

O elo e o eã do mundo: discurso e alteridade em Merleau-Ponty¹

The link and the impulse of the world: discourse and alterity in Merleau-Ponty

CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA SILVA²

Resumo: Este ensaio busca explorar a partir do horizonte da reflexão merleau-pontyana, como o discurso e a percepção de outrem se interagem numa só experiência: a do mundo sensível. Trata-se, sobretudo, de inventariar já em *La Prose du Monde* a radicalização última dessa implicação temática valendo-se de múltiplas mediações como a literatura, a psicologia, a linguística e, por fim, a própria filosofia da linguagem. Está em jogo aqui, como expressão sumária desta tarefa, a desconstrução da noção de sujeito, seu alcance e limite teóricos.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Mundo sensível. Linguagem. Alteridade.

Abstract: This essay seeks to explore, starting from the horizon of the Merleau-Ponty an reflection, how the discourse and the perception of the other interact in a single experience: in the sensible world. It is, overcoat, to inventory in *La Prose du Monde* the last radicalization of this thematic implication using multiple mediations such as literature, psychology, linguistics and, finally, the own philosophy of language. It is in play here, as a summary expression of this task, the deconstruction of the notion of subject, its theoretical scope and limit.

Keywords: Merleau-Ponty. Sensible world. Language. Alterity.

I

Numa nota de trabalho de *Le Visible et l' Invisible* (1964), Merleau-Ponty dimensiona uma autocrítica à fenomenologia do *cogito* tácito, por esta manter-se ainda ali, no ponto de vista de Sirius, caudatária, pois, de uma filosofia da consciência. Ou seja, trata-se de saldar o ônus fenomenológico de 1945, em que não se estabelecia qualquer elo entre o capítulo do *cogito* com o da linguagem, pois:

¹ O presente ensaio é uma condensação dos textos-base relativos aos dois Mini-Cursos promovidos pelo Programa PET por ocasião do IX e X Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea realizado na UNIOESTE nos períodos, respectivamente, de 08 a 12 de novembro de 2004 e, de 24 a 28 de outubro de 2005. Cabe mencionar que esse material foi retomado e aprofundado dando origem à tese de doutorado defendida em 2007 e publicada em 2009, pela Nova Harmonia, de São Leopoldo, RS, *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*.

² Na área de Filosofia, realizou estágio pós-doutoral na Université Paris I/Panthéon-SORBONNE (2011-2012), doutorado na UFSCar (2007), mestrado na UNICAMP (2000), graduação na UNIOESTE (1994) e no IFA (1990). Foi Acadêmico Bolsista (1992-1994) e tutor (2013-2016) do PET (Programa de Educação Tutorial) do Curso de Filosofia da UNIOESTE, instituição em que atua como Docente na Graduação e Pós-Graduação (*Stricto Sensu*), na mesma área. E-mail: cafsilva@uol.com.br

[...] o *cogito* tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível – Fica o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização. A própria tematização deve, aliás, ser compreendida como comportamento de grau mais elevado – a relação daquela com este é relação dialética, pois a linguagem realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229-230)³.

Ora, tal desenvolvimento deve desaguar numa “teoria do espírito selvagem” enquanto capitalização de um investimento maior sobre o sentido do mundo intersubjetivo, cuja descrição daquela vida silenciosa e tácita atribuída ao *cogito* repousaria inteiramente sobre as virtudes da linguagem (1964, p. 233). A linguagem aqui como fermento transformador, aquilo que reitera a própria questão filosófica sobre o mundo (1964, p. 131-132), já que toda reflexão, toda redução e mesmo a atitude transcendental só são capazes de exercer sua operação mais própria, pelas palavras. Toda a questão consiste saber em como a linguagem é possível, em que medida o logos apofântico ecoa o logos do mundo sensível. Ou, dito de outro modo, cumpre examinar como a “expressão propriamente dita, tal como a linguagem a obtém, retoma e amplifica uma outra expressão que se desvela na arqueologia do mundo percebido” (1968, p. 12-13).

Fato é que, no célebre relatório enviado a Guérault por ocasião de sua candidatura à cátedra no Collège de France em 1952, Merleau-Ponty faz brevemente um balanço de sua reflexão teórica até 1945. Adiantando que após esse período há um novo projeto em curso que fixa definitivamente o sentido filosófico daquela reflexão revisitada tendo como alvo temático uma teoria da verdade agregada a uma teoria da intersubjetividade, cujo tratamento corresponde a dois livros àquela época

³ Noutra nota anterior a esta, datada em janeiro de 1959, Merleau-Ponty já se pronuncia criticamente acerca do Projeto do *cogito* tácito: “O *cogito* de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe, portanto, um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não tética (de) si Sartre ou um *cogito* tácito (ser junto de si) – eis como raciocinei em Ph. P. Isto é correto? O que chamo *cogito* tácito é impossível. Para possuir a ideia de ‘pensar’ (no sentido do ‘pensamento de ver e de sentir’, para fazer a ‘redução’, para retornar à imanência e à consciência de [...]) é necessário possuir as palavras. É pela combinação de palavras (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio, de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) que opero a atitude transcendental, que constitui a consciência constituinte” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224-225).

em redação: *Le Visible et l'Invisible*, herdeiro em 1959 da Origem da verdade e *La Prose du Monde* (1969), previamente nominada Introdução à prosa do mundo. Textos que “pretendem mostrar como a comunicação com o outro e o pensamento retoma e ultrapassa a percepção que nos tem iniciados à verdade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 37). Conforme prefacia Lefort, é essa vidência programática de um novo estado de pensamento que após 45 se afirma como uma nova exigência em virtude do acolhimento de uma interrogação radical sobre o ser para além do antigo estatuto do sujeito e da verdade. Vemos germinar ontologicamente, portanto, uma nova “teoria concreta do espírito” capaz de reunir o pensamento pela linguagem. Tarefa essa que só uma “grande prosa possui a arte de captar um sentido jamais objetivado até então” (2000, p. 45). O que na conclusão de Lefort, “Merleau-Ponty diz em *La Prose du Monde* o que ele não disse em seus outros livros, o que ele por certo teria desenvolvido e retomado em *O visível e o invisível*, mas que lá mesmo não pôde vir à expressão” (1969, p. xiv).

II

É essa tematização que os seis capítulos, do então manuscrito *A Prosa do Mundo*, buscam retomar ao empreender uma abordagem menos abrupta do problema da relação entre o pensamento formal e a linguagem. E, assim, o mérito dessa obra, malgrado o seu inacabamento, é sua múltipla enunciação que põe em movimento o caráter de indigência do questionamento sobre a subjetividade. Longe de se propor uma pesquisa cristalina, o texto, por diferentes vias e desvios, vitaliza o mistério constitutivo da alteridade em sua radicalidade linguística, isto é, numa retomada de uma experiência do discurso que transcende o cânon tradicional algorítmico⁴ no qual ronda ainda o fantasma⁵ de uma linguagem pura. Em contrapartida à ilusão retrospectiva do otimismo lógico, trata-se de examinar, na experiência linguística, a sua singular virtude ou perfeição, ou seja, a de passar

⁴ Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty já prefaciava a forte censura ao círculo positivista de Viena, cujo ideal logicista abandona-nos em relação apenas com significações límpidas, ou o que é pior ainda, tornando a linguagem um produto da consciência (1945, p. ix). Como reafirmará em *Le Visible et l'Invisible*: “não se pode reconduzir a filosofia a uma análise linguística a não ser que se suponha que a linguagem tenha sua evidência nela mesma” (Idem, 1964, p. 131).

⁵ Heidegger (2003, p. 204) acena sobre o risco de elevar a linguagem ao estatuto de um “ser fantástico”.

despercebida. Para Merleau-Ponty, é essa paixão da linguagem que a produção literária revive, pois nesta, à medida que a linguagem “se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito” (1969, p. 16-17). Trata-se, pois, de uma espécie de comunhão mística⁶ que se move numa experiência de paradoxos: fracasso e triunfo são os índices constitutivos da linguagem; algo, aliás, que Clarice Lispector parece ter pressentido tão bem:

Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou busca-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso da minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu (1977, p. 20).

O essencial evocado pela experiência do indizível, conforme reporta Sartre (1948), é esse ato criador em que o “leitor é instalado e invadido pela leitura como se criasse o livro de ponta a ponta”(p. 94) de maneira que a voz e o pensamento do autor alojam-se milagrosamente a tal ponto de reconhecer, como exprime Paulhan (1942), que “nesse instante ao menos, fui você” (p. 138). Em tais condições, nem o intérprete nem o autor captam com total clareza o pensamento, pois há nele elementos obscuros e inconscientes, implícitos ou latentes. Daí urge o sentido e alcance de que uma obra é tão maior quando mais rico for nela o impensado: “As palavras devem ser compreendidas conforme suas implicações laterais, não menos que sua significação manifesta e frontal” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 160). O que se avista aí é certa transcendência esculpida na imanência, cujo polimento cabe ao leitor cultivar. Entre o explícito e o implícito há uma tensão mútua e contínua e, por isso mesmo, dialética cuja síntese jamais é acabada. Assim, o visível e o invisível se

⁶ “E preciso, portanto, admitir, ao menos a propósito da poesia, o ‘milagre’ de uma ‘união mística’ do som e do sentido, malgrado tudo aquilo que sabemos dos acasos históricos que tem realizado cada língua” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 26).

mesclam no curso da leitura requerendo do leitor, tal como o tecelão, o trabalho pelo avesso.

A prosa do autor e a prosa do leitor confundem-se num mesmo eco dialético entre o silêncio e a palavra ressoando o mistério de uma metamorfose essencial:

[...] pela qual as palavras cessam de ser acessíveis aos nossos sentidos perdendo seu peso, seu ruído, e suas linhas, seu espaço (para se tornarem pensamentos). Mas o pensamento, por seu lado, renúncia (para se tornar palavras) à sua rapidez ou à sua lentidão, à sua surpresa, à sua invisibilidade, a seu tempo, à consciência interior que dele tomávamos (PAULHAN, 1944, p. 86).

Isso posto, tal mistério de um agenciamento interno vivifica o que há de mais peculiar na experiência da palavra: o de exprimir uma sintaxe profunda. Fugidia ao ideal fixador de significações unívocas, a linguagem traduz uma experiência, a fala literária diz o mundo (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 41; cf. SILVA, 2002). Ele é permeado ininterruptamente por silêncios, subentendidos, lacunas, desvios sempre à sua margem, prestes a vir à tona. Nele não há posse de uma “ideia contemplada face a face” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 114), abstraída de cada marca de tinta sobre o papel. Assim, o romance diz para além propriamente do que não diz. Pois, o

20

[...] sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, quanto por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e de narrativa ou das formas literárias existentes. Se a expressão é bem sucedida, um sotaque, uma modulação particular do discurso falado é assimilada aos poucos pelo leitor e lhe torna acessível um pensamento ao qual ele, de início, era por vezes indiferente ou mesmo rebelde (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 44)⁷.

O exercício literário gera essa disponibilidade intersubjetiva ao traduzir a inerência essencial em que o Mesmo se faz Outro, de modo que o autor se confunde

⁷ Como ilustração desse poder *sui generis* operado pela expressão linguística, numa belíssima passagem da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty retrata a inserção da criança no mundo da linguagem. Ele descreve que, numa obra infantil, há a narrativa de um menino que ao apanhar os óculos e o livro de sua avó, termina por decepcionar-se por não encontrar as histórias que ela lhe contava. Assim, terminava os versos da fábula: “Pois sim! Então onde está a história? Eu só vejo negro e branco” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 460). A narrativa mostra que seja para a criança, seja para o adulto a experiência linguística rompe as amarras conceituais e verbais que compõem a estrutura gráfica do livro. Ora, a linguagem só toma sentido para a criança, quando, precisamente, cria situação para ela. Quando, potencialmente, abrem rotas, novas dimensões, novas paisagens ao pensamento, pois em “toda obra bem-sucedida, o sentido introduzido no espírito do leitor excede a linguagem e o pensamento já constituídos e se exhibe magicamente durante a encantação linguística, assim como a história saía do livro da avó” (1945, p. 460).

no leitor e, este se vê naquele. E isso, porque a fascinação que a leitura realiza extrapola os sinais convencionalmente instituídos: ela me lança para além das letras sobre uma página, recriando a própria obra, num “poder instituinte” (CHAUÍ, 2002, p. 185-190). “O poeta” – como descreve Drummond – “penetra surdamente no reino das palavras. Lá estão os poemas que esperam ser escritos” em que “cada uma tem mil faces secretas sob a face neutra” (2002, p. 117). Dessa maneira, a experiência da linguagem aproxima o escritor do filósofo, à medida que a tarefa “da literatura e aquela da filosofia já não mais podem ser separadas” (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 36), pois a “obra de um grande romancista está sempre carregada de duas ou três ideias filosóficas” (1996a, p. 34). Ora, observa ainda Merleau-Ponty, “jamais a literatura foi tão ‘filosófica’ quanto no século XX, pois nunca refletiu tanto sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever” (1960, p. 198).

Literatura e filosofia mesclam-se se orientando à uma “notável convergência com uma experiência em que todos participamos” (1960, p. 298) da qual a obra não cessa de interrogar:

Quando o homem jura ser universalmente, a preocupação de si mesmo e a preocupação do outro não se distinguem para ele: é uma pessoa entre as pessoas, e os outros são outros ele mesmo [...] Chamado por sua encarnação a comparecer ante um olhar alheio e a justificar-se diante dele – jungido, porém, pela mesma encarnação, à sua situação própria, capaz de sentir a falta e a necessidade do outro, mas incapaz de encontrar no outro seu repouso –, o homem é tomado no vaivém do ser para si e do ser para o outro que faz o trágico do amor em Proust e, talvez, o que há, de mais impressionante no *Diário* de Gide (1960, p. 293).

Daí advém a metamorfose essencial entre o escritor e a linguagem. Ambos se incorporam um no outro. Estranha e paradoxal experiência que Valéry não cessava de problematizar:

Ninguém poderia pensar livremente se seus olhos não pudessem largar outros olhos que os seguissem. Assim que os olhares se prendem, já não somos totalmente *dois* e há dificuldade em ficar só. Esta troca, a palavra é boa, realiza em muito pouco tempo uma transposição, uma metástase: um quiasma de dois ‘destinos’, de dois pontos de vista. Ocorre assim uma espécie de recíproca limitação simultânea. Tu tomas a minha imagem, minha aparência, eu tomo a tua. Não és *eu*, uma vez que me vês e eu não me vejo. O que me falta é esse eu que tu vês. E a ti, o que falta é tu que eu vejo. E por

mais que avancemos no conhecimento um do outro, quanto mais refletirmos, mais seremos outros (VALÉRY, 1, p. 42 apud MERLEAU-PONTY, 1960, p. 293-294).

Tais absurdos exprimem o valor heurístico da linguagem e da literatura, sua função conquistadora, pois expressam esse *pathos* fundamental mostrando, portanto, que “o homem de espírito não é uma pura consciência” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 27). Como bem lembra Heidegger (2003), problematizar a linguagem implica conduzir a nós mesmos, pois “o homem encontra na linguagem a morada própria de sua presença” (p. 121). Não se trata de “destruir a linguagem em proveito do não senso, mas de restaurar certo uso profundo e radical da palavra” (Idem, 1960, p. 296). É por isso que a essência da linguagem poética mostra toda a extensão de sua tarefa: revelar “relações de sentido mais carnis” (1960, p. 297) em que, de maneira inédita, o “espírito deixa de ficar à parte, germina à beira dos gestos, à beira das palavras, como que por geração espontânea” (1960, p. 298). Estamos, portanto, rumando à convergência de fundo a de que, “*a encarnação e o outro são o labirinto da reflexão e da sensibilidade – de uma espécie de reflexão sensível*” (1960, p. 294; grifo nosso). É privilegiadamente esse *labirinto* que se trata de percorrer, circunscrevendo o mistério de uma afinidade secreta animada continuamente por uma necessidade de expressividade jamais satisfeita (1960, p. 284)⁸.

22

III

Noutra direção, a experiência literária não é o único setor privilegiado dessa interlocução entre linguagem e mundo. A psicologia clínica, mais particularmente a *Gestalttheorie* e as pesquisas feitas por Goldstein sobre a natureza dos distúrbios linguísticos inauguram, de forma inédita, um novo campo conceitual acerca da natureza das relações intersubjetivas. A

⁸ Armando d' Oliveira, em sua tese, julga: “o sintomático, sem dúvida, é que os exemplos oferecidos por Merleau-Ponty tenham quase sempre como referência a atividade literária; o trabalho do escritor é na descrição de Merleau-Ponty um comportamento ‘skineriano’” (1970, p. vii; viii). Em resumo: o que Merleau-Ponty vê como “metamorfose” na experiência da criação literária, Oliveira vê como “produção mecânica”. Ora, nada mais anti-behaviorista do que essa posição: “A relação com outrem, a inteligência e a linguagem não podem ser dispostas numa série linear e causal: elas estão naquela encruzilhada de redemoinhos onde *alguém viu*” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 36; Cf. ainda MÜLLER, 2001).

[...] psicologia nos faz redescobrir por meio do “eu falo” uma operação, relações e uma dimensão que não são as do pensamento, no sentido ordinário do termo. Já “eu penso” significa: há certo lugar chamado “eu”, onde fazer e saber que se faz não são diferentes, onde o ser se confunde com sua própria revelação onde, portanto, nenhuma intrusão do exterior é sequer concebível. Esse eu não poderia *falar* (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 26).

Para além de toda técnica formalista, como redescobre Goldstein (1988, p. 330), a “linguagem não é mais um instrumento, não é mais um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes. Ou ainda conforme Wallon (1934, p. 135-136) extrai de sua pesquisa médica: “O doente tem a impressão de estar sem fronteira diante dos outros [...] o que a observação mostra é estritamente a incapacidade de manter a distinção entre o ativo e o passivo, entre o eu e o outro”. Malgrado a diferença entre o normal e o patológico, as diversas disfunções linguísticas são variações emergentes do próprio corpo em suas relações intersubjetivas. Há uma constelação, uma única estrutura que funda o agir comunicativo. O problema todo, mostra Merleau-Ponty, está em como reconhecer esse elo, a que estatuto ele responde. Ora, o que cumpre observar é

23

[...] que o falar e o compreender são os momentos de um único sistema eu-outrem, e o portador desse sistema não é um “eu” puro (que veria dentro dele apenas um de seus objetos de pensamento e se colocaria *diante de*), é o “eu” dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por esse corpo, que às vezes lhe rouba seus pensamentos para atribuí-los a si ou para imputá-los a um outro. Por minha linguagem e por meu corpo, sou acomodado ao outro [...] como sujeito encarnado, estou exposto ao outro, assim como o outro está exposto a mim mesmo, e me *identifico* a ele que fala diante de mim (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 27; 28).

A linguagem é essa experiência viva que nos conduz às coisas mesmas, expõe as tensões concretas da existência, radicaliza entre o homem e as coisas, relações de comércio, pois “não é sequer a palavra por dizer que eu visio, nem mesmo a frase, é a pessoa” (1969, p. 28). Enquanto ser de linguagem, o homem não se assenhora da essência da palavra; sendo antes, arrastado pela experiência dela própria. Ou seja, o discurso me “envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é meu, o que é dele. Em ambos os casos, eu me projeto no outro” (1969, p. 28). Essa ideia de projeção, inspirada na poesia de Paulhan, é singularmente estratégica nas análises

de Merleau-Ponty, imunizando-a de toda interpretação psicologista ou raciocínio analógico. Se o próprio poeta falava de uma projeção de mim no outro ou do outro em mim, realizada pela linguagem, será preciso ainda, chegar a uma outra “ideia de projeção”⁹, segundo a qual

[...] a fala do outro em mim não apenas despertam pensamentos já formados, mas também me arrasta num movimento de pensamento do qual eu não teria sido capaz sozinho, e me abre finalmente para significações estranhas. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que escuto (1969, p. 165).

Entre ouvir e falar, entre o receptor e o locutor há projeção e introjeção já que não

[...] é apenas que sou *paralisado* pelo outro, que ele seja o x pelo qual sou *visto transido*. Ele é o receptor, isto é, uma germinação de mim no exterior, meu duplo, meu gêmeo, porque tudo o que faço, faço-o fazer, e tudo o que ele faz, ele me faz fazer. A linguagem tem realmente fundamento, como quer Sartre, mas não numa apercepção, ela está fundada no fenômeno do espelho ego-alter-ego, ou do eco, isto é, na generalidade carnal: o que me aquece lhe aquece, pela ação mágica do semelhante sobre o semelhante (o sol *quente me esquenta*), pela fusão eu encarnado-mundo; esse fundamento não impede que a linguagem se volte dialeticamente sobre o que a precede e transforme a coexistência com o mundo e com os corpos, puramente carnal, vital, em coexistência de linguagem (1969, p. 29).

Esse caráter envolvente da significação linguística é excepcionalmente revelador: é que “se eu tiver tato, minha fala é ao mesmo tempo órgão de ação e de sensibilidade, essa mão tem olhos em sua extremidade” (1969, p. 28). Como ainda observaria Lagache (1934, p. 139): “Há na linguagem, uma ação dupla a que nós mesmos fazemos e a que fazemos o *socius* fazer, representando-o dentro de nós mesmos”, sendo que, através dela, sou posto “em presença de *um outro eu mesmo*

⁹ “Com frequência se protestou, e com razão, contra o expediente dos psicólogos que, precisando compreender, por exemplo, de que maneira a natureza é animada por nós ou de que maneira há outros espíritos, procuram escapar da dificuldade falando de uma ‘projeção’ de nós mesmos nas coisas – o que deixa intacta a questão, pois resta saber quais motivos no aspecto mesmo das coisas exteriores nos convidam a essa projeção, e de que maneira as coisas podem ‘acenar’ ao espírito. Não pensamos aqui nessa projeção dos psicólogos que faz transbordar a experiência de nós mesmos ou do corpo sobre um mundo exterior que não teria com ela nenhuma relação de princípio. Ao contrário, procuramos despertar uma relação carnal com o mundo e com o outro, que não é um acidente proveniente de fora em direção a um puro sujeito de conhecimento” (1969, p. 192-193).

que recria cada instante de minha linguagem e me sustenta igualmente no ser. Não há fala (e, em última instância, personalidade) senão para um ‘eu’ que traz em si esse germe de despersonalização” (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 29).

Essa precedência à qual a linguagem torna-se capaz de criar e transformar o mundo intersubjetivo não reside nalguma forma de fundacionalismo idealista como é a apercepção kantiana ou o Eu puro husserliano. Trata-se, antes, examina Merleau-Ponty (1968, p. 40), de uma “participação pré-lógica” a uma experiência de originariedade. Merleau-Ponty aqui já adianta os vestígios dessa fundação originária: ‘generalidade carnal’, fenômeno de espelho, ação mágica, fusão eu-mundo encarnada. Não se trata de um conceito explicativo, mas de um campo inaugural, uma ordem antepredicativa em que se fundam nossas relações intersubjetivas com a prática da linguagem¹⁰, ou seja, um uso vivo da linguagem “que tem nela mesma sua moral, sua regra de emprego, sua visão do mundo [...]; portanto, uma linguagem que oferece nossa perspectiva sobre as coisas [...] de tal modo que os meios de expressão se envolvem numa névoa de significação” (1969, p. 126; 127-128).

IV

Não obstante, essa mesma transcendência da fala manifesta em seu uso literário, psicológico ou ainda comum, se extravasa noutros domínios. Interessa-se ainda examinar como a “linguística está em via de mostrar pelos fatos que é possível renunciar à filosofia eternitária sem cair no irracionalismo” (1969, p. 33), ou seja, “encontrar na história mesma, em plena desordem, aquilo que torna não obstante

¹⁰ MERLEAU-PONTY, 1968, p. 27. Ora, “é seu valor de emprego que define a linguagem; o uso instrumental precede a significação propriamente dita [...]. Uma linguagem inteiramente definida (um algoritmo como aquele em que pensa o *‘logical positivism’*) seria estéril [...], já que um elemento de lógica é reintroduzido a posteriori pela prática da linguagem [...]. A palavra é como um instrumento definido por certo uso, sem que possamos atribuir a esse uso uma fórmula conceitual exata” (1988, p. 47; 71; 73). Esse caráter pragmático permite reconhecer que a própria linguagem se exerce enquanto um movimento lúdico, um jogo, no sentido próprio daquilo que Jakobson e Husserl empregavam a propósito do jogo de xadrez: “as peças de um jogo de xadrez podem ser consideradas quer em termos da matéria de que são feitas, quer em termos de sua significação no jogo: a linguagem é afetada não como fenômeno articulatório, mas como elemento do jogo linguístico. Não é o instrumento inato que se perde, mas a possibilidade de usá-lo em certos casos” (1988, p. 25-26). Inevitável não aproximarmos essa leitura da clássica noção wittgensteiniana de “jogos de linguagem” fundada no paradigma de uma pragmática linguística, tal qual, é gestada nas *Investigações Filosóficas* (1980).

possível o fenômeno da comunicação e do sentido” (1969, p. 32). É preciso recomeçar do zero a história da língua, ou melhor, arrancar a fala à história: vivê-la e não unicamente refleti-la. Nessa direção, lembra Merleau-Ponty, Saussure será a referência indispensável por ser aquele que peremptoriamente liberara a história do historicismo, inaugurando uma nova concepção da razão. Ele redescobre a história como história da linguagem, o que significa que, com ele, vemos como aquele envolvimento da linguagem pela linguagem é justamente o que salva a racionalidade, à medida que se atesta “entre mim que falo e a linguagem de que falo, uma afinidade permanente”¹¹. Merleau-Ponty mostra que a linguística saussuriana reencontra, de modo original, um interior da linguagem não lógico, logo, um pensamento distinto do material linguístico. Esse acesso inédito a um “eu falo” é o que permite o discurso histórico e intersubjetivamente vivido:

A subjetividade inalienável de minha fala me torna capaz de compreender essas subjetividades extintas das quais a história objetiva me dava apenas os vestígios [...]. A consciência radical da subjetividade me faz redescobrir outras subjetividades, e assim uma verdade do passado linguístico (1969, p. 36)¹².

26

O que torna necessário repensar a verdadeira experiência da palavra, sem fixar numa irredutibilidade extrema a fenomenologia e a linguística, buscando ainda compreender em que medida a linguagem alça um alcance ontológico. O que, por princípio, para além de todo intelectualismo platônico de um universal separado

¹¹ MERLEAU-PONTY, 1969, p. 35. Sem dúvida, o que essa nova ideia de história e de razão inauguradas por Saussure a propósito do estudo da linguagem exhibe é a de uma lógica cega, “a ideia de uma espécie de lógica vacilante cujo desenvolvimento não é garantido, que pode comportar toda espécie de descaminhos, e em que ordem e sistema são, porém, restabelecidos pelo impulso dos sujeitos falantes que querem entender e ser entendidos” (Idem, 1988, p. 85). Ou ainda: “O que Saussure viu foi justamente essa engrenagem do acaso e da ordem, essa retomada do racional, do fortuito, e pode-se aplicar à história inteira sua concepção da história da língua: do mesmo modo que o motor da língua é a vontade de comunicar (‘somos lançados na língua’, situados na linguagem e por ela engajados num processo de explicação racional com outrem), assim também o que move todo o desenvolvimento histórico é a *situação comum* dos homens, sua vontade de coexistir e de se reconhecer” (Idem, 1988, p. 86).

¹² Segundo Merleau-Ponty (1988, p. 82), “Saussure vai ao encontro aqui do problema filosófico capital das relações entre o indivíduo e o social. Para ele, o indivíduo não é nem sujeito, nem o objeto da história, mas um e outro simultaneamente. Assim, a língua não é uma realidade transcendente em relação a todos os sujeitos falantes, como uma fantasia formada pelo indivíduo. Ela é uma manifestação da intersubjetividade humana”.

que sobrevoe as formas expressivas particulares (ou seja, a diversidade mesma das línguas), busca-se uma lógica obstinada e contingente, uma lógica encarnada. É essa lógica interna que, obliquamente, desconcerta o modelo de uma estrutura categorial única, enquanto fundamento de toda língua possível. Trata-se de uma ação à distância, uma significação languageira da linguagem, sempre em *sursis*, pois como demonstrara Saussure, a expressão nunca é total. Daí surge a célebre lição de fundo extraída do *Curso de Linguística Geral* (1971): afirmar em inglês *The man I love* exprime tão completamente quanto afirmar em francês *L'homme que j'aime* ou em português “O homem que amo”. Ocorre que se, aderirmos à prescrição clássica da gramática, defrontaríamos essa fórmula (em suas mais variadas traduções) como uma expressão imperfeita e equivocada, já que em inglês, por exemplo, sentiríamos a carência do pronome “que”. Ora, na verdade, só nutrimos esse sentimento ou essa crença porque partimos sempre da pressuposição ingênua de erigir nossa própria língua enquanto modelo absoluto de expressão; ela se tornaria, desde então, o paradigma que forneceria, *a priori*, as regras de toda tradução, constituindo, portanto, um sistema semanticamente unívoco. O que evidencia que a aprendizagem de um idioma não se restringe pura e simples à aquisição de uma soma de significações morfológicas, sintáticas ou léxicas, razão mais que suficiente, pela qual “não se pode nunca traduzir exatamente uma língua numa outra” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 83; 1945, p. 218). Assim, “nós mesmos, que falamos, não sabemos aquilo que exprimimos necessariamente melhor do que aqueles que nos escutam, pois, se eu tivesse tal ideia em minha posse e a contemplasse face a face” (1960, p. 114), perder-se-ia, aqui, o passo decisivo em que se funda uma tradição pessoal e interpessoal; perder-se-ia, em suma, a virtude mesma da palavra, seu movimento de “deformação coerente” que ordena as significações num sentido novo, instaurando um núcleo de presença carnal intersubjetivo.

É explicitamente a abordagem desse núcleo que, num de seus cursos entre 1960 e 1961, Merleau-Ponty acena, de maneira curiosa, para uma certa metamorfose operada linguisticamente no interior de nossa gramática verbal. O que sugere uma transfiguração que desconcertaria, em outro nível de estrutura linguística, os pronomes pessoais. Ou se quiser, trata-se de uma gramática profunda capaz de extrapolar todo argumento solipsista:

Não vivemos com consciências em que cada qual seria um Eu, inalienável e insubstituível, mas com homens dotados de um corpo verbal e que permutam esse corpo verbal. Cada qual pode ser, segundo o momento, Eu ou Tu ou Ele, ou (o que é ainda outra coisa) elemento de um Nós, Vós ou Eles e isso para seus próprios olhos. Enquanto vivemos na linguagem não constituímos exclusivamente um Eu, mas obsedamos todas as pessoas gramaticais, estamos como que em seu entrecruzamento, em sua encruzilhada, em seu tufo (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 215)¹³.

Está patente nessa surpreendente transposição, o caráter de abertura, de um desvio fundamental de nossos empregos gramaticais, entrecruzando os intervalos do que dizemos e ouvimos. Um “movimento, a princípio violento, que ultrapassa toda significação” (1969, p. 197-198), pois

[...] o que mascara a relação viva dos sujeitos falantes é que se toma sempre por modelo da fala o enunciado ou o *indicativo*, e faz-se isso porque se acredita que, fora dos enunciados, não há senão balbucio, desrazão. É esquecer tudo o que há de tácito, de não formulado, de não tematizado nos enunciados da ciência (1969, p. 200).

Poderíamos, então, caricaturar essa metamorfose substancial vislumbrada por Merleau-Ponty como um movimento de despersonalização. O “eu” migra no “tu”. O “tu” se transforma no “eu”. E, desse modo, mais uma vez, não há monólogo interior, mas uma base de interlocução permanente na qual os pronomes não são portadores em sentido absoluto de uma titularidade intransferível ou intransponível¹⁴. Essa

¹³ Vale recordar, em 1945, o sumário questionamento: “Como uma ação ou um pensamento humano poderia ser apreendido no modo do ‘se’, já que, por princípio, eles são operações em primeira pessoa, inseparáveis de um Eu? É fácil responder que aqui o pronome indefinido é apenas uma fórmula vaga para designar uma multiplicidade de Eus ou ainda um Eu em geral [...]. Mas a questão está justamente aqui: como a palavra Eu pode colocar-se no plural, como se pode formar uma ideia geral do Eu, como posso falar de um outro Eu que não o meu, como posso saber que existem outros Eus, como a consciência, que por princípio e enquanto conhecimento de si mesma está no modo do Eu, pode ser apreendida no modo do Tu e, através disso, no modo do ‘Se’?” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 400-401).

¹⁴ Ao analisar o desenvolvimento da linguagem na criança, Merleau-Ponty explica que “o aparecimento tardio do próprio nome demonstra a importância primordial do outro [...]. A evolução dos pronomes é também tardia, marcando a persistência da confusão entre mim e outrem: ‘eu’ é usado bem depois de ‘você’ ou ‘tu’, e ‘ele’ é substituído pelo nome da pessoa, o que só deixa de ser feito por volta do fim do segundo ano. Será que a aquisição dessas palavras desempenha papel de efeito ou de causa em relação à consciência de um eu? Há evidentemente ação recíproca, e a palavra afina a noção. Mas a criança não poderia compreender o sentido dos pronomes se sua experiência não comportasse já a reciprocidade com outrem” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 36). É precisamente este caráter recíproco que Ricœur aprofunda, invocando Husserl: “É preciso, como diz o próprio Husserl, mundanizar a carne, para que ela apareça como corpo entre os corpos. É aqui que a alteridade do outro como estranho, diverso de mim, parece dever estar não somente entrelaçada com a alteridade da carne que eu sou, mas considerada a seu modo como prévia à redução ao próprio.

torção secreta só se explica porque se encontra na língua falada uma *comunicação viva*, uma espécie de *pré-gramática* na qual a própria gramática extrai sua origem (1968, p. 76). O que implica estudar a linguagem em estado vivo, para além de seu comportamento lógico, já que a própria lógica “possui um relativo privilégio de exatidão, perdendo-se de vista que ela é tão somente um elemento *morto* da linguagem total” (1988, p. 55; grifo nosso)¹⁵. Ora, de imediato o que se põe em questão é o de se examinar se esta crítica aos princípios universais da gramática não sugere, de modo implícito e discreto, uma apologia ao irracionalismo?

Merleau-Ponty é explícito: está em jogo aqui uma reviravolta no conceito de razão e, com isso, o que se pretende é justamente salvaguardá-lo. Nesse sentido, por exemplo, torna muito instrutivo, retomar aqui a terceira e última parte da conferência de Ryle, intitulada *Cogito*, tópico que, de modo especial, chamara a atenção de Merleau-Ponty, presente ao evento. Em seu breve tópico expositivo, Ryle registra uma diferença essencial entre enunciados da primeira pessoa e terceira pessoa. Assim, ilustra:

[...] se digo do outro que ele está deprimido, que sofre ou que ele tem a intenção de viajar, eu posso facilmente me enganar. Mas se declaro que eu estou fatigado, que sofro ou que tenho a intenção de viajar, me parece que eu deva dizer uma coisa sobre a qual eu não posso me enganar. Eu não posso me enganar ou mesmo ter dúvidas sobre meu humor e sobre minhas intenções atuais. Esse exemplo de toda possibilidade de incerteza ou de erro não oculta o que digo de meus humores ou de minhas intenções passadas ou futuras [...]. Essas são as afirmações da primeira pessoa do presente ou ‘confissões’ de nossos estados e atos mentais que parecem escapar a toda a possibilidade de dúvida ou de erro. À primeira vista, somos

29

Pois minha carne só aparece como um corpo entre os corpos quando eu sou eu-mesmo um outro entre todos os outros, numa apreensão da natureza comum, urdida, como diz Husserl, na rede da intersubjetividade [...]. É porque Husserl pensou somente o diverso de mim como um outro eu, e nunca o si como um outro, que não tem resposta ao paradoxo que resume a questão: *como compreender que minha carne seja também um corpo?*” (RICCEUR, 1991, p. 380).

¹⁵ Ora não se trata de trivializar a Lógica pura e simples como ciência das categorias da razão. Trata-se apenas de recusar uma filosofia que crê elucidar conceitos e, portanto, se torne o código absoluto que, mediante as leis da sintaxe, definiria numa tese, o que é o mundo. Há algo anterior à lógica, aos nossos atos de pensamentos, isto é, uma “certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós e que em nós, é o ponto de apoio da verdade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 27). Assim, se é “impossível fixar as palavras numa função gramatical absolutamente definitiva [...] é porque pensar a linguagem já não é procurar uma lógica da linguagem aquém dos fenômenos linguísticos, mas encontrar um logos já engajado no discurso, encontrar a linguagem que *sei* porque a *sou*” (Idem, 1988, p. 73; 416).

inclinados a seguir Descartes e dizer com ele que tais confissões são a expressão do mais alto grau de conhecimento e de certeza. Nenhuma outra verdade poderia melhor ser conhecida que a verdade de que agora sofro ou me sinto deprimido. De memória da relação da qual não pretendo simplesmente saber, mas sei realmente e não posso saber, se reconhece o que posso confessar a todo o momento ao outro ou a mim-mesmo [...]. A confissão de uma depressão parece, por assim dizer, originar da depressão ela mesma e não do fato de ter estabelecido uma verdade buscada como concludente, ao sujeito da depressão. Confessando minha depressão, não falo do ponto de vista privilegiado de um observador angélico, mas simplesmente enquanto pessoa deprimida [...]. Minhas confissões vos podem fornecer as melhores razões para concluir que eu estou mal; mas isso não são minhas razões. Eu não tenho necessidade de razões. Eu não concluo absolutamente (RYLE, 1962, p. 82, 83, 84)¹⁶.

O que Ryle não deixa de observar como pano de fundo nessa instigante descrição, é o princípio flagrantemente cartesiano que confere às proposições da primeira pessoa uma posição privilegiada do ponto de vista epistemológico. Está pressuposto aí, a concessão de um peso maior ao estatuto da evidência do cogito cujo critério proposicional exclui como passível de dúvida e erro quaisquer outra afirmação a ser enunciada. E, nesse sentido, toda a atenção ryliana dirigida ao exame da primeira pessoa, tem como interesse inquirir pontualmente este estatuto do conhecimento e da certeza, ao qual tradicionalmente a ela sempre fora atribuído. E o desfecho de sua exposição não poderia ser outro:

Temos, portanto aqui uma outra fonte de enunciados na filosofia da mente. Essas declarações na primeira pessoa do presente recusam de se conduzir seja como extravasamentos de estados mentais, seja como resultados verificados de coisas comuns. E elas recusam, sobretudo no sentido de se conduzir como resultados infinitamente autênticos de coisas solipsistas. Seu lugar conceitual não está ainda fixado mais que o lugar dos conceitos de consciência e consciência de si; e mais que o lugar daquilo que designam “Eu”, “tu” e “ele” (RYLE, 1962, p. 84).

Merleau-Ponty não hesita em assinalar que esse embaraço no qual se encontra o próprio Ryle quanto à atribuição de uma ordem suficientemente epistêmica ao estatuto da primeira pessoa, é um problema essencial da relação entre linguagem e

¹⁶ Sensível à crítica ryliana ao modelo cartesiano de fundamentação do *cogito* que instituiu o mito de uma interioridade psicológica traduzida na ideia de fantasma da máquina (*ghost in the machine*), Merleau-Ponty, de certa maneira, reconhece uma afinidade de princípio entre a concepção fenomenológica e a crítica analítica.

alteridade. Assim, quando interpela a propósito de um certo silêncio por parte de Ryle sobre os enunciados da segunda pessoa (silêncio, como o próprio Ryle reconhece, pois, como vimos, ele tem como foco central a primeira pessoa pelas razões antes expostas), Merleau-Ponty busca legitimar nessa “ausência” a pertinência de um problema filosófico do mais alto interesse, a saber, a justa correlação entre eu e outrem na experiência da fala. Basta rememorar o tom de sua pergunta: “de onde vem a propriedade imensamente extraordinária das proposições em primeira pessoa ser de certo modo *participável* por outras proposições como aquelas que nós-mesmos pronunciamos” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 96)? Questão essa não negligenciada por Ryle, mas, evidentemente sem receber de sua parte, uma dignidade temática que a radicalize em última análise. Ora, o que está em pauta nesse colóquio é a crítica a uma forma de linguagem como “potência de erro” que se “fecharia em si mesma”, já que “fala apenas de si”. Reduzir a filosofia tão somente ao estudo das condições de correção das expressões, é uma tarefa, no mínimo, arbitrária e o que se manifesta elogiável para Merleau-Ponty é a tentativa de Ryle, entre outros, de se propor dar um salto para além desse prestígio cartesiano, cujo protocolo lógico-epistemológico Saussure evitava render-se ao salvaguardar o logos da Razão.

V

O que interessa destacar, na breve incursão à linguística e, de carona, à própria filosofia analítica, é a retomada programática da experiência originária do discurso em sua expressividade carnal. Trata-se, agora, de não mais tomar essa experiência como que redutível a um exclusivo poder de pensar. A linguagem contendo, portanto, uma significação metafísica apta em transcender a *universalidade abstrata* do ideal da gramática pura (que visa a essência comum a todas as línguas) rumo a dimensão de uma *universalidade concreta* que não é mais a do conceito ou da essência, mas da existência. Pois bem: é sem dúvida, esse horizonte inédito que Merleau-Ponty irá projetar nos termos de uma fenomenologia da linguagem, ao pôr, em registro, dois momentos paradigmáticos da obra husserliana.

Inicialmente, o projeto das *Investigações lógicas*, cuja tese é a de que “a linguagem seja um dos objetos que a consciência constitui soberanamente [...]”.

Assim posto como um objeto diante do pensamento, a linguagem não pode desempenhar em face deste nenhum outro papel senão o de acompanhamento, substituto, memorando ou meio secundário de comunicação” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 105; 106). Essa concepção inicial ainda não se desprende do fundacionismo cartesiano ou de um certo platonismo-agostiniano¹⁷, o mesmo modelo, aliás, que influenciaria Wittgenstein (1994) num primeiro estágio. Trata-se da filiação fundacional que hipnotiza, numa ilusão retrospectiva, o regime de subserviência do discurso ante o pensamento. O que se reedita aí é o simulacro do dogma formalista, fantasma de um espiritualismo no qual existiria uma linguagem sem sujeito ou a admissão de um sujeito pré-linguístico. Tem-se em vista, portanto, o prejuízo de um contrassenso, portanto, de uma ideia de subjetividade pura que absorve quase sem refração um representacionismo de fato e de direito. É, portanto, o simbolismo da lógica pura que as *Investigações Lógicas* patrocina, projeto esse que, em substância, recompõe a nata da utopia logicista, fazendo coro à retórica habitualmente clássica acerca da linguagem. O problema chave dessa empresa reside em sua explicação naturalista da ideia de “representação” e, portanto, da noção de consciência, de modo que

32

[...] a investigação do “encontro” entre subjetividade e transcendência transforma-se em uma tarefa irrealizável. A teoria da *Repräsentation*, ao exigir o conceito de semelhança para comentar a relação efetiva entre consciência e objeto, destina a “crítica da razão” de 1901 a um impasse completo (MOURA, 1989, p. 151)¹⁸.

Husserl não se demora no sentido de perceber tal impasse no interior de seu primeiro programa fenomenológico e é precisamente essa percepção que Merleau-Ponty acena como base da reviravolta temática da linguagem que, em tempo, o autor das *Investigações* realiza. Razão porque nos textos tardios (particularmente

¹⁷ “Portanto, a experiência mostra que a linguagem influi tanto sobre o pensamento quanto o inverso: a noção clássica da linguagem não pode, portanto, explicar sua aprendizagem” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 46). Implícita crítica à tradição que se inicia com o *Crátilo*, perpassada pelo *De Magistro até o Círculo Lógico* de Viena.

¹⁸ Como ainda reexamina Moura (1989), “criticando a consequência sem criticar a premissa, as *Investigações Lógicas* se condenavam a receber de volta, pela porta dos fundos, os mesmos conceitos através dos quais a tradição explicitava a relação entre subjetividade e objetividade. A fenomenologia podia criticar a teoria das ideias, mas não podia deixar de recorrer aos conceitos oriundos da ‘representação clássica’” (p. 152).

Lógica Formal e Transcendental e Origem da Geometria), faz-se o diagnóstico do ideal de uma gramática universal, ideal esse que se vê agora na corda bamba da primeira inspiração fenomenológica: trata-se de uma nova compreensão da linguagem como “maneira original de visar certos objetos [...] ou mesmo como a operação na qual pensamentos que sem ela permaneceriam fenômenos privados, adquirem valor intersubjetivo e, finalmente, existência ideal” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 106)¹⁹. Ora, já na *Introdução* daquele último texto, Husserl aponta que a crise da ciência nos tempos modernos se assenta na fundação platônica da lógica, em sua acepção técnica. É esse fundacionismo que Husserl se dá conta, dando ensejo a uma *démarche* capital em relação às primeiras pesquisas, pois a fenomenologia da lógica pura não se desvencilha do ideal clássico de representação, em que pese sobre este toda a sua crítica. Como Husserl viria reavaliar nas *Méditations Cartésiennes* (2001), o que está em jogo ali é uma certa ideia de subjetividade abstraída metodicamente ao modo de uma região interior ao mundo e não em sua autenticidade transcendental. De modo que as *Investigações* se veem atreladas àquela razão de princípio epistemologicamente cartesiana: a consciência fenomenológica não é senão um sucedâneo do *ego cogito* e, assim, como esse, não passa de uma parcela do mundo não sujeita à dúvida, separada do mundo, mas parte dele e que delimita apenas a esfera da psicologia pura (HUSSERL, 2004, § 16, pp. 72-74). Afinal, se Husserl não mais se permite guiar candidamente por aquele postulado inicial, é porque a exigência de uma eidética da linguagem exprime-se ainda numa ideia de sujeito firmemente inscrita no léxico clássico da metafísica.

¹⁹ Cf., em *Signes*, o ensaio *Le philosophe et la sociologie*, pp. 128ss. Em linhas gerais, era essa constatação que impressionara Merleau-Ponty na célebre conferência *A Fenomenologia contra ‘O conceito de mente’* pronunciada por Ryle. Ocasão essa em que se pode medir toda a extensão do elogio merleau-pontyano dirigido não só a este, mas ao próprio Wittgenstein e as recentes pesquisas da tradição analítica: “Eu também tive a impressão, escutando o senhor Ryle, de que o que dizia não nos era tão estranho e que as distâncias, se existem, antes era ele que as estabelecia do que eu as constatava, ao escutá-lo [...] Fiquei constantemente impressionado, ao ouvir o senhor Ryle, quanto ao fato de que ele mesmo ampliara o desenvolvimento de suas próprias reflexões [...]. O que é visível, não apenas nele, mas também, por exemplo, nas pesquisas de Wittgenstein. Mui felizmente, o senhor Ryle tem sublinhado, ele próprio, o que há de insuficiente numa análise conceptual da linguagem. Ele tem empregado aquela excelente expressão de que há, ‘finalmente, na linguagem, a força viva do que de fato dizemos’. Ele tem sublinhado, com Wittgenstein e os demais autores, de que não é possível conferir uma tradução conceptual de todas as palavras da linguagem [...]. E, justamente com Wittgenstein, ele tem indicado a possibilidade de uma espécie de elucidação dos termos que não é uma descrição de objetos” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 93; 94).

Assim, o “sonho”²⁰ ou a

[...] possibilidade de uma gramática universal permanece, pois, problemática, posto que a língua é feita de significações em estado nascente, que ela está em movimento e não se fixa, devendo talvez reconhecer, em última análise, “significações fluentes”, conforme dizia Husserl em suas últimas obras (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 75).

Ora, *ipso facto*, o *leitmotiv* dessa subversão husserliana emergente nos textos mais recentes, atesta Merleau-Ponty, é o reconhecimento de uma experiência antepredicativa, isto é, pressuposta à própria lógica, de maneira que o ideário formalista em compor proposições plenas de sentido destitui-se por completo. Na contramão dessa empreita, aos poucos, vai se reconhecendo a necessidade de se reconquistar outra interioridade, uma subjetividade que não se divorcie da experiência, mas que a esta, se compreenda intimamente. Husserl se vê na tarefa de buscar uma outra fundação para os juízos: essa fundação, convém esclarecer, por mais que se aproxime da experiência, não é, todavia, a ‘experiência’ mesma. É notável que mesmo ainda, nestes ensaios maduros, Husserl não radicaliza em sua noção de experiência, um campo plenamente autônomo desde onde, fundar-se-ia a ordem das proposições²¹. Ele prossegue postulando que a linguagem se associa à vida antepredicativa da consciência o que, em outras palavras, a síntese categorial não tem no coração da experiência, a sua produtividade ou o seu estatuto pleno. Pois bem: é essa produtividade que a *Phénoménologie de la Perception* persegue, embora haja vista ainda a sua inscrição no *cogito* tácito como condição mesma da

34

²⁰ Como o próprio Husserl confessara: “A filosofia como ciência, como ciência séria, rigorosa, e mesmo apoditicamente rigorosa: esse sonho acabou” (2004, § 73 (Apêndice xxviii), p. 563).

²¹ “O que significa lembrar que, no interior de uma filosofia da consciência de linha dura, a possibilidade da linguagem só poderá ser reportada ao domínio dos atos subjetivos, e nunca a uma experiência antepredicativa que disputaria com aqueles a tarefa da fundação. Por isso, nem mesmo em *Experiência e Juízo* haverá sequer a sombra de uma tal inscrição da linguagem em um ‘mundo’ da experiência. O que está em questão ali é apenas a fundação da evidência do juízo predicativo na evidência ‘objetiva’, e que se trata de mostrar é a continuidade entre as articulações predicativas e as diferenciações perceptivas, em uma análise que é prévia à temática desenvolvida em *Lógica transcendental e formal*, em que a subjetividade transcendental recuperará, como se sabe, os seus direitos imperiais. Sendo assim, o projeto de reportar a linguagem à experiência é especificamente pós-husserliano, e ele só poderá nascer quando, conservando se o pathos fundacionista, se fizer a crítica da redução transcendental, liberando, então, um horizonte do ‘mundo-da-vida’ ou do ‘pré-objetivo’ que, doravante, poderá reivindicar para si as tarefas arcaicas da subjetividade” (MOURA, 2001, p. 300; ver ainda p. 133-157).

linguagem. A utopia desse recurso frustra-se por sua própria razão de princípio, qual seja, o flerte, ainda que parcial, com a filosofia da consciência. E isso, devido sobretudo a um não acerto de contas definitivo para com o idealismo husserliano, pois se há um decisivo acerto para com Husserl, é exatamente o fato de que a fenomenologia deve interrogar a experiência se quiser ser radical, interpelando-a como a “riqueza concreta do mundo” como estrutura fáctica, cuja legitimidade, se funda a eficácia da operação constitutiva²². Eis porque, por parte de Merleau-Ponty, o distanciamento radical ao programa do idealismo fenomenológico transcendental husserliano que interpretava esse domínio da facticidade como um mistério insondável, um tema absolutamente impossível para a fenomenologia (HUSSERL, 1956, p. 394). Ao contrário, o que aprendemos no exercício da linguagem é a impossibilidade de uma fala pura, sem vida própria e sem sequer autonomia ontológica à margem da experiência. Recondução da lógica à experiência – acena Merleau-Ponty – pois “há um logos do mundo sensível e um espírito selvagem que animam a linguagem (e indiretamente o algoritmo, a lógica)” (1995, p. 290). Em sentido radical, o que se problematiza é a explicitação da passagem da percepção à linguagem; explicitação do salto ou reenvio à arqueologia da experiência primordial da natureza em sua produtividade genuína. Daí, mais uma vez, a reserva a todo positivismo fenomenológico, o que só se efetiva se for levada a sério a lição de fundo do pensamento romântico nos termos de uma restituição da experiência da Natureza sensível (Cf. SILVA, 2019), “aquilo que em nós resiste à fenomenologia – pois o ser natural, o princípio ‘bárbaro’ de que falava Schelling – não pode permanecer fora da fenomenologia e deve ter nela seu lugar” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 225).

Para Merleau-Ponty, o alcance daquela inflexão na obra husserliana reside no mérito de que a crítica ao projeto de uma dedução lógica do mundo, convida-nos a uma retomada de *nós mesmos*, ou seja, ela implica uma revisão do *cogito* nos termos

²² “Seria contraditório afirmar simultaneamente que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, eu não posso apreender senão o esquema e as estruturas essenciais; é preciso que, no termo do trabalho constitutivo, eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em ideia, na falta do que eu não teria senão uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo [...]. Eu não sou um pensamento constituinte e meu eu penso não é um eu sou, se não posso, pelo pensamento, igualar a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 430-431).

de uma tarefa transcendental. O que, nesse posterior estágio, a fenomenologia da linguagem passa a ser redefinida como retorno ao sujeito falante, ao meu contato com a língua que falo, sem mais nenhuma objetivação diante de uma consciência constituinte universal e intemporal (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 106). Não é só, porém.

Essa redescoberta do ser da linguagem, não antevista pela metafísica clássica, permite-nos também agenciar uma nova concepção da racionalidade e da intersubjetividade. Sem esse reconhecimento inédito – descreve Merleau-Ponty – é impossível “*perceber alguém*, embora diante da reflexão nenhum outro que não eu-mesmo possa verdadeiramente e no mesmo sentido ser *ego*” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 114). É esse retorno à práxis da palavra, indomável pela ideação que a experiência da gestualidade verbal acena:

[...] na experiência do outro, mais claramente (mas não diferentemente) do que na da palavra e do mundo percebido, inevitavelmente apreendo meu corpo como uma espontaneidade que me ensina o que eu não poderia saber a não ser por ela. Com efeito, a posição de outrem como um outro eu-mesmo não é possível se for efetuada pela consciência: ter consciência é constituir. Portanto, não posso ter consciência do outro, pois seria constituí-lo como constituinte com respeito ao próprio ato pelo qual o constituo (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 117).

36

É essa espontaneidade ensinante, não deliberada e inesgotável, inacessível ao psicologismo e ao historicismo tanto quanto às metafísicas dogmáticas, que se irradia no circuito da reflexão gestual. Nessa, redescobrimos um domínio pré-reflexivo em que eu e outrem coexistem originariamente. O corpo, sob tal prisma, passa a ser esse

[...] “sujeito” que se sente constituído no momento em que funciona como constituinte [...], pois tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas [...] Sou abocanhado por um segundo eu próprio fora de mim – percebo outrem (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 117; 118).

Ora, esse domínio de uma pré-reflexividade, de uma generalidade carnal afasta, por completo, a utopia de uma consciência cósmica ou pancósmica: o “eu

posso” do corpo me desvela uma ordem de espontaneidade que me ensina o que nenhuma consciência constituinte pode saber:

[...] meu pertencimento a um mundo ‘pré-constituído’. Objetar-se-á: como o corpo e a palavra podem dar-me mais do que neles coloquei? Evidentemente, numa conduta de que sou espectador, não é meu corpo como organismo que me ensina a ver a emergência de um outro eu-mesmo; quando muito, poderia refletir-se e reconhecer-se *num outro organismo*. Para que o alter ego e o outro pensamento me apareçam, é preciso que eu seja eu desse corpo meu, pensamento dessa vida encarnada. O sujeito que realiza a transgressão intencional só poderá fazê-lo enquanto está situado. A experiência do outro é possível na exata medida em que a situação faz parte do *Cogito* (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 118-119).

Essa reformulação crítica do problema husserliano da subjetividade transcendental é programática. Merleau-Ponty não deixa de sublinhar nessa ressignificação da noção de situação o estatuto de uma experiência carnal como horizonte possível em que minha relação com outrem se revela inalienável. Decisivamente, a redescoberta deste mundo como práxis originária do sensível já provoca, ao menos, duas importantes questões: primeiramente, em que se meça toda a sua potência intersubjetiva, a linguagem, por si mesma, não é a instância última da fundação do *cogito*. Em segundo lugar, se na *Phénoménologie*, o *cogito* tácito outorgava-se ao direito de fundar o *cogito* falado, agora a sua impossibilidade de fundar a verdadeira experiência da linguagem se explica em decorrência de uma base autônoma prévia aos nossos juízos discursivos. Assim, o discurso apenas exprime o alcance ontológico desse domínio do qual ele próprio se enraíza, cujo acesso é indireto ou lateral dimensionado por uma forma de universalidade oblíqua, ou nos termos a que chegará Merleau-Ponty, uma universalidade do sentir. Expressão, conforme veremos, que se traduzirá numa peça chave na engrenagem crítica e fundacional da ideia de ipseidade, no sentido reportado por Bento Prado Júnior (2017) e sua correlação ontológica, a noção de alteridade. É essa explicitação temática que o capítulo quinto “A percepção de outrem e o diálogo” de *A Prosa do Mundo* passa a germinar.

VI

Chegamos, enfim, ao ápice da análise emblemática em que a linguagem e a alteridade se cruzam num único movimento. Merleau-Ponty (1969) interpela o quiasma desse salto sobre o sentido das coisas; uma descontinuidade do saber inscrita na fala enquanto seu ponto mais alto, ou seja, aquela “*invasão de mim sobre o outro e do outro sobre mim*” (p. 185). Questão essencial quando se aprofunda o poder mais próprio da fala investida no circuito contínuo da intercorporeidade. Assim,

[...] diante de mim, o corpo do outro leva uma existência singular [...] Junto a mim, a meu lado, ele é como uma réplica de mim mesmo ou um duplo errante, frequentando antes meus arredores. Ele é a resposta inopinada que recebo de alguma parte, como se, por milagre, as coisas se pusessem a dizer meus pensamentos, sendo sempre para mim pensantes e falantes, já que são coisas e eu sou eu. Portanto, aos meus olhos, o outro sempre se encontra à margem do que vejo e ouço, estando a meu lado, do meu lado ou atrás de mim fora desse lugar que meu olhar esmaga e esvazia de todo ‘interior’. *Todo o outro é um outro eu mesmo.* Ele é como esse duplo que o doente sempre percebe a seu lado à semelhança de um irmão que jamais poderia fixar sem, no entanto, fazê-lo desaparecer e que, visivelmente, não é senão um prolongamento externo dele mesmo [...]. Eu e o outro somos como dois círculos quase concêntricos se distinguindo apenas por uma leve e misteriosa diferença. Esse parentesco é talvez o que nos permitirá compreender a relação com o outro, que, de outra forma, é inconcebível se procuro abordar o outro de frente e por seu lado escarpado (1969, p. 186; grifo nosso).

38

Como vemos, tais observações acerca da experiência concetricamente sinérgica da relação de si a si embaralha o ideal de uma reflexão pura, posse absoluta como transparência e coincidência subjetiva. Aqui, no entanto, a redução objetivista também é, de modo análogo, alvejada como um contrassenso. Impossível abordar objetivamente outrem, tematizá-lo ou tomá-lo como objeto de conhecimento. A questão é ingenuamente posta em termos objetivistas quando o filósofo ou o cientista assume uma posição de frente, por via direta. Trata-se da configuração máxima da diplopia ontológica cartesiana que aborda o ser, o mundo e outrem numa pose frontalmente contemplativa. Em síntese, subjetivismo e objetivismo são doutrinas gêmeas e ingênuas, pois obstruem a percepção viva como “arquetipo do encontro originário”. São erros que incorrem numa forma de viseira incorrigivelmente estrábica, cuja distorção óptica não antevê na experiência

intercorporal, o fundo de uma indivisão primordial entre o sensível e o inteligível²³. Como, entretanto, se anuncia, no seio desse circuito intersubjetivo essa percepção primitiva?

A redescoberta desse caráter indiviso e, portanto, estesiológico do corpo reflexionante, não aprofundado pelas análises reflexiva e objetiva já é um índice revelador dessa retomada inaugural. E é essencialmente tal regresso que exprime a raiz última da inquietude movida pelo problema da ipseidade:

Faço o outro à minha imagem, mas *como pode haver para mim uma imagem de mim?* [...]. A esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me, engendro, esse outro é feito da minha substância e, não é, no entanto, eu mais. Como isso é possível? Como o *eu penso* poderia emigrar para fora de mim, sendo eu? (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 186; 187).

O que se assiste aí é um cenário extremamente desconcertante, sem dúvida, que, de maneira inevitável, nos remete à gênese, *eo ipso*, da subjetividade, pois não está em causa aqui, o fato de que outrem aparece diante de nós, o que redundava num ponto de vista puramente objetivo, o que há pouco, atestávamos. Ora, a experiência de outrem do discurso é o que todo exame analítico se esquiva, pois “cego para o mundo percebido, rompe a transição perceptiva de um lugar a outro, de uma perspectiva a outra, e busca do lado do espírito a garantia de uma unidade que já está aí quando percebemos, rompendo também a unidade da cultura e buscando restituí-la de fora” (1969, p. 115). Trata-se de uma análise que oculta o real problema em foco, qual seja, o de que “há um eu que é outrem” e que alhures, me destitui de minha posição central, cuja tarefa cumpre

²³ “É preciso, portanto que pela percepção do outro eu me encontre posto em relação com um outro eu-mesmo o qual, em princípio, esteja aberto às mesmas verdades que eu, em relação com o mesmo ser que eu. E ao realizar essa percepção, do fundo de minha subjetividade vejo aparecer uma outra subjetividade investida de direitos iguais, porque em meu campo perceptivo se esboça a conduta do outro, um comportamento que eu compreendo, a palavra do outro, um pensamento que eu abraço, e que aquele outro, nascido em meio aos meus fenômenos, os apropria tratando-os conforme as condutas típicas das quais eu-mesmo tenho a experiência. Assim, como sistema de minhas abordagens sobre o mundo, meu corpo funda a unidade dos objetos que eu percebo, também o corpo do outro, enquanto ele é portador das condutas simbólicas e da condução da verdade, se afasta da condição de um de meus fenômenos, propondo-me a tarefa de uma comunicação verdadeira, conferindo ainda a meus objetos a dimensão nova do ser intersubjetivo ou da objetividade” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 52-53).

[...] compreender como me desdobro, como me descentro. A experiência de outrem é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha. *A solução deve ser buscada do lado dessa estranha filiação* que faz de outrem, para sempre, meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e sacrifico-me a ele. É no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; *o mistério de outrem não é senão o mistério de mim mesmo* (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 188; grifo nosso).

O intrincado problema acima referido é, em sua definição mais própria, o paradoxo dos paradoxos. Por isso mesmo, Merleau-Ponty aprofunda Husserl, elevando tal tema à dignidade de um mistério. O enigmático é que o acesso a outrem é oblíquo, alusivo, lateral, à medida que o reconheço numa cumplicidade jamais invadida diretamente, que se difunde de maneira indireta naquela “mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 48). Há, portanto, uma pré-história comum da qual participamos e testemunhamos; uma ordem de experiência antepredicativa, que é a matriz de todo mistério e sede dos paradoxos: o lugar desde onde a relação de si a si se funde como uma experiência congênita. Encontra-se prefigurada aqui a ideia de uma universalidade oblíqua do sensível que transcende todo empirismo recalcado ou sensualismo primário. Nota Merleau-Ponty (1969, p. 188):

[...] minha essência única enquanto propriedade fundamental de sentir-me tende paradoxalmente a difundir-se. Justamente porque sou totalidade é que sou capaz de colocar outrem no mundo e de me ver limitado por ele. Pois o milagre da percepção de outrem reside primeiro no fato de que tudo o que pode valer como ser a meus olhos só ocorre tendo acesso, diretamente ou não, a meu campo, aparecendo no balanço de minha experiência, entrando em meu mundo.

Campo como meio universal do ser, pois

[...] outrem não está nas coisas, não está em seu corpo e não é, portanto, eu. Não podemos colocá-lo em parte alguma, e efetivamente não o colocamos em parte alguma, nem no em-si, nem no para-si, que sou eu. Não há lugar para ele senão *em meu campo*, mas esse lugar, pelo menos, está preparado para ele desde que comecei a perceber (1969, p. 189-190).

Afinal, trata-se, pois, de um campo jamais constituído seja por um Ego puro ou ainda seja por um *cogito* pré-reflexivo no fluxo temporal do presente, mas de um ser de generalidade, já que

[...] na medida em que adere a meu corpo como a túnica de Nesso, o mundo não existe apenas para mim, mas para tudo o que, nele, acena para ele. Há *uma universalidade do sentir* – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalização de meu corpo, a percepção do outro (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 190-191; grifo nosso).

É essa ordem inalienável fulgurante aqui, em primeira mão, como uma fórmula nuclear que confere à questão da ipseidade e da alteridade, um decisivo salto ontológico²⁴. Como nota Merleau-Ponty, trata-se de uma tese subentendida por todas as nossas experiências: o que

[...] torna possível o aparecimento de outrem, porque minha relação comigo mesmo já é generalizada [...]. Ora, é devido ele ser também um eu generalizado, que ocupa seu lugar, não no espaço objetivo que, como Descartes bem disse, é sem espírito, mas nessa “localidade” antropológica enquanto meio obscuro no qual a percepção irrefletida se move à vontade, mas sempre à margem da reflexão [...]. Encontramos o outro assim como encontramos nosso corpo (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 192).

Sendo por trás de nós que ele existe, temos com outrem uma relação de princípio que nada mais desvela do que a nossa adesão carnal com o mundo. A corporeidade torna-se então essa significação transferível engajada numa situação comum de onde emerge a percepção de um outro nós mesmos. É por meio dela, que “sou sensível ao mundo, a outrem” (1996a, p. 115), revelando, portanto, “a conexão viva de mim comigo e de mim com outrem” (1996a, p. 117). A fala, tomada em seu estado nascente, apenas aprofunda esse engajamento que não é mais apenas comunidade de ser, mas comunidade de fazer em que falar e ouvir são indiscerníveis (1969, p. 195)²⁵. Tudo isso graças à misteriosa encarnação do discurso que não

²⁴ “A sensibilidade dos outros é o ‘outro lado’ do seu corpo estesiológico. E posso adivinhar esse outro lado, isto é, essa não apresentação originária (*nichturpräsentierbar*) pela articulação do corpo do outro sobre meu sensível, articulação que não me esvazia, que não é uma hemorragia de minha ‘consciência’, mas que, pelo contrário, me desdobra dum alter ego. O outro nasce no corpo (de outrem) por falsa base desse corpo, seu investimento numa conduta (*Verhalten*), sua transformação interior de que sou testemunha” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 286).

²⁵ À margem como rodapé, continua a nota: “O que vem a ser, nesse nível, um outro invisível? Ele está sempre invisível, do meu lado, atrás de mim, etc. Mas não enquanto pertencemos a uma mesma pré-história: enquanto pertencemos a uma mesma fala. Essa fala é como um outro em geral, inapreensível, não tematizável, e, nessa medida, é generalidade, não individualidade. Mas é como se a individualidade do sentir se sublimasse até a comunicação. É essa a fala que temos em vista, e que, portanto, não repousa apenas sobre a generalidade. É preciso que ela seja sobre-objetiva, sobre-sentido. Nela não há mais diferença entre ser singular e sentido. Nenhuma oposição entre minha

comporta entre o mesmo e o outro grau algum de rivalidade: “o que ouço vem inserir-se nos intervalos do que digo, minha fala coincide lateralmente com a de um outro, ouço-me nele e ele fala em mim” (1969, p. 197) de tal modo que a fala nos

[...] concerne, nos atinge de viés, nos seduz, nos arrebatava, nos transforma no outro, e ele em nós, abolindo os limites do meu e do não-meu, fazendo cessar a alternância do que tem sentido para mim e do que é não-sentido para mim, de mim como sujeito e do outro como objeto (1969, p. 202).

Tal é, lembra Merleau-Ponty, a lição de fundo da dialética hegeliana: de

[...] que não precisamos escolher entre o para si e o para outro, entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo os outros que é propriamente alienação, mas que, no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me exprimo estamos ligados sem concessão da parte dele nem da minha (1969, p. 120).

O que de inédito a concepção de Hegel localiza, observa Merleau-Ponty, é “esse lugar em que o interior se faz exterior, essa virada ou essa guinada que faz com que nos tornemos o outro e o outro se torne nós” (1969, p. 119). Aqui, se justifica em que medida *O Visível e o Invisível*, conforme observa Lefort, germina no primeiro esboço de *A Prosa do Mundo* o que, em troca, este também poderia reviver, na literalidade de certas análises, no tecido daquele. De maneira que a meditação sobre a linguagem indireta ecoa os primeiros sinais da meditação sobre a ontologia indireta (1969, p. xii-xiii). Não é só, todavia. Indiretamente também, mediante o artil da palavra, acedemos a outrem, refazendo, num outro nível, nossa ideia de ipseidade. Assim, “a interioridade que busca o filósofo também é a intersubjetividade” (1964, p. 235).

As cartas estão sobre a mesa sem renegar a aposta da interrogação radical sobre nós mesmos [fig. 01].

língua e minha obra, particular e universal. Aqui o outro enxertado no mesmo. Falar e escutar indiscerníveis, *To speak e to be spoken to* (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 195).



[fig. 01] *Les joueurs de cartes* de Paul Cézanne (1839-1906)

Referências

ANDRADE, C. D. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

CÉZANNE, P. “*Les joueurs de cartes*”. In: *Museu de Orsay*, Paris, Óleo sobre tela, 47,5 × 57 1890 a 1895.

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

GOLDSTEIN, K. “L’analyse de l’aphasie et l’essence du langage”. In: CASSIRER, Ernst e outros. *Essais sur le langage*. Paris: Minuit, 1988, pp. 259-330.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HUSSERL, E. *Erste philosophie (I)*, VII, Haag, M. Nijhoff, Husserliana, 1956.

_____. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. 9. ed. Paris: Vrin, 2001.

_____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Traduction et préface de Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

LAGACHE, D. *Les hallucinations verbales et la parole*. Paris: PUF, 1934.

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. “Discussion”. In: RYLE, G. “La phénoménologie contre *The concept of mind*”. In: *La philosophie analytique*. Trad. A. Gombay. Paris: Minuit, 1962, p. 93-100.

_____. *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

_____. *Résumés de cours – Collège de France: (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne - résumé du cours: (1949-1952)*. Paris: Cynara, 1988.
- _____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996a.
- _____. *Notes de cours: (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996b.
- _____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996c.
- _____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- MOURA, C. A. R. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Edusp, 1989.
- _____. *Racionalidade e crise: estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.
- MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001 (Coleção Filosofia, 121).
- OLIVEIRA, A. M. M. *Implicações lingüísticas da significação em Husserl*. São Paulo: FFLCH/USP, 1970, 93p [mestrado].
- PAULHAN. *Les fleurs de tarbes*. Paris: Gallimard, 1942.
- _____. *Clef de la poésie*. 2. ed. Paris: Gallimard, 1944.
- PRADO JÚNIOR, B. *Ipseitas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- RICCEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy M. César. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- RYLE, G. *The concept of mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- _____. "La phénoménologie contre *The concept of mind*". In: *La philosophie analytique*. Trad. André Gombay. Paris: Minuit, 1962, pp. 65-104.
- SARTRE, J-P. "Qu' est-ce que la littérature?". In: *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.
- SAUSSURE, F. *Curso de lingüística geral*. Tradução de Antônio Chelini et alii. 3. ed. São Paulo: Cultrix, 1971.
- SILVA, C. A. F. "Merleau-Ponty e a experiência primordial da linguagem" in *Tempo da Ciência*. Cascavel (PR): v. 09, n° 18, 2002, pp. 27-42.
- _____. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.
- _____. *A natureza primordial: Merleau-Ponty e o logos do mundo estético*. 2. ed. Cascavel, PR: Edunioeste, 2019.
- WALLON, H. *Les origines du caractère chez l' enfant*. Paris: PUF, 1934.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1994.
- _____. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores).