

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

Homero Santiago
Mestrando em Filosofia
FFLCH-USP
Bolsista da Fapesp

Que se tome entre as mãos um livro póstumo e inacabado como *La prose du monde*, cujas páginas impressas teimam em ostentar as notas e ambigüidades próprias do trabalho em andamento, ocorre-nos de imediato enxergar ali o fio dum problema grandioso, o da racionalidade, alhures dita pelo filósofo, para espanto nosso, não problemática. A verdade e o seu entorno, a necessidade e a contingência: é por onde desembocamos, se não no problema, ao menos numa questão da mais alta envergadura na obra de Merleau-Ponty.

Permeia nosso contato com o mundo a “lógica cega e involuntária das coisas percebidas”, diz *La prose du monde*, para completar logo em seguida, “as coisas percebidas não seriam para nós irrecusáveis, presentes em carne e osso, se elas não fossem inesgotáveis, nunca inteiramente dadas.”¹ Tudo isso toca à linguagem, sem dúvida, e se daí vamos à racionalidade é porque rastreando o ensinamento de um grande pensador cada aspecto de sua obra, por confinante que seja, sempre nos convida ao todo de seu mundo. O que são as “coisas percebidas (...) inacessíveis, presentes em carne e osso”, de que nos fala Merleau-Ponty? Caso não nos equivoquemos pensando estar diante de um traço substancial da racionalidade merleau-pontyana (rompida com a filosofia clássica e não obstante atenta a todos os seus sucessos e malogros), é lícito afirmar sem

¹ “La science et l’expérience de l’expression”, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p.52-3.

receio que a solução, por assim dizer, segue linhas mais abaixo, no mesmo parágrafo: a expressão nunca *absolutamente* expressão, o exprimido nunca *absolutamente* exprimido, o distanciamento da conceitualização tradicional; “é essencial à verdade nunca ser possuída, mas ser apenas transparente *através* da *lógica embaralhada* de um *sistema de expressão* que traz os traços de um outro *passado* e os germes de um outro *futuro*.”² O acento posto sobre alguns termos e parece estarmos em face, desde logo, de um problema, mas também de uma sugestão de percurso, no caso, o da *história da filosofia*; aí, a despeito do usual, pelo olhar de Merleau-Ponty talvez caiba falar duma verdade intrínseca e duma racionalidade renovada.

Em 1946, perante a Sociedade Francesa de Filosofia, nosso filósofo deliberadamente acusava um branco em sua conferência sobre o “primado da percepção”, lembrando ao exigente auditório que “seria preciso estabelecer aqui uma diferença entre verdade ideal e verdade percebida. Não é essa imensa tarefa que me proponho presentemente.”³ Com efeito, tempos depois, ao remeter um balanço de sua obra a M. Guérault, quando da candidatura ao Collège de France, Merleau-Ponty insistia num grande tema para seus trabalhos futuros: a verdade⁴ O antigo salto de caso pensado tornava-se então parte substantiva do projeto filosófico. Era preciso reconstituir, diversamente da tradição, as correlatas noções de necessidade e contingência, possibilidade e liberdade, universalidade e apriorismo; reconstrução prometida para *Origine de la vérité* e *Homme transcendantal* e que implicaria de algum modo o não afastamento das mais velhas questões da filosofia seiscentista, não obstante suas duas teses da década de 40, a complementar e a principal, a *Estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção*, já atestassem com todas as letras o abandono fora do cartesianismo. O remanejamento dos termos e o esforço de reconceitualização haveriam de apresentar um outro ponto de vista, passada certamente pressuposta numa reforma do entendimento: “os progressos da psicologia e da lingüística (...) encontram o meio de ignorar as alternativas do atual e do possível, do

² *Id.*, *ibid.*, grifo nosso.

³ *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, Campinas, Papyrus, 1990, p.55.

⁴ Cf. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1962, p.405: “a teoria da verdade constitui o objeto dos dois livros nos quais trabalhamos agora.”

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

constituído e do constituinte, dos fatos e das condições de possibilidade, do acaso e da razão.”⁵ Sob certo aspecto, a *Fenomenologia da percepção* é uma “reforma do entendimento” (no sentido clássico dado ao gênero *reforma* pelo XVII, aparentando-se pois com as *Regulæ* e o *Discours*, com o *De intellectus emendatione*) e por isso alguns conceitos aí têm de ser explicitados e o retorno ao “mundo da percepção”, responsável pela nossa “idéia do verdadeiro”⁶, deve conduzir-nos a uma reaproximação do surrado par verdade e razão. Estando a “verdade” no homem, e o homem, no mundo, é neste mundo mesmo que o quiasma se revelará; tal como o “cogito deve revelar-me em situação”⁷, é nessa situação, eu e o mundo, que a racionalidade revelar-se-á no seu sentido mais amplo. Não é mero retorno aos temas do Grande Racionalismo o que encontramos em Merleau-Ponty e na *Fenomenologia da percepção*, é sim uma “iniciação ao mundo”⁸, o que, reformado o entendimento, reconduzir-nos-á à verdade e ao todo – de modo que a assistência da dita “crise da razão” neste século possa de alguma forma entender uma tão espantosa afirmação: “a racionalidade não é um *problema* (...) nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações.”⁹

Que será esse espetáculo, para usar um vocábulo ao gosto de Merleau-Ponty, ao qual assistimos ininterruptamente, não como espectadores ou como o cientista assiste ao mundo objetivo, mas como a personagem duma fita sempre em gravação e cujo roteiro é reescrito a todo tempo? Analogamente à linguagem, aí se dará o “milagre da expressão” da racionalidade, a prodigiosa conexão das experiências? Tentemos responder apreciando um caso particular.

Ao apresentar uma obra sobre célebres filósofos, Merleau-Ponty assinalou uma espécie de paradoxo em sua tarefa: não apresentava uma história *da* filosofia, em que determinados problemas através do tempo seriam progressivamente respondidos, nem a “genealogia dos filósofos,

⁵ “La science et l’expérience de l’expression”, *La prose du monde*, p.54.

⁶ Cf. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty”, p.401.

⁷ *Fenomenologia da percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p.9.

⁸ *Id.*, p.346.

⁹ *Id.*, p.19.

nem o devir da verdade”; com isso, ele prossegue, “a filosofia corre o risco, em nossa obra, de não ser mais do que um catálogo de ‘pontos de vista’ ou de ‘teorias’ Uma série de retratos deixará no leitor a impressão de uma tentativa vã, em que cada qual dá por verdade os caprichos que seu humor e os acidentes da vida lhe inspiraram.”¹⁰ Duplamente infiel, portanto, o espetáculo da história do pensamento a desdobrar-se: aos filósofos que pretenderam alcançar a verdade e têm suas idéias como que arroladas numa narrativa que nada evidencia senão o fracasso do empreendimento; e aos anseios do leitor que, confundindo pensamento e progressividade na formulação das questões, buscasse uma ou outra conclusão peremptória no trabalho dos primeiros. Não se trata decerto de uma questão menor: o desenrolar da filosofia e de suas incongruências, alguma vez batizado entre nós de “conflito das filosofias”¹¹, seria prova cabal da impossibilidade de se alcançar, pelo pensamento, o verdadeiro. A “verdade” do mesmo Descartes que solapara os fundamentos da Escola tornou-se erro aos olhos de Espinosa e Leibniz; todo o XVII foi condenado perante o tribunal da razão pura de Kant, quem, por sua vez, duramente criticado por Hegel, foi... Suficiente motivo para a descrença na racionalidade é a contemplação dessa história; simplesmente não a encontramos, a razão, pois ela não mais habita o mundo. Todo o contrário, portanto, do afirmado por Merleau-Ponty a respeito duma razão ininterruptamente realizada no mundo.

É bem essa preocupação que importa relevar no ensaio merleau-pontyano sobre Albert Einstein: a desrazão, a chegada do relativismo, e não só da relatividade, concertada com a queda há muito anunciada da

¹⁰ “Por toda parte e em parte alguma”, *Signos*, São Paulo, Martins Fontes, 1991, p.138-9.

¹¹ Essa famosa expressão de Oswaldo Porchat e a postura filosófica que lhe sucedeu nem são estranhas ao nosso tema nem deixam de aclará-lo. Por que desistir da filosofia e recolher-se na *vida comum*? Por que desacreditar da verdade ou ao menos suspender o juízo sobre sua possibilidade? Em “Prefácio a uma filosofia”, Porchat fala de sua formação tradicional apoiada na leitura dos Santos da Igreja e do sentimento de posse de uma “Verdade” advinda de sua “humanidade racional”; é claro, perdida a fé, Porchat foi buscar esta mesma Verdade na filosofia: “meu interesse se voltou exclusivamente para a filosofia. Tendo perdido a Verdade, eu queria de outro modo reavê-la. Buscava novos parâmetros que substituíssem os que não pudera conservar.” (*Vida comum e ceticismo*, São Paulo, Brasiliense, 1994, p.27.) Não havia alternativa; a impossibilidade de tal filosofia eternitária, tal Verdade absoluta e plena aparentada com o divino só poderia conduzi-lo ao ceticismo, como veremos abaixo. A filosofia não ensina como possuir a Verdade, nem é esta a Verdade que a habita; os que partem dessa concepção só podem seguir o caminho do ceticismo ou da teologia secularizada.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

física newtoniana. Em contrapartida, junto à denúncia vem também uma indicação do caminho que devemos percorrer se não quisermos calcar a filosofia na razão objetiva e tampouco conceder à negação da racionalidade: “o mundo, além dos neuróticos, conta com bom número de ‘racionalistas’ que são um perigo para a razão viva.”¹²; e razão viva que não será protegida, diz o mesmo parágrafo, reclamando-se “um gênero de verdade metafísica ou absoluta”. Razão, por conseguinte, que não a propugnada pelo “espírito clássico” de Einstein (o adjetivo entendido como atrelamento aos valores da ciência clássica). A racionalidade que vai sendo negada no ensaio contrapõem-se a uma outra surgida *en passant* num elogio a Bergson, quem teria em certo aspecto ido além do físico alemão:

Idéia profunda, diz Merleau-Ponty, a racionalidade, o universal fundados de novo, e não sobre o direito divino de uma ciência dogmática, mas sobre a evidência pré-científica de que há um único mundo, sobre a razão antes da razão que está contida em nossa existência, em nossa relação com o mundo percebido e com os outros.¹³

Cabe investigar que tipo de razão é esta, aí aludida, que se liga através do texto à noção de “sentido”; razão que não precisa nem da verdade absoluta, nem da ciência objetiva, não é fundada no homem, tampouco em Deus ou na Natureza. A rápida constatação do ensaio sobre Einstein indica-nos aonde devemos ir se quisermos lançar algum lume sobre nosso paradoxo inicial e procurar uma solução, se possível desvendando uma racionalidade perdida, ao que tudo indica, quando da consideração da história da filosofia.

A nossa “experiência da contingência”, diz Merleau-Ponty, é explicada sobretudo em virtude da experiência radical que nosso tempo mantém com essa contingência; descobrimos (e esta descoberta, qual a “descoberta” da subjetividade, nunca será apagada) que “não há, no princípio da vida humana, uma força que a dirija para a sua perda ou para o caos.” A nossa “história titubeante” não tem esteio em Deus, no homem ou na natureza, no entanto, é nela mesma que o homem “concentra-se e põe-se a ver, a compreender, a significar.”¹⁴ Guardemos

¹² “Einstein e a crise da Razão”, *Signos*, p.219.

¹³ *Id.*, p.218.

¹⁴ *Id.*, “O homem e a adversidade”, p.271.

esses termos (história titubeante, significação, compreensão) e vejamos se é possível preservar a racionalidade em face da contingência radical, visto a racionalidade, numa certa medida, envolver a preservação da necessidade, de alguma forma de necessidade – lição aliás muito bem transmitida pelo Grande Século. Como sugerido, contingência e necessidade são conceitos remanejados, num movimento pelo qual também tem de ser dado um novo sentido à palavra *liberdade*, tarefa do último capítulo da *Fenomenologia da percepção*.

Ora, também não é a constatação de *O homem e a adversidade* que nos soluciona o problema inicial, pelo contrário, a noção de contingência aí salientada tende a alargá-lo; não mais a só história da filosofia, donde partimos, parece carecer de razão, agora a carência generaliza-se a toda a história humana e põe em xeque a noção de racionalidade como par da de necessidade. O mesmo ensaio, indica um percurso, porém; uma direção possível e que talvez nos ofereça uma resposta, se não satisfatória, ao menos mais completa. Vejamos:

É como que uma lei da cultura sempre progredir apenas obliquamente (...) Uma infatigável volubilidade faz as idéias movimentarem-se à medida que vão nascendo, assim como uma “necessidade de expressividade” nunca satisfeita, dizem os lingüistas, transforma as linguagens no exato momento em que se julgaria que atingem o objetivo, tendo conseguido assegurar, entre os falantes, uma comunicação aparentemente sem equívoco.¹⁵

Quem sabe, como na história das línguas, também na da filosofia (ou do pensamento, se se preferir) uma certa “*necessidade de expressão*” esteja a agir a todo momento, e onde só enxergamos os dogmas em conflito, a verdade absoluta sempre escondida, é possível que esteja, no fundo, uma outra verdade e uma outra necessidade; numa palavra, uma outra racionalidade que nos será iluminada pela linguagem.

Recoloquemos o problema da história da filosofia: onde está a verdade na sucessão desordenada dos dogmas? Ademais, além de uma racionalidade claudicante, a que o leitor dessa história pode dar seu assentimento? Reparemos que, aos olhos de Merleau-Ponty, a história objetiva, o pensamento analítico não joga contra a irracionalidade, pois

¹⁵ *Id.*, p.253.



mas simétrico, da perda da racionalidade nos desdobramentos da linguagem ou da filosofia. Contraposições simétricas, dizemos, porque igualmente caudatários da crença partilhada entre o senso comum e a ciência, qual seja, a existência duma verdade originária e imutável pronta a ser alcançada integralmente; o fantasma da língua universal, no dizer de Merleau-Ponty, é a reminiscência de uma linguagem divina: “quer-se refazê-la à medida da verdade, redefinir segundo o pensamento de Deus, recomeçar do zero a história da fala (*parole*), ou antes arrancar a fala à história.”²¹ Seria esse, por exemplo, o caso da Escola de Viena, que numa linguagem depurada pretendia alcançar a perenidade do conhecimento²²; doutro lado, contrária e simétrica é a praça dos que se desincumbiram da busca da verdade absoluta, tornada então impossível, e simplesmente acusaram as puras desordem e irracionalidade.²³ Nos dois casos, o Absoluto é a única residência da Verdade e daí os pontos de vista: logo visitaremos a moradia de nosso fim último ou então, pelo contrário, diz-se que o endereço foi perdido. Do impasse, justamente, nasce um meio-termo que merece menção: àquela morada nunca adentraremos, mas vamos aportar em sua vizinhança; em outros termos, regulação externa da ação: o impossível é o fim para o qual tendemos. Em todos os casos, vislumbramos o fantasma de uma perfeição modelar a perpassar o pensamento e a cultura, a Verdade, o Absoluto; buscam-se modelos e lastros para nossos pensamentos, nossos juízos. Escapar às cadeias que nos impedem de encontrar a perfeição no real é uma tarefa premente, e isso, ainda, é uma lição da lingüística; para Merleau-Ponty, a língua, a cadeia de signos auto-equilibra-se por uma “*perfeição sem modelo*”

²¹ “Le fantôme d’un langage pur”, *id.*, p.10.

²² Cf. *Fenomenologia da percepção*, p.12.

²³ *Grosso modo*, em nenhum dos dois casos percebe-se que a “história *não* é um deus exterior, uma razão escondida de que só poderíamos registrar as conclusões.”(grifo nosso.) Para uns esse registro é possível; para outros, não. Permanece obscura, portanto, uma *outra* história, justamente aquela que é “nossa possibilidade de estar na verdade” (cf. “A crise do entendimento”, *in Merleau-Ponty*, São Paulo, Nova Cultural, 1989. Os Pensadores. p.14.). Segundo “O filósofo e a sociologia”, “se a história nos envolve a todos cabe a nós compreender que o que podemos ter de verdade não se obtém contra a inerência histórica, e sim por seu intermédio. Superficialmente pensada, a história destrói qualquer verdade; pensada radicalmente, funda uma nova idéia da verdade.” (*Signos*, p.117-8.)

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

Mantidos os pontos de vista tradicionais, os paradoxos não têm solução. Apenas o saltar fora da zona umbrosa do sempre insolúvel permite-nos ver que não estão em jogo boas ou más respostas a velhos problemas, e sim a negação do estatuto de problema. Aprendemos que é o historicismo posto na história da língua, ou na história da filosofia, no caso que nos interessa, que impede um saltar fora dos paradoxos; não para resolvê-los – o que seria sobrepor mais um dogma à cadeia dos já catalogados –, mas para mostrá-los inexistentes numa “nouvelle conception de raison” Isso, diz Merleau-Ponty, foi Saussure quem nos ensinou.

O que é o *historicismo*, ou o mesmo, a *história objetiva*? O filósofo a caracteriza pela *decomposição*: da língua, das sociedades, das instituições etc.; cada momento da vida humana decomposto, origina-se uma história particular que, apreendida objetivamente, num sobrevôo que segue da Antigüidade aos nossos dias, apreende apenas uma série inexplicável de acasos diacronicamente dispostos. Eis a história escrita pela ciência, que compreende por meio da só causalidade e que se deixa estupefazer ao conferir a não-causalidade dos fatos; intransparente por esta via, a história torna-se então casual, sobreposição de acontecimentos que podem ser decompostos. Na lingüística, e também na filosofia, ela “conduz ao ceticismo enquanto é história objetiva, pois faz aparecer cada um de seus momentos como um acontecimento puro”²⁴ Ceticismo que, no caso da filosofia mais especificamente, é fruto do conjunto de dogmas inconciliáveis observado pelo leitor de qualquer boa história do pensamento. Aonde vai Merleau-Ponty? Conforme à lingüística de Saussure, ele aponta para uma outra história, a qual se revela em algumas expressões postas, por exemplo, ao longo do ensaio sobre *La science et l'expérience de l'expression*: “lei de equilíbrio”, “afinidade permanente”, “sistema de expressão”, “intenção de comunicar”, “senso sincrônico da linguagem” etc.²⁵

Talvez possamos caracterizar o que vem a ser essa *outra* história merleau-pontyana se insistirmos um pouco mais no paralelo com a linguagem; quiçá possamos ter uma idéia de como se vai do *acaso* à *razão*.

²⁴ “La science et l'expérience de l'expression”, *La prose du monde*, p.36.

²⁵ *Id.*, entre as p.34-8.

Nas páginas de *La prose du monde*, de passagem Merleau-Ponty narra-nos um determinado período da pré-história da língua francesa, ou se se preferir, o instante vivo de uma língua *falada*, o latim vulgar, que foi paulatinamente sendo oxitonizada malgrado a ausência dessa tonicidade particular no período anterior. Em virtude do acomodamento fonético generalizado que suprimia últimas letras de cada palavra pronunciada, em certo momento foi necessário oxitonizar as palavras impedindo a supressão das sílabas finais e assim garantindo a inteligibilidade do enunciado, isto é, a compreensão. Ouçamos Merleau-Ponty:

Como compreender esse momento fecundo da língua, que transforma um acaso em razão e, de uma maneira de falar que se apagava, faz súbito uma nova, mais eficaz, mais expressiva, como o refluxo mesmo do mar depois de uma vaga excita e faz crescer a vaga seguinte? O acontecimento é *demasiado hesitante* para que se imagine algum espírito da língua ou algum *decreto dos sujeitos falantes* que seja por isso responsável. Mas também é *demasiado sistemático*, supõe *muita convivência* entre diferentes pormenores para que se o reduza à soma das mudanças parciais. O acontecimento tem um interior, ainda que *não seja a interioridade do conceito*. Nunca o sistema é modificado diretamente, em si mesmo, é imutável, só certos elementos são alterados sem tocar a solidariedade que os liga ao todo.²⁶

Compreender esta passagem e o exemplo capital que a ocasiona é compreender o que vêm a ser as mencionadas “lógica embaralhada” e o “sistema de expressão” que, segundo *La prose du monde*, são essenciais à verdade e pressupostos da racionalidade. Numa palavra, precisamos entender a *expressão* merleau-pontyana; afinal de contas, diz nosso filósofo, se a oxitonização ocorreu em certo momento da vida da língua francesa foi porque era *necessário* (e ponhamos aí o acento) “restabelecer um poder de expressão ameaçado”²⁷

O capítulo da *Fenomenologia da percepção* sobre o *corpo como expressão e fala* fundamentalmente nos ensinava, a partir duma crítica à compreensão tradicional da linguagem (empirismo e intelectualismo que igualmente tolhiam à palavra a sua significação própria e eficácia), a distinguir entre uma fala *originária* e uma *secundária*. A primeira, e só ela, é aparentada com o pensamento, é criadora, a partir da linguagem e de

²⁶ *Id.*, p.49, grifo nosso.

²⁷ *Id.*, p.50.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

significações dadas, de novas significações, origem de novos sentidos. Aí o modelo é o livro de um bom autor que revela novas significações desde o instante em que passamos a freqüentar-lhe o mundo; uma “máquina infernal” que nos ensina, por exemplo, como Stendhal, um novo significado para a palavra “*coquin*”, significado diverso do corrente, em aparência já dado desde o início da leitura²⁸

Ademais, a fala originária igualada ao pensamento trazia junto de si a idéia fundamental de movimento; a expressividade originária é movimento não só na medida em que significa para além do que está dado, mas também porque *está* no mundo. A *Fenomenologia* mostrou a fala, e fala que é pensamento, inevitavelmente presa ao corpo, alhures dito *corps agissant*; significar neste caso é estar no mundo, agir no mundo em face dessas “coisas percebidas” e a nós irrecusáveis. O que Merleau-Ponty nos dizia sobre isso, sobre a fala e sua significação desse mundo? “A fala é um gesto”²⁹, é um dos modos pelos quais nós, nosso corpo relaciona-se com o mundo e pelo que esse mundo e nossos próprios gestos ganham *sentido*. É assim, por exemplo, que para a criança “o sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador” Profunda distinção entre *dado* e *compreendido*: o sentido não nos é dado por existir desde sempre, mas ele é por nós compreendido; compreendido nos atos e gestos, na fala (isso tudo que quisemos designar como movimento), por meio dos quais nos relacionamos com outrem e com o mundo. Não é sem razão que o mencionado capítulo da *Fenomenologia* terminava apontando para uma noção que permitisse integrar *motricidade* (a gesticulação, o movimento inerente à vida de nosso corpo) e *inteligência* (a compreensão do sentido desses atos), o que provisoriamente era dado pela noção de vida corporal e de “sujeito encarnado”³⁰ Será nesse terceiro termo, na “experiência aberta”, que pensamento e gesto encontrar-se-ão necessariamente, sem exterioridade alguma. A fala é sobretudo gesto: é o piscar dos olhos, cada trejeito, aonde se põe as mãos; também o pensamento quando fala originária, pois é nesta que aquele encontra o seu acabamento, dizia Merleau-Ponty.

²⁸ Cf. *id.*, p.19-20.

²⁹ *Fenomenologia da percepção*, p.250.

³⁰ Cf. *id.*, p.265-70.

Destarte, armados dessa noção ainda vaga de expressividade, podemos abordar a conclusão merleau-pontyana acerca da oxitonização da língua francesa e de como tal fato foi necessário e respondeu à manutenção da compreensibilidade entre os sujeitos falantes³¹. Bem como a língua e o pensamento compartilham de um mesmo interior, a história da língua tem uma interioridade que lhe dá a feição de sistema, hesitante é claro, mas necessária e seguramente guiado para a busca da expressão; e esta, vimos, necessariamente envolve as noções de significação, sentido, criação. Como explicar a oxitonização a não ser pelo milagre da expressão que a partir do dado originou o novo? Novidades, feito e fato, por sua vez, não de sujeitos falantes aparentados com o *cogito* cartesiano, tampouco acontecimentos meramente fortuitos; pelo contrário, uma necessidade alavancou o processo: não houvesse a oxitonização os falantes da língua não mais se compreenderiam.

A necessidade presente aponta para um sistema habitado por uma verdade que não a do historicismo, o qual simplesmente decomporia o processo de oxitonização da língua catalogando-o como acaso lingüístico inexplicável; antes lobrigamos um sistema que envolve todos os sujeitos falantes, sujeitos *no mundo, na história*. Aí estará a verdade e ela não será a tradicional verdade cartesiana da adequação, mas a verdade como expressão, que inevitavelmente nos convida à totalidade. Contrariamente à atitude objetiva da decomposição, cada gesto, cada matiz da voz e cada ambiente na fala nos são significativos e contribuem decisivamente para o

³¹ Em seu *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1969, p.30, ao distinguir língua (*langue*) e fala (*parole*) – “ato individual de vontade e de inteligência” – Saussure observava com todas as letras que “a língua não é uma função do sujeito falante, é o produto que o indivíduo registra passivamente; ela nunca supõe premeditação, e a reflexão não intervém senão para a atividade de classificação”. É, noto, “sujeito falante” em ambos, Saussure e Merleau-Ponty, não é o sujeito cartesiano acrescido de uma segunda função além da de pensar. O capítulo sobre o cogito na *Fenomenologia* traça a reconceitualização fundamental que permite o vislumbre desse novo sujeito; dotado duma “ciência primordial de todas as coisas” (p.494), ele não é um sujeito reflexivo; é sujeito falante mas isso não lhe garante o império absoluto sobre seu ato, embora também seja abusivo, na contramão da independência do ato, dizer que o sujeito é tão-somente *falado* pela língua. Veja-se também “La science et l’expérience de l’expression”, p.26-9: a psicologia nos revela um “eu penso” ligado a relações, a uma operação, um “eu penso” que ultrapassa os limites do pensamento em seu sentido ordinário; “o ‘eu penso’ que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como em uma prisão, mas como em um aparelho que o transporta magicamente na perspectiva de outro.” Para nossos fins, essa sucinta observação basta.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

sentido do que é dito e da situação. Digamos *grosso modo* que é o retorno à totalidade, e apenas ele, que nos permite compreender como o acaso torna-se razão; os fatos não são casuais porque respondem a um *a priori* da compreensibilidade, da necessidade de expressão que pressupõe a consideração do todo a todo tempo; igualmente, a racionalidade do processo não é devida à aproximação dum modelo, pois em questão está a língua dos vivos, não a dos ídolos mortos.

O presente difunde-se no passado, na medida em que este foi presente; a história é a história das sincronias sucessivas – e a contingência do passado lingüístico invade até o sistema sincrônico. O que me é ensinado pela fenomenologia da linguagem (...) é uma nova concepção do ser da linguagem, que é agora lógica na contingência, sistema orientado, e que entretanto elabora sempre os acasos, prosseguimento do fortuito na totalidade que tem um sentido, lógica encarnada.³²

Só o passado da língua latina torna compreensível o presente da língua francesa, e por isso mesmo o que um dia foi o presente do latim também já era o presente, que hoje é passado, da língua francesa. O todo, aprendemos com isso, é essencial à verdade; a expressão e a situação nos dão de algum modo a medida de uma verdade nova, expressiva e em situação.

*

Retornemos agora ao nosso problema inicial, surgido em *Por toda parte e em parte alguma*, e tentemos não só traçar as linhas do surgimento de uma nova concepção de história da filosofia como dar realce ao destacado lugar nela ocupado pela teoria da expressão.

Inicialmente vimos que o “conflito das filosofias” e a narração de sua história importavam numa dupla infidelidade: ao leitor, espectador que desejasse encontrar na história os desdobramentos progressivos duma filosofia que paulatinamente ascendesse à verdade; ao filósofo mesmo que pretendia “ultrapassar as opiniões” estando de posse de uma verdade. É o caso de terminarmos mais uma vez nos interrogando sobre esse paradoxo e, mais bem armados, procurar delimitar de que forma, com Merleau-Ponty, poderíamos não só falar de uma história *das* filosofias (incorporando para sua história um plural que ironicamente aparecia no “conflito das filosofias”), mas também aí encontrar a razão e a verdade, tornando esse exercício histórico algo que já é simultaneamente o próprio filosofar.

³² “Sobre a fenomenologia da linguagem”, *Signos*, p.93.

O que produz o paradoxo? Como na história da língua, na história da filosofia surge por arte da história objetiva; é esta que, não encontrando mais que o acaso e a idiossincrasia dos dogmas conflitantes, é levada ao ceticismo. Por este prisma o sistema das filosofias é *acaso*, o que também pode ser dito *ocaso*: quebras, contradições, hiatos; ou razão *à la* Hegel: sistema total que salva as filosofias tomando a cada uma a própria alma, tornando-a momento dum processo inexorável rumo ao Absoluto. Não estará aí a nossa resposta, porém, certamente aí está o seu reverso; duas atitudes conflitantes embora solidárias na *incompreensão* (no sentido inverso da dita *compreensão* do sentido das palavras) da filosofia como sistema expressivo. Motivo suficiente para notarmos, a partir do que a lingüística nos ensinou, que é preciso remanejar os conceitos de razão e principalmente de verdade. “Assim como as novas formas da gramática e da sintaxe, nascidas dos destroços de um antigo regime lingüístico ou dos acasos da história geral, organizam-se todavia de acordo com uma intenção expressiva que faz delas um novo sistema, a idéia filosófica nascida no fluxo e no refluxo da história pessoal e social, não é somente um resultado e uma coisa; é um começo e um instrumento.”³³

A história da filosofia vai sendo descoberta em *Por toda parte e em parte alguma* como um sistema (que não o hegeliano), em que intermitentemente se dá o milagre da expressão, isto é, novas significações vão surgindo do já dado. Toda nova filosofia (talvez pudéssemos dizer: toda *filosofia originária*) aporta a novidade a partir do passado, das filosofias anteriores, sempre respeitando uma organização, uma “intenção expressiva” que sub-repticiamente percorre o sistema, ou seja, a história, o que sequer percebemos no primeiro golpe de vista. A variação, a contradição e os outros movimentos do sistema são a manifestação não só dessa intenção como de uma verdade inerente à história, ao sistema, e que nele está como num todo; está totalmente e nunca na decomposição da história objetiva; verdade sistêmica *et pour cause* nunca dada por inteiro já que assentada na expressão e não no exprimido. A filosofia, ou melhor, cada filosofia, é, como Merleau-Ponty dissera do corpo, *agissante*; de modo algum uma ação completa, perfeita no sentido verbal: a filosofia e a verdade são mais um gerúndio que um participípio.

³³ “Por toda parte e em parte alguma” *id.*, p.141-2.



determinação. Lembremo-nos da Sexta Meditação, uma obscuridade cartesiana que por seus limites e contradições revela uma verdade absolutamente inapreensível ao pensamento objetivo (vide a carta a Elisabeth de 28/06/1643); este, ao tentar subsumir a suas categorias a verdade da composição entre corpo e alma, traslada-a da condição de *nota per se* à de naufrágio sistemático, ou seja, abre a guarda para o cético. No último texto que escreveu, uma aula a ser pronunciada no Collège de France, Merleau-Ponty insistia numa observação: “Ambigüidade de Descartes: distinção e ‘mistura’ são per se nota a mesmo título”³⁶; insistia, dizemos, pois num outro curso o mesmo professor tomara como ponto de partida tal ambigüidade. Tratando da união da alma e do corpo em três filósofos, Merleau-Ponty dissera: “A história da filosofia é uma confrontação, uma comunicação com os sistemas análoga àquela que podemos ter com os homens.”³⁷ A história da filosofia como um diálogo; seguramente cabe ao historiador reconstruir esse diálogo com a ajuda do que se poderia chamar de instrumentos do método objetivo³⁸, mas sobretudo cabe ao historiador encontrar o fio expressivo do diálogo.

Se tomamos a sério as *démarches* da 1ª Meditação, não somos levados a considerar a 6ª como uma simples aparência? E inversamente, se se toma a sério a 6ª Meditação, como as *démarches* da 1ª foram possíveis? (...) Se a união da alma e do corpo é um pensamento confuso, como pude descobrir o Cogito? E se descobri o Cogito, como posso ser o sujeito da 6ª Meditação?³⁹

³⁶ “L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui”, *Notes des cours au Collège de France, 1958-1959 et 1960-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p.266.

³⁷ *L’union de l’âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, J. Vrin, 1968, p.12.

³⁸ Não é inoportuno frisar que o adeus ao pensamento objetivo não determina o vale-tudo em história da filosofia. Há dois perigos ao historiador da filosofia, diz Merleau-Ponty: “ser cego”, comentando sem repensar; “julgar mais como filósofo do que como historiador”. O fato é “sempre interpretado”, sem dúvida, mas a interpretação e a reflexão não são totalmente livres. Há uma verdade que “não se oferece ao puro método objetivo”, no entanto, isso não nos dispensa inteiramente desse método. Não existe fato sem interpretação, e não há interpretação sem o prévio estudo metucioso dos textos, das relações, da recepção e das fontes; ao revelar-nos as minúcias do objeto, a anatomia textual é um importante instrumento. Sem a reflexão e a interrogação, a anatomia torna-se mera erudição (às vezes nem isso) freqüentadora das bibliografias acadêmicas; a reflexão e interrogação sem o trabalho metucioso e devotado aos pormenores é muito freqüentemente fantasiosa.

³⁹ *L’union de l’âme et du corps*, p.15-6.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

Dessa contradição resulta um diálogo pelo qual se vai de Malebranche a Bergson, passando por Biran. O cogito, o círculo, a distinção substancial, tudo está aí posto; por que então Descartes foi ambíguo, por que silenciou num ponto tão significativo? Ora, é ir além do próprio filósofo objetivar uma questão que aos seus olhos não devia sê-lo sob pena de contradição. Cabe ao historiador indagar a razão desse silêncio, nunca explicitar o que supostamente estaria implícito; é mister saber como o calado possibilitou a fala dos pósteros⁴⁰

A história da filosofia que seria preciso realizar (paralelamente à de Guérault) é a do subentendido. Por ex.: as teses de Descartes sobre a distinção do corpo e da alma e sua união não podem ser expostas no plano do entendimento, e justificadas em conjunto, por um movimento contínuo do pensamento. Não podem ser afirmadas juntas a não ser que as aceitemos com o seu *subentendido* – Na ordem do subentendido, a pesquisa da essência e a da existência não são opostas, são a mesma coisa – Considerar a linguagem, mesmo filosófica, não como uma soma de enunciados ou de “soluções”, mas com um véu esticado, a trama de uma cadeia verbal...⁴¹

O novo modo de compreensão das filosofias sugerido como solução ao nosso paradoxo inicial exige uma radical revisão do conceito de verdade. A história da filosofia só faz sentido se nela procurarmos uma verdade que é sempre uma espécie de exigência em cumprimento; verdade sistêmica, total (*pars totalis*) e em situação. Por isso deve-se ver nessa história, não a história dos dogmas que levam ao ceticismo ou da estrada que leva ao Absoluto, mas uma história titubeante e em certa medida semelhante à história das sociedades, na qual, diz Merleau-Ponty, é preciso “compreender o funcionamento de suas contradições, o tipo de equilíbrio em que bem ou mal se instalaram”⁴² A história das filosofias, como a das línguas, é “demasiado hesitante” mas também “demasiado sistemática”; é nesse meio que o acaso pode tornar-se razão, na medida em que a filosofia, como a língua, é toda acaso e toda razão, é relação *contingente* de novas

⁴⁰ Nota de trabalho de 4 de junho de 1959: “uma filosofia, como uma obra de arte, um objeto que pode suscitar mais pensamento que os que nela estão contidos (podem-se enumerar? pode-se desmembrar uma linguagem)”; *O visível e o invisível*, São Paulo, Perspectiva, 1992, p.188. Veja-se também “A linguagem indireta e as vozes do silêncio” p.61.

⁴¹ *Id.*, *ibid.* (junho de 1959).

⁴² “Por toda parte e em parte alguma”, *Signos*, p.142.

significações e sentidos, por sua vez são *necessários* como *expressividade*, como “necessidade de expressão” dada numa situação determinada. Não há como dizer que Descartes poderia ter escrito a *Crítica da razão pura*, não há por que lastimar que Aristóteles não tenha sido Tomás, pois a imperante exigência da compreensibilidade e da situação plasma uma espécie de *a priori*. Descartes era livre malgrado não pudesse ter escolhido ser Tomás, visto nele haver o *a priori* do sujeito Descartes e do cartesianismo: existência presente, calcada no passado e semente do porvir. Mais que isso, não se pode exigir uma afirmação concludente sobre a Sexta Meditação, Descartes não a poderia dar (e talvez até pudéssemos dizer, por exemplo, que a verdade ambígua da Sexta Meditação só é explicitada por Malebranche e sua impossibilidade de argumentos probantes quanto à existência do mundo exterior). Da mesma forma, suprimir as inegáveis ambigüidades da teoria das verdades eternas, do círculo e da autocausalidade divina, é como salvar o cartesianismo da aleivosia de Descartes e a sua filosofia impor uma sintaxe (como sempre, pensemos aqui a filosofia como uma língua) que não corresponde ao *a priori* do sujeito Descartes. Só o observador exterior e francófono enxerga o pronome relativo implícito na expressão “The man I love”, já para o falante do inglês nada está implícito⁴³; é assim mesmo que o pensamento objetivo enxerga o implícito e intenta explicitar o que é necessariamente calado. Como toda língua, a filosofia é feita de cacoetes, expressões e também silêncios, e o que deve ser trazido à luz pelo historiador é a razão desses silêncios, cacoetes e expressões; negligenciar esta tarefa é perder a unidade mais profunda do pensamento, pôr o acaso onde só há razão e necessidade, tombar frente ao cético.

O tema do *a priori*, diga-se, não é de fácil compreensão. Se Nicolau II certa vez reencontrou as “expressões de Luís XVI” e *expressou* um “*a priori* do príncipe ameaçado”, temos de indagar até que ponto permanece intacta nessa afirmação o nosso tradicional conceito de liberdade. Evidentemente, como dito de início, o último capítulo da *Fenomenologia da percepção* tem de avir-se com a questão. Ouçamos Merleau-Ponty: “essas estereotípias não são uma fatalidade, e, assim como a vestimenta, o adorno, o amor transfiguram as necessidades biológicas por ocasião

⁴³“A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, *id.*, p.44.

Merleau-Ponty, o conflito das filosofias e a teoria da expressão

das quais eles nasceram, da mesma forma no interior do mundo cultural o *a priori* histórico só é constante para uma dada fase e sob condição de que o equilíbrio das *forças* deixe subsistir as mesmas formas.”⁴⁴ Contingência e necessidade aí estão sendo obviamente reconsiderados, e esta última, em seu novo sentido, tem de se opor à fatalidade; caso contrário a história da filosofia seria o desdobramento de uma série já dada desde sempre num intelecto divino presciente, algo semelhante ao fantasma da língua primeira escrita num texto divino e originário. “A história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento único que cria formas estáveis e as dissolve.”⁴⁵ Novamente, pois, a necessidade vem à tona pelo *a priori*; e o exercício do historiador da filosofia merleau-pontyano será primordialmente desvendar esse fio de necessidade em que se encontra a razão: a época, a vida, os compromissos etc. – como sempre, o todo está aí imbricado.

Embora insatisfeitas as dificuldades, um ponto é transparente na questão do *a priori*, por exemplo, do cartesianismo. É só no todo do sistema, na história que afasta o historicismo e a decomposição, que encontraremos a razão e a verdade do cartesianismo. A *Fenomenologia* ensinava-nos que o corpo decomposto não é corpo e que a contingência só surge quando assim procedemos por decomposição; a verdade e a necessidade, pelo contrário, estão no “corpo total como nós o vivemos”⁴⁶ Da mesma forma, a verdade da história das filosofias estará na não-decomposição, a verdade de cada filosofia estará na sua *vida*, na “razão viva” do sistema. Sem essa consideração, a totalidade e a vida e a situação, não haverá nem verdade nem razão, apenas acasos.

Qual a verdade do cartesianismo? É a verdade nunca absolutamente possuída pois grávida de seu futuro; a verdade percebida sob a “lógica embaralhada” da história de Descartes e dos cartesianos, dos inimigos e dos intérpretes. Tal como só decompondo o corpo ousaríamos asseverar a contingência de nossos órgãos, só tomando a história do pensamento como justaposição perderíamos a unidade profunda dessa filosofia e joga-la-íamos

⁴⁴ *Fenomenologia da percepção*, p.130.

⁴⁵ *Id.*, *ibid.*

⁴⁶ *Id.*, p.578.

na vala comum das contingências inexplicáveis⁴⁷. A *situação* de uma filosofia é dada em sua *vida*, vida compartilhada pelo autor e pelos opositores, pelas outras filosofias que com ela dialogam: “o tom da verdade só vibra por muito tempo quando o autor interpela a sua vida.”⁴⁸ E esta não tem o rigor e simetria dos conceitos, mas a unidade da convergência dos contrários, da vida humana e da história. Esquecido isso, a verdade do cartesianismo não existirá e o cético terá ganho o certame. Descartes é grande, quiçá possamos dizê-lo, porque foi contraditório; não fosse assim, sem a vitalidade de sua filosofia, não haveria nem mesmo a *Fenomenologia da percepção*; “talvez a filosofia de Descartes consista em assumir essa contradição”⁴⁹

Finalmente, a solução do paradoxo, das contradições e equívocos não é a solução dentro do campo tradicional da verdade tomada como adequação, mas a da verdade concebida a partir de uma teoria da expressão; só esta nos permite ver razão onde aparentemente há apenas acaso e “conflito”. O problema da história da filosofia não está completamente resolvido, ou pelo menos tratado em seus mais importantes pormenores; se até aqui levamos a cabo a aproximação entre filosofia, vida perceptiva e linguagem, é imprescindível ter em mente que a filosofia é um caso à parte e mais complicado: ela pretende-se, ao contrário da percepção e da fala, um saber teórico. Sua vida, portanto sua verdade e sua razão, não podem ser apenas aquelas da linguagem, embora a aproximação entre ambas seja, como tentamos mostrar, um passo primordial para a compreensão das filosofias e de sua verdade na expressão. A teoria merleau-pontyana da expressão nos dá a medida de uma compreensão primeira da filosofia que é condição da filosofia e, por isso mesmo, é também filosofia. Ver vida onde outros procuram a verdade dos textos somente; ver unidade onde se via apenas contraditoriedade. Essa nova visão e compreensão da história da filosofia, dirá Merleau-Ponty, já não é história mas o próprio exercício da filosofia.

⁴⁷ Cf. *Signos*, “Por toda parte e em parte alguma”, p.144: “e quanto à pluralidade das perspectivas e dos comentadores, ela só romperia a unidade da filosofia se fosse uma unidade de justaposição ou de acumulação.”

⁴⁸ *Id.*, p.139.

⁴⁹ *Fenomenologia da percepção*, p.73. Também *Signos*, “Por toda parte e em parte alguma”, p.142-3: “O homem ‘sadio’ não é tanto aquele que eliminou de si mesmo as contradições: é aquele que as utiliza e as leva a seu trabalho vital.”