o poder de que dispõe o sujeito falante para exceder os signos no sentido” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 173).

Essa *espontaneidade* presente no movimento dos sentidos da linguagem e na intersecção das palavras deve explicar “quem somos por nossas raízes, nosso impulso e, como se diz, pelos frutos de nosso labor” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 169). Em cada *situação sensível*, encontra-se recursos de expressão que, confrontando-se, fazem da linguagem o “balanço final deste intercâmbio” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 175). Há, pois, uma “fecundidade ilimitada em todo presente, singular e fugaz” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 156).

Podemos compreender, portanto, que o *esforço operante* de uma expressão diferencia os próprios sentidos linguísticos em sua feitura, por meio de um *silêncio operante* que permite instituir um novo gesto expressivo. A *instituição* expressiva é também seu *sentido de gênese* na exata medida em que se reconhece como história da expressividade. Na medida que vai além, como *estilo de ser*, ultrapassa-se como nova expressão e se volta sobre si como *historicidade* no exercício corpóreo dos sentidos²⁴.

O corpo *ausculta* o mundo em seu transitar silencioso, pela improvisação do que quer expressar. Ele faz da germinação expressiva uma *voz própria*, uma voz de seu silêncio expressivo. Movimento que nunca se dá por terminado, pois suas perspectivas se exprimem em um pensamento sobre o mundo que as *engloba* e, ao mesmo tempo, as *extravasa*. Merleau-Ponty (1984) compreende as expressões humanas como formas poéticas, pois elas carregam nelas mesmas uma potência criativa e algo que *desperta e reintegra* “nosso puro poder de exprimir, para além do que já foi dito ou visto” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 151). Desta *abertura estilística* advém a *fecundação expressiva* das experiências, por onde um *sentido latente* flui para o exterior como uma ação acessível aos outros. Para o filósofo (1984, p. 152), “o que vem com o estilo” não é “um certo número de procedimentos ou de tiques que se

²⁴ Para Merleau-Ponty (1984), a ação expressiva é algo “comum do todo da língua” de um sujeito falante que se expressa pela intenção de ultrapassar os signos no sentido, de exceder as palavras ao não se limitar aos sentidos dados, pois recria um novo sentido por uma “capacidade expressiva” fundante (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 173).

pudessem inventariar”, mas um *outro modo* de formulação reconhecível e, ao mesmo tempo, “tão pouco visível”.

O estilo é sempre um *advento de sentidos*. Como a mão que escreve no papel e digita nas teclas de um computador, levamos para toda a parte um *jeito* de se mover, algo como uma *diferenciação* estilística que se mistura ao mundo cultural, *entre* uns e outros. Os gestos expressivos, por sua vez, não são somente correspondentes a um sentido exterior já dado, mas, pelo contrário, são fruto de uma *potência geral* de formulação em exercício no corpo, o que cria a *constância* de seu estilo. Como observa Merleau-Ponty (1984), não podemos escrever no *espaço em si*, ou espaço-coisa, “com uma mão-coisa, um corpo-coisa a que cada nova situação propusesse problemas inéditos” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 161). O valor estilístico não pode ser dado por uma ação predicativa anteposta, pois ele está engendrado em uma germinação invisível do corpo, sempre expressa em sua incompletude.

Estes *elementos invisíveis* se perfazem pelo *avesso* das expressões, “trabalhando no humano mundo das coisas percebidas” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.1 62), entre os corpos de linguagem. Reconhecemos, com base nessas reflexões merleau-pontyanas, o quão singular é este *advento de sentidos* junto à estranha premissa de uma *vida encarnada* que gera a complexidade de cada pequena ação gestual e que faz com que nós sejamos o *espírito do mundo*, movente para além de uma *existência de fato*.

Há, no entanto, sempre cruzamentos por entre os *estilos* linguísticos. Há em cada corpo um *sistema de sistemas* reconhecido no limite dos olhares expressivos, dos gestos do corpo ou de sua sonoridade. Esse *sistema* entre uns e outros é um desenho próprio cheio de relevos invisíveis e opacos que *inspeciona* o mundo, rabiscando “na unidimensionalidade inconcebível do ser, côncavos, relevos, distâncias e aberturas, um sentido” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 162). No *gesto* que designa algo e significa, o corpo não é somente abertura expressiva ao mundo, mas o *possui à distância*. A gesticulação eloquente é um reflexo visível das relações *entrepostas* ao corpo expressivo, provenientes de uma dimensão simbólica que vê o mundo por um certo distanciamento perspectivo. Há, portanto, um trânsito contínuo de presenças estilísticas em relação ao mundo de olhares, de gestos, de falas sendo ultrapassadas por expressões que significam e criam, a cada nova direção, mais uma camada simbólica sobre o mundo, em um fazer que se confunde com a própria corporeidade.

Pois bem, com base na *formulação expressiva* do gesto humano que *institui* o mundo simbólico das linguagens, podemos estar nos perguntamos como a *instituição expressiva* se estrutura em uma *historicidade* pela dialética sempre inacabada dos sentidos? Como o processo

de *sedimentação* dos sentidos instituídos está emaranhado nas camadas primordiais da existência enquanto *forma possível de ser* linguagem no mundo?

2.2.2 Historicidade

Por entre a fecundação expressiva dos sentidos da linguagem, os corpos se encontram, se mesclam e se ultrapassam, designando uns aos outros – *com* os outros, *pelos* outros – um mundo simbólico em constante reformulação. Se os outros são o mundo e habitamos um espaço situado neste mundo para, sob uma perspectiva sensível, expressá-lo, podemos afirmar que nossa *experiência de outrem* é como um hábito, ou uma incorporação que se aprende por uma ultrapassagem simbólica. Teremos a oportunidade de mergulhar com mais profundidade nessa experiência no próximo capítulo, mas apenas guardemos essa afirmação, pois precisaremos dela para imaginar o processo de formação da *historicidade* dos corpos expressivos.

De acordo com Silva (2009), a interpretação que Merleau-Ponty desenvolve sobre a experiência de outrem o aproxima a Hegel devido ao estatuto inédito da significação dialética²⁵ proposta pelo filósofo alemão. A partir do *caráter histórico da consciência* – expresso no horizonte da *Fenomenologia do Espírito* – Merleau-Ponty ressalta o “sentido radicalmente novo da Razão” trazido por Hegel, no “que diz respeito às mais agudas questões de nosso tempo”, dirigindo, no entanto, sua leitura aos aspectos mais integradores da racionalidade dialética (SILVA, 2009, p. 207).

Ao refletir sobre o valor da linguagem no processo de *compreensão* histórica dos corpos, Merleau-Ponty (1984) percebe o espaço filosófico como lugar de um movimento *estranho*, no qual o pensamento *abandona e salva* suas velhas fórmulas e as integra em um pensamento novo e mais compreensivo, com *ar de improviso*. A história recente da dialética reabilita outro Hegel, afirma Merleau-Ponty no ensaio “Em toda parte e em nenhuma parte”, publicado em *Signos* (*Signes*) no ano de 1960. Diferente daquele “de quem o século XIX se afastara, detentor de um segredo maravilhoso para falar de todas as coisas sem pensar nelas, aplicando-lhes mecanicamente a ordem e conexão dialéticas” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 230).

Este *novo* Hegel interessa às investigações filosóficas contemporâneas e é um personagem que não escolhe entre a lógica e a antropologia, pois faz a “dialética emergir da

²⁵ Em Merleau-Ponty, a *dialética* é o próprio movimento da vida e do seu *fenômeno*, ou a vida em movimento, seja corpóreo ou reflexivo. *Movimento* que, como explica Dupond (2010), *expressa* um “pertencimento recíproco” e a passagem da vida ao pensamento e deste de volta à vida, “mas também e indivisivelmente, a vida o movimento do ser e do real no pertencimento e na passagem, de um para o outro, de seus momentos opostos” (DUPOND, 2010, p. 15).

experiência humana” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 235). Segundo esta corrente de pensamento, que, por meio de seus estudos sobre a linguagem, formula o que seria uma *fenomenologia da linguagem*, Merleau-Ponty enfatiza um discurso filosófico que não pretende chegar a um *acúmulo total* de sentido, pois o interessa mais a presença significativa de cada perspectiva histórica, um “provisório compreender-se em si” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 174). Mesmo temporal, estas perspectivas carregam nelas um sentido verdadeiro por serem parte de um *esforço comum* de expressões, sempre situadas no mundo.

Mesmo com uma presença limitada temporalmente, as linguagens carregam pretensões de transparência, o que teria feito Hegel considerar seu sistema “a verdade de todos os demais” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 174). Apesar desta crítica marcante à dialética hegeliana, Merleau-Ponty valoriza neste filósofo a aproximação entre filosofia e história, vendo-as como *práticas humanas* complementares. Em *Elogio da Filosofia (Éloge de la philosophie)*, texto proferido em 1952 para sua aula inaugural no Collège de France, Merleau-Ponty (1993) assinala o problema da ideia de uma *história exterior*, que vê na “história um destino exterior em cujo proveito a filosofia é convidada a suprimir-se como filosofia”, enquanto, por outro lado, mantêm-se “a autonomia filosófica apenas na medida em que desligam a filosofia da circunstância e fazem dela um honroso álibi” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 63). Essas duas definições problemáticas, colocam as duas tradições como rivais, distanciando-as.

No intuito de reaproximar os marcos históricos ao pensamento filosófico, abordando-os como complementares e pertencentes ao movimento contínuo da expressividade humana, Merleau-Ponty critica em Hegel o direcionamento de um *saber absoluto*, algo que é, para o filósofo francês, impossível. A pretensão de uma história “universal, compreendida, feita” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 63) estaria, no entanto, *morta* e o que há na filosofia hegeliana é a ilusão de um *sonho da história*. Ao afirmar a inexistência dessa *história universal*, Merleau-Ponty conduz o sentido histórico à contingência dos acontecimentos *inter-humanos*, sempre frágeis e provisórios, cujos valores provêm de uma gênese contínua dos sentidos da razão. A filosofia não pode ter um valor absoluto, pois ela realiza um acompanhamento genético da história dos fazeres.

O fenomenólogo afirma metaforicamente: “a história não tem sentido se o seu sentido foi concebido como o de um rio que, sob a ação de causas todo poderosas, corre para um oceano, no qual desaparece” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 68). Toda tentativa de universalizar a contingência da razão humana interrompe o *sentido do acontecer*, ignorando a *história efetiva* e pode ser interpretada como *máscara do niilismo*. Uma *história exterior* não pode ser

considerada História, pois é nela que o próprio filósofo – com o movimento expressivo do pensamento – pode aprender a conhecer a *negatividade filosófica*.

É por este percurso ambíguo da racionalidade hegeliana, assinalado em *Elogio da Filosofia*, que Merleau-Ponty traça alguns dos questionamentos que direcionam sua obra ao longo dos anos de 1950. Pela negação de um *saber absoluto*, o filósofo pergunta: onde se encontra o sentido do *acontecer inter-humano*? Por onde passa o *processo histórico*? “Como é possível evitar o dilema da existência como coisa e da existência como consciência? Como compreender este sentido generalizado, que se prolonga nas formas históricas em toda a história, que não é o pensamento de nenhum cogito e o solicita a todos?” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 69).

Por essas premissas interrogativas sobre a racionalidade e a contingência da *práxis* histórica, é possível ressaltar o *fenômeno da expressão* que dá corpo ao pensamento de Merleau-Ponty. Como sublinhamos na seção anterior, há presença dos sujeitos na *instituição das linguagens* e em cada ato de fala e é a “a exigência permanente de comunicação” que nos “leva a inventar e a fazer aceitar um novo emprego que, não sendo deliberado, é, contudo, sistemático” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 71). Todos os *fatos contingentes*, sendo trazidos por uma *vontade expressiva* e reconduzem os meios de expressão a outros sentidos possíveis para a história das linguagens. Essa *relação recíproca* é, portanto, uma dialética sem uma síntese entre expressividade e meio de expressão. Cria-se um jogo entre *forças produtivas* e *formas de produção* que realiza uma *racionalidade na contingência* por meio da lógica vivida pelos próprios corpos expressivos.

Hegel (2014) considera a verdade ambígua da consciência – que é *em si* e, também, *ser-para-ela desse em si*. Esta segunda seria o *novo objeto*, interpreta o filósofo alemão. Ela aniquila o primeiro por uma “experiência feita sobre ele”, um *vir-a-ser* que ocorre “mediante a reversão da consciência mesma” (HEGEL, 2014, §86, p. 78), fazendo surgir outra figura para a consciência. “É essa situação que conduz a série completa de figuras da consciência em sua necessidade” (HEGEL, 2014, §86, p. 78) por uma *gênese* do objeto novo, ou um retorno sobre si mesmo. Movimento de figuração da consciência, que aparece em Hegel como “ciência da experiência da consciência” (HEGEL, 2014, §86, p. 79) e é interpretado por Merleau-Ponty (1993) a partir do movimento simbólico dos sentidos. Para o fenomenólogo francês, a experiência da consciência ocorre necessariamente *no* fenômeno das expressões, sendo, intrinsecamente, correlacionada à formulação viva das linguagens.

No percurso teórico que percorremos até aqui, podemos perceber os motivos que conduzem Merleau-Ponty a considerar as instituições linguísticas uma *abertura dos sistemas*

simbólicos incorporados como *estilo de funcionamento* na *configuração total* de cada sujeito. Ou, em uma linguagem merleau-pontyana, de cada *corpo expressivo*. Seu movimento de diferenciação e reorganização acontece por meio de *articulações internas* que são, por sua vez, formuladas simbolicamente. Os corpos existem, pois, “uns perante os outros, uns com os outros, do mesmo modo que as alterações da língua se verificam devido à nossa vontade de falar e de sermos compreendidos” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 72).

Este conjunto de símbolos, visto como uma possível *unidade da cultura*, é sempre afetado por *alterações moleculares* que produzem novos sentidos na modulação relacional da coexistência. Diferenciam-se assim os processos históricos dos diferentes grupos pertencentes a diferentes épocas, pois estes “existem no espaço social, cultural ou simbólico, que não é menos real do que o espaço físico e que nele se apoia” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 72) e formula um sentido que se estende pela espacialidade dos corpos, por seu ambiente, pelas produções e pela generalidade das *formas* que provém do contato humano.

No constante confronto fenomenológico entre sentidos simbólicos e formas linguísticas – pelo qual se processam, de maneira infinita, às interações humanas – Merleau-Ponty (1993) pergunta: de que forma a Filosofia deve se relacionar com o percurso histórico? Sendo ela uma *arquitetura de sinais* instituídos, formados pela relação estreita com outras formas de contato histórico-sociais, a Filosofia precisa estar inserida no *transcurso* da história, para nele retomar os sentidos em outras significações possíveis (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 72). O *saber filosófico* é, portanto, a *renovação* da circunstância histórica, em sua própria revelação de si mesma, através de outros tempos. A Filosofia é uma *forma de saber* que é, portanto, a *negatividade* das ações positivas, ou a invisibilidade do mundo visível. Seu movimento é a possibilidade constante de reinterpretação do presente pelo *advento de sentidos* das diferentes formas culturais.

No movimento dialético que Hegel denomina *experiência* – exercício da consciência sobre si (HEGEL, 2014, §86, p. 77) – há uma marcha que se cria no percurso de envolvimento de um corpo com o mundo. Merleau-Ponty (1984) retoma esta circularidade reflexiva da *razão dialética* como um *fenômeno de expressão*, que sempre “se retoma e se relança por um mistério de racionalidade” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 167). Por isso, o fenomenólogo visa reencontrar o conceito de história *no* movimento humano sobre o mundo, interpretando-o como uma operação temporal sobre a qual advém junções possíveis entre o particular e o universal sensível. Ele enfatiza a crítica a certas compreensões de história que ainda concebem sua dialética como uma potência exterior aos corpos. Esta seria uma *história-ídolo* que se fixaria

nos momentos temporais que rompem os movimentos expressivamente invisíveis e silenciosos em visualidades, fixando os sentidos de uma dada ação.

Para além da demarcação positiva de eventos – na qual interior e exterior parecem ser equivalentes –, ou junto a ela, Merleau-Ponty busca em Hegel um pensamento *valorativo* que permaneça sempre *implicado* nas tentativas de expressão humana. Algo que se perfaça ininterruptamente de forma mais originária pelo avesso dos fenômenos, permeando-os e ultrapassando as intenções e as consequências das ações no mundo, pois pensar em *valores* é o mesmo que refletir sobre um *mundo simbólico*. Para Merleau-Ponty (1984), os julgamentos não se dão diretamente pela intencionalidade dos atos, ou apenas por suas consequências, mas se julgamos “que tenha ou não atribuído valores aos fatos” e, por isso, o “sentido da ação não se exaure na situação em que sucede” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 166). O sentido ultrapassa seus *pontos de passagem* e sobrevive em *outras situações* por uma forma de aparecimento fenomenológico, que *abre um campo* e designa novamente *um porvir*.

Os valores são o próprio *advento dos sentidos* que supõe uma sucessão *inscrita* por novas significações. Em virtude disso, o movimento continuado é mais do que os *pontos* demarcados por uma história externa aos corpos. Visto como uma *operação expressiva* silenciosa, a tentativa de retomada das expressões é justamente aquilo que confere um *valor simbólico* às experiências históricas. Valor de uma *negatividade criativa*, que *perfaz* e *se refaz*. Merleau-Ponty (1984) assume que, já em Hegel ou a partir dele, valoriza-se a retomada dos sentidos que são *reconduzidos* historicamente no percurso de “maturação do porvir no presente” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.167), pelo exercício que advém justamente das expressões. No entanto, diferentemente de sacrificar o presente em detrimento de um *futuro incógnita* lançado por aquela *história-ídolo* que busca um sentido absoluto, o movimento dialético dos sentidos é, para Hegel, o *valor* de um *princípio da ação*. É, antes de tudo, uma *fecundidade* expressiva e não a finalidade de uma verdade absoluta.

No processo de valoração, que advém da experiência expressiva dos corpos, não haveria, portanto, o poder de uma história absoluta e visível, que passaria por cima dos corpos, externa a eles. Haveria sim uma tentativa continuada de expressões que carregam, nelas mesmas, formas de expressividade em um “perpétuo entreter-se tecido por todos os ditos e feitos significantes, contestando-se todos e confirmando-se entre si, recriando-se todos mutuamente” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 168). Os movimentos aparentes da linguagem são a tessitura do real *inscrita* e *acumulada* nos diferentes tempos de feitura, são aquilo que fora feito e dito de mais *válido*. Os empréstimos constantes que perfazem os fazeres humanos, misturados uns aos outros por um movimento de vontade e reflexão, são a feitura invisível das

histórias culturais, fazendo originar “em nós toda verdadeira história”, pois “nosso presente colhe a força com que presentifica todo o mais” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 168).

Por este caminho reflexivo, o filósofo afirma que a *unidade da cultura* provém do “mesmo gênero de envolvimento que antecipadamente reúne no instante de sua instituição ou de seu nascimento todos os momentos dessa vida” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 164). Ela é, pois, uma operação *continuada* de reconhecimento figurativo dos corpos sobre a determinação de um momento, sempre reconhecido na *forma de história*. A transferência de sentidos se dá, pois, por uma *ação de cultura*, uma ação simbólica que acontece no *entremeio* dos corpos, por um esforço de ir além do imediato instante na relação com os diferentes tempos. E assim se acresce aos sujeitos uma responsabilidade expressiva de “compreender situações outras” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 164).

A história é, segundo a ótica merleau-pontyana, justamente o *reflexo* da operação dialética dos corpos. É a *forma* de expressão que carrega nela mesma, pela *arte da prosa*, a espontaneidade das linguagens sem instruções prévias, algo que não “implica em uma insígnia” acabada, pois a história instaurada “explica quem somos por nossas raízes, nosso impulso, e como se diz, pelos frutos de nosso labor” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 168). Aquilo que seria um certo acabamento das sínteses históricas hegelianas segue retomado nas gêneses de sentidos:

Se Hegel quer dizer que o passado, à medida em que se distancia, se transmuta em seu sentido, e que podemos a *posteriori* retrair uma história inteligível do pensamento, tem razão, desde que, nesta síntese, cada termo permaneça na totalidade do mundo até então, e que o encadeamento das filosofias as mantenham todas em sua posição de significações abertas, deixando subsistir entre elas uma influência de antecipações e metamorfoses. O sentido da filosofia é o de uma gênese e não lhe seria, assim, possível totalizar-se fora do tempo, sendo ainda expressão. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 174).

O sentido filosófico da linguagem é aberto pois está vivo, sendo feito e refeito por entre os corpos, possuindo uma *relação primordial* com a própria *experiência histórica* na qual se implica. Com isso podemos perceber como o *olhar fenomenológico* de Merleau-Ponty se encaminha para uma ontogênese do sentido, pois considera que a reflexão acontece por uma gênese aberta aos sentidos de uma historicidade continuada pelos próprios corpos, excedente a eles, sob a forma de uma racionalidade dialética que está sempre integrada às experiências humanas e enraizada na *estrutura* (expressiva) dos corpos²⁶.

²⁶ Segundo Silva (2009), é importante destacar que a aproximação que Merleau-Ponty fez da dialética hegeliana pretende lançar “uma nova luz rumo a teoria da intersubjetividade”, pois o filósofo francês restitui “nessa herança” uma “tarefa de explorar outra ideia de razão, não mais indiferente à história e à experiência”, que estaria no horizonte de uma *racionalidade alargada*, questionada a partir de limites reflexivos de compreensão dos corpos. (SILVA, 2009, p. 213)

Podemos compreender, por esta breve retomada hegeliana dos conceitos de experiência e cultura, a importância do *percurso dialético* para os escritos de Merleau-Ponty e a concepção *circular* e ambígua de um saber filosófico. Neste movimento contínuo, que desfaz e refaz as sínteses na experiência humana, o filósofo francês sublinha uma *hiperdialética* sem sínteses definitivas (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 236). Para ele, o mais importante seria aproximar o exercício reflexivo à experiência da expressividade, sem que, com isso, esta seja limitada ao uso empírico. Nesta *entreforma* de concretude filosófica – forma de imanência simbólica –, seria necessário restituir, junto às circunstâncias históricas, uma *cifra ontológica* marcada na interioridade de cada campo perceptivo, pois na complexidade de um jogo aberto de saberes possíveis, é preciso que haja sempre uma imaginação filosófica que interogue como Merleau-Ponty (1984, p. 236): “o que resta da Filosofia quando perde seus direitos ao a priori, ao sistema ou a construção, quando não sobrevoa mais a experiência”? Para Merleau-Ponty, resta a amplitude a experiência humana, pois o sistema lógico, com suas explicações e deduções, não é essencial. Ele é o arranjo formal que exprime uma *relação com o ser*. Para além da aparência lógica e formal, o *sistema filosófico* nunca foi mais do que uma forma de linguagem instituída e sedimentada no mundo cultural dos sentidos.

A história é, portanto, *inscrição* e *acumulação* de sentidos em uma gesticulação embaralhada de expressões. Em seus empréstimos constantes, “cada movimento da vontade e do pensamento toma ímpeto nos outros”, sendo “impossível determinar, a não ser de um modo estimado, a cada um o que lhe cabe” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 168-169). Origina-se, pois, em cada corpo, em cada ato retomado de expressão, a *verdadeira história* que vive *entre* uns e outros.

Por esta reflexão sobre as ilusões dos sistemas filosóficos da Modernidade e, também pela retomada e releitura de Hegel, Merleau-Ponty pretende descrever o movimento expressivamente silencioso que instaura os sentidos em uma historicidade de tempos e espaços culturais. Olharemos na próxima seção para a *cifra ontológica* presente nos campos expressivamente perceptivos, para o *entremeio* imaginário que estrutura os sentidos e permite à imaginação, transformá-los. Será por via do conceito de *sedimentação* que pretendemos nos aproximar do *silêncio primordial* que faz da linguagem uma *forma imaginária de ser*.

2.3 SILÊNCIO EXPRESSIVO DO SER

2.3.1 Sedimentação

No caminho de gênese dos sentidos que traçamos junto a Merleau-Ponty por meio de alguns dos textos escritos ao longo da década de 1950, pretendíamos embasar e encaminhar o que seria expresso e compreendido em seus últimos textos como *geologia transcendental*. Uma *escavação* dos *sedimentos* de sentidos retomados e reconhecidos no próprio movimento dialético da expressividade. *Sedimentação* esta que decorre de um processo existencial de *ser no mundo* e que, segundo Chauí (2002), conduz o filósofo ao processo aberto da reflexão, que é, por sua vez, metalinguístico e o permite compreender como se *estruturam* e se *transformam* as significações dos corpos expressivos. O conceito merleau-pontyano de *sedimentação* pede uma *geologia transcendental* que reconheça o “espaço histórico e o tempo geográfico das significações”, permitindo “reativar o seu sentido” (CHAUÍ, 2002, p. 35).

Como já esboçamos no capítulo anterior, a fenomenologia da linguagem desenvolvida por Merleau-Ponty não se relaciona somente a uma camada epistêmica e conceitual dos saberes linguísticos, mas está valorativamente direcionada às raízes existenciais que fazem da linguagem não um *índice* das coisas, mas uma *forma de ser* que existe como expressão no mundo. Na presente seção nos atentaremos para essas *camadas geológicas* de sentidos da linguagem, reiterando que estas *dimensões* somente podem ser descritas indiretamente, Tateando seu *silêncio primordial* por vias de linguagem, permeando o *silêncio expressivo* que acompanha os corpos sensíveis, ao ser formulada e sedimenta simbolicamente na inerência concreta e na transcendência imaginária dos encontros intercorporais.

Na tentativa de despir o pensamento em sua ordem reflexiva, Merleau-Ponty pretende, em seus últimos textos – e principalmente em *O Visível e o Invisível (Le visible et l'invisible)* –, enraizar a dialética dos sentidos no *solo primordial*, onde a própria *coisa* move o esforço expressivo que institui os sentidos do mundo. Caminho de gênese filosófica, ou *ontogênese* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 27) que possibilita um *re-torno* ao sensível e – desde um *solo comum* – a emergência de novos sentidos. Junto a esta gênese intencionalmente reflexiva, é preciso, no entanto, especular sobre o que seria o *caminho de instituição* dos sentidos, que, segundo a interpretação merleau-pontyana, acontece por uma *ação primitiva*. Nesse ponto em que dissertamos sobre a possível teoria dos sentidos esboçada nos últimos ensaios de Merleau-Ponty, esta *ação primitiva* nos conduz de volta ao campo aparente da linguagem, naquilo que possibilita sua compreensão: a *sedimentação dos sentidos*.

Como observa Chauí (2002, p. 34), a *sedimentação* é um “modo de ser de uma idealidade ou um momento em que a instituição de um sentido se incorpora à cultura”, fazendo-se *disponível* em uma *presença* que contém um *passado* de significações *ausentes* que sustenta o presente de um dado sentido. Este *sedimento* é a sobreposição de *camadas significativas* que,

endurecidas, se parecem com um bloco condensado e sem dimensões temporais, ou um amálgama de sentido²⁷. Chauí (2002) lê o conceito de *sedimentação* como a *aparência* que se estabelece por meio da construção dos sentidos da linguagem e que é sustentada justamente na ausência desta construção, enquanto refletida como *auto esquecimento*, o que permite “compreender o movimento de constituição das idealidades enquanto derivação da intersubjetividade carnal” (CHAUÍ, 2002, p. 86).

Já Müller (2001, p. 194) interpreta o processo de sedimentação em seu *sentido eminentemente temporal*. Segundo o comentador, a *instituição* expressiva “sempre envolve uma ‘região’ de ausência material” que é o *horizonte* de possibilidade que permanece ligado à materialidade da experiência. Seria como uma *co-presença* de uma *materialidade* que fora dissolvida no tempo e que está *iminente* na *materialidade efetiva*. Essa seria a *estrutura implicativa originária* formulada por *perfis temporais* e *indeterminados* pela experiência, pois não são valores simbólicos claros na atualidade *sensorio-motor*, mas a estruturam temporalmente, enquanto vinculados à presença corpórea.

Müller explica que para Merleau-Ponty os *perfis temporais* são o *fundo vazio* das “experiências espaciais, são o horizonte de ausência a deslindar os limites daquilo que eu possa localizar” (MÜLLER, 2001, p. 194). Essa ausência presente, ou presença ausente é o que comporta o *fundo* de ambiguidade das ações do corpo próprio. Seria como se a *expressão* surgisse de um *interior temporal*, não determinado espacialmente, transposta no *exterior* espacial por um modo *primitivo de reflexividade* que ainda não fora formulado conceitualmente, ou simbolizado pela experiência. Essa forma primeira de reflexividade permitiria os movimentos do corpo sensorio e os *desdobramentos temporais do espaço*.

Começamos neste ponto interpretativo a desenvolver o que seria a aproximação primitiva e expressiva entre a linguagem e as próprias coisas. Isto nos permite compreender porque os sentidos linguísticos se *estabelecem temporalmente* e se sustentam comunicativamente por um caminho de sedimentação que enrijece os *modos de ser* que instituem as possibilidades de sentido. Porque a linguagem sedimentada possui a capacidade expressiva de esquecer de si mesma para assim sobreviver. Como expressamos na seção

²⁷ Impressão de solidez *atemporal* das linguagens e de seus sentidos, como nos explica Marilena Chauí (2002, p. 34-35): “a ‘disponibilidade’ de uma palavra, de um sentido ou de um texto, essa impressão que nos dão de terem estado sempre ali, ao alcance de nossa fala ou do nosso pensamento, é o esquecimento do tempo da obra – tempo de seu fazer-se e tempo de suas retomadas por outras. Esse bloco sedimentado em que se convertem toda obra e toda práxis quando passam de instituinte à instituído permite tomar uma filosofia na pura atualidade de sua ‘ordem das razões’ ou considerá-la efeito de um conjunto positivo de causas sócio históricas”.

anterior, a *gênese do sentido* é sempre incompleta²⁸, pois nunca chega à *coisa em si*. O movimento da razão é sempre um processo expressivo e inacabado, enraizado nas relações de ser no mundo que abrigam em sua *ausência* a coisa mesma, em um processo de significação dialética repleto de camadas simbólicas. Estando a *sedimentação* sempre presente em qualquer ponto da gênese de um sentido, é por esta mesma via simbólica que se estabelecem os sentidos de compreensão das coisas e do mundo, restando-nos buscar justamente na *relação* simbólica entre o corpo e as coisas, o *sentido de ser do mundo*²⁹.

No ensaio “O metafísico no homem”, publicado postumamente em *Sens et Non-Sens*, Merleau-Ponty (1984) aproxima a noção de *estrutura* a de uma *camada sub linguística* que não possui um conhecimento claro de seu *princípio* e precisa ser lida *do todo às partes*, cujas articulações se dão por um princípio de organização interna que é uma *totalidade*, assim como a “perspectiva do sujeito falante que vive sua língua” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 182-183). A língua dos falantes é sustentada e aberta por seus falantes e também modificada por eles, sofrendo *deslizamentos de sentido*, equívocos de processo ou *substituições funcionais* que lhe formulam uma *lógica titubeante*. A *estrutura linguística* só pode ser *compreendida* por um caminho múltiplo de usos, ou seja, “na relação viva e tensa entre os indivíduos” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.184).

O caminho ou método da ciência não é, segundo o filósofo, uma *contemplação pura*, uma metafísica dos sentidos, pois é sempre uma *retomada* de signos *ambíguos* pela experiência que não é de um único alguém, mas sempre *apropriação de uma estrutura* que excede uma perspectiva em todo um *saber sedimentado* que a antecipa e a sustenta como *germe da universalidade*. Apropriação estrutural que formula certa *comunicação* de “uma maneira de ser”, em um “movimento cujas molas não são conhecidas por nós em sua totalidade” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.187).

O ato de exprimir é, segundo a fenomenologia da linguagem merleau-pontyana, a própria tomada de consciência tanto de um falante, quanto de um ouvinte. Toda *intenção significativa* é um *certo vazio* do corpo que se preenche de um *sistema de significações*

²⁸ Na leitura de Moura (2012), esse sentido é um trabalho *originário, lógica orgânica* imersa “no mundo e no tempo, por eles estruturada” não sendo acabada, “pois o que a forma não é o trabalho subjetivo de constituição, e sim esse movimento originário que antecede e desconhece a cisão entre o subjetivo e o objetivo” (MOURA, 2012, p. 96).

²⁹ “A esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua de ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência de mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo. Cabe-nos reformular os argumentos céticos fora de todo preconceito ontológico, justamente para sabermos o que é o ser-mundo, o ser-coisa, o ser-imaginário e o ser-consciente” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 20).

disponíveis, realizando um *rearranjo* dos *instrumentos* já significantes ou já falantes que provocam – no ouvinte ou no próprio falante – uma modificação significativa, ou uma nova significação. Este sistema é como um degrau que permite aos pés o movimento de subida em uma escada. O *instituído* é o apoio dos sentidos linguísticos, a estrutura simbólica que alavanca os signos a outros sentidos e, por sua vez, a novas significações, permitindo aos falantes um *passo decisivo* que irá *fundar* uma “tradição pessoal e interpessoal”, pois é “pela sedimentação” que se poderá ir além (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 136).

Esta relação estrutural é singular e coletiva e *produz*, entre o corpo e as coisas do mundo, um *zumbir das aparências* que permite o *acesso ao mundo*. *Entre* o ser-coisa e o ser-sentido, “tudo se passa como se meu poder de ter acesso ao mundo e de entrincheirar-me nos fantasmas não existisse um sem o outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 22). A *sedimentação* emerge deste processo operante como a *mistura* das diferentes dimensões do ser que provém de uma *camada geológica profunda* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 31) sobre a qual se desenvolve o corpo sensível junto ao corpo simbólico do pensamento, sendo este *invisível* e *lacunar*, resultante da sensibilidade *visível* e *contínua* que o faz existente (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 25).

É, portanto, na *paisagem histórica e temporal* da *sedimentação*, naquele que explicitamos ser o *momento* em que a instituição de um sentido se incorpora à cultura e se faz positiva (CHAUÍ, 2002, p.34), onde acontece o trabalho do pensamento no campo de reflexão. Desde o *silêncio primordial*³⁰ que institui de forma sedimentar a aparência sensível do mundo simbólico, até seu *sentido* de *re-torno*, *re-tomada*, *re-invenção*³¹ – seu *sentido de gênese dialética* –, podemos compreender o entremeio da linguagem como um imaginário geológico.

2.3.2 Imaginário operante

A partir de nossos apontamentos anteriores, podemos compreender que a *sedimentação dos sentidos* se positiva nas linguagens e é o material de trabalho do pensamento, carregando nela mesma os vestígios profundos do ser que a fizeram possível e se refletindo no processo de operação simbólica. A sedimentação é, de certa forma, uma síntese aparente e provisória que sobrevive no entremundo das expressões que a sustentam viva e operante, não sendo, pois, um

³⁰ Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty afirma que “são as próprias coisas, do fundo de seu silêncio que [o filósofo] deseja conduzir a expressão” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 18).

³¹ Porque é reflexão “re-torno, re-conquista ou re-tomada, não pode gabar-se de coincidir simplesmente com um princípio constitutivo já operante no espetáculo do mundo, de percorrer, a partir deste espetáculo, o próprio caminho que o princípio constitutivo teria seguido em sentido inverso” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 53).

estado de fato, mas uma *possibilidade* ontológica de criação simbólica, dada por via do exercício de um pensamento que *abre* “uma *terceira dimensão* onde aparece sua discordância” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 40, grifo nosso). Perceber e imaginar são, portanto, duas formas de pensar na *conversão reflexionante*.

Como podemos compreender desde as análises da *Fenomenologia de Percepção*, para Merleau-Ponty a percepção está *aberta* sobre a própria coisa em um *modo irrefletido* e também *operante* de estar no mundo que tende à expressão, mas que “não deixa de ser menos nossa, porquanto a coisa é, doravante, o que pensamos ver – *cogitatio* ou *noema*” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 41), por onde pressupomos toda noção de objeto (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 48). A percepção é um modo próprio que se engendra à *imaginação* na medida em que esta é um *pensamento de ver* que, no entanto, não possui a necessidade de *prova* real, pensando-se *a si mesma sempre pela metade*.

Há no *mundo percebido* expresso por Merleau-Ponty *núcleos de sentido invisíveis* que o habitam em *outra dimensionalidade* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 218), formando uma *textura imaginária do real* por onde permeiam sentidos sedimentados que, no interior do *domínio do pensamento*, no “círculo estreito dos objetos de pensamento pensados pela metade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 41), são imaginados e por isso não estão mais presentes, mas são ausentes na presença imaginária que os sustenta.

Segundo a leitura de Dufourcq (2012), a percepção está em um “fluxo sensível anterior à distinção entre sujeito e objeto” (DUFOURCQ, 2012, p. 231). Um fluxo *irrefletido* que esboça a *diversidade indefinida de qualidades* das coisas e dos sujeitos, pois sem *diversidade* não haveria mundo, por ser este já um *fluxo diacrítico*. É este fluxo fundamentalmente móvel e diferenciado que justifica a noção de *textura imaginária do real*³² proposta pelo filósofo. Dufourcq (2012, p. 233) afirma ainda: “a percepção desvela que nenhum ser é uma realidade em si e que um processo aberto de invenção e interpretação traça, em um jogo interminável, os contornos das coisas e dos sujeitos”. Há aqui o entendimento de que, para Merleau-Ponty, o *imaginário* não é o *outro do real*, mas sua *face oculta*, ou, como dizíamos anteriormente, o *avesso* que possibilita a existência dos sentidos. Não há outro ser, mas *um mesmo ser* que é também imaginário enquanto possui a qualidade de *ser maleável* em um *horizonte aberto* que possibilita sua existência no mundo.

³² Dufourcq (2012) interpreta o *primado da percepção* de Merleau-Ponty como *primado do imaginário*, pois a redefinição do projeto fenomenológico do filósofo “toca indissolavelmente o imaginário e chega ao conceito completamente insólito de ‘textura imaginária do real’ (DUFOURCQ, 2012, p. 230). Como esse *imaginário* não é “o outro do real”, mas “sua face oculta” é preciso entender seu “sentido dinâmico e subversivo” (DUFOURCQ, 2012, p. 233).

Seguindo esta interpretação, o *ser multidimensional* possui a espessura real como superfície, como *solo comum*, enquanto sua profundidade original se faz *dimensão imaginária*, solicitando o trabalho ativo de uma imaginação. Por isso o imaginário merleau-pontyano “é anônimo e é um princípio que *inspira* e engendra essa faculdade subjetiva que é a imaginação, antes de ser dele o produto arbitrário e vazio” (DUFOURCQ, 2012, p. 234). O *ser imaginário* que perfaz os corpos expressivos em uma terceira dimensão – ou dimensão de entremeio – é sedimentado e fora interpretado por essa tradição filosófica contemporânea como uma dimensão *mítica do real*. Dimensão do que é *existente* ou dos *fenômenos* que é “sua textura permanente e não apenas suas metamorfoses eventuais aditadas pela fantasia dos sujeitos a seus momentos perdidos” (DUFOURCQ, 2012, p. 233).

Na interpretação do *ser imaginário*, os sedimentos de sentidos³³ demandam uma *escavação*. Por essa razão, Merleau-Ponty (2014) nos convida a pensar sobre uma *outra operação* de pensamento, mais *fundamental* do que uma *conversão reflexionante*³⁴, Uma forma de reflexão que não perde a coisa e sua percepção bruta, pois é uma espécie de *sobre reflexão* que mergulha nas “profundezas caóticas da existência” (DUFOURCQ, 2012, p.228), “não segundo a lei das significações das palavras inerentes à linguagem dada, mas por um esforço, talvez difícil, que as emprega para exprimir além delas mesmo nosso contato mudo com as coisas, quando ainda não são coisas ditas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 48-49).

Para além de um entendimento racionalmente claro, a reflexão merleau-pontyana sobre o imaginário operante dos corpos expressivos carrega nela mesma a dimensão da insensatez e da escuridão de um profundo não-sentido que faz emergir os sentidos; de algo que não se reduz ao alcance das palavras e por isso segue potência expressiva; de uma dimensão irreduzível que é confusa e alienada aos olhos de uma Razão. A reflexão sobre o *ser imaginário* entrevista por Merleau-Ponty aceita a ambiguidade do fluxo sensível como potência transformadora que é,

³³ Para Moura (2012), “o Ser descrito pelo filósofo é aquele que se faz pela passagem de um ao outro, ‘significação’ ou ‘lógica’ encarnada responsável por uma síntese que necessita da abertura para constituir-se em unidade. Ele não é, portanto, nem objeto e nem sujeito, mas uma unidade significativa que se realiza como auto-diferenciação, conformação de cada um de seus elementos a uma articulação mais ampla, atando o singular a uma generalidade que o ultrapassa, mas que depende dele para encarnar-se. (MOURA, 2012, p. 98). A afirmação de que a “linguagem é um Ser, é porque, antes da oposição entre signo e significação, ela se revela como a passagem espontânea pela qual o sentido torna-se existência e a existência torna-se sentido” (MOURA, 2012, p. 99).

³⁴ “O que propomos não é deter a filosofia reflexionante depois de termos partido com ela - isso é impossível - e, pensando bem, uma filosofia de reflexão total nos parece ir mais longe, mesmo que apenas circunscreve o que, em nossa experiência; lhe resiste; o que propomos é tomar outro ponto de partida. Para evitarmos todo equívoco a respeito, reafirmamos que não censuramos apenas a filosofia reflexionante por transformar o mundo em *noema*, mas também por desfigurar o ser do "sujeito" reflexionante, concebendo-o como "pensamento" e, para terminar, por tornar impensáveis suas relações com outros sujeitos no mundo que lhes é comum” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 53).

para além de uma separação metódica entre o real e o imaginário, “uma inesgotável abundância onírica, anônima” sempre “indissociável de uma inspiração que se toma em nós” (DUFOURCQ, 2012, p. 229) e que movimenta o *sentido nascente e operante*.

O imaginário merleau-pontyano é uma *textura anônima* que age como *princípio de inspiração* simbólica do mundo, das coisas e dos outros. É uma *dimensão profunda* que movimenta a imaginação corpórea³⁵ e possibilita a emergência dos sentidos. Esta *dimensão* do real é *latente, oculta e fecunda*, sendo, portanto, sua *cifra ontológica*. Dimensão que faz toda imaginação ser uma forma de ontologia indireta, aberta ao fluxo sensível, enquanto permeada por camadas simbólicas, maleáveis, temporais e reconhecíveis enquanto sedimentadas e transformáveis. Este *Ser* merleau-pontyano, afirma Dufourca (2012, p.234), caracterizado pelo imaginário, é “ubiquidade primeira que faz a ambiguidade do fluxo sensível e sua difração em esboços, em sujeitos e objetos sempre entremeados, simultaneamente em si e fora de si”.

Nesta seção nos voltamos para a dimensão de sedimentos imaginários que alimentam e possibilitam a imaginação ontológica que dá sentido de *ser no mundo* por caminhos indiretamente expressivos, entendendo, a partir da leitura que Chauí e Dufourcq propõe sobre os últimos textos de Merleau-Ponty, o imaginário como *arquétipo do Ser*, estrutura aberta, maleável, múltipla e inacabada que possibilita a sempre *re-interpretação* ou *re-tomada* do sentido de ser mundo. Após esta tentativa de mergulho nas estruturas invisíveis que permeiam e movimentam a realidade, desde o *silêncio primordial* que é fecundidade expressiva até a compreensão do que seria a *historicidade* que perfaz os corpos sensíveis, conduziremos a reflexão sobre o *ser imaginário* ao próximo capítulo, voltando-nos para a dimensão experiencial do encontro dialógico, onde os diferentes corpos silenciosamente falantes ou indiretamente

³⁵ Relacionando percepção, imaginário e imaginação, Ramos (2013) ressalta o redirecionamento interpretativo de Merleau-Ponty em seu curso sobre a *instituição* e a *passividade*. Nele, o filósofo referia-se à experiência do sonho não mais como “lugar da projeção de nossos desejos” (RAMOS, 2013, p. 46), como é possível interpretar a *liberdade do cogito tácito* na *Fenomenologia da Percepção*, mas como o espaço em que o corpo opera suas *matrizes simbólicas*, transformando-as. Sobre isto, Ramos escreve: “o corpo não é apenas um centro normativo que me insere imediatamente no mundo por meio de gestos concretos e que, por um trabalho da consciência, abre-se a novas experiências; ele é um teatro onde matrizes simbólicas estão em constante movimento” (RAMOS, 2013, p. 41). Este *movimento* imaginativo da experiência onírica está conectado ao corpo a partir de *emblemas simbólicos* constituídos desde a relação com o mundo e com os outros e reativado durante o sonho, como uma *usina produtora de símbolos*, ou o espaço em que a *imaginação* pode ser uma *potência simbólica*. Esta riqueza do sonho se deve, segundo Ramos, a uma *densidade temporal das imagens* e é justamente este “caráter transtemporal, transespacial e sobre-determinado das imagens que impede o sonho de limitar-se a um centro único de significado” (RAMOS, 2013, p. 41). Estes apontamentos sobre a experiência temporal dos sonhos ampliam o entendimento do movimento potencial da imaginação interpretado por Merleau-Ponty. Sem um *centro normativo* e fixo, mas articulada por *matrizes simbólicas* compostas pela experiência corpórea (perceptiva), a imaginação necessita de corpo, tempo e espaço para existir.

expressivos permutam sentidos na imaginação que possibilita a existência e a *reversibilidade* dos diferentes mundos expressivos que vivem sob um *solo comum*.

3 A REVERSIBILIDADE DA EXPERIÊNCIA DIALÓGICA

A intenção do presente capítulo é compreender o *silêncio expressivo* – que buscamos aprofundar no capítulo anterior como ser primordial, sedimentado e instituinte – enquanto implicado e desdobrado em um *esforço comum de expressão*. Olharemos com mais atenção para o próprio *gesto expressivo* intercorporal situado em um *mundo comum* e advindo desta *fecundação operante e aberta* dos sentidos. Descreveremos junto a Merleau-Ponty a expressão como *borda, excesso ou margem*, como *voz* de um *silêncio* que é comum a cada forma de ser, movimentando e entrelaçando as expressões.

Ressaltemos, antes de prosseguir, uma ideia que precisará ser conduzida e desdobrada neste capítulo. Em *Conversas*, de 1948, Merleau-Ponty diz: “não existe vida interior que não seja como uma primeira experiência de nossas relações com o outro” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 50). É esta a *situação ambígua* sobre a qual o filósofo se debruça para compreender como se *entrelaçam* as histórias pessoais e coletivas, entre os corpos que vivem em um mesmo mundo. Essa é a *inquietação* que ele incorpora em seus escritos e que transporta a seus leitores em forma de interrogação.

Há na interpretação filosófica merleau-pontyana uma *igualdade na diferenciação*. Quando o filósofo ressalta o valor das culturas e dos sentidos por uma “qualidade original do advento” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.163), compreende o *próprio* gesto humano como significante para além de sua própria existência de fato e parte de uma formulação complexa e contínua que permanece como uma atividade comum enraizada em um solo *entre* os corpos expressivos. Qualquer gesto, afirma o filósofo, instaura um sentido e pode ser comparado a qualquer outro, pois formam todos a sintaxe de um *esforço comum de expressão*.

Como podemos ler nos textos acerca de uma fenomenologia da linguagem, há uma necessidade permanente de *comunicação* que permeia os corpos expressivos e provoca, no desenrolar dos encontros, a formulação dos sentidos corporais e linguísticos. Em *O Elogio da Filosofia*, o filósofo afirma:

A exigência permanente de comunicação leva a inventar e a fazer aceitar um novo emprego que, não sendo deliberado, é, contudo, sistemático. Um fato contingente assumido pela vontade de expressão, torna-se um novo meio de expressão que passa a ocupar um lugar e adquire um sentido na história dessa língua. (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 70).

Acaso e *vontade de expressão* se entrelaçam, provocando uma *racionalidade na contingência* formulada como *lógica vivida* pelos corpos; necessidade de união histórica entre contingência e sentido, como vimos no capítulo anterior. Isto se dá pela *relação recíproca* entre

vontade expressiva e meio de expressão que formula, em um *ato ambíguo*, as *forças históricas* e as novas *instituições*, em um *sistema imaginário* incorporado como *configuração* simbólica *global*. Há, portanto, uma *lógica interna* que movimenta as linguagens e seus sentidos. Como seres comunicantes e “participantes de um *sistema simbólico*, existimos uns perante os outros, uns com os outros, do mesmo modo que as alterações na língua se verificam devido a nossa vontade de falar e de sermos compreendidos” (MERLEAU-PONTY, 1993, p.71-72).

Pois bem, pretendemos, com estes primeiros apontamentos, retomar e aproximar o desenvolvimento conceitual do capítulo anterior à dimensão do encontro, ou *entremeio*, que aproxima e distancia os corpos expressivos. Dimensão *ambivalente*, comum e simultaneamente diferenciada, como interpreta Marina Garcés (2013a) ao ler o conceito de *mundo comum* merleau-pontyano. Já nas primeiras páginas de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty aponta novamente para esta *condição comum* que permeia a racionalidade e suas diferenciações, fazendo da razão um exercício de *implicação*³⁶ sensível e simbólica. O filósofo escreve (2014, p. 25): “ora, essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós é, em nós, o ponto de apoio da verdade”. *Ponto de apoio* que desdobra os diferentes sentidos de ser no mundo, pois estamos inscritos na *continuidade dos seres inacabados*, envolvidos e diferenciados por distintas perspectivas, entrepostos por uma experiência que não é nem de um nem de outro, mas de ambos em reciprocidade.

A partir da premissa de uma *certeza sensível*, colocada ao pé do fenômeno de compreensão dos corpos expressivos, daremos alguns passos em direção a experiência³⁷ de um *diálogo verdadeiro*, enraizado neste solo comum. Neste caminho, ressaltaremos primeiro a *experiência de nós-outros* como *anonimato*; o encontro dialógico das expressões como

³⁶ Estamos seguindo a interpretação de Garcés (2013a) ao considerarmos que a *implicação* não é uma alternância entre os *extremos de uma polaridade*, mas sim entre *reversibilidades*, descobrindo que distância não é o oposto de proximidade, mas que uma *distância correta* é também *proximidade correta*. Proximidade e distância não podem mais ser excludentes, pois se misturam na relação implicativa dos corpos, fazendo do pensamento uma significação inscrita e situada. É mais difícil pensar este pensamento reversível em nós, porque: “exige mudar o lugar e a forma de olhar”, nele, “é preciso se deixar afetar para poder entrar em cena”, pois “implicar-se é se descobrir implicado” (GARCÉS, 2013, p. 74, tradução nossa).

³⁷ Mas o que seria a *experiência*? Chauí (2012) explica que ao trabalharmos com a oposição “entre facticidade e essência ou entre experiência e conceito, Merleau-Ponty nos encaminha para o interior do que chama mundo operante onde a essência não é eidos ou *noema*, não é produto de operações intelectuais desligadas de nossa pertença ao mundo, não é correlato de nossos atos e posições, não é tese, mas relação e articulação entre pensamento e mundo”. A *experiência*, nesta interpretação, *possui interior* e sua *essência*, “longe de ser síntese acabado e pura interioridade”, abre-se ao exterior e ao tempo. “A experiência é o que nos inicia ao que não somos e assim, é o que se abre também para a essência” (CHAUÍ, 2012, p. 40-41). Merleau-Ponty “olha o pintor, o escritor, acompanha o cientista, escava o acontecimento, interroga o filósofo”; comovido pelas experiências, interroga-as: “se ver não é falar, falar não é pensar, pensar não é ver, se a experiência do sensível não é a experiência do pensamento, como, então, essas diferenças internas nascem do mesmo mundo e se dirigem ao mesmo mundo? Que é esse mesmo habitado por outro? Que direções são essas?” (CHAUÍ, 2012, p. 43).

experiência de *desdobramento*; e, por fim, a possibilidade de uma *racionalidade alargada* na *reversibilidade da carne do mundo*.

3.1 EXPERIÊNCIA DE NÓS-OUTROS

3.1.1 Dimensão comum

Começamos esta seção com uma retomada da *Fenomenologia da Percepção*. Na leitura feita até então, percorremos um caminho parcialmente cronológico que teve início nos primeiros apontamentos de Merleau-Ponty sobre a relação entre percepção e expressão desenvolvidas ainda nos anos 1940; passa pelos estudos sobre a linguística e a formulação de uma fenomenologia da linguagem, no início dos anos 1950; e aponta, já nos últimos textos escritos pelo filósofo, para uma teoria dos sentidos de ser no mundo alicerçada na interpretação de um silêncio expressivo e primordial que institui e sedimenta o ser imaginário. Façamos agora um breve desvio ou um caminho de volta a um Merleau-Ponty dos anos 1940, para olhar com mais atenção algumas interpretações já presentes no capítulo “Outrem e o mundo humano” e que nos ajudarão a compreender o desdobramento do pensamento do filósofo em seus últimos escritos.

Neste capítulo apresentado na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (2018) se preocupa em descrever o *mundo cultural* e sua presença sedimentada e positivada nas coisas que circundam os corpos, ou seja, a presença simbólica que habita o mundo visível dos sujeitos. Ele compara o mundo cultural ao mundo natural e a sua penetração no *centro da vida pessoal* e afirma: “não tenho apenas o mundo físico, não vivo somente no ambiente da terra, do ar e da água, tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios” e cada um desses objetos possui “uma *atmosfera* de humanidade que pode ser muito pouco determinada” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 465, grifo nosso).

Se as *funções pré-textuais* – sensoriais e perspectivas – depositam um *mundo natural* no corpo, em uma via de retorno, é possível afirmar que os “atos espontâneos pelos quais o homem enformou sua vida se sedimentam no exterior e ali levem a existência anônima das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 465-466). Este *anonimato* existe como *forma de ser* das coisas, reconhecível aos olhos de quem olha, guardando em suas ruínas outras “maneiras de ser e de viver” que *repousam* sobre uma paisagem já percorrida. O *mundo cultural* é ambíguo, pois está presente na mesma medida em que encobre suas camadas históricas em seu anonimato.

Como vimos no segundo capítulo, o filósofo interpreta o *sistema da experiência humana* por sua *ambiguidade*. Por não ser nunca exposto *diante* de um corpo, constituído por ele mesmo,

é um *sistema inacabado*, que se esconde por detrás dos objetos e dos olhares humanos: “eu tenho o mundo como indivíduo inacabado através de meu corpo enquanto potência desse mundo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 468). Este *ser humano* é potência, pois nunca está aí de todo presente, sendo, seu *ser*, ruinoso. A posição dos objetos é limitada pelo corpo ou o corpo é delineado pela presença dos objetos a seu redor. Há, portanto, *reciprocidade* e *ambivalência* por meio deste inacabamento, o que nos indica uma *relação fundamental* que não pode ser apenas uma *implicação lógica*, pois é antes uma *implicação real*, “por que meu corpo é movimento em direção ao mundo, o mundo, ponto de apoio de meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 469).

Neste mundo relacional, a linguagem é um *objeto cultural* que desempenha um papel importante na *percepção de outrem*, como acompanhamos com mais ênfase nos capítulos anteriores. Neste ponto podemos explicitá-la como um *objeto em particular* implicado no mundo ambíguo dos objetos em geral. Queremos observá-la enquanto inserida na experiência do diálogo, no *terreno comum*³⁸ entre um sujeito e outro, no qual um pensamento e outro “formam um só tecido”, em que os diferentes *ditos* “são reclamados pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 475) sem um criador único ou definitivo. Queremos descrever a linguagem enquanto implicada em um *ser a dois* que não se esgota em seu inacabamento expressivo.

O filósofo realiza a descrição da experiência dialógica como *colaboração em reciprocidade*, encontro de perspectivas que *escorreram uma na outra*, no qual há *coexistência* atravessando um mesmo mundo não delimitado por uma operação do pensamento, mas *ultrapassado* por ela. “A objeção que o interlocutor me faz”, escreve Merleau-Ponty (2018, p. 475), “me arranca pensamentos que eu não sabia possuir, de forma que, se eu lhe empresto pensamentos, em troca ele me faz pensar” e é somente aquilo que reflete de um diálogo, ou seja, por sua *re-flexão* é possível “reintegrá-lo a minha vida, fazer dele um episódio de minha história privada”.

³⁸ Dizer *nós-outros* é, segundo a leitura de Marina Garcés (2013a), “reaprender a ver a realidade desde a implicação em um mundo comum” (GARCÉS, 2013a, p.117-118, tradução nossa), o que não significa a projeção de um ideal abstrato que reúne a humanidade consigo mesma. É reaprender a *viver juntos*, pois a primeira dificuldade é se *posicionar* no problema e a partir dele *respirar seus desafios*. É *aprender a respirar* o ar carregado da realidade comum. Na interpretação de Garcés (2013a) sobre os escritos de Merleau-Ponty, o maior desafio dos pensamentos merleau-pontyano é *aprender o anonimato*, pois a vida comum é anônima. Anonimato ressaltado pela filósofa como uma *condição ontológica* da continuidade *dos seres*. Merleau-Ponty procura ampliar a subjetividade em uma *existência impessoal* sem ignorar a singularidade, mas deixando-a *aberta* ao mundo e *envolvida* nele: “Merleau-Ponty encontra o anonimato em um mundo repleto de sentidos, corpos, gestos, relações” em um mundo comum, “que não pertence a ninguém, mas no qual estamos todos, inclusive as coisas, envolvidos. Nesta dimensão muito concreta da vida coletiva existe um *nós* que precede a separação das consciências” (GARCÉS, 2013a, p. 120, tradução nossa).

A *dimensão comum* da experiência dialógica é o *mundo anônimo* da própria experiência humana que a reflexão nunca esgota, apenas opera em direção a sua gênese como um olhar angulado, um recorte reflexivo que toma posse de um mundo visível e permite a existência de um outro olhar. “Esse instrumento expressivo que chamamos de *rostro* pode trazer uma existência assim como minha existência é trazida pelo aparelho cognoscente que é meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.471). Lembremos que o *corpo da experiência humana* é também um *corpo percebido* ou um *corpo-para-nós*.

O outro, enquanto implicado no mundo anônimo da experiência humana, só pode ser compreendido como *rastro* ou *vestígio*; como reencontro de um “pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção” (MERLEAU-PONTY, 2018, p.471). O outro é, portanto, um *rastro* de consciência que escapa da *atualidade*, pois o cruzamento dos olhares *re-efetua* uma *existência alheia* na reflexão de *um corpo sobre o outro*, que encontra nesta ultrapassagem pontos familiares que alicerçam um certo estranhamento. Ambos os corpos são *um só tecido*, “o verso e o reverso de um único fenômeno” e a *existência anônima* que permeia cada corpo é o *rastro* que coabita todos os corpos ao mesmo tempo (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 474).

A percepção de outrem é, sob a lente merleau-pontyana, um fenômeno de *implicação real* sempre complexo, pois a *coexistência* se perfaz, vivida por todos e por cada um simultaneamente. A comunicação é, portanto, o momento do encontro com um *mundo comum* e sedimentado que “tem lugar em um campo previamente aberto, atestando um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde o contato consigo mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 479). Um *si* mais geral, que faz a comunicação ser ultrapassável. Acompanhemos a descrição em primeira pessoa oferecida pelo filósofo:

Sem dúvida, eu não me sinto constituinte nem do mundo natural nem do mundo cultural: em cada percepção, em cada juízo, faço intervir seja funções sensoriais, seja montagens culturais que atualmente não são minhas. Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, e afogado na generalidade, todavia sou aquele por quem eles são vividos, com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que se pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este foi cimentado em seu campo de experiências. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 479-480).

Como podemos notar nesta passagem, é preciso que o *mundo comum* se dê a um *mundo privado*, reciprocamente. E que a *reflexão* dê o *irrefletido*, pois sem o contraste da *diferenciação* não haveria encontro, ou movimento de ultrapassagem. “O que inicialmente é dado e verdadeiro é uma reflexão aberta a um irrefletido, a retomada reflexiva do irrefletido”, como “tensão de minha experiência em direção a um outro, cuja existência no horizonte de minha vida é

incontestada” (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 482-483). Pois bem, como pode, então, duas existências corpóreas situadas em campos de experiência universal, perceberem-se sem se subtrair? Olhemos novamente para descrição feita por Merleau-Ponty:

Eu sou dado, quer dizer, encontro-me já situado e engajado no mundo físico e social - *eu sou dado a mim mesmo*, quer dizer, essa situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em torno de mim como uma necessidade estranha, nunca estou efetivamente encerrado nela como um objeto em uma caixa. Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2018, p. 482-483).

Nesta interpretação, *situação* e *liberdade de ser* são ambos parte de um *poder fundamental* de relação com o mundo e de relação com outrem. Parte de uma *dimensão comum* instituída e sedimentada, que enlaça e desenrola um no outro.

3.1.2 Percepção do outro

Ao compreendermos a *dimensão comum* e o *anonimato* do encontro com o mundo e com os outros, podemos olhar com mais atenção para descrição da relação com outrem, propriamente dita. Merleau-Ponty inicia o ensaio “A percepção do outro e o diálogo”, publicado postumamente em *A Prosa do Mundo (La Prose du Monde)*, com uma tese que o possibilita desenvolver a ideia da *reciprocidade* da relação dialógica: “o outro jamais se apresenta de frente”, pois nunca está completamente localizado; sua voz e seus gestos aparecem como uma *espécie de encenação* de sua existência singular³⁹. Aos olhos que o percebem, esta outra existência está sempre à margem, nunca chegando completamente no lugar que um olhar “esmaga e esvazia” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 167).

Para o filósofo, o *outro* é um *duplo errante*. Duplo, pois é reflexo de um *mesmo ser* que aparece como “um outro eu mesmo”; errante, pois é sempre um desvio. O outro é um *paradoxo* da existência, pois é *parentesco na diferenciação*: “eu e o outro somos como dois círculos quase concêntricos, que se distinguem apenas por uma leve e misteriosa diferença” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 167). Um e outro são, portanto, seres sensíveis em um mesmo mundo, comum e sedimentado. Mundo que, como um caleidoscópio, se apresenta por distintas facetas, por diferentes distâncias e profundidades. Por diferentes perspectivas.

Se os corpos estão imersos nesse parentesco estranho que os une e permite estabelecer uma relação entre uns e outros, como chegar à oposição? Como compreender o que os

³⁹ Segundo Garcés (2013a), Merleau-Ponty tenta “quebrar a raiz do problema da intersubjetividade como um problema de acesso, seja conflituoso ou harmonioso, ao outro”. Sem pretender encontrar uma “solução boa e definitiva para o problema do solipsismo”, mas mostrando “que o próprio problema é fruto de um erro, que é um falso problema” (GARCÉS, 2013a, p. 129, tradução nossa).

diferencia? Se “faço o outro à minha imagem”, “como pode haver para mim uma imagem de mim?”, pergunta Merleau-Ponty (2002, p. 167). Como pode haver, na totalidade das experiências, uma *vista exterior*? Desde onde se origina? A percepção de outrem é justamente uma fissura na *ordem total* de uma experiência sensível. É a interferência que provoca um *desdobramento*. Esse *outro*, que é parente, pois é feito da mesma matéria “não é mais eu”, indaga o filósofo, mas, como o *eu penso* poderia se localizar externamente? “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, 2002, p. 168).

Por estas complexas e, por vezes, confusas perguntas, o filósofo nos conduz à *ambiguidade* que define a presença como quase-presença e à existência de um *eu que é outro*, descentrando toda e qualquer perspectiva, sempre trocando e invertendo os papéis: “eu acreditava dar ao que vejo seu sentido de coisa vista, e uma dessas coisas de repente furta-se a essa condição, o espetáculo acaba por atribuir-se um espectador que não sou eu e que é copiado de mim” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 169). Nesse jogo complexo de perspectivas, há mistura entre o que é *eu* e o que é *outro*, fazendo surgir mais uma interrogação: *como* acontece esse desdobramento?

Só é possível compreender a *diferenciação* fundamental do *campo* da *estranha filiação* dos corpos se esta for posta sobre um *alicerce comum*: “É no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 169). Por meio deste *íntimo*, é possível compreender o que faz os corpos expressivos serem semelhantes em diferenciação. Há aqui um processo de re-visão de si mesmo como outro, que permite ver outrem como semelhante e diferente em reciprocidade, sendo esta semelhança o que indica a propriedade sensível que se integra ao mundo enquanto limitada por ele; uma *universalidade do sentir* que permite a *reversibilidade* sensível dos sentidos e também a percepção de outrem como diferente. Passamos então da generalidade fundamental, que faz da experiência do corpo próprio no mundo uma relação de abertura e enraizamento no ser, para a descrição de uma *ínfima distância* entre um corpo e o ser, o que permite o movimento perspectivo, pois guarda a existência de uma *outra percepção do mesmo ser*.

Para Merleau-Ponty (2002, p. 170), o outro “não está em parte alguma no ser”, ele não aparece aos olhos videntes, pois não é visível. É por trás que ele existe e *se introduz* em um campo perceptivo; é pela distância perspectiva deste campo, ou na profundidade desse distanciamento. Poderíamos dizer, portanto, que o *outro* merleau-pontyano habita o avesso do

fenômeno sensível e é por ele introduzido e, por conseguinte, compreendido: “a experiência que faço de minha conquista do mundo é que me torna capaz de reconhecer uma outra e de perceber um outro eu mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 170). Podemos compreender, assim, que a *ínfima distância* do ser é justamente aquilo que permite seu reflexo, é o que permite a existência de diferentes campos de vista. É a possibilidade de uma relação *entre-seres*.

Na interpretação merleau-pontyana do espaço *entre* um e outro, a intersubjetividade acontece como *intercorporalidade*. Como afirma Garcés (2013a), acontece como uma relação intercorporal na qual a exposição ao mundo não é um *vazio da comunidade*, ou um *abismo* que garantiria uma experiência radical de alteridade irreduzível. É uma exposição ao mundo que vai ao encontro da potência de sua *materialidade* que só pode ser sentida por meio de um corpo. Por este caminho interpretativo, começamos a compreender a experiência exterior como uma *experiência de reversibilidade*. O fato reiterado pela tradição fenomenológica merleau-pontyana é que só é possível estar *fora de si* se formos *tocados* pelo mundo. É a necessidade de aprender que proximidade não é uma antítese da separação, mas sua condição de possibilidade. O *outro* é sempre perspectivo e por isso não aparece translúcido. Ele é opaco, pois o procuramos por ângulos de nós mesmos: “o outro já está no ar que respiramos, no assento das nossas palavras, nos órgãos do nosso corpo, nos objetos que manipulamos, em qualquer uma das nossas ações”, afirma Garcés (GARCÉS, 2013a, p.134, tradução nossa).

O outro não é visível e só se faz perceber indiretamente, por detrás dos nossos olhos. Sua existência singular é feita na invisibilidade que o desdobra como sentido ambíguo de ser no mundo. Mundo comum de campos invisíveis formulados a partir de uma mesma *relação fundamental*. Os comportamentos estão *imersos* em um mesmo mundo, arrastando corporeidades que fazem da percepção *impacto do mundo* sobre corpo e, reciprocamente, *influência* de seus gestos sobre o mundo. Como víamos desde a leitura do corpo próprio na *Fenomenologia da Percepção*, “não há apenas a relação exterior de um objeto com um objeto, mas, como do mundo comigo, impacto, como de mim com o mundo, conquista” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 171-72).

Neste ponto já podemos compreender que há uma articulação interna que perfaz os corpos expressivos, uma invisibilidade operante que os coloca em diálogo com o mundo e, justamente por isso, não há relações claras, nem construções apenas lógicas para o mundo. Não há *objetos puros*, nem *linguagens puras*, pois estes são sempre *interiores* a um campo de vista e variantes da sua relação fundamental com o mundo, que é relação diacrítica de espacialidade e sensibilidade. Os diferentes *campos perceptivos* se movem por meio da ambiguidade de sua relação sensível com o mundo, permutando sentidos para esta relação. Todo outro é um

desdobramento desta sensibilidade, a dizer, seu aprofundamento perspectivo e sua mobilidade expressiva indiretamente posta no mundo.

Seria, portanto, a concretude do mundo sensível o lugar por onde os outros se encontram e se perfazem, *penetram* uns nos outros, multiplicando-se *por dentro*, mostrando-se “expostos ao mesmo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 172). O *outro*, que é antes corpo sensível e por detrás dele se desdobra, insere-se na *junção* do mundo e de nós. Os desdobramentos se dão sempre por dentro de um campo, por uma engrenagem interior que permeia os corpos sensíveis. Por isso “encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo”, em uma reflexão indireta que *re-torna* sobre o sensível e acontece a sua margem, existindo por trás do visível, “por trás de nós” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 172). Neste caminho, Merleau-Ponty atenta para a *relação carnal* – encarnada no mundo e nos corpos –, na qual não há *puros sujeitos de conhecimento*, mas sim uma *implicação* que é primeira no mundo e na constituição do verdadeiro.

3.2 DESDOBRAMENTO DAS EXPRESSÕES

3.2.1 Palavras bordas

Para nos aproximarmos de um entendimento sobre a *carnalidade* expressa por Merleau-Ponty em seus últimos textos e a sua inter-relação reflexiva-dialógica com mundo, olhemos novamente para a experiência da linguagem, perguntando-nos: como se dá a sua realização? Como os gestos expressivos se desdobram? Como eles transformam a relação silenciosa com o outro em *compreensão*? Se a expressão de um outro é *encenação*, *borda* de um silêncio expressivo, como pode ela transpor um sentido comum? Estas perguntas passam necessariamente pelo fundo de sensibilidade que nos insere no mundo pelo contato com outros corpos. Há uma *sincronização* com o mundo que “faz da corporeidade uma significação transferível” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 173) e que torna possível uma *situação comum* com trocas simbólicas que formulam sentidos por meio da comunicação.

Como ressaltamos no primeiro capítulo, desde a *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty realiza uma reflexão sobre a experiência do corpo próprio para assim mostrar um *vínculo* profundo entre a experiência perceptiva e o fenômeno da linguagem, por meio do “fecundo significado que o conceito de expressão assumia como signo de nossa experiência gestualmente carnal” (SILVA, 2009, p. 272). No entanto, na reformulação de seu projeto

fenomenológico⁴⁰, o filósofo procura explorar o *caráter de elo* entre o pensamento e a linguagem, entre a reflexão e a fala, enquanto um *exercício de reversibilidade*. Nos textos escritos na década de 1950, a linguagem passa a adquirir um caráter de *interrogação ontológica* e o mistério da experiência de outrem aparece em Merleau-Ponty como um “enigma genuinamente linguístico” (SILVA, 2009, p. 272-273), uma *operação expressiva* ou *sintaxe profunda* que evoca outras significações por meio da *textura imaginária comum* que envolve as palavras. Como fruto de um *mesmo sistema eu-outrem*, formula-se assim uma “estrutura única no agir comunicativo” (SILVA, 2009, p. 281), na qual não há um *eu* solitário ou puro que detém o *logos* de um significado, mas envolvimento pela linguagem pelo *caráter englobante* da significação.

As palavras e as falas *retomam e superam* no mesmo movimento em que continuam a *certeza sensível*, jamais penetrando por inteiro o *silêncio eterno* da “subjetividade privada e inalienável” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 66). Este *silêncio* segue por baixo das palavras, como o não-sentido que as envolve. Por isso o filósofo reafirma incansavelmente em seus textos, que as linguagens exprimem tanto pelo que está *entre* as palavras, pelo seu *alicerce silencioso*, quanto pelas próprias palavras: “tanto pelo que não diz, quanto pelo que diz” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 67).

A experiência do diálogo pressupõe um *silêncio* que abarca as palavras e também uma *invasão* de um no outro pela expressividade das falas, na medida em que ambos já partilhem de um *mundo cultural* enraizado em uma *coexistência* que pressuponha um *reconhecimento* entre semelhantes. Entre seres que pertencem a um mesmo mundo sensível e simbólico: “que meu campo tenha se revelado fonte inesgotável de ser, e não apenas de ser para mim, mas também de ser para outrem” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174). Esta premissa estaria na base da *compreensão* de uma *pertença comum* ao mundo, bem como de uma *língua comum* que é o próprio *universo linguístico* sedimentado para ser partilhado pelos corpos. Existe, pois, no encontro entre os corpos no mundo, uma *relação primordial* dos corpos com suas falas, que insere nelas o *valor* de uma *dimensão do ser*.

A experiência inesgotável do ser, como campo de presença, se reflete indiretamente nesta *linguagem comum*, fazendo-a interagir e entretecer os corpos como *dimensão do ser*. Enquanto *relação primordial*, a *língua comum* se constrói por uma radicalidade que a faz existir como *corporeidade anônima* e partilhável. A *sedimentação da cultura* – interpretada com mais

⁴⁰ Silva (2009) explica que a *nova ontologia da carne* só é compreensível “se levarmos em conta também a própria coesão entre o dizível e o indizível como experiência de um *logos* absolutamente universal, o *logos* da linguagem” (SILVA, 2009, p. 272).

ênfase no capítulo anterior – aparece no ensaio “A percepção do outro e o diálogo” como *fundo comum* e reconhecível; *dimensão do ser* existente por meio da língua comum dos falantes, que faz da experiência do diálogo mais do que uma experiência racional, mas uma *comunicação profunda* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 175).

Retomemos a *operação expressiva* – instituição genética dos sentidos do ser – a interpretando como integrante desta *comunidade de fazer*, por onde se ultrapassam os signos nos sentidos, em um movimento continuado de diferenciação. Nesta inter-relação entre *ser comum* e *fazer sentido* acontece “verdadeiramente o empreendimento de comunicação” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 174). O filósofo sinaliza assim um “processo de despersonalização” (SILVA, 2009, p. 286) em que o *eu* é revestido pelo *tu* e este transformado sequencialmente em *eu*. Não há *monólogo interior*, mas uma profunda *base dialógica* em que as palavras não portam um *sentido absoluto*, pois fazem os sentidos serem transferíveis por uma *torção secreta*. Pela articulação interna que as envolve.

Alicerçados em um solo comum pelos sedimentos de uma linguagem compartilhada, sempre insuficiente e por isso aberta ao movimento, os corpos expressivos se desdobram por suas palavras na diferenciação dos sentidos, estabelecendo, assim, uma experiência dialógica. A *palavra* é, segundo Chauí (2002, p. 17-18), sempre *enigmática* “porque exprime perfeitamente sobre a condição de não exprimir completamente”, acercando-se paradoxalmente das significações. Palavras são *misteriosas* porque carregam os *fiões de silêncio* que a instituíram.

Esta experiência é o que *excede* o comum no movimento de um imaginário operante que provoca a permuta dos sentidos e que fala para ser ouvido. Por isso o filósofo se interessa pela *fala conquistadora*, porque ela faz possível a fala instituída. No entanto, apesar da instituição falante formar a língua, Merleau-Ponty (2002, p. 175) ressalta: “é preciso que ela própria ensine seu sentido, tanto àquele que fala quanto àquele que escuta”, pois ela é espontânea e operante e não assinala somente um sentido já possuído, é necessário que *o faça ser*, refazendo-o. É da natureza da linguagem falante ultrapassar um sentido posto na palavra dita e sedimentada, conduzindo-o a outra direção, pois a fala é o gesto que se ultrapassa em busca de um sentido. As falas conquistadoras *fazem* sentido na medida em que são anteriores às línguas comuns. Elas lhe dão vida e permitem instituir outras *significações comuns*. A operação expressiva de novas significações é, portanto, um *ato único*.

Por isso a *fala*, enquanto ato de falar, não detém um lugar definido⁴¹. Assim como o outro não está em parte alguma, a fala está no corpo enquanto pertencente a um falante e a um ouvinte. Ela é ambígua em sua operação corpórea e, justamente por esta natureza, produz um sentido comunicável. Em uma discussão, por exemplo, há entoação de palavras raivosas presentes no corpo do falante, cuja emoção só aparece e é comunicada por meio de uma gesticulação eloquente que vibra no ouvinte. O sentido da raiva *habita* o corpo falante e só pode ser elucidado em um segundo momento, como consequência da operação expressiva do corpo que dá vida à expressividade (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 46).

Como escreve Merleau-Ponty (2002, p. 175), “o outro, que escuta e compreende, junta-se a mim no que tenho de mais individual: é como se a universalidade do sentir, de que falamos, cessasse enfim de ser universalidade para mim e se acrescentasse de uma universalidade reconhecida”. A vibração sonora que entrelaça o falante e o ouvinte faz vibrar também os sedimentos imaginários que os correspondiam, lançando ambos a uma nova significação. A *vibração sonora* se insere nos *intervalos de sentidos*, fazendo as falas e escutas se relacionarem lateralmente.

Esta permuta simbólica acontece no espaço *entre* as expressões, confundindo os sentidos da fala e da escuta: aquele que fala é seu *próprio ouvinte* na mesma medida que quem escuta é *ser falante* por um outro. Não há uma iniciativa privada e fechada em si mesma nas indagações merleau-pontyanas, mas continuação de um pelo outro, em um esforço comum de expressão e compreensão. Falar e escutar não são opostos, mas dois lados de um mesmo fenômeno de ser no mundo, pois “como sujeitos falantes, continuamos, retomamos um mesmo esforço, mais velho que nós, no qual estamos ambos apoiados, e que é a manifestação, o devir da verdade” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 178).

Devir que é o próprio *fundamento da verdade*, presente na *abertura* de cada circunstância a uma retomada e, por sua vez, a transformação de um sentido. A fala é como um *tocar à distância* na “profunda convivência do tempo consigo mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 178). É convivência da diferenciação do ser. E é pela *espontaneidade* da fala, como

⁴¹ “A linguagem é apavorante”, afirma Chauí (2002) ao descrever seu mistério e sua *totalidade aberta*: “a experiência da fala é apavorante porque é emergência de um ser que se ouve falando e se duplica porque se diz a si mesmo, vai sendo à medida que vai dizendo” (CHAUÍ, 2002, p. 17-18). No ato da fala, os sujeitos se relacionam de forma *oblíqua* com o *todo da língua*, “de cujas diferenças internas depende o sentido do que prefere, alude a significações passadas e vindouras ao visar na palavra uma significação presente; corporifica seu pensamento à medida que o pensa falando; se relaciona como outrem de cuja escuta e resposta depende seu próprio investimento como sujeito” (CHAUÍ, 2002, p.78).

gesto ambíguo, que poderemos encontrar uma certa *concordância entre totalidades rivais*, pois ela vibra e atinge as palavras *de viés*, transformando-as umas nas outras. Interage pelas bordas, nos limites que fazem os corpos serem *círculos quase concêntricos* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 179) e produz um sentido comum por meio de uma operação única.

3.2.2 Leituras estranhas

Se há nas falas um poder de ultrapassagem, a escritura é sua continuação. A palavra escrita transgride a espontaneidade do tempo das conversas e, na familiaridade da letra sedimentada, desorienta seu leitor, fazendo-o reencontrar o escritor e a si próprio em uma outra camada de significação. A leitura acontece *no e por* um imaginário operante que reconduz as diferenças para além de uma *qualidade opaca*, para que, em um enlace de palavras e um breve recuo, desperte um novo sentido, reconduzindo a uma nova significação (MERLEAU-PONTY, 2002).

A literatura se faz de silêncios insólitos, pois em suas palavras ela aproxima ao mesmo tempo em que é estranha aos olhos do leitor. Ela provoca uma superação das sintaxes e conduz à evasão de sentidos, interpelando quem lê pela palavra falante de quem escreve. Avancemos junto a Chauí (2002) nesta interpretação: o livro não é um convite a um sentido sedimentado, que já seja uma *dimensão existente* em ambos os lados, mas uma ferramenta de ultrapassagem. Ele "toca nas significações existentes para torná-las texto ante vírgulas estranhas". É na *estranheza* que se desdobra um sentido, como uma *nova harmonia* que se apossa do leitor, "fazendo-o crer que existira desde sempre e que desde sempre lhe pertenceram" (CHAUÍ, 2002, p. 19).

Se a leitura é estranha e desorientadora em sua orientação, a própria escrita se faz existente nesta mesma dimensão. Sua feitura é também uma leitura que reordena os signos instituídos em novos sentidos, bem como o sentido da fala se faz no ato falante de escuta, pois a palavra não sucede nem antecede o pensamento, mas é sua contemporânea. A *assimetria*⁴² entre escritor e leitor se faz na *diferença interna* da própria linguagem que caminha na *reversibilidade* entre os sentidos instituídos e instituintes.

⁴² Segundo Chauí (2002), a *dupla transcendência* da obra revela sua *assimetria*: "se a obra de pensamento ou de arte é geradora de sua posteridade e se pode ver reativação dos sentidos sedimentado, é porque a obra se transcende, antecipando as vindouras, e nós a transcendemos reabrindo seu sentido, liberando o que ali estava cativo. Essa dupla transcendência, que articula a leitura e escrita revelando sua assimetria justamente quando se desvenda o parentesco que nos ensina que a positividade irrecusável da obra dissimula o que a conserva viva para os outros" (CHAUÍ, 2002, p. 37-38).

Voltemos então ao texto “A ciência e a experiência da expressão”, explorado parcialmente no primeiro capítulo, para com ele nos atentarmos ao fenômeno da leitura. Em suas páginas, Merleau-Ponty (2002) afirma que no início da leitura de um livro há apenas um universo partilhado de sedimentos, uma língua comum que permite ao leitor adentrar as páginas de forma amena até que “de repente, algumas palavras despertam”, fazendo o ato da leitura colocar *fogo*⁴³ nos pensamentos, pois “o fogo se alimenta de tudo que a leitura lança nele. Recebo e dou no mesmo gesto” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 33). Essa *situação em aberto* conduz o leitor para mais além, pois instala o escritor em seu mundo para que, por uma *articulação interna*, se instaure um novo sentido.

A literatura contém *matrizes de ideias*, pois uma obra de arte, se compreendida como um *órgão do espírito*, é uma potência de mundo que “fornece emblemas cujo sentido não cessará nunca de se desenvolver” (MERLEAU-PONTY, 1984, p.170), porque instala o leitor em um espaço sem *chave* definitiva, proporcionando pensamentos que não existiriam por um caminho analítico. A *comunicação literária* e o diálogo indireto entre escritor e leitor é – como o próprio corpo – ambíguo e, por isso, sem teses e acabamentos. O sentido de um romance só é possível por meio de uma *deformação coerente* no mundo visível, escreve Merleau-Ponty (1984) nessa interessante passagem do ensaio *A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio*:

Nada a veríamos se não tivéssemos, em nossos olhos, um meio de surpreender, interrogar e formar configurações de espaço e cor em número indefinido. Nada faríamos se não dispuséssemos, junto ao corpo, de algo que, saltando por sobre todas as vias musculares e nervosas, nos leva a um ponto. Ofício análogo executa a linguagem literária; da mesma maneira imperiosa e breve, o escritor, sem mediar nem preparar, nos transporta do mundo já dito ao que está dizendo. E como o corpo que só nos leva por entre as coisas se cessarmos de o analisar para usá-lo, a linguagem só se torna literária, quer dizer, produtiva, se deixarmos de perguntar a todo momento por suas justificações para segui-la em suas sendas, se permitirmos às palavras e a todos os recursos de expressão do livro que se envolvem nessa auréola de significação que lhes vêm de seu arranjo singular, e ao escrito inteiro volver-se a este estado ulterior em que assume, quase, a radiação muda da pintura. (MERLEAU-PONTY, 1984, p.170-171)

Deformação ou *torção secreta* descritas pelo filósofo como um movimento de *descentramento* do leitor que distende o sentido de seu mundo ao abrir *caminho* para outras relações de significância possíveis. A leitura interage com os sedimentos mais íntimos de

⁴³ A noção de *fogo* é inspirada em Sartre, em *O que é a Literatura*. Sartre interpreta o ato da leitura de forma distinta a Merleau-Ponty. Para o filósofo e escritor francês, há uma *síntese de percepção e criação* realizada pela leitura. O *objeto*, o livro, é radicalmente transcendente ao mesmo tempo em que o *sujeito* possui o papel *essencial* de desvelar o objeto textual. Em Sartre “o leitor tem consciência de desvendar e ao mesmo tempo de criar; de desvendar criando, de criar pelo desvelamento” (SARTRE, 2015, p. 37). O que faz *pegar fogo* é justamente a atenção do leitor, surgimento, por meio dela, um elo de criação entre os dois mundos. O *sentido* é o que permite compreender a *significação* das palavras e o *objeto literário* não é dado, segundo o autor, *na linguagem*, pois é *silêncio e contestação na fala*.

sentido para os ultrapassar e por isso podemos afirmar que “a realidade do leitor é apenas imaginária” e o livro é um “aparelho de criar significações” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 34). Na *torção* das palavras pelos sentidos, o *momento da expressão* é justamente quando a relação se inverte, quando o livro *possui* o leitor.

O romancista é aquele que *entoa*, corporificando em palavras uma situação ou paisagem ao seu leitor, por meio de “uma linguagem de iniciados” ao mundo, “ao universo de possíveis que implica um corpo humano e uma vida humana” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 170). O que ele escreve é transferido à imagem de seus personagens e construído em uma dimensão imaginária que é *chancelada* pelo leitor. O leitor segue a prosa com os olhos e se encontra com a paisagem do livro em um *centro virtual do escrito*. Haveria, pois, no ato da leitura, um meio comum *entre* escritor e leitor que forma uma *terceira via de experiência*. Haveria uma *relação de homonímia* entre um romance em uma dimensão prosaica, sendo este um mero relato de acontecimentos, com teses e conclusões, e aquele uma *operação de estilo* corporificada por uma *significação oblíqua*.

Uma experiência verdadeira de leitura precisa, portanto, estar mergulhada nesta segunda dimensão, como uma experiência vivenciada no corpo do leitor, por meio do uso vivo da linguagem que é *próprio* da literatura⁴⁴. Na próxima seção seguiremos observando este *entremeio* como textura comum, conduzindo-o a um outro salto qualitativo que o insere na dimensão da *carne* profunda do visível e que possibilita a *reversibilidade* dos corpos e de seus sentidos.

3.3 FENOMENOLOGIA DA REVERSIBILIDADE

3.3.1 Carne do visível

Há no fenômeno visível dobras que limitam o olhar, enquanto este as apalpa. Há *inscrição* do olhar na *ordenação do ser*. Para que alguém veja, escreve Merleau-Ponty em *O*

⁴⁴ Neste ponto, parece interessante ressaltar a *leitura* como uma “busca de *Stimmung*”, como pretende Gumbrecht (2011, p. 23) ao ressaltar que a descrição da *atmosfera* e a *ambiência* permite aos estudos literários “reclamar a vitalidade e a proximidade estética que, em grande parte, desapareceram” deste campo teórico. O objetivo disso, destaca o autor, seria “seguir as configurações da atmosfera e do ambiente, de modo a encontrar em formas mais intensas e íntimas, a alteridade” (GUMBRECHT, 2011, p. 23). Toda experiência de leitura permitirá ao leitor entrar em contato com uma realidade passada, ausente, mas há também uma dimensão de *imediatez*, como uma “experiência de presentes passados” que não possui uma compreensão definida, pois “aquilo que nos afeta no ato da leitura envolve o presente do passado em substância – e não um sinal do passado, nem a sua representação” (GUMBRECHT, 2011, p. 25). Por isso uma experiência de leitura não pode buscar somente uma *decifração*, pois um livro não possui uma *significação fixa*, sendo seu sentido algo secundário. A busca de um leitor é estética, pois ele relaciona-se com a ambiência do livro enquanto *forma de vida* (GUMBRECHT, 2011, p. 32).

Visível e o Invisível, é preciso que "a visão seja redobrada por uma visão complementar ou por outra visão" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 133-134). É preciso um *re-flexo* que constitua mais uma dobra na trama sensível. Por estas ponderações, vemos o ser percebido *próximo* ao olhar, aparecendo e o excedendo, na mesma medida em que está *distante* do vidente pela *espessura* do corpo que reveste a visão em uma tomada de perspectiva. "Essa distância não é contrária dessa proximidade, mas profundamente de acordo com ela, é sinônimo dela" (MERLEAU-PONTY, 2014, p.134). O filósofo chama a *espessura* de *carne do mundo*, o tecido visível que constitui a própria visibilidade entre vidente e mundo. *Carne* que aproxima e distancia, como *meio* de se comunicar.

O *ser carnal* merleau-pontyano é um ser com várias camadas latentes, no qual o corpo, *sensível-senciente*, é uma variação paradoxal. Ele atravessa o visível como uma *textura*, sendo a profundidade dessa superfície (MERLEAU-PONTY, 2014 p.135). A *carne do mundo* é uma contínua fonte de possibilidades que permeia os corpos sensíveis e, por isso, é *fonte* inesgotável de ser: "movimento, tato, visão aplicam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam a fonte e, no trabalho paciente e silencioso do desejo, começa o paradoxo da expressão" (MERLEAU-PONTY, 2014, p.142).

A *filosofia da carne*, proposta por Merleau-Ponty em seus últimos textos, pretende extrapolar os limites das análises intencionais da fenomenologia clássica⁴⁵. Como explica Silva (2009), o filósofo quer mostrar que os *fiões intencionais* "são emanções, idealizações ou diferenciações de um mesmo tecido" que é *interior ao ser* (SILVA, 2009, p. 148), sendo outra face dele mesmo. O filósofo interpreta a *carne* como o *elo reversível* que permite a movimentação e o desdobramento dos diferentes campos perceptivos e de seus sentidos por meio do fenômeno comum que os constitui. Ela é "capaz de estabelecer entre os corpos relações que desta vez, além de alargarem, irão definitivamente ultrapassar o campo do visível" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 142). Por isso, a reversibilidade da experiência carnal é a própria experiência expressiva, é a *emergência da carne como expressão* que constitui o *ponto de intersecção* entre falar e pensar no mundo silencioso.

⁴⁵ Essa nova interpretação pretende superar as problemáticas do *cogito tácito*. Silva (2009, p. 150) explica que a tese de um *acoplamento tácito* entre corpo e sujeito apresenta, na *Fenomenologia da Percepção*, um fundo idealista: "O *cogito* tácito é o expediente conceitual ecoado sobre um fundo acústico gramaticalmente idealista, desde onde se soletram as intencionalidades transcendentais: seu silêncio é uma expressividade, mesmo que muda o pré-discursiva, do *cogito* enquanto *intuitus mentis*" (SILVA, 2009, p. 150). O *corpo próprio* descrito em 1945 permanece *pilotado* por uma *consciência perceptiva*, ou um fundo estático de consciência que sustentaria a experiência de percepção do corpo e do mundo e é exatamente esta *feição mítica* que Merleau-Ponty revisita quando realiza a autocrítica da *velha ontologia* (SILVA, 2009, p. 151).

A *carne do mundo* deixa em evidência a *impossibilidade* de uma redução absoluta, pois sua facticidade é profunda e sedimentada. Não é possível reduzir sua aparição a um *fenômeno puro*, pois ela é, como explica Silva (2009, p. 245), o “enigma de um excesso que se manifesta em virtude do próprio horizonte de alargamento do mundo como carne”. É por essa *carnalidade* que se perfaz a aparição do outro, fundando assim a *experiência de outrem* descrita anteriormente. O outro é sempre carne de um mesmo mundo, pois é seu desdobramento. Sua perspectiva e sua experiência são *quiasma* de um no outro, mistura ou circunscrição. O *sensível* é, portanto, o espaço *entre* a carnalidade perspectiva dos corpos, é experiência de *junção* e proximidade que possibilita a distância de uma *reflexão*, formulando o que Silva aponta como uma *carnalidade da reflexão: escavação* ou “deslizamento arqueológico à camada mais profunda da Carne como Ser Bruto” (SILVA, 2009, p. 246-247). O filósofo pretende anunciar assim um “novo gênero de inteligibilidade” que fez transparecer a alteridade em sua *radicalidade*, fazendo a *aparicação de outrem* ser uma “outra expressão de mim mesmo” (SILVA, 2009, p. 252).

Como percebemos na leitura merleau-pontyana, o *fenômeno fundamental* do ser é reversível, carnal, expressivo e comum a uns e outros. É seu *movimento* que faz a metamorfose das *estruturas visíveis* do mundo. Nesse trecho, podemos acompanhar o filósofo com mais detalhes:

Quando a visão silenciosa cai na fala e quando, por sua vez, a palavra, abrindo um campo nomeável e dizível, nele se inscreve, em lugar seu, segundo sua verdade, [...] é sempre a mercê do *mesmo fenômeno fundamental de reversibilidade*, que sustenta a percepção muda e a fala, e se manifesta tanto através de uma existência quase canal da ideia quanto por uma sublimação da carne. Num sentido, se explicássemos completamente a arquitetônica do corpo humano, sua construção ontológica e como ele se vê, se ouve, veríamos que a estrutura de seu mundo é tal que todas as possibilidades da linguagem já lá se encontram. (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 151, grifo nosso)

Há, portanto uma *estrutura* que abarca todas as possibilidades de linguagem dos videntes que possuem o mundo ao *avesso* e dão uma *existência quase carnal* às suas ideias. Há seres que se *entrevem* pela aparência de um avesso; “seres sonoros para os outros e para si próprios contém tudo o que é necessário para que, entre um e outro, exista fala, fala sobre o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 151). A *compreensão*, agora interpretada a partir dos apontamentos finais do filósofo, é *acolhimento* da experiência, pois *compreender* uma frase é se integrar em seu *ser sonoro* e por isso também é escuta. O *sentido linguístico* é um movimento total das palavras por seu avesso, que é relação fundamental de encontro e, portanto, relação de escuta falante ou de leitura escrita.

O pensamento é, portanto, uma resultante aberta da relação fundamental do encontro. Ele sempre é visão ou revisão da reversibilidade carnal, da dimensão da carne visível e, por isso, é *infraestrutura da visão* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 143). Neste esforço expressivamente filosófico, Merleau-Ponty intenciona um reconhecimento profundo do que é a *idealidade* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 149), entendendo-a como parte da estrutura carnal do mundo. Ele pretende afirmar com isso o movimento dialético do pensamento como sendo expressivamente contínuo, ou continuação sem síntese, pois *pensar* é um aspecto da reversibilidade (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 152). Ele quer *nomear* uma experiência que, como observa Chauí (2002), não possuía nome na filosofia tradicional. A “experiência da simultaneidade de presença e ausência, visibilidade e invisibilidade, perfeição e inacabamento, totalidade e abertura, tecido conjuntivo e diferenciado do mundo” (CHAUÍ, 2002, p. 44-45), experiência da *carne*, como elemento concreto, ou *quiasma*, como sua figura de linguagem e entrecruzamento simbólico.

Nesta *experiência sensível* expressa por Merleau-Ponty em *O Visível e o Invisível*, visão, fala e pensamento não acontecem fora do *ser no mundo*, mas *no meio dele*, por entre suas dobras. Como explica Chauí (2002, p. 96): “ver não é falar, falar não é pensar e, pensar não é ver nem falar, mas cada uma dessas experiências e todas juntas possuem um parentesco fundamental: não põem o ser, apenas o desvendam”. As *formas* de expressão são, portanto, *formas* de visibilidade do ser que estão centradas sob um *núcleo de ausência* (CHAUÍ, 2002, p. 117), um *hiato* ou *ponto de passagem* invisível que é justamente o que possibilita a convivência entre as coisas, entre as palavras e entre uns e outros. Visível e invisível são, segundo Merleau-Ponty (2014, p. 143), *dois lados* de uma mesma estrutura e o mundo é um *tecido poroso*. Pela reversibilidade de suas dimensões, o mundo se faz complexo e diferenciado, pois são as dobras e redobras da experiência humana que fazem da carne uma dimensão em *profundidade*. Dobraduras da diferenciação que fazem da *infraestrutura da visão* seu *re-flexo*.

Com isso, começamos a compreender o que Merleau-Ponty (2014) entende por *reflexão*: “movimento rumo a um centro virtual sempre à distância, é a reversibilidade simultânea da união e da separação, passagem da unidade à diferenciação, numa palavra, não coincidência” (CHAUÍ, 2002, p. 23), cuja presença se dá sob o *fundo de ausência*, pois só podemos estar junto de nós mesmo estando *entre* as coisas e junto aos outros. É este paradoxo que define a reflexão filosófica como *reflexão em outrem*, reversibilidade dos sentidos da diferenciação.

Em suma, a *reflexão*, entendida por Chauí (2002) sob a lente merleau-pontyana, não é uma apropriação intelectual de um outro, mas um modo de articulação do campo da experiência do pensamento, pelo “trabalho da reativação sobre a sedimentação” (CHAUÍ, 2002, p. 46) que

conduz as linguagens e suas ideias à *fronteira do silêncio perceptivo* (CHAUÍ, 2002, p. 44). É para esta articulação que olharemos em seguida, por meio do que Merleau-Ponty chama de uma *racionalidade alargada*.

Como pudemos elucidar até este ponto, há no pensamento do fenomenólogo um jogo operante entre *mundo comum* e *diferenciação* que se apoia no "mundo sensível comum a todos nós" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 25). Esta premissa, que o filósofo nomeia de *certeza sensível*, é o *ponto de apoio da verdade*, pois "uns e outros, próximos ou afastados, estão, em todo caso, justapostos no mundo, e a percepção, que talvez não esteja 'em minha cabeça', não está em parte alguma a não ser em meu corpo como coisa do mundo" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 23). Ele procura reconstruir a experiência do pensamento, enraizando-a no solo sensível que a sustenta e entendendo-a como indefinidamente operante enquanto *dependente* do mundo de coisas e de seus sentidos sedimentados para se transformar. Por isso Merleau-Ponty afirma em *O Visível e o Invisível*:

Se reconstruímos à maneira pela qual nossas experiências dependem umas das outras segundo seu sentido mais próprio e se, para melhor revelarmos as relações essenciais de dependência, tentarmos rompê-las no pensamento, perceberemos que tudo o que para nós se chama pensamento exige sua distância, essa abertura inicial que constituem para nós campo de visão, campo de futuro e passado... em todo caso, já que se trata aqui apenas de tomar um primeiro contato com nossas certezas naturais, não há dúvida de que elas repousam, no que respeita ao espírito e à verdade, sobre a primeira camada do mundo sensível e que nossa segurança de estar na verdade e estar no mundo é uma só. (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 25).

A *experiência do verdadeiro* nasce, portanto, da *tensão* entre corpo e mundo, entre corpo e corpo ou entre corpo e sentido e se dá no sensível, forjada pelo mundo imaginário dos sedimentos que alimentam o exercício do pensamento, transformando seus sentidos pela via opaca e operante das linguagens. Esse *verdadeiro* é antes *carnal* e, como as coisas, como os outros, "cintila através de uma experiência emocional, [...] onde as 'ideias' – as de outrem como as nossas – são antes traços de sua fisionomia e da nossa" e são menos compreendidas intelectualmente "do que acolhidas ou repelidos no amor ou no ódio" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 26).

O pensamento se faz e refaz por uma experiência corpórea. Ele nasce nas bordas de contato entre os corpos e o mundo de relações, sempre em seus *confins*. É na intersecção que a comunicação acontece e os sentidos podem se perfilar "através daquilo que nossa vida tem de articulado" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 24) e que é existente como dimensão comum e sedimentada. O encontro reflexivo se desdobra internamente por vias imaginárias e por onde os diferentes *mundos privados* se articulam e podem imaginar uns e outros. Esses *mundos* justapostos no solo da vida sedimentada se comunicam entre si como *variantes* de um *mundo*

comum e de uma *certeza* que não pode ser elucidada por nenhum pensamento, já que “a comunicação nos transforma em testemunhas de um mundo único” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 24), em que as certezas racionais são *obscuras* e temporais, pois só podem ser vividas e nunca puramente pensadas ou formuladas em uma tese acabada. Se lembrarmos que toda experiência de pensamento é movimento de ser, “toda tentativa de elucidação traz-nos de volta aos dilemas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 25).

É a convivência interrogativa que alimenta o exercício do pensamento como uma gênese inacabada, dando a ver o mundo e o outro como parte de uma *racionalidade interrogativa* que abarca o sensível e o não-sentido como seus fundamentos e que só é possível porque é experiência reversível efetuada em um mesmo corpo-mundo. É *coesão sem conceito*, sem sentido e sem palavra da carne silenciosa e operante do mundo onde se faz o *meio* comum de acesso a uma possível *compreensão*, interpretada aqui no sentido largo proposto por Merleau-Ponty. Entre “parentesco, participação, aderência, envolvimento, antecipação, retomada e comunicação por dentro”, se sustenta “a harmonia do visível e do invisível” (CHAUÍ, 2002, p. 108).

Harmonia da diferenciação, como compreende Chauí (2002) ao ressaltar que a ontologia da reversibilidade merleau-pontyana trabalha simultaneamente com a *segregação* dos campos perceptivos, ou seja, em sua diferenciação; e também com a *comunicação* que provém do parentesco ontológico dos diferentes campos. Nela, a *carne* é o *elo* paradoxalmente harmônico, e, por sua vez, o *exercício da concordância* (CHAUÍ, 2002, p. 108). Olhemos com mais atenção para a definição da *diferenciação* proposta por Chauí:

Diferenciação é, simultaneidade, individuação por segregação e enigma que nos faz alcançar alguma coisa através de outra - olhos apalpadores, mãos videntes e, sonoridade feita de movimentos vibratórios que sobem do fundo da guela, ideias concentrando paixões, paixões feitas palavras. Diferenciação é sobretudo, transcendência e distância, reflexão iminente e eminente que jamais termina em coincidência: a mão direita que toca a mão esquerda e é por ela tocada jamais se funde a mão única e haverá sempre duas mãos; a vibração que ouvimos por dentro não transforma a garganta em ouvido. E, a palavra de outrem que ensina o sentido das minhas se manterá para sempre como palavra dele; [...] Diferenciação é o que faz o esquecimento não ser ocultamento nem aniquilamento, mas perda do relevo ou do contorno do que, uma vez, e sem pregar na massa carnal e porosa do tempo; é desdiferenciação. Diferenciação era o que prometia tornar, enfim, compreensível a reversibilidade do entrar em si e do sair de si, um entrecruzamento sem superposição e sem identidade que se chama, precisamente, o espírito. (CHAUÍ, 2002, p.110)

A *diferenciação* refletida pelo fenomenólogo acontece por um *intervalo* que permite que se viva, pense e expresse na carne do mundo. Permite seu re-torno sobre si, na distância que é feita de proximidade, por uma diferença que é feita de um parentesco (CHAUÍ, 2002, p. 112) e prepara, assim, um *mundo inteligível* que não é primeiro em Merleau-Ponty, pois não

sustenta a troca, mas é, pelo contrário, sustentado por ela. Esse mundo em *segunda potência*, mundo em *diferenciação*, toma "emprestado da estrutura do mundo que se constrói para nós o universo da verdade e do pensamento" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 26). Aqui, o *verdadeiro* é o *objetivo* de uma comunicação entre diferentes corpos:

O verdadeiro não é nem a coisa que vejo, nem o outro homem que também vejo com meus olhos, nem enfim essa unidade global do mundo sensível e, em última instância, do mundo inteligível que a pouco tentávamos descrever. *O verdadeiro é o objetivo*, o que logrei determinar pela medida ou, mais geralmente, pelas operações autorizadas pelas variáveis ou entidades por mim definidas a propósito de uma ordem de fatos. Tais determinações nada devem a nosso contato com as coisas: exprimem um esforço de aproximação que não teria sentido algum em relação à vivência, já que esta deve ser tomada tal qual, não podendo ser considerada "em si mesma". (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 27, grifo nosso)

A experiência da verdade é o objetivo de um diálogo verdadeiro, estando além das relações sensíveis e inteligíveis e as conduzindo. É seu caminho inacabado que formula seus sentidos, sedimentando-os e os operando em outras direções possíveis que levarão, por sua vez, a pensamentos outros. "Sinto-me *seguido* num caminho que eu próprio desenhava e que meu discurso, re-lançado por outrem, está abrindo para mim" (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 26). Abertura pela qual os mundos privados se entrelaçam, cada qual através do *tecido* imaginário do outro, interpelando-se.

Como vimos, o entrelaçamento dos corpos com o mundo se dá sob o fundo comum de um *ser bruto* "exposto em suas raízes na simultaneidade de suas dimensões" por suas "famílias de estilos" e sentidos "em comunicação com os outros pela equivalência das qualidades" (CHAUÍ, 2002, p. 113). Assim se faz nascer a linguagem como *avesso* do ser bruto, por uma *experiência expressiva* preparada em seu silêncio, pelo desejo de expressão que é *pluralidade simultânea* dos diferentes modos de ser e que perpassam uns nos outros por entrecruzamentos. *A universalidade oblíqua* e latente do ser bruto ou carne, que está sendo desenhada aqui, é

[...] o que está diante de nós, mas também atrás de nós (com o passado, as coisas as nossas costas, nossa nuca e o fundo de nossa retina), e entre nós e nós mesmos, nós e as coisas e, nós e os outros, nossa palavras e nossas ideias, mas também tem entre as coisas, entre as palavras e entre as ideias (como o intervalo entre as árvores, que nos permite vê-las, e o silêncio entre as palavras, que nos permite entendê-las). Era o que dava a Merleau-Ponty a experiência de uma racionalidade alargada na qual o mundo dos "primitivos" e dos "civilizados" pudessem vir a se encontrar lateralmente, complementares e simultâneos, comunicantes e jamais sucessivos ou hierarquizadas. (CHAUÍ, 2002, p. 114).

Experiência alargada de racionalidade que abrange o desconhecido, a interrogação e permite que o outro seja um *outro universal sensível e oblíquo*. Diferenciado por entrecruzamentos existentes por intervalos que revestem o pensamento e suas raízes sedimentadas em novos ângulos e esquinas que pertencem a um só fenômeno da existência.

Verso e reverso uns dos outros. Uma *racionalidade alargada* que é para o filósofo um *logos estético* e aberto ao mundo dos sentidos, pois está presente no visível não como um conceito lógico e definível, nem como representação deste mundo, mas como *experiência diferenciada do tecido comum* que se chama mundo.

O *corpo*, conforme a descrição merleau-pontyana, é uma *dimensão reflexiva* senciente-sensível constituída pelo exercício da diferenciação, pela *dimensão do encontro* como carne, pelo ser intercorporal e estético. O corpo é uma dimensão inacabada, parcialmente visível para si mesmo e para os outros e profundamente ausente na invisibilidade dos sedimentos que integram sua historicidade. Sua experiência de ambiguidade é o “advento dos mundos privados como instrumentos para a criação de um mundo comum” (CHAUÍ, 2002, p. 144-145), sendo cada corpo, na invisibilidade de seu *mundo privado*, *via de acesso* aos outros e também uma dimensão de vida generalizada.

Segundo a leitura de Silva (2009), Merleau-Ponty define assim duas dimensões conceituais da *reflexão* do corpo: uma que possui um *sentido estrito*, como projeto de uma filosofia reflexiva que transformou o mundo em *noema* para um sujeito pensante, tornando impossível a dimensão relacional da reflexividade: “neste primeiro modelo, o que temos é o ideal de uma adequação de si e si na imanência, a ideia mesma de uma subjetividade indeclinável” (SILVA, 2009, p. 153). A outra seria uma reflexão em *sentido amplo* que compreende uma *abertura inicial* ao mundo e seu enraizamento sem abrir mão da própria operação reflexiva que, como vimos no capítulo anterior, acontece por um movimento dialético de pensamentos inacabados, abertos e implicados no mundo *irrefletido*. O filósofo insere a reflexão em um *horizonte ontológico* que a excede e a movimenta: “é um campo aberto sobre um campo” que avista “um movimento de circularidade” (SILVA, 2009, p. 154).

Neste novo horizonte, podemos conceituar “duas dimensões do *cogito*”: um *horizontal*, estrita e contextualizada, e outra *vertical*, ampla e profunda, que se desvela no movimento que transcende a experiência sensível” (SILVA, 2009, p. 156). Ambas são recíprocas e simultâneas e inserem a reflexão em uma camada *selvagem* onde não há *síntese*, mas *metamorfose* de um “movimento geral pelo qual a reflexão e o irrefletido estão umbilicalmente ligados” (SILVA, 2009, p. 156-157), fazendo da reflexividade entre corpo e mundo um movimento sempre inacabado, enquanto existir.

A experiência corpórea descrita pelo fenomenólogo é um inacabamento complexo e enigmático. É uma “experiência ontologicamente selvagem” (SILVA, 2009, p. 157), por vezes, difícil de se sobrepôr conceitualmente, pois, ao contrário de uma leitura filosófica tradicional, é profundamente experiencial. É uma experiência transitiva, reversível e expressiva que só se

desvenda racionalmente na *iniciação* e *re-iniciação* ao outro enquanto presente em um mundo comum. Só acontece por meio da *experiência da linguagem* que é “ponto de cruzamento entre expressão e silêncio”, é “a fala como reflexão do corpo sensível no corpo sutil da palavra, e a palavra como concentração da ‘volubilidade do espírito’ nas ideias sensíveis” (CHAUI, 2002, p. 147). É reflexo no enraizamento da carne do visível, “é pensado e impensado, atividade e passividade, interioridade e exterioridade”, fala e escuta, escrita e leitura, “saída desse que é a entrada em si, pois é relação consigo, com outrem, com o mundo estético e com o mundo cultural” (CHAUI, 2002, p. 148-149). A *experiência do pensamento* merleau-pontyana é, nesta leitura, sempre a *circunscrição* de um outro campo de vistas.

Pudemos notar neste caminho profundamente experiencial e reflexivo um *parentesco profundo* entre *carne* e *espírito*, sendo a *carne* o *silêncio expressivo* da linguagem, aquilo que permite à palavra uma transmutação. A *carne* é *logos do mundo estético*, sem um sentido definido e é, por sua vez, sensível. Ela é reciprocidade ao mundo cultural, sedimentado e metamorfoseado pelo espírito dos corpos simbólicos (SILVA, 2009, p. 179). É no *entremeio*, que é carne do mundo, por onde pode haver o movimento de inspiração e expiração do ser que transpõe um e outro corpo, refazendo-os. *Respiração* no ser imaginário que permuta os sentidos do mundo, como veremos na próxima e última subseção deste capítulo, por meio de um encaminhamento interpretativo do percurso filosófico que traçamos nos três capítulos e que permitirá a introdução de uma perspectiva crítica no próximo capítulo.

3.3.2 Circularidade intercorporal

Em nosso percurso de leitura dos escritos merleau-pontyanos, notamos que há uma *circularidade* que institui os sentidos ao mundo cultural. Trata-se de uma circularidade que formula uma dimensão simbólica aos sedimentos positivados pelas expressões humanas e que ocorre em um círculo dialético que não é somente racional, pois está integrado à *carne expressiva* do mundo, que é anterior à experiência do pensamento, formando a *própria* expressividade dos corpos em sua relação inacabada com o mundo. Podemos compreender assim que a *circularidade* é sensória e motora, falada e falante, ou visível e invisível, presente e ausente, carnal e espiritual e sua existência se dá pelo movimento *entre* as partes, pela *relação* de proximidade e distanciamento que permite aos corpos transmutarem sentidos uns aos outros. *Circularidade* esta que aparece na obra do filósofo como vital e imprescindível para o exercício do corpo e dos sentidos.

Como pudemos perceber com as interpretações de Silva e Chauí, o filósofo pretende ampliar o sentido da reflexão, em distinção à tradição reflexiva que defenderia um ideal de *subjetividade indeclinável*. O outro conceito de reflexão proposto por ele possui um *sentido amplo* e compreende a *abertura inicial* e irrefletida ao mundo em um ato de *retorno* do pensamento sobre si. “Merleau-Ponty explicita então esse novo horizonte ontológico da noção de reflexão como abertura de um ‘campo’” que avista um *movimento de circularidade* (SILVA, 2009, p. 153-154).

Essa imagem da *circularidade* é o que nos permite compreender porque Merleau-Ponty (1984) *toma* o movimento respiratório de forma análoga, entendendo cada *inspiração* como uma nova abertura no Ser e cada *expiração* como um outro movimento de expressão desta abertura. Inspirado pela expressão pictórica em particular e pelo movimento artístico em geral que é expressão do Ser em uma forma inacabada e verdadeira de relação com o mundo, Merleau-Ponty sublinha em *O Olho e o Espírito (L'Œil et l'Esprit)* a existência de uma *respiração no Ser*⁴⁶, como “ação e paixão tão pouco discerníveis, que já não se sabe mais quem vê e quem é visto” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 92), incorporada pela visão do pintor em um *nascimento continuado* das formas do mundo.

Circularidade que é movimento de *respiração* dos sentidos do Ser e também *espelhamento* que se dá por uma *técnica do corpo*. Forma pela qual se “figura e amplia a estrutura metafísica da nossa carne” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 92). Passamos, então, a ler a respiração não somente como um movimento corporal *pré-humano*, mas *também* como a própria *reflexividade bruta* que há no mundo sensível, formando os campos perspectivais e alargando toda e qualquer reflexão metafísica, remoldando-a na própria visão corporificada de um *vidente-visível* encarnado no mundo.

Cada pessoa é *espelho* das outras, uma vez que é pelo *espelhamento mundano*, no movimento de abertura dos sentidos corporais e, por sua vez, linguísticos, que a dimensão invisível do corpo pode *investir* os outros corpos de significado. Merleau-Ponty (1984) se dedica especialmente a descrever o sentido da visão, já que, em sua interpretação, a reflexão espelhada da pintura reconhece a *metamorfose* que existe entre *vidente* e *visível* como uma

⁴⁶ A respiração, entendida como uma forma de *processamento elementar* do corpo no mundo, *incorporação* e *liberação* do mundo externo por um processo contínuo de troca, como afirma Hartmut Rosa (2019b), em seu estudo sobre a ressonância. A respiração é o *ato vital* mais básico do corpo, o *processo metabólico* de trocas imanentes realizado por ele, que é responsável por dar uma forma concreta à relação com um entorno, em cuja *certeza irrefletida* e *ritmo respiratório* se estabelece uma *segurança ontológica* que sustenta toda e qualquer *situação* de um corpo em relação com o mundo. A *forma* da respiração se relaciona com a percepção corporal e por sua vez, com o contexto em que o corpo está situado (social, material ou espiritual).

definição da *carne do mundo*. Por tudo isso, ele escreve: “essência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura baralha todas as nossas categorias ao desdobrar o seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes, de mudas significações” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 93).

Merleau-Ponty (1984) descreve um *sentido bruto* que os *corpos associados* permutam na relação com um só *Ser atual* e que nutre o movimento de feitura da arte e especialmente da pintura, pois destas formas expressivas não se exige mais que ingenuidade e verdade. Ao filósofo e ao escritor pede-se a *posição* de *responsabilidade* de um falante, mesmo que operem no mesmo *Ser* que o pintor, a partir de um mesmo *sentido bruto* (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 86). Seja pintor, escritor, músico, filósofo, ou apenas um falante cotidiano, todos são *corpos associados* a um mesmo *Ser*; corpos videntes impregnados de um mundo visível e percebido; corpos que podem, portanto, perceber o mundo e as coisas, *reconhecendo* nelas “o outro lado do seu poder vidente” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 89). Todo corpo humano é um corpo expressivo que *se vê vidente, toca-se tateante* pela ambiguidade e *confusão* de si mesmo. Há *inerência* de quem vê no que é visto; de quem toca no que é tocado, pois há mistura do *senciente no sentido*, fazendo com que todo *si mesmo* somente exista por *entre* o mundo dos sentidos, “tomado entre as coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 89).

Diríamos, então, que toda experiência de *humanidade* é um reflexo ambíguo desta relação bruta de sentido, justamente porque não é uma simples relação de parte a parte – ou *partes extra partes* – pois só há corpo humano quando “entre vidente e visível, entre tateante e tocado, entre um olho e outro, entre a mão e a mão, faz-se uma espécie de recruzamento” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 89) que transcriba uma vida simbólica ao atear fogo na relação *entre* senciente-sensível, possibilitando o *estranho sistema de trocas* de um mundo cultural com um mundo estético e vice-versa. O *enigma* desta permuta é justamente a *ligação*, o que está *entre* um lado e outro e que realiza a profundidade de um no outro pela “experiência de reversibilidade das dimensões” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 103).

O que vemos é uma *ligação* que se dá por meio de uma *expressividade perceptiva* que está *aberta* ao mundo e *distante* dele, na medida necessária para o perceber. Poderíamos afirmar, então, que esta ligação seria a própria *experiência* do corpo no mundo, segundo a interpretação merleau-pontyana. Nesse caminho conceitual, o termo *experiência* ganha um sentido originário, empregando uma capacidade de significação primária ao corpo em relação ao mundo, que *articula* um campo perceptivo e, em seu movimento ambíguo, possibilita *desdobramentos expressivos* como re-flexões de sua concretude relacional, ou *ressignificações*

de seu campo dialógico. Por esta interpretação, o filósofo afirma em *O Visível e o Invisível* que a *vida perceptiva* do corpo o *sustenta* e “garante a explicação perspectiva” antes de ser “conhecimento das relações intramundanas ou intersubjetivas entre meu corpo e as coisas exteriores”, mas enquanto “pressuposta em toda noção de objeto, sendo ela que realiza a abertura primeira para o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 48). Seria o próprio *campo perceptivo* que dá uma *noção proximal* aos corpos, ou seja, que os aproxima ao mundo e aos outros corpos pela abertura sensível que permite o desenvolvimento de uma *perspectiva*.

Se compreendermos por *perspectiva* um campo de sentidos formulado por um aprofundamento, como uma *noção* do corpo próprio, poderemos desenhar a imagem de um ser em profundidade e *reversível* e que não está fora do mundo, sobrevoando-o à *distância*, pois seu distanciamento não é nada mais que um recuo ou uma dobra *no* próprio mundo, um mergulho negativo ou escavação no solo da experiência sensível que permite aos desdobramentos expressivos a re-flexão que formulará os pensamentos. O filósofo interpreta assim um campo de transcendência, enquanto existente *por entre* a imanência do mundo, *por entre* as relações perceptíveis de um corpo que se movimenta para formular um campo *perspectivo*.

Esse é o movimento *profundamente reflexivo entrevisto* por Merleau-Ponty no curso de suas descrições, compreendido por ele como uma *outra operação*, mais enraizada do que uma *conversão reflexionante* e que leva em conta o movimento de significação sem “perder de vista a coisa e a percepção brutas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 48), abarcando em si uma *tarefa*: “refletir sobre a transcendência do mundo como transcendência, de falar desta não segundo a lei da significações das palavras inerentes à linguagem dada, mas por um *esforço*, talvez difícil, que as emprega para exprimir além delas mesmas nosso contato *mudo* com as coisas, quando ainda não são coisas ditas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 48-49, grifo nosso). Cada campo perceptível é *mutável* e *verifica*, a sua maneira, “a pertença de cada experiência ao mesmo mundo, seu poder igual de manifestá-lo, a título de possibilidade do mesmo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 51).

Merleau-Ponty desenha assim um movimento mutante entre abertura perceptiva e profundidade perspectiva, que acontece *entre* uma proximidade sensível e um distanciamento expressivo que não é *ainda* um pensamento formado, mas sim o *movimento* próprio do corpo para expressar perceptivelmente o mundo. A partir disso e retomando as descrições de *ser no mundo* presentes na *Fenomenologia da Percepção*, poderíamos compreender o *reflexo* dos *campos de vista*, enquanto aberto aos sentidos de uma percepção, na “modalidade de uma *visão pré-objetiva*”, que “não põe primeiramente um objeto de conhecimento” (MERLEAU-

PONTY, 2018, p. 118- 119), mas se faz por um *diafragma interior* que movimenta as operações possíveis, ou, nas palavras escritas em *O Visível e o Invisível*, um *esforço comum* aos corpos expressivos, que os recoloca sempre mais além do que sua existência em si. Abertura corpórea e profundidade de campo que pode ser compreendida como analogia respiratória da própria experiência de expressão ou experiência vital de ser em partilha com o mundo, enquanto respiração ou ressignificação dos sentidos.

Desenhamos assim uma *figura de linguagem* para simbolizar a própria existência dos corpos como *corpos associados* ao mundo, abertos e distantes a ele em reciprocidade. *Associação* entendida aqui por meio de uma *inspiração expressiva*, que é abertura sensível ao mundo e às relações intercorporais – carnis, visíveis, instituídas, gesticuladas, faladas –, e também distância, ou movimento de recuo que formula a profundidade de um campo perspectivo – invisível, lacunar, instituinte, falante – e que possibilita uma outra *expiração expressiva, inspirada* outra vez na circularidade sensível e simbólica dos corpos expressivos, por um *estranho sistema de troca*.

Se compreendermos a *distância* como um movimento próprio do corpo que percebe o mundo e que está gradativamente aberto e formula um *campo em perspectiva*, coexistindo por trás dos corpos, na profundidade deles mesmos e em relação circular com o entorno, perceberemos que toda experiência verdadeira, a dizer, “o ponto mais alto da verdade” será sempre *perspectiva* (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 166). A *perspectiva* merleau-pontyana está, portanto, inserida no campo irrefletido do corpo e não pode ser interpretada como um distanciamento perspectivo radical ou um fechamento de um corpo em si mesmo, pois, como vimos nas descrições do corpo próprio, para ser experiência vital, é preciso haver abertura e reversibilidade, é necessário um movimento de circularidade ou de respiração do corpo no mundo.

Pois bem, a distância é entendida como o avesso do fenômeno de abertura corpórea e irrefletida sobre o mundo e é o que possibilita um retorno reflexivo. Os campos perspectivos não aparecem uns para os outros, pois se desdobram por de trás dos corpos, enquanto envolvidos e formulados por meio de um mesmo mundo. No movimento entre abertura e distanciamento, entre corpo e corpo, ou corpo e campo, as perspectivas se encontram indiretamente, formando, assim, os universais oblíquos presentes, ou *quase-presentes*, na experiência do diálogo. *Universais recíprocos* “que não caem do alto, mas se constroem por relações de lateralidade, de horizontalidade” (GARCÉS, 2019, p. 101, tradução nossa), pela disponibilidade de se vincular ao *fundo comum* que não possui um *modelo*, pois é o próprio fundo da experiência de humanidade.

Aquém da barreira ilusória que fora construída *entre* os corpos e do distanciamento radical que não permite a aproximação oblíqua entre as diferentes vozes perspectivas de mundo, seria preciso que os olhos humanos *percebessem* que, enquanto *penetram no mundo*, são *penetrados por ele*. Será preciso que nos coloquemos na *periferia*, na borda de um fundo de razão, no limite que é o próprio horizonte, no lugar onde o *foco desaparece*, pois somente na periferia se pode ultrapassar “o desejo de visão e compreensão, dando-lhes significado, porque as inscreve em um tecido de relacionamentos” (GARCÉS, 2019, p. 102). É nesse quase-lugar, aberto e *ainda* perspectivo, que se poderá *perceber* a obliquidade das relações e dos sentidos. E somente assim “o saber e o não-saber, nitidez e desfoque, presença e ausência, luz e opacidade, imagem e tempo, vidente e visível apertam as mãos, entrelaçam-se como as duas mãos do meu corpo quando se tocam, de acordo com a famosa imagem de Merleau-Ponty” (GARCÉS, 2013a, p. 114, tradução nossa). Neste horizonte de abertura, que se faz *entre* um e outro, a distância não é mais contrária à proximidade, pois há implicação mútua e uma *proximidade na distância* dos corpos que permite um entrelaçamento significante enraizado no solo de um *mundo comum*.

4 A CRISE DOS ESPAÇOS DIALÓGICOS

Intencionamos neste capítulo dar um direcionamento crítico às descrições fenomenológicas realizadas nesse estudo. Já pudemos compreender a experiência dialógica como parte integrante do movimento reversível dos sentidos, ou seja, como um movimento corporal e relacional que é reciprocamente presente e ausente, sensível e senciente, visível e invisível, falante e falado, instituinte e sedimentado, existente por meio de uma circularidade que é abertura perceptiva e distanciamento expressivo, como pudemos observar até então. O que faremos a seguir será desenhar este movimento de circularidade experiencial em termos sociológicos e críticos, como forma de oxigenar os conceitos fenomenológicos de Merleau-Ponty e introduzi-los ao cenário contemporâneo de interpretação.

Primeiramente, a sociologia da relação com o mundo proposta por Hartmut Rosa (2019c), cuja base filosófica é a ontologia relacional proveniente da tradição fenomenológica merleau-pontyana, nos permitirá formular uma aproximação entre a noção de abertura perceptiva e a possibilidade de ressonância responsiva. Já o entendimento sobre o distanciamento expressivo e diferencial advindo da obra de Merleau-Ponty será aproximado à experiência alienação, entendida por Rosa (2019a) como um movimento próprio do corpo. Rosa expressa a influência da leitura fenomenológica no desenvolvimento do conceito de *ressonância* apresentado em suas últimas obras. Segundo o autor, é a partir da *forma primária* da abertura perceptiva e de sua coexistência com o mundo, que são *cristalizados* – ou sedimentados, como afirma Merleau-Ponty –, por meio de *ressonâncias dinâmicas*, os sentidos intercorporais e, por sua vez, as subjetividades expressivas.

Em sua interpretação do conceito merleau-pontyano de *percepção*, Rosa vê a *responsividade* da abertura experiencial – ou a capacidade de ressonância relacional – como aquilo que garante as infinitas possibilidades de relação com o mundo, sendo por meio deste modo sensivelmente responsivo que se *constitui* tanto a corporalidade, quanto a subjetividade humana (ROSA, 2019a, p.XXX). É, portanto, de um movimento de co-dependência relacional e ressonante que surge a aparência dos fenômenos e suas diferenciações possíveis e somente a partir da forma e da qualidade relacional aparece uma manifestação subjetiva e, por sua vez, dialógica, estando esta *sempre-já* implicada ou envolta pelo mundo (ROSA, 2019c, p.74).

Com base nesta correlação conceitual, a crítica ao contexto de aceleração e alienação enfatizada por Rosa será posta em diálogo com a leitura política da filósofa espanhola Marina Garcés. Para além da análise conceitual, interessa à Garcés (2013a) *empreender* com Merleau-Ponty uma *outra via* filosófica e política. A reformulação da noção de intersubjetividade

proposta pelo fenomenólogo francês estaria no centro deste outro caminho de pensamento, que é também o caminho de implicação em um *mundo comum*. Em constante diálogo com a obra de Merleau-Ponty, a filósofa busca compreender a ontologia não como um espaço de poder, mas de *vulnerabilidade* e de abertura, fazendo emergir a necessidade de “pensar o ser como inacabamento e o anonimato como condição ontológica de sua continuidade” (GARCÉS, 2013a, p. 15-16, tradução nossa).

Pois bem, junto a estes dois autores, faremos primeiramente uma releitura da circularidade relacional desenvolvida até então com base nos textos de Merleau-Ponty e alguns de seus comentadores, aproximando-a à dialética entre ressonância e alienação proposta por Rosa. Com base nisso, ressaltaremos a dimensão crítica que permeia o contexto de aceleração sócio-estrutural da Modernidade Tardia e sua influência na transformação do ritmo das vidas e, por conseguinte, nas formas de percepção e de expressividade dos sujeitos. Por fim, observaremos este processo como uma intensificação da alienação subjetiva que resulta em uma crise das possibilidades de ressonância profunda, culminando na asfixia dos sentidos expressivos, refletida em um silenciamento do mundo.

4.1 RESSONÂNCIA DAS VOZES DO SILÊNCIO

4.1.1 Ressonância e alienação

Começamos esta seção abrindo os conceitos de ressonância e alienação propostos por Rosa. Segundo a tese desenvolvida pelo autor, há pelo menos três *modos basais* de relação entre corpo e mundo – ressonância, indiferença e repulsão – aprendidos em *práticas rituais* experienciadas como fragmentos destes diferentes *modos* de relação que qualitativamente constituem as subjetividades (ROSA, 2019a, p.XXXIII). Ressonância é, portanto, um desses modos relacionais que é constituinte de uma relação responsiva entre sujeito e mundo e serve como o princípio que orienta uma vida qualitativamente bem sucedida (ROSA, 2019b). Rosa utiliza os exemplos da música e da oração para expressar que, nestes contextos, as pessoas estão, intencionalmente, em busca do *encontro com um outro*, por meio de uma *relação interna e responsiva*, cujo significado se formula intrinsecamente. Haveria na experiência ressonante sempre uma *interferência* que provém de uma relação de abertura contextual ao outro, promovendo uma vibração intermediária e, por consequência, uma transformação *auto eficaz*.

As diferentes formas de elo *horizontal* – parental, amoroso, amigável, político, etc – se formam inevitavelmente em uma dimensão ressonante que pressupõe o contraste entre as partes e dinamiza um contexto de transformação mútua. Além deste eixo de ressonância social, Rosa

também observa as relações de ressonância *vertical*, referentes aos processos existenciais dos sujeitos, e as ressonâncias *diagonais*, desenvolvidas materialmente entre humanos e objetos circundantes. Compreendemos assim que a ressonância é um processo amplo de abertura bilateral e sempre dinâmica, que acontece *entre dois atores* (ROSA, 2019a, p. XXXV). Sem desconsiderar sua amplitude conceitual e suas possibilidades de interpretação normativa, iremos observar a ressonância enquanto um processo elementar de relação com o mundo e, portanto, de constituição dos sentidos expressivos provenientes da qualidade da abertura intrínseca e contrastante dos corpos, em sua *autoeficácia* e *assimilação transformadora*, que é o que permite, por conseguinte, um movimento genuinamente dialógico.

Ressonância não significa uma abertura simples e *pura*⁴⁷, o que poderia ser lido, segundo Rosa (2019b), como consonância ou eco harmônico de um mesmo ente. Por ser elementarmente um modo de relação com o mundo, a ressonância pressupõe um contraste e por isso seu processo de abertura engloba a contradição e se movimenta por meio da própria diferenciação. Na experiência de ressonância horizontal, não há fusão das diferenças, mas um mútuo alcance que permite que cada um fale com a sua própria voz, resultando em uma transformação contextual (ROSA, 2019a, p. XXXV). Há *afetação*, pois os sujeitos são tocados um pelo outro e há também *resposta* física e emocional de ambas as partes. Em um sentido semelhante, Garcés (2013a) afirma que o ato de se deixar *ser afetado* é equivalente a aprender a escutar o mundo, acolhendo-o e se transformando reciprocamente. É uma forma de *rompimento* que ocorre por meio de *alianças*. É “acolher o clamor da realidade em seu duplo sentido, ou em seus inumeráveis sentidos: clamor que é sofrimento e clamor que é riqueza de vozes, de expressões, de desafios, de formas de vida” (GARCÉS, 2013a, p.70, tradução nossa).

Este movimento entre *afetação* e *emoção* é o que define o conceito de ressonância desenhado por Rosa. Em sua interpretação, o autor distingue as experiências, os eixos e as esferas de ressonância, por um lado, do acontecimento de ressonância disposicional, por outro. As *experiências* são momentos ou eventos que não podem ser controlados, pois se dão de forma espontânea e ocorrem por meio de *eixos* temporalmente estáveis e reconhecíveis de ressonância. As *esferas*, por sua vez, abarcam os eixos e suas experiências subjetivas em *zonas de experiência coletiva* que podem ocorrer em diversos âmbitos da vida, como por exemplo a música representa uma ampla experiência estética na contemporaneidade. Já a *disposição* à ressonância se dá de forma mais elementar e diz respeito à abertura ou não ao meio em um

⁴⁷ Como vimos ao longo dos estudos dos textos de Merleau-Ponty, a percepção não é uma *modulação natural*, pois engloba nela mesma o processo de diferenciação diacrítica. A dupla diacronia interpretada por Merleau-Ponty dá ênfase à expressividade perceptiva elementar que é fruto da relação entre corpo e mundo.

sentido relacional. Por isso, Rosa a interpreta como a base que constitui a possibilidade e a qualidade do encontro enquanto *autoeficácia*, pois ela produz uma resposta espontânea, e também uma *indisponibilidade*, não sendo imposta ao mesmo tempo em que é imprevisível (ROSA, 2019a, p. XXXIV).

O autor descreve a ressonância como o *outro da alienação* (ROSA, 2019c, p. 75, tradução nossa) sendo a alienação também uma experiência processual, mas ao inverso: ela é uma *relação de insuficiência relacional* (ROSA, 2019a, p. XXXVII). Sendo lida como o conceito-contraste da ressonância, a alienação pode ser compreendida como uma experiência intrinsecamente desconectada do meio, podendo também ocorrer nas três dimensões anteriormente esboçadas – social, existencial e material – e se diferenciar em um modo de indiferença ou repulsa. Em sua faceta mais profunda e radical, a possibilidade ressonante é engessada em um fechamento de corpo-mente que bloqueia toda a capacidade afetiva e empática dos sujeitos.

O conceito de alienação, enquanto o outro lado do processo de ressonância, poderia assim ser reconsiderado de forma não essencialista na tradição da teoria crítica⁴⁸, pois ambos são significativamente compreendidos por Rosa (2019a) como diferentes modos relacionais. Por não ser um conceito puramente contrário a uma natureza essencial, a alienação é considerada um dos processos relacionais constitutivos da própria subjetividade humana. Ela é uma *capacidade* de dispor fragmentos do mundo à *distância* para assim reificá-lo, compreendê-lo ou silenciá-lo, formando os processos subjetivos e culturais. A cultura e a subjetividade, quando lidas por este caminho conceitual, são formas de retificar o meio por um distanciamento objetivo e compreensível.

O que nos interessa ressaltar em relação ao processo de alienação é o seu papel na formação da linguagem como *voz própria*, ou, em termos merleau-pontyanos, como voz do silêncio. Como estudado nos capítulos anteriores, o caminho de formação do sentido linguístico, que é o cerne da possibilidade dialógica, desenvolve-se por meio de uma circularidade relacional dada *entre* linguagens faladas e falantes, sedimentadas e instituintes, em um jogo de reciprocidade sensível e semântica que é partilhado e misturado pelos corpos

⁴⁸ Rosa faz referência às *relações de reconhecimento*, interpretadas por Honneth como forma de “fazer emergir uma relação não disruptiva consigo e com o mundo” (ROSA, 2019a, p. xxxii). Nesta interpretação, os sujeitos necessitam buscar experiências de amor, estima social e atenção para estabelecer um elo de estabilidade em relação ao seu entorno. Haveria, pois, uma *luta por reconhecimento* constante que acompanha os sujeitos. Esta conceituação é incompleta na medida em que estabelece a própria *relação* como algo a ser conquistado externamente e abarca somente a *dimensão social* dos corpos no mundo. A *contratase* de Rosa dá ênfase à *relação interna* entre sujeito e mundo, ou seja, a o processo autoeficaz e intrínseco que emerge de uma condição elementar de abertura ao outro.

expressivos. Em todo diálogo há um verso e um reverso, ou seja, uma fala que é também silêncio por ser expressivamente ausente e guardar nela mesma seu distanciamento perspectivo. Quando Rosa (2019a, p.XXXVIII) afirma ser a alienação parte integrante e fundamental do processo de formação das vozes e da criatividade humana, por serem estas formas de reificação, ele permite que nós a compreendamos como o *avesso* do fenômeno da expressão, ou como o *próprio* processo silencioso da expressividade.

4.1.2 Circularidade dialética

Se compreendidas como complementares, ressonância e alienação se tornam *modos* necessários em uma relação fenomenológica. São ambas facetas do fenômeno subjetivo que se desenvolve por uma circularidade dialética que permite constituir e transformar os sentidos em uma significação relacional. A experiência de ressonância engloba necessariamente um certo *fechamento subjetivo* (ROSA, 2019b), ou seja, uma distância perspectiva que pode reificar o mundo em certa medida para compreendê-lo e que é pressuposta à formação de uma voz silenciosamente própria, para que esta, por sua vez, possa entrar em vibração contrastante com o espaço que a circunda e com outras vozes, por meio de uma abertura fenomênica. Em função disso, distanciamento alienante e abertura ressonante são reciprocamente constitutivos da formação subjetiva e da própria linguagem, além de anteceder e englobar o entendimento cognitivo. Nos interessa observar o movimento constante e contraditório que cria e recria o fenômeno expressivo de ser no mundo e permite que aconteça a experiência dialógica.

A adolescência, nos afirma Rosa (2019b), é uma boa exemplificação do processo dialético que ocorre entre ressonância e alienação. Nesta fase da vida há uma tendência a um fechamento profundo dos sujeitos em relação ao seu entorno mais imediato – a família – o que permite o desenvolvimento de questões complexas que expressam uma *relação da falta de relação* e que condicionam suas ações futuras. Na mesma medida, este processo de fechamento também proporciona o espaço necessário para a constituição de outras relações ressonantes, sejam elas materiais, existenciais ou sociais. Ironicamente, a tendência alienante da puberdade é geralmente vivenciada como um processo de amplitude, ou como um canal que permite o acesso a outros meios e, por sua vez, a outras experiências de ressonância.

O que o exemplo da adolescência nos permite observar é que não há uma relação linear ou puramente oposta entre ressonância e alienação, pois ambas estão presentes em diferentes intensidades na formação das experiências humanas. Há uma ambiguidade intrínseca às experiências, como pudemos observar ao longo do estudo da fenomenologia merleau-pontyana,

tendo o fenômeno uma aparência e um avesso, uma presença e uma ausência, sempre em via de mão dupla. O que é abertura também é fechamento; o que é aparência também é excesso; o que é proximidade só o é por meio de uma distância.

Como vimos anteriormente, há uma *disposição ressonante* que acompanha os sujeitos de forma elementar e profunda e que permite uma resposta disposicional às experiências, sejam elas adversas ou não (ROSA, 2019b). Por um lado, só pode haver uma experiência de ressonância sob um fundo silenciosamente próprio que permita a existência de uma diferenciação. Por outro lado, a experiência ressonante só pode ser verdadeiramente afetiva se houver um fundo disposicional para a abertura. Somente por meio destas pré-condições elementares, pode-se constituir um encontro inter-relacional e verdadeiramente dialógico.

O que pretendemos desenvolver ao longo das próximas seções do capítulo é *como* se estabelecem as *condições de socialização* que “permitem aos indivíduos tornar, enquanto modo-base de sua relação individual com o mundo, uma ressonância disposicional ou um estranhamento disposicional” (ROSA, 2019a, p.XLIV). Em outras palavras: como se faz possível uma experiência de abertura ressonante ou uma experiência de fechamento agudo? E como estas condições interferem na experiência dialógica?

4.2 ACELERAÇÃO DO RITMO DA VIDA

4.2.1 Imperativo dinâmico

No intuito de começar a esclarecer as questões levantadas anteriormente, nos voltaremos para as análises sócio-estruturais propostas por Rosa, para assim compreender qual a interferência do processo de aceleração temporal da Modernidade Tardia na constituição da experiência humana e, por sua vez, na expressividade dialógica dos sujeitos. Esta análise se faz necessária pois, segundo Rosa (2019a), a relação entre aceleração técnica e as modificações também aceleradas do ritmo da vida transformam profundamente a *forma* de relação com o mundo vivenciada pelos sujeitos. A interferência de fatores tecnológicos altera as percepções temporais e espaciais, o que provoca uma transformação dos processos subjetivos. A partir disso, o autor diferencia esquematicamente três formas de aceleração espaço-temporais: a aceleração técnica, a aceleração social e a aceleração do ritmo da vida e ressalta, neste contexto, uma transformação das relações materiais, dos processos sociais e das ações comunicativas (ROSA, 2019a, p. 202).

Quando olhado com atenção, o processo de aceleração apresenta uma resultante paradoxal nas transformações temporais manifestadas pelos contextos sociais tardo modernos. A hipótese central da teoria social de Rosa parte da seguinte afirmação:

A sociedade moderna pode ser entendida como ‘sociedade da aceleração’ no sentido de que ela contém em si (através de inúmeros pressupostos estruturais e culturais) uma junção de ambas as formas de aceleração – a aceleração técnica e a intensificação do ritmo da vida através da redução de recursos temporais – e da tendência à aceleração e crescimento. (ROSA, 2019a, p. 135)

O paradoxo se encontraria, portanto, no fato de que esta *sociedade da aceleração* desenvolve em si uma tendência ao aumento da velocidade dos processos tecnológicos, o que auxilia na redução do esforço e do ritmo corporal e mental dos sujeitos, aumentando seu *tempo livre*. Estes mesmos sujeitos, no entanto, passam a manifestar a percepção de um *tempo escasso* e uma maior demanda de atividades se sobrepõem, sendo realizadas em escalas de tempo cada vez menores. Com base nisso, Rosa (2019a) aproxima de forma inversamente proporcional o desenvolvimento tecnológico e a escassez temporal e interpreta esta relação como uma condicionante problemática interconectada às formas identitárias da Modernidade Tardia.

O autor descreve a aceleração do ritmo da vida como o “aumento dos episódios de ação e ou de experiência por unidade de tempo” em função “de um escasseamento dos recursos temporais” (ROSA, 2019a, p. 239). Ele observa, em sua análise, os *componentes objetivos*, que podem ser verificáveis empiricamente, como, por exemplo, os adensamentos dos episódios de ação, e também os *componentes subjetivos*, que dizem respeito às experiências mentais de estresse e pressão temporal.

Para tanto, Rosa destaca três formas estratégicas de identificação objetiva: o agir acelerado, a realização de diversas ações simultaneamente e a redução ou eliminação das pausas entre as atividades. Ele defende que “o ritmo médio da vida se acelerou continuamente desde o início da Modernidade, ainda que não de forma linear, mas sim em surtos interrompidos por pausas e pequenas inversões de tendência” (ROSA, 2019a, p. 241). A manifestação de um aumento dos episódios de ação proporciona uma *fragmentação* das estruturas temporais ou uma *decomposição* das ações e das experiências em sequências menores e cada vez mais instantâneas, o que induz os sujeitos a uma perda de foco e atenção. Em suma, o aumento da disponibilidade de acesso a bens e situações reduz o *intervalo de tempo* de dedicação subjetiva a cada episódio, resultando em uma diminuição dos espaços perceptivos e reflexivos de *atenção*. Já os componentes subjetivos são um fruto paradoxal da relação entre aceleração e escassez temporal e experiências que poderiam ser desaceleradas, por meio do desenvolvimento

tecnológico crescente, são também aceleradas e multiplicadas, gerando menos tempo disponível e mais sensação de esgotamento.

A explicação formulada por Rosa (2019a) para a transformação temporal intensificada pelo contexto da Modernidade Tardia enfatiza uma *percepção de pressão temporal* que induz os sujeitos a estabelecer uma relação temporalmente acelerada com o espaço, com as coisas e com os outros (ROSA, 2019a, p. 268). Se, por um lado, há um *medo de perder oportunidades*, o que faz os sujeitos tenderem ao gozo acelerado das experiências e a sua quantificação, por outro lado, há uma *compulsão à adaptação*, que leva os sujeitos a uma sensação de constante *insuficiência*. Estas seriam, segundo a leitura de Rosa, as consequências subjetivas da dinâmica sócio-estrutural acelerada da Modernidade Tardia. Forma-se um jogo movimentado de *vivências* condicionado por uma alta velocidade estruturante.

Como *reação* a uma situação de *declives escorregadios*, “dançamos cada vez mais rápido apenas para permanecer no mesmo lugar” (ROSA, 2019a, p. 271). Por tudo isso, é possível afirmar que as *experiências genuínas*⁴⁹ de ressonância, cuja vivência é responsável pela formação de rastros duradouros de memória, se tornam mais raras. Compreendemos aqui o significado de *experiência* como o resultado de diferenciações temporais processadas por meio da dialética entre ressonância e alienação, ou seja, por uma abertura disposicional ao outro e às circunstâncias e por um distanciamento compreensível. Percebemos, portanto, que tais experiências complexas tendem a desaparecer “em um mundo no qual horizontes de expectativas se transformam permanentemente e no qual espaços de experiências são continuamente reconstruídos” (ROSA, 2019a, p. 292).

A aceleração técnica conduz à quantificação dos episódios de ação e ao paradoxo da escassez temporal, o que faz com que as vivências sejam rápidas, superficiais, voláteis e sem tempo reflexivo. Há, portanto, menor dedicação a cada episódio e, conseqüentemente, menor percepção e atenção aos processos de transformação inter-relacional. Forma-se, assim, um *imperativo dinâmico* que estrutura não somente os comportamentos subjetivos, mas também as *formas de ser no mundo*, modificando a noção de *quem somos* neste meio de relações “com o

⁴⁹ Rosa (2019a) diferencia o que seriam vivências e experiências de acordo com a interpretação de Walter Benjamin. Para este pensador, a progressiva perda da experiência “resulta na incapacidade dos sujeitos em transformar as inúmeras vivências traumáticas do cotidiano (para as quais a vida metropolitana se parece, assim como Simmel, paradigmática) em experiência genuína” (ROSA, 2019a, p. 291-292). O conceito de *experiência* benjaminiano exprime algo ligado profundamente “à agregação do vivido à história experienciada e à tradição vivida”. A experiência só pode surgir, portanto, por meio de uma “apropriação do vivenciado com auxílio dos padrões narrativos estáveis fixados na memória e à luz dos horizontes de expectativa e historicamente firmados” (ROSA, 2019a, p. 292). Vivências somente se transformam em experiências quando relacionadas significativamente a um meio temporal individual e coletivo.

espaço, o tempo, o próximo e os objetos de nosso meio, bem como de nossas ações e vivências” (ROSA, 2019a, p. 293). Estas modificações aceleradas transformam os processos de narratividade e os *horizontes temporais*, reduzindo a importância do passado, tornando imprevisível o futuro e formando um padrão de identidade situacional voltado a um presente sempre em modificação.

4.2.2 Individualidade puntiforme

O *amor ao movimento*, impulsionado pela cultura do progresso e pelo desenvolvimento tecnológico da era moderna, provoca uma transformação identitária nos sujeitos que inicia na Modernidade Clássica como um modo de *temporalização da vida* e uma tendência à *individualização* e se constitui como uma *forma de ser* e um *modo de vida* estruturalmente dinâmico na Modernidade Tardia, produzindo uma *perspectiva situacional* (tardo) moderna. Rosa (2019a) interpreta a *individualização*⁵⁰ aguda dos sujeitos como um processo resultante da aceleração estrutural que transfere a eles e ao momento presente uma responsabilidade progressivamente crescente. Há uma *liquefação de diretrizes e papéis-modelo* que até pouco tempo eram considerados essenciais. A *mudança social* abrupta e constante passa a determinar *quem somos* inúmeras vezes, em uma tarefa de escolher eternamente quais serão os papéis e as relações de formação identitária – *a profissão, o parceiro conjugal, a comunidade religiosa, a orientação política* –, o que torna a identidade um projeto solitário (ROSA, 2019a, p. 458).

Modificações sócio-estruturais passam a acontecer em um ritmo *intrageneracional* e contornam a vida por meio da contingência e da instabilidade. A formação de uma *individualidade puntiforme* acontece com resultante da velocidade acelerada de constituição identitária e expressa uma dificuldade de *re-conhecimento* temporal e narrativo de sujeitos voláteis que vivenciam uma *contração identitária* com horizontes reduzidos. Ainda que possuam papéis sociais e relações convencionadas, os sujeitos vivenciam as circunstâncias de forma instável de contexto para contexto. Já os componentes identitários, sendo eles “livremente cambiáveis e tendencialmente reversíveis” (ROSA, 2019a, p. 466), provocam uma

⁵⁰ De forma semelhante, Marina Garcés (2013a) ressalta um *problema de nosotros* proveniente da constituição individualista das sociedades ocidentais modernas: “é o problema sobre o qual se edifica toda nossa história de construção e destruição”. Na sociedade moderna prevalece uma extrema privatização da existência individual e “um surto de confrontos aparentemente culturais, religiosos e étnicos, articulados na dualidade nós/eles” (GARCÉS, 2013a, p. 28, tradução nossa). Nesse contexto, o *espaço do nós* só pode ser oferecido como *refúgio* ou *trincheira*. Sob esta problemática, a filósofa pergunta como é possível construir uma sociedade a partir de vontades constituídas individualmente? Como encontrar o *comum*?

estruturação dinâmica da própria expressividade narrativa, o que se contrapõe ao caráter experiencial e profundo das narrativas, que necessita dos desdobramentos temporais para compreender suas diferenciações e dos distanciamentos reflexivos para retomar e formular um sentido próprio.

A *temporalização do tempo*, como denomina Rosa (2019a), se torna um imperativo na medida em que modifica as formas mais elementares de ser no mundo e a própria constituição dos sentidos expressivos. Ela desloca as vivências para o ato de realização e comprime as experiências que delas seriam resultantes. O *imperativo da aceleração* dificulta os espaços temporais de reflexividade e se transforma, paradoxalmente, em um tempo *destemporalizado*.

Observamos nesta seção o modo operante da sociedade da aceleração e sua influência no comportamento e nas formas de ser que determinam as identidades subjetivas no contexto da Modernidade Tardia. Esta análise nos é válida na medida em que ressalta implicitamente o problema expressivo e dialógico enfrentado pelos sujeitos acelerados. O que nos cabe aprofundar na próxima seção é justamente a relação entre este contexto sócio-estrutural acelerado e a relação fenomenológica com o mundo dada pela circularidade entre ressonância e alienação, como denomina Rosa, ou entre abertura perceptiva e distanciamento expressivo, como interpreta Merleau-Ponty. O quão fechado está o sujeito tardo moderno para se deixar tocar pelo mundo ao redor? Será ainda possível aterrissar em um mundo comum e ressonante, deixando-se interferir pelo meio?

4.3 SILENCIAMENTO DAS VOZES RESSONANTES

4.3.1 Crise da ressonância

A Modernidade Tardia é um período contextual orientado para a *ampliação do alcance* e para a redefinição dos parâmetros de *qualidade de vida* (ROSA, 2019c, p. 73, tradução nossa). Como vimos anteriormente, a tendência acelerada ao crescimento tecnológico gera uma dinamicidade constante e, por consequência, uma instabilidade por parte dos próprios sujeitos que tentam acompanhar o movimento social acelerado, o que modifica suas estruturas identitárias e narrativas. Enquanto o imperativo da aceleração desestrutura temporalmente a percepção subjetiva e também a constituição narrativa, o ponto de alcance a uma *boa vida* é colocado sempre *mais além* de um presente *comprimido*. A *disponibilidade* excessiva a bens e relações e o *horizonte do não alcançável* sempre em crescimento produzem nos sujeitos uma angústia e uma sensação de *perda do mundo*, estabelecendo um eixo paradoxal para o progresso social.

Esta condição tardo moderna atinge diretamente as *experiências* temporais e relacionais, reduzindo-as a momentos voláteis e substituíveis. A *perda* de relações profundas é, segundo Rosa (2019c), o que induz a um *silenciamento do mundo*, sendo este o problema central analisado pelo autor em relação à dialética entre ressonância e alienação. Inter-relações constitutivas, estruturas temporais de sentido e horizontes de possibilidades se apagam, tornando a própria complexidade das relações supostamente redutível ao momento presente.

Compreendemos o *silenciamento* como um processo de fechamento sem a *assimilação transformadora* que seria proveniente do processo de diferenciação relacional. Sem a real *implicação* de um corpo que vive no mundo e por isso deseja, cria ou pensa. Sem a implicação de um sujeito que vê a *cultura* não como um instrumento, mas como uma necessidade, como afirma Garcés. Isto porque a cultura “é a atividade significativa de uma sociedade capaz de pensar-se a si mesma” (GARCÉS, 2013a, p. 79, tradução nossa) e é por meio dela que se faz possível o contato e a partilha de pensamentos *com os outros*.

Quando a alienação é vivenciada como um movimento de extremo distanciamento das experiências e de *perda* de um mundo comum que possa ser compartilhado e experienciado de maneira transformadora por meio da abertura ressonante, podemos a compreender como a *cifra* para a angústia que acompanha sujeitos sem horizontes (ROSA, 2019c, p. 75, tradução nossa). Quanto mais alcance e apropriação forçada do mundo, mais se formam relações artificiais de ressonância, o que impede o contrabalanceamento entre experiência de ressonância e experiência de alienação reflexiva, promovendo uma distorção dialética: assimilação forçada e fechamento agudo, ou seja, silenciamento das diferenciações relacionais que formulam as experiências mais próprias dos sujeitos.

Rosa (2019c) interpreta este cenário temporal criticamente presentificado como o nó que dificulta a existência de experiências genuínas, provenientes de um encontro recíproco, cujo significado se formula por uma relação intrínseca e, por sua, vez, *própria*: “só podemos falar em uma relação de ressonância genuína quando essa resposta contém a experiência da própria autoeficácia” (ROSA, 2019c, p. 76, tradução nossa). A *ressonância de resposta*, diferentemente de uma sincronia total, é constituída pela diferença das presenças e das vozes que se *interferem* e se *assimilam*, promovendo uma transformação relacional sempre incompleta, ou, em termos merleau-pontyanos, inacabada. Um *diálogo verdadeiro* é, portanto, realizado por meio da dialética entre abertura ressonante ao outro e fechamento expressivo e sua ocorrência é uma mistura reversível entre os diferentes lados que falam e escutam. A *possibilidade* de ressonância dialógica é sempre um jogo *entre* diferenças que se encontram mesmo à distância, como explica Rosa na seguinte passagem:

Quando duas pessoas que discutem coincidem totalmente em sua opinião, se amplificam no sentido de um efeito de eco; não tem lugar o encontro "com outra voz" e, portanto, a transformação comovente. Se, no lugar disso, se insultam e acusam mutuamente de loucos, tão pouco se dão os três elementos medulares da ressonância - e podem sentir-se feridos. Mas se entram em um diálogo genuíno no qual se escutam (ou afetam) mutuamente e se respondem (auto eficazmente), ambos modificam suas posições sem perder sua própria voz. Contudo, isso pressupõe que, ao menos no começo do diálogo, exista uma diferença que se manifeste em contradições e resistências; sem essa diferença, não pode haver ressonância. (ROSA, 2019c, p. 77, tradução nossa)

Um movimento de *resposta disposicional* deve se dar, portanto, no trânsito sobre o qual se desdobram as diferenças sensivelmente ressonantes. A precariedade sociológica do contexto tardo moderno de *aceleração, destemporalização e individualização*, no entanto, é estruturalmente responsável por uma desproporcionalidade dialética que passa a operar entre as experiências de ressonância e alienação, promovendo um espectro de *mudez reflexiva e de silenciamento das vozes*. A crise dos espaços de ressonância é uma crise de valores e de sentidos conformada por condições temporais, espaciais, corporais, sociais e relacionais. Rosa compreende a tendência a estas *crises do presente* como *crises de ressonância* provocadas pelos *imperativos ao incremento* e pelas *lógicas de ampliação do alcance* estruturadas pelo princípio de *estabilização dinâmica* (ROSA, 2019c, p. 79, tradução nossa).

O que a tese de Rosa nos mostra é que em um meio de extrema ampliação do alcance e de apropriação forçada dos ambientes, cresce o desejo por ressonância e paradoxalmente aumentam as experiências de alienação aguda. Por serem experiências *indisponíveis* e espontâneas, as formas de ressonância genuína se chocam ao *imperativo de incremento* e são convertidas em seu inverso mudo. A ressonância implica, pelo contrário, “em um momento de perda de controle e autonomia, e abre sempre a possibilidade de ser atravessado por um outro” (ROSA, 2019c, p. 80, tradução nossa). A vulnerabilidade que constitui a possibilidade de ressonância como abertura ao mundo e aos outros – como *se deixar interferir* pelo meio, ou como *capacidade de ser outro* – é profundamente inversa à lógica de controle e apropriação da sociedade da aceleração. Essa vulnerabilidade diz respeito a *entrar em contato* com o ser, assumindo-o como dimensão ambígua de acolhimento e agressão, pois este contato não é uma forma de poder, mas sim de vulnerabilidade constitutiva. Esta perspectiva ressonante seria interpretada por Garcés como uma perspectiva ontológica *envolvida* em um mundo comum. Como um posicionamento corpóreo assumido como *tarefa própria do pensamento* (GARCÉS, 2013a, p. 15, tradução nossa).

Experiências dialógicas são constituídas pela vulnerabilidade que permite uma ressonância relacional e que abre espaço para expressões transformadoras, sendo estas engessadas pelo processo hostil de dominação que faz do *outro* um ente fixo, um objeto a ser

repelido ou superado, e dificulta o convívio transformador e o processo reflexivo engendrado por ele. Como reflexo da incapacidade de *apropriação total* do mundo, encontramos a *defesa* angustiada dos silenciamentos, como explica Rosa na seguinte passagem:

A relação com o mundo se torna problemática quando a atitude disposicional fundamental dos sujeitos está, independentemente do contexto, orientada a relações mudas com o mundo; quando o modo de relação reificado se converte em um “modo por *default*” de relação com o mundo. Segundo minha interpretação da Modernidade, porém, isto é, precisamente, o que ocorre nas esferas funcionais centrais da sociedade como consequência das restrições ao incremento e a aceleração que vão ao encontro do modo de reprodução da estabilização dinâmica: a carência de tempo, a precariedade, a angústia, a orientação e a competência, a pressão a uma constante otimização do mesmo e dos processos, ao incremento (mensurável) da eficácia e aos controles estritos de *outputs* forçam a uma atitude de reificação sistemática do mesmo e do outro, a qual se inclui uma contradição fundamental com os anseios de ressonância dos sujeitos. (ROSA, 2019c, p. 80, tradução nossa)

Há reificação dos processos reflexivos que formulam os sentidos verdadeiramente expressivos dos corpos, o que produz um contexto de *asfixia dos sentidos* da aprendizagem, da criação e do próprio pensamento (GARCÉS, 2013b). Neste cenário, “somente o que pode ser avaliado positivamente é ‘oferecido’, somente o que está em demanda é ensinado, somente o que pode obter o índice de impacto correspondente é escrito, somente o que o mercado recebe é criado” (GARCÉS, 2013a, p. 86, tradução nossa). Em um mundo cheio de ruídos, em que o visível é acelerado e o inverso do fenômeno é *mudo*, perde-se cada vez mais o espaço de proximidade que permite a circularidade entre os diferentes sentidos de ser no mundo e faz dos sujeitos *seres reversíveis*.

4.3.2 Respiração dos sentidos

Diagnosticamos um problema de temporalidade que asfixia os sentidos de ser no mundo e gera um distanciamento agudo. Um problema que torna fixa a mobilidade de uma experiência de pensamento reversível. Um pensamento só pode surgir sobre a base de um mundo comum e vice-versa. Todavia, em meio a uma *concepção totalizadora* da realidade provocada pela *ampliação do alcance* e por uma *apropriação forçada*, como assinala Rosa, falta-nos esta dimensão expressivamente perceptiva de um mundo comum, na qual possamos nos inscrever “na continuidade dos seres inacabados”, fazendo desta condição *nossa situação* (GARCÉS, 2013a, p. 13, tradução nossa). O grande desafio imposto seria encontrar outros espaços e tempos que nos façam pensar e que nos permitam *reaprender* a sermos afetados, transgredindo a relação de indiferença alienante que “nos conforma como consumidores-espectadores do real” (GARCÉS, 2013a, p. 92, tradução nossa).

Seres acelerados correm com pressa sem sair do lugar, enquanto as *possibilidades* escapam de sua consciência. Somos estes sujeitos acometidos pelo excesso de uma falta constante, imersos em uma lógica dinamicamente imperativa que não nos permite olhar novamente para nenhum lugar. Que *atemporalidade* é esta que não nos deixa ser nosso próprio tempo? Que desejo desenfreado por *poder* é este que sufoca as possibilidades de ressonância e nos aliena do mundo que nos constitui? Que alienação é esta que não abre espaço para uma imaginação reflexionante sobre o mundo de relações que nos permeia?

São estas perguntas infinitas que nos fazem pensar e repensar a experiência humana contemporânea. Seguimos refletindo sobre perspectivas sufocadas por um tempo que não lhes é próprio, sobre percepções sem expressividade e expressões sem silêncio. Garcés olha para estas perspectivas como *prisões do possível* (GARCÉS, 2020, p. 126, tradução nossa) que restringem a própria *poética do tempo*. Se a temporalidade, afirma Garcés (2020, p. 161, tradução nossa), “é a perspectiva que corresponde ao lugar do mundo que pertencemos”, nós somos o próprio tempo, enquanto rede de inter-relações. É justamente por isso que o *tempo* pode ser vivenciado como uma poética que tece as relações e os encontros intercorporais. No *presente em suspensão* de uma sociedade da aceleração, as experiências acontecem em trânsito, *circulam sem se encontrar*, fadadas ao imediatismo dos resultados e à assombração da *perda do tempo*. Ironicamente estas mesmas experiências acabam por perder o próprio tempo e todas as camadas de sentidos que perfazem a memória e as possibilidades de imaginação ressonante. Enquanto as atividades começarem e terminarem em si mesmas, seguiremos vivenciando a sensação de “não parar nunca para não ir a nenhum lugar” (GARCÉS, 2020, p.163, tradução nossa), vivendo eternamente sob *declives escorregadios* (ROSA, 2019a, p. 271).

Se o tempo é uma perspectiva do mundo e a cultura é uma *expressão inacabada* que dá forma à dimensão temporal, o sentido amplo da educação precisa ser compreendido neste contexto crítico como a *prática concreta* que permite aos sujeitos compartilharem suas temporalidades por meio de distintas expressões culturais. Somente com ela poderemos “converter a ignorância profunda que temos do mundo desde onde aprendemos juntos a viver” (GARCÉS, 2020, p. 163, tradução nossa). A filósofa vê o espaço da educação com uma *oficina do tempo*, um lugar desde onde podemos juntos aprender a *ensaiar a imaginação*.

Será o ato de imaginar e expressar outros mundos a forma mais genuína da circularidade carnal dos sentidos que lemos em Merleau-Ponty como *respiração no ser*? Será justamente ela que torna perceptível o *interser*? Para Garcés (2020), a imaginação é a atividade que move expressivamente os diferentes mundos relacionais, aqueles diferentes *tempos da experiência*. Imaginar “faz presente o ausente e justamente por isso, para além da estética, é também uma

virtude ética e política” (GARCÉS, 2020, p. 164, tradução nossa). Quando interpretada como um desdobramento do fenômeno expressivo da subjetividade humana, a imaginação é o movimento criativo que liga a aparência perceptiva e o avesso da experiência, permitindo assim a existência de diferentes lados. Imaginar é o ato genuíno que formula os campos perspectivais de sentido e por isso não é um dom essencial, como supõe um certo ideal individualista. É um elo da *convivência*, sendo, portanto, radicalmente político. Por não ser um talento inato, a imaginação é a *prática* na qual se aprende a fazer presente o ausente, a aproximar o distante, a tornar falante o falado. A imaginação é a composição de perspectivas sobre o mundo que permite a respiração dos sentidos instituídos, fazendo-os instituintes.

Vivemos um contexto de perda das vozes. Faltam silêncios que nos permitam assumir uma perspectiva aberta, aprofundar as vistas e imaginar o mundo para assim experienciar o pensamento de forma própria e disponível ao estranhamento que permeia as relações e as transforma. Para Rosa (2019c), só há ressonância por meio do contraste das diferenciações. Só há experiência do pensamento se estivermos dispostos a encarar a reversibilidade de nossos próprios sentidos. É preciso, portanto, *pensar com os outros*, estabelecendo assim uma relação recíproca de ida e volta, com o mundo, como afirma Garcés (2020). É preciso deixar o corpo ser tocado enquanto tocante, ser pensado enquanto pensante, como escreve Merleau-Ponty nos anos 1950. O pensamento não é um movimento puramente intelectual, pois existe em um *equilíbrio precário* por um “ato de interdependência e de reciprocidade que entra em conflito com as estruturas mesmas da sociedade” (GARCÉS, 2020, p. 98, tradução nossa). Ele só é possível lateralmente, na *visão periférica* de um *corpo vulnerável* que faz de sua distância e do horizonte de seu *não-saber* seu caminho de convivência.

A experiência do pensamento ressaltada por Merleau-Ponty, fruto da ambiguidade da própria experiência humana, é dada pelo movimento reversível do fenômeno expressivo, feito pelo avesso do mundo. O não-saber é justamente o motor que permite à imaginação ser transformada em pensamento. Por isso *pensar* é um ato de interrogação e de abertura, um ato de percepção do limite dos próprios sentidos expressivos. Pensar é sempre *aprender a pensar* (GARCÉS, 2020, p. 104), aprender a não-saber para perceber a existência de outras formas de vida. Esta experiência do pensamento se faz possível pela própria aprendizagem, cujo

[...] sentido é igual aos desiguais desde uma aliança que converte a educação na arte de reunir existências de diferentes idades, trajetórias e condições em uma ação que as iguala sem equipará-las: assumir juntos o risco de aprender. Quer dizer, aprender uns com os outros e uns dos outros a partir da consciência do que sabemos e não sabemos. Este é o núcleo da educação como poética e como política da existência. Poética porque recria as sensibilidades afogadas no esquecimento e na superstição e política porque esta criação se dá em antagonismo às relações de dominação já estabelecidas. (GARCÉS, 2020, p. 134, tradução nossa)

Esta é, para Garcés, a condição para uma *aliança dos aprendizes*. Condição de seres que se *encontram* por meio do estranhamento e da imaginação e, com isso, elaboram os sentidos propriamente expressivos de suas relações comuns por meio de uma experiência de receptividade que não anula a diferenciação, pois dela se alimenta. Assim podemos compreender a ressonância como respiração dos sentidos de ser no mundo. Compreendê-la por meio de uma *aliança* que acolhe a distância como uma forma de proximidade e que assume a impossibilidade de solução definitiva para os problemas comuns, pois

[...] viver juntos é nosso problema principal, é a dimensão comum de todos os nossos problemas particulares. Longe de toda estética do desastre e do fracasso, libertar um problema da necessidade de pensar em sua solução é poder se colocar nele, partir dele, aprender a respirar desde seus desafios. Aprender a respirar, mesmo que seja no ar carregado dessa realidade. Você aprende a respirar respirando, como aprende a rir rindo, a amar amando ou a nadar nadando. Da mesma forma, as dimensões desse mundo comum são aprendidas sentindo-as, passando por elas, vivenciando-as, roçando-as, aprendendo a apreender suas medidas sem lhes impor uma unidade de medida. (GARCÉS, 2013a, p. 117, tradução nossa)

Como afirma Rosa (2019c), dialogar é aceitar *vibrar* por uma outra voz irritante, movendo-se por ela em um ato de transformação *autoeficaz*, ou seja, por uma *articulação interna* de sentidos compreensíveis e reconfiguráveis, alicerçados em um mundo comum de linguagens faladas e que poderão vir a ser falantes, como nos mostra a fenomenologia de Merleau-Ponty. Garcés aborda esta mesma experiência fenomênica em termos de aprendizagem. Segundo a filósofa, aprender é se permitir entrar em um *conflito entre mundos*, estabelecendo relações significativas entre elementos diversos (GARCÉS, 2020, p. 155). O que aproxima estes três autores é a compreensão do fenômeno de significação da experiência humana como *um* e *outro* necessariamente em reversibilidade; como fricção e troca dada pela articulação relacional dos corpos sempre-já existentes; como movimento inacabado dos sentidos de um silêncio expressivo que nos faz humanos; como *respiração* que faz ser por uma abertura e por um tensionamento que recria nossos campos de vista sobre o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No percurso das páginas que compõe a presente dissertação, estabelecemos uma relação de leitura aberta da obra de Merleau-Ponty, adentrando-a por entre *aspas* e comentadores que nos auxiliaram a desenhar uma *imagem dialética*⁵¹ da circularidade da experiência dialógica interrogada pelo filósofo francês. Por meio da fenomenologia do *corpo expressivo* que culmina em uma filosofia da *carne do mundo*, podemos renovar o sentido da *reflexão*, interpretando-a como o movimento silencioso de sentidos de uma expressividade perceptiva que permeia os corpos reversíveis por dobras, frestas e excessos fenomenológicos. Uma filosofia sem sínteses é o tesouro ambíguo de *interrogações* sobre o mundo deixado por Merleau-Ponty e pôde nos ser o motor que possibilitou o reencontro com nossa própria experiência de ser no mundo, por entre *nós-outros*. Vivemos no “*tecido ambíguo* de um mundo múltiplo e carnosos”, escreve Silva (2009, p. 304), e nos relacionamos constantemente com o mistério da coexistência de uns e outros.

A ênfase dada por Garcés (2013a) ao *problema de nosotros* nos serviu de potência inicial para nos lançarmos às questões acerca da dificuldade de compreensão que permeia as relações subjetivas contemporâneas. O que desvendamos no complexo processo de aceleração social e transformação das estruturas temporais na Modernidade Tardia desenhado por Rosa (2019a) é um combate entre extremos distantes. É uma batalha travada entre corpos que necessitam *ser* ressonantes por meio de pensamentos profundamente alienados e desenraizados. Devido a esta conjuntura relacional, uma *reflexão crítica* precisa ser encarnada nas *diferenciações temporais* das próprias relações corporais, conscientemente aquém do espectro lógico do pensamento para assim atravessar “*todos os planos em que a vida se desenrola como um problema comum*” (GARCÉS, 2013a, p. 98, tradução nossa).

O *fundo* da experiência é móvel e reversível. Ele não remete a um modelo de análise, pois é um espaço de encontro em potência de outro si, que é *sempre outro*. Nele há entrecruzamentos dos sentidos mais comuns da própria vida como a morte, o medo, o cuidado, o amor e todas as experiências mais fundamentais que pertencem ao mundo comum dos seres humanos. São essas proximidades, portanto, que precisam ser reencontradas por nós para permitir a convivência entre diferentes perspectivas de um mesmo ser (GARCÉS, 2019, p. 100,

⁵¹ Damos aqui um sentido benjaminiano ao termo *imagens dialéticas*. Benjamin se refere aos *rastros* de história submersos sobre a realidade visível da sociedade moderna (BENJAMIN, 2009, p. 39). Partimos desta inspiração para nos referir aqui a uma imagem aberta textualmente por Merleau-Ponty, formulada, por sua vez, como *rastro* de um caminho interpretativo maior do que esta dissertação.

tradução nossa). Trata-se de campos de vistas que se veem sendo vistos, que tocam enquanto permitem ser tocados.

A filosofia de Merleau-Ponty nos ensina a permear a experiência de proximidade, elaborando um sentido para a experiência humana desde uma distância encarnada; experiência essa sem modelo prévio e sem conceitos prontos, existente por um sentido encarnado na própria ação expressiva dos corpos relacionais. Por isso escolhemos realizar uma aproximação crítica entre diferentes vozes e escritas em nosso último capítulo de desenvolvimento. Rosa e Garcés aparecem com mais ênfase ao assumirmos um *desvio hiperdialético* do pensamento de Merleau-Ponty. O esforço expressivamente sensível de descrição da reversibilidade da experiência dialógica nos permite abrir um campo de leitura e interpretação em que as análises sociológicas e os ensaios destes dois outros pensadores assumem um corpo crítico ainda alicerçado no campo de reflexão fenomenológica e ontológica.

Trata-se, na prática, de observarmos este diagnóstico sociológico e crítico para, a partir dele, assumirmos um lugar receptivamente ativo de escuta, traçado pela *diferenciação* das formas de ser no mundo e profundamente repousado em um solo comum de coexistência. Trata-se de superar o *universalismo expansivo* e o *particularismo defensivo* – como afirma Garcés (2019) –, possibilitando a existência de *universais recíprocos*, construídos por *relações de horizontalidade*. Trata-se ainda de expandir os espaços de abertura ressonante em outras medidas de temporalidade. Para tanto, é necessário derrubar a barreira ilusória que nos afasta enquanto corpos expressivos para assim permitir que “os olhos do corpo penetram no mundo porque ao mesmo tempo são penetrados por ele” (GARCÉS, 2013a, p. 114, tradução nossa). É na *periferia* que podemos transitar como seres reversíveis e ressonantes. Nela excedemos o desejo de visão e compreensão totalizadora, inscrevendo-nos em um *tecido* verdadeiramente relacional. Somente na periferia ou margem dos corpos expressivos, a distância não é mais contrária à proximidade, pois ambas se implicam mutuamente no próprio fenômeno de reversibilidade de ser no mundo.

É preciso, pois, assumir a alienação irredutivelmente própria das vozes como fruto da *implicação real* vivenciada por nós a cada instante de vida. É preciso perceber o “tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas e ao passado, instalando-se entre ele e nós como um anteparo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 125). Nossa tarefa é, portanto, *corporificar* nossa condição de humanos relacionais, percebendo-a como um *problema comum*, como afirma incansavelmente Garcés: “nossos corpos, como corpos pensantes e desejanter, estão implicados em uma rede de interdependências em múltiplas escalas” (GARCÉS, 2013a, p. 67, tradução

nossa). Por isso, o ideal emancipatório do indivíduo⁵² parece cada vez mais insuficiente, na medida em que *desencaixa* os corpos por suas narrativas, transformando palavras em *ruídos* que geram, em contrapartida, crises de comunicação.

É preciso, enfim, enraizar o corpo como condição primeira do pensamento. Condição de um *mundo comum*, pois toda *situação* é feita por dobras, margens e zonas de obscuridade que sempre escapam ao exercício de um pensamento e é justamente em seu *excesso* que podemos aprender a viver *entre*, como *nosotros*. Viver em uma dimensão oblíqua e aberta, na qual “o mundo está povoado de coisas, desejos, histórias, palavras irreconciliáveis que não geram obstáculos, mas garantem o encontro” (GARCÉS, 2013a, p. 114, tradução nossa). Este *mundo comum*, desenhado por Merleau-Ponty e retomado por Garcés, é um tabuleiro no qual os corpos se cruzam por *visões periféricas* que apalpam suas articulações por meio de uma circularidade intercorporal e dialógica sempre aberta. É um espaço de todos e de ninguém, sendo essa a condição ontológica que permite que sigamos em continuidade entre uns, outros e o mundo que nos permeia.

⁵² Para Garcés, uma *nova experiência do limite* provoca uma mudança no “problema moderno da emancipação”, o qual era “o signo que vinha sendo defendido pelo compromisso com a autonomia: autonomia da razão, autonomia da política, autonomia do corpo, autonomia do indivíduo, autonomia do desejo” (GARCÉS, 2013, p. 67).

REFERÊNCIAS

Obras Citadas

BENJAMIN, W. **Escritos Sobre Mito e Linguagem**. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Passagens**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

BONOMI, A. **Fenomenologia e Estruturalismo**. Tradução de João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2009.

CAMARGO, J. "Sistema diacrítico e transcendência em Merleau-Ponty". In: **Princípios**. Natal, v. 26, n. 50, p. 129-156, maio-ago. 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/issue/view/899>. Acesso em: junho de 2020.

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento**: Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Coleção Tópicos).

_____. "Merleau-Ponty: Da constituição à instituição". In: **Dois Pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p. 155-180, abril, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29097>. Acesso em: janeiro de 2020.

DIDI-HUBERMAN, G. **O que vemos, o que nos olha**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: 34, 1998.

DUFOURCQ, A. "Pensar e viver para além das categorias do real e do irreal: Merleau-Ponty e o imaginário operante". In: **Dois Pontos**. Tradução de Alexandre de Oliveira Torres Carrasco. Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.227-249, abril, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/29099>. Acesso em: janeiro de 2020.

DUPOND, P. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas, SP: Papyrus, 2009.

GARCÉS, M. **El Mundo Comum**. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2013a.

_____. "La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual". In: **Athenea Digital**, n.13, p.29-41, março, 2013b. Disponível em: <https://atheneadigital.net/article/view/v13-n1garces#:~:text=Se%20llega%20a%20la%20conclusi%C3%B3n,todos%20los%20%C3%A1mbitos%20del%20saber>. Acesso em: dezembro de 2020.

_____. **Novo esclarecimento radical**. Tradução de Vinicius Nicastro. Belo Horizonte: Âyiné, 2019.

_____. **Filosofia inacabada**. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.

_____. **Fuera de clase**. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2016.

_____. **Escuela de aprendices**. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.

GUMBRECHT, H. **Atmosfera, ambiência, Stimmung**: sobre um potencial oculto da literatura. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto - Editora PUC Rio, 2011.

HEGEL, G.W. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2018.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2001. Em português: **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. **La Prose du Monde**. Paris: Gallimard, 1969. Em português: **A prosa do Mundo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. **L'Œil et l'Esprit**. Paris: Gallimard, 1964. Em português: **O Olho e o Espírito**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964. Em português: **O Visível e o Invisível**. Tradução de José Artur Giannotti. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960. Em português: **Signos**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Éloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Gallimard, 1953-1960. Em português: **Elogio da Filosofia**. Tradução de António Braz Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

_____. **La Nature**: Notes cours du Collège de France. Paris: Gallimard, 1968. Em português: **A Natureza**: curso do Collège de France. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Maurice Merleau-Ponty**: Textos Seleccionados. Seleção e tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984 (Os Pensadores).

_____. **Merleau-Ponty na Sorbonne**: Resumo de Cursos: 1949-1952. Tradução de Constança Cesar. Campinas: Papyrus, 1990.

_____. **Conversas**. Tradução de Fabio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LISPECTOR, Clarice. "A experiência maior". In.: **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2015.

MOURA, A. C. "Ser e linguagem em Merleau-Ponty". In.: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, São Paulo, n. 20, p.90-102, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/55974>. Acesso em: junho de 2020.

MÜLLER, M. J. **Merleau-Ponty**: Acerca da expressão. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

_____. "Leitura merleau-pontyana da teoria fenomenológica da expressão". In.: **Veritas**, Porto Alegre, v. 45, n.2, junho-2000, p. 213-222. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/35058>. Acesso em: fevereiro de 2019.

RAMOS, S. "Sobre a imaginação: de Sartre à Merleau-Ponty". In: **Revista de Filosofia Moderna e contemporânea**, Brasília, nº2, ano 1, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/12263>. Acesso em: setembro de 2019.

ROSA, H. **Aceleração**: A transformação das estruturas temporais na Modernidade. Tradução de Rafael H. Silveira. São Paulo: Unesp, 2019a.

_____. **Resonance**: A sociology of our relationship to the world. Tradução de James Wagner. Nova Jersey: Wiley, 2019b.

_____. "La 'resonancia' como concepto fundamental de una sociología de la relación con el mundo". Tradução de Alexis Gros. In: **Diferencias**, n.7, 72-81, 2019c. Disponível em: <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/165>. Acesso em maio de 2020.

_____. **Remedio a la Aceleración**: Ensaíos sobre la resonancia. Tradução de Julia Ibartz. Barcelona: Ned Ediciones, 2019d.

_____. **Alienación y aceleración**: Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía. Tradução de Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades da UNAM. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.

SARTRE, J. P. **O que é Literatura?**. Tradução de Carlos Felipe Moisés. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SAUSSURE, F. de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Nicolau Salum. São Paulo: Cultrix, 2006.

SILVA, C. A. de F. **A Carnalidade da Reflexão**: Ipseidade e Alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

_____. "Merleau-Ponty e a herança hegeliana da dialética". In.: **Veritas**. Porto Alegre, v. 59, n. 2, maio-ago, p.315-338, 2014. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/12248#:~:text=O%20que%20Merleau%2DPonty%20retrata,o%20%E2%80%9Cser%20em%20si%E2%80%9D>. Acesso em: junho de 2019.

_____. "O transcendental encarnado: Merleau-Ponty e a 'nouvelle ontologie'". In: **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 52, p. 159-176, 2011. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2011000100009.
Acesso em: março de 2021.

Obras consultadas

BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. Tradução de Marcelo Dascal. São Paulo: Perspectiva, 1982.

CASTRO, F. **A ética de Sartre**. São Paulo: Loyola, 2016.

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. 3.ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHAUÍ, M. **Da Realidade sem Mistério ao Mistério do Mundo**: Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1983.

DA SILVA, U. R. **A Linguagem Muda e o Pensamento Falante**. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

DERRIDA, J. **A voz e o fenômeno**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

DIPROSE, R, REYNOLDS, J. **Merleau-Ponty: Key Concepts**. Londres: Routledge, 2014.

DUFOURCQ, A. **Merleau-Ponty: une ontologie de l'imaginaire**. Londres: Springer, 2012.

DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Tradução de Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Ed. 70, 1995.

FILHO, O. F. **Merleau-Ponty na trama da experiência sensível**. São Paulo: Fap-Unifesp, 2012.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOMEM, M. L. **No Limiar do Silêncio e da Letra**: traços da autoria em Clarice Lispector. São Paulo: Boitempo: Edusp, 2012.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**: Introdução à Fenomenologia. Tradução de Fábio Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

JULLIEN, F. **As Transformações Silenciosas**. Tradução de Maria Luiza Berwanger. Londrina: Eduel, 2018.

LE BRETON, D. **El Silencio**. Tradução de Agustín Temes. Madrid: Sequitur, 2001.

LEVINAS, E. **Entre Nós**: Ensaio sobre Alteridade. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LANDES, Donald A. **The Merleau-Ponty Dictionary**. London: Bloomsbury, 2013.

LIMA, A. B. M. (org.). **Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty**. Ilhéus: Editus, 2014.

LYOTARD, J-F. **A fenomenologia**. Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

MACHADO, M. M. **Merleau-Ponty & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MACIEL, S. M. **Corpo invisível: uma nova leitura na filosofia de Merleau-Ponty**. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do Comportamento**. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Tradução de Constança Cesar. Campinas, SP: Papyrus, 1990.

_____. **As Aventuras da Dialética**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Sens et Non-sens**. Paris: Gallimard, 1966.

_____. **Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France: notes, 1953**. Genève: MétisPresses, 2011.

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

MOUTINHO, L. D. dos S. **Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.

NOVAES, A. (org.). **Mutações: O Silêncio e a Prosa do Mundo**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2015.

ORLANDI, E. P. **As Formas do Silêncio: no movimento dos sentidos**. 6 ed., Campinas, SP: Unicamp, 2007.

ORLANDI, L. B. L. **A voz do intervalo: introdução ao estudo do problema da linguagem na obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Ática, 1980.

OLKOWSKI D., WEISS G (org.). **Feminist Interpretations of Maurice Merleau-Ponty**. Pennsylvania: The Pennsylvania state University Press, 2006.

RICŒUR, P. **O conflito das interpretações**. Tradução de M. F. Sá Correia. Porto: Rés, 1988.

_____. **Teoria da Interpretação**. Tradução de Tradução de Artur Morujão. Lisboa: Edições 70, 1999.

SARTRE, J. P. **O Imaginário**: *psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SOUZA, R. T. de. **Ética do Escrever**: Kafka, Derrida e literatura como crítica à violência. Porto Alegre: Zouk, 2018.

STEINER, G. **Linguagem e Silêncio**. Tradução de Gilda Stuart e Felipe Rajabally. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VIRILIO, P. **El procedimiento silencio**. Buenos Aires: Paidós, 2001.

WUNENBURGER, J-J. **O imaginário**. Tradução de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2007.