**Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia**

**ARTE E VERDADE:
ECOS DE UM *ENTRELAÇAMENTO*
(Versão corrigida)**

Maria Edivânia Vicente dos Santos

São Paulo - 2013

**Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia**

**ARTE E VERDADE:
ECOS DE UM *ENTRELAÇAMENTO***

(Versão corrigida)

Maria Edivânia Vicente dos Santos

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, como parte dos requisitos para obtenção do grau de doutora, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena Chauí.

São Paulo- 2013

Ao meu pai, memória fecunda.

Agradecimentos

À professora Marilena Chauí, pela paciência, dedicação e presteza no decorrer da orientação, e, sobretudo, pela generosidade em acolher e orientar trabalhos por vezes com abordagens e modos de ser tão diversos.

À professora Isabel Matos Dias, encontro inesperado que, no curso deste trabalho, soou como fonte de coragem e inspiração para a tarefa acadêmica.

Ao professor Renaud Barbaras, nossas inesquecíveis conversas – sempre acompanhadas pelo respeito e rigor que *animam* – por ocasião do estágio em Paris.

À professora Salma Muchail e ao professor Franklin Leopoldo, suas valiosas contribuições por ocasião da qualificação deste trabalho e suas disposições, sempre generosas, para participarem tanto da qualificação como da banca de defesa da tese.

Ao professor Jesús Vázquez – mestre e companhia silenciosa.

À Marinê Pereira, Cátia Benevenuto, Éricka Itokazu, Sírila Silva, Célida Peregrino, Alcino Ferreira, Lau Lucena, Mari Ribeiro, Fernando Mota e Solô Paiva, amigas e amigos de casa, mesa e longas conversas... lugar de partilha de angústias, risos e aconchego embalado pela cumplicidade.

Aos amigos do Grupo de Estudos Espinosanos, aqui em especial a Luís César Oliva, pela confiança – e solidariedade – que acabava por me fazer confiar também, e Daniel Santos, sua singular e acolhedora disposição no *mundo da vida*... sua presença amiga.

A toda a equipe de trabalho da secretaria do Departamento de Filosofia da USP, em especial à Maria Helena - sua presteza, cuidado e paciência; Mariê, sua atenção e presença ativa em momentos difíceis, sua disposição para o cuidado e o regozijo; Geni, sua presença sempre acolhedora e disposta às resoluções; Luciana, sempre tão atenciosa ao seu modo discreto e silencioso e, por fim, a Verônica, que nos deu sempre atenção cuidadosa e riso.

A Dona Madalena, minha mãe, presença amorosa e lembrança sempre renovada do rigor e da justiça.

A minha família, que quando a vida nos solicitou encontro – e eu precisava e desejava me fazer nele –, sustentou minha ausência com compreensão e carinho.

E, por fim, a Luciano Oliveira, companhia amorosa surgida no meio da estrada, cuja presença me ensinou a calma para trabalhos como este e me inspirou a precisão do sentido para tal empenho – disposições, por vezes, fugidias. Ah! Também pela grande contribuição com as traduções.

À FAPESP, pela bolsa que tornou viável a realização deste trabalho.

Só conseguimos deitar no papel os nossos sentimentos, a nossa vida. Arte é sangue, é carne.

Graciliano Ramos

Resumo

A tese versa sobre o problema da verdade em Merleau-Ponty e sua oposição à verdade como adequação, portanto, à ontologia clássica dualista e, nesta via, sobre a arte como acesso à verdade, no percurso desencadeado pelo filósofo, e o que daí decorre em relação à instituição de uma ontologia. A arte, pois, como *expressão* da trama do ser por dentro - não imitação, re-apresentação ou fuga - e, neste sentido, testemunho e rebento de uma reversibilidade irreduzível (do expresso e da expressão, do signo e do sentido, do corpo e do espírito, de mim e de outrem, da palavra e do silêncio) no que toca à experiência do ser. Traços estes que circunscrevem a verdade no crivo da *abertura* e da *coexistência* e, com isto, do *inacabamento* da linguagem, da ação e do pensamento, compreendida, em última instância, como coesão sem conceito e, deste modo, não adequação. Com este foco, voltamo-nos inicialmente para a reformulação do problema da verdade nos termos de uma efetiva conduta interrogativa cujo solo é a existência enquanto jogo de imanência e transcendência; em seguida, para a ontologia da obra de arte e a intersecção com a filosofia e, deste modo, para a expressão inacabada da verdade; e, por fim, para o mundo sensível e, neste sentido, para a verdade na instância pré-reflexiva.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, verdade, arte, mundo, abertura.

Résumé

Cette thèse porte sur le problème de la vérité chez Merleau-Ponty et son opposition à la vérité comme adéquation, donc à l'ontologie classique dualiste et, dans cette voie, sur l'art comme accès à la vérité, dans la trace du parcours déclenché par le philosophe et ce qui suit par rapport à l'institution d'une ontologie. L'art, donc, comme *expression* de la trame de l'être par dedans – non pas imitation, re-présentation ou fuite – et, dans ce sens, témoin et rejeton d'une réversibilité irréductible (de l'exprimé et de l'expression, du signe et du signifié, du corps et de l'esprit, de moi et d'autrui, de la parole et du silence) en ce qui concerne l'expérience de l'être. Ces empreintes circonscrivent la vérité dans le crible de l'*ouverture* et de la *co-existence*, et par là de l'*inachèvement* du langage, de l'action et de la pensée, vérité entendue, en dernière instance, comme cohésion sans concept et, par là, non adéquation. En nous plaçant dans un tel foyer, nous nous tournons dans un premier moment vers la reformulation du problème de la vérité en adoptant une attitude interrogative dont le sol est l'existence en tant que jeu d'immanence et transcendance; deuxièmement, vers l'ontologie de l'oeuvre d'art et son intercession avec la philosophie et, de là, vers l'expression inachevée de la vérité; finalement, vers le monde sensible et, dans ce sens, vers la vérité dans l'instance pré-reflexive.

Mots-clés: Merleau-Ponty, vérité, art, monde, ouverture.

Abstract

This thesis deals with the problem of truth in Merleau-Ponty and his opposition to truth as adequacy, therefore, to the classical dualist ontology and, in this way, to art as access to the path opened up by the philosopher and what comes out from this in relation to the institution of an ontology. Hence, art as *expression* of the being's weave inside itself – not imitation or rerepresentation or flight – and, in that sense, a proof and a bud of an irreducible reversibility (of what is expressed and the expression, the sign and the meaning, the body and the spirit, the self and the other, the word and the silence) as far as the experience of the being is concerned. These traces circumscribe truth in the riddle of *openness* and *coexistence* and so the *unfinishment* of language, of action and thought understood, in the last instance, as cohesion without concept and, in that way, no adequacy. On this view, we turn away initially towards the reformulation of the problem of truth in terms of an effective interrogative conduct whose ground is existence while a game of immanence and transcendancy; besides, of the ontology of the work of art and the intersection with philosophy and therefore the unfinished expression of truth; and, at last, to the sensitive world and, in that sense, to truth in the pre-reflective instance.

Keywords: Merleau-Ponty, truth, art, world, openness.

SUMÁRIO

Lista de abreviação das obras de Merleau-Ponty	11
Introdução	12
Primeira Parte: Da verdade em questão	22
I. O solo em que se inscreve	23
II. A verdade como problema em Merleau-Ponty	42
III. A coisa, o corpo, a percepção – a nervura do entrelaçamento	65
Segunda Parte: A arte – seus traços, seu chão	81
I. Arte e filosofia no crivo da criação	82
II. Situação, indivisibilidade e inacabamento – o solo da arte	92
III. O estatuto da arte: a abertura da verdade	105
Terceira Parte: O mundo – silêncio, criação e coexistência como abertura da verdade	139
I. <i>A descoberta do mundo</i> – uma vida dilatada	140
II. A inexorabilidade da coexistência	158
À guisa de conclusão	176
Bibliografia	179

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY¹

C.	<i>Causeries</i>
E. P.	<i>Éloge de la Philosophie</i>
H. T.	<i>Humanisme et Terreur</i>
I. P.	<i>L'Institution, la Passivité – notes de cours au Collège de France</i>
M.s. M.e.	<i>Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression</i>
N. C.	<i>Notes de Cours : 1959 - 1961</i>
Oe. E.	<i>L'Oeil et l'Esprit</i>
P. D.	<i>Parcours Deux: 1951-1961 Parcours</i>
P. M.	<i>La Prose du Monde</i>
Ph. P.	<i>Phénoménologie de la Perception</i>
Pr. P.	<i>Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques.</i>
R. C.	<i>Résumés de Cours : Collège de France 1952-1960</i>
S.	<i>Signes.</i>
S.N.S	<i>Sens et non-sens</i>
V.I.	<i>Le Visible et l'Invisible</i>

¹ Essas abreviaturas – apresentadas em ordem alfabética – referem-se aos títulos dos livros utilizados nesta tese. Como muitos deles são coletâneas de textos com tematizações específicas, elaborados em tempos variados, ao citar cada um desses textos referirei seu título completo seguido da abreviatura da obra de onde foi extraído. Exemplo: *Le langage direct et les voix du silence, in: S.*

Introdução

O cerne da pesquisa ora em curso de explicitação é (i) o problema da verdade em Merleau-Ponty* e sua oposição à verdade como adequação, portanto, à ontologia clássica dualista e, nesta via, (ii) a arte como acesso à verdade, no percurso desencadeado pelo filósofo, e o que daí decorre em relação à instituição de uma nova ontologia. A arte, pois, como *expressão* da trama do ser por dentro - não imitação, re-apresentação ou fuga - e, neste sentido, testemunho e rebento de uma reversibilidade irreduzível (do expresso e da expressão, do signo e do sentido, do corpo e do espírito, de mim e de outrem, da palavra e do silêncio) no que toca à experiência do ser. Traços estes que circunscrevem a verdade no crivo da *abertura* e da *coexistência* e, com isto, do *inacabamento* da linguagem, da ação e do pensamento, compreendida, em última instância, como coesão sem conceito e, deste modo, não adequação.

Este trabalho se enraíza nos estudos sistematizados por ocasião do mestrado em Filosofia, cuja dissertação versou sobre o pensamento de Merleau-

* Os textos de Merleau-Ponty - bem como outros de outros franceses - que utilizo nesta tese foram sempre consultados no original. Aqueles sem tradução em português foram traduzidos por mim. Quando já havia tradução, vali-me do cotejo com o que os tradutores brasileiros já haviam feito antes de mim. Muitas vezes adotei a solução que eles encontraram para certas passagens cujo significado em português não era tão evidente. Outras vezes escolhi minha própria percepção, diversa da deles.

Ponty. Em tal estudo partimos do conceito de corpo-próprio como expoente nuclear do seu pensamento, em todo seu percurso de revisão da tradição metafísica e da ontologia dualista clássica radicada nesta tradição, e lançamos o pensamento na direção de uma ética enraizada no que daí decorre, ou seja, na finitude, na abertura e na ambigüidade em que repousa o ser do homem², e no ser com os outros como dimensão originária da existência, portanto, inevitável.

Assim, nos estudos anteriores, partimos da contraposição merleau-pontyana da sua ontologia existencial às perspectivas antropológicas metafísicas para mostrar que aquela oferece indicações e caminhos necessários para uma possível ética que assuma como fonte inexorável o fenômeno radicalmente integral da existência humana. Portanto, uma ética aquém da normatividade, não apriorística. Tal pesquisa, porém, não se fincou na busca ou hipótese de uma ética implícita no pensamento filosófico de Merleau-Ponty, apenas colocou-se a caminho da tematização da ética a partir do que seu pensamento nos dá a pensar sobre isto.

Na pesquisa de doutorado, no entanto, pusemo-nos a fazer o caminho de volta: investigando o tema da arte no pensamento de Merleau-Ponty e a

² Ambigüidade testemunhada na radicalidade do conflito da abertura e da situação, da imanência e da transcendência, da singularidade e da comunhão: "Compreende-se que nossa espécie, engajada assim numa tarefa que jamais é terminada nem poderia o ser, e que não é chamada necessariamente a conseguir terminá-la, mesmo que relativamente, encontra nessa situação ao mesmo tempo um motivo de inquietude e um motivo de coragem. Os dois, a bem dizer, não são senão um. Porque a inquietude é vigilância, é a vontade de julgar, de saber o que se faz e o que se propõe (...) e a coragem consiste em reportar-se a si e aos outros de modo que, através de todas as diferenças das situações físicas e sociais, todos deixem transparecer em sua própria conduta e em suas próprias relações a mesma chama, que faz com que os reconheçamos, que tenhamos necessidade de seu assentimento ou de sua crítica, que tenhamos um destino comum." Merleau-Ponty, C., pp. 50-510.

verdade na qual este a introduz, buscamos adentrar e compreender sua ontologia na tessitura conceitual que a sustenta. Para isto, focalizando a investigação na relação entre arte e verdade, tomamos os conceitos de *situação* do homem, *indivisibilidade* do ser bruto e *inacabamento* das obras, ou do que o filósofo chama de instituição³, que transpassam sua obra e assentam sua concepção de verdade, buscando desvendar a arte em seu estatuto ontológico.

Para tal investigação, tomamos como método o movimento de repetição da própria tradição filosófica: desconstrução e reconstrução, no sentido de uma vez mais, dentre e junto a tantas outras, pensar o núcleo de uma questão – a relação entre arte e verdade –, revisitando-a em seus percursos filosóficos e tematizando-a, a partir do pensamento de Merleau-Ponty.

Para isto, debruçamo-nos inicialmente (1) na análise de *Le langage indirect et les voix du silence*, *L'Oeil et l'esprit*, *Le Doute de Cézanne* e *Le Roman et la métaphysique*, textos nos quais o filósofo pensa a arte com mais consistência no âmbito da tematização da linguagem e da imbricação signo/sentido, vidente/visível, expressão/expresso, opondo-se à verdade como adequação, ao cientificismo, como decorrência desta concepção de verdade, e à ontologia dualista clássica. Dado este primeiro passo, voltamo-nos para a análise da *Phénoménologie de la perception* e *Le visible et l'invisible*, buscando aí o solo conceitual do qual emerge, para o qual caminha e no qual se sustenta a relação entre arte e verdade. Foi esse o caminho pelo qual adentramos os três conceitos

³ Merleau-Ponty chama de instituição “a germinação de uma obra em torno de dados ‘contingentes’. Vínculo do acontecimento com a essência”, isto é, “fundamento de uma história pessoal através da contingência.” Cf. I. P., pp. 73, 89.

explicitados na apresentação do objeto da tese para fins de investigação, a saber, os conceitos de *situação*, *indivisibilidade* e *inacabamento*, e a relação entre eles, desaguando, no curso da pesquisa, numa *reversibilidade ontológica* que circunscreve a verdade na abertura e na coexistência - cujo solo é a experiência sensível, o mundo.

Com o fito de aprofundar o problema da verdade no pensamento de Merleau-Ponty, buscando circunscrever-lhe os contornos de surgimento no curso de sua obra e perscrutando o lugar e sentido da obra de arte em tal percurso, seguimos a procura examinando os textos nos quais o filósofo apresenta os contornos do seu próprio pensamento, explicitando as questões que lhe são base e os motivos das suas indagações. Destes destacamos *Le primat de la perception* (1934), *Causeries – 1948*, *Titre et travaux – Projet d'enseignement* (1951), *La philosophie aujourd'hui* e *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui* (1958-1959). Este caminho foi sempre acompanhado por outros pensadores e comentadores, em especial aqueles que concernem ao tema em questão: Isabel Matos Dias e Renaud Barbaras, no que toca à ontologia; (ii) Benedito Nunes, Michel Haar, Mauro Carbone, Marilena Chauí e Eliane Escoubas, seja no que toca à arte no crivo de uma ontologia, seja no que toca ao pensamento mesmo de Merleau-Ponty em tal cerne.

Na mesma direção, voltamo-nos igualmente para textos de Heidegger, em cuja atmosfera filosófica, segundo nossa compreensão, circunscreve-se a obra de Merleau-Ponty. Isto, sobretudo, no que se refere ao entrecruzamento entre arte e verdade nos termos em que delineamos acima, posto que tanto num

como noutra a verdade se mostra como *aletheia*, como abertura de mundo - movimento que igualmente os aproxima na refutação da instância da representação.⁴ Com isto queríamos compreender os motivos e vias pelas quais os dois filósofos buscariam retomar a metafísica em novas bases no curso da pergunta pela verdade, recolocando igualmente, em tal démarche, o mundo, a filosofia e a arte:

O mundo perceptivo “amorfo” de que eu falava a propósito da pintura (...) que não contém nenhum modo de expressão e que, no entanto, os chama a todos e os exige, re-suscitando um novo esforço de expressão de cada pintor, - este mundo perceptivo é, no fundo, o Ser, no sentido de Heidegger, que é mais do que qualquer pintura, que toda palavra, que toda ‘atitude’ e que, apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo o que será dito, deixando-nos, todavia, a tarefa de criá-lo.⁵

Para isto tomamos como referência a analítica existencial de *Ser e Tempo*, as considerações prévias dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, *A origem da obra de arte*, *Poeticamente o homem habita e*, por fim, *O fim da filosofia e a questão do pensamento*. Organizadas inicialmente no intento de um capítulo específico em que evocaríamos Heidegger (e Husserl) como companhias na circunscrição do pensamento de Merleau-Ponty - projeto abandonado no curso da escrita -, as

⁴ A este respeito, recorde um pequeno texto de Escoubas no curso de tematização da verdade e da determinação da obra de arte em Heidegger e Merleau-Ponty: “esta verdade, que está em jogo nos dois casos, encontra sua explicitação como ‘instalação de um mundo’ (*Aufstellung – Herstellung einer Welt*) no texto de Heidegger, a que responde a *Weltlichkeit* que volta sem cessar no *Visible et l’invisible* [de Merleau-Ponty]. *Verdade et mundo* são, em todo caso, os pontos de reencontro de Merleau-Ponty e Heidegger.” Eliane Escoubas, *La question de l’oeuvre d’art: Merleau-Ponty e Heidegger*, In: Marc Richir e Etienne Tassin (Org.), *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*, Paris, Millon, 1992, p. 125.

⁵ V. I., pp. 221-222.

elaborações decorridas de tal incursão acompanharão o fiar do texto, em especial no primeiro capítulo, aquele que, como veremos mais tarde, se ocupará da explicitação do problema da verdade nos contornos do pensamento de Merleau-Ponty.

Sabemos que são muitos os interlocutores de Merleau-Ponty. Sejam aqueles que, ao modo da convergência – ainda que por diferentes matizes –, circunscrevem um movimento de pensamento, qual seja, aquele que coloca em questão o estatuto da verdade prescrita pelas filosofias dualistas e busca circunscrevê-la na experiência, cujo testemunho desabilita o pensamento em sua pretensão de absolutização da verdade pela via da representação. Sejam aqueles de quem seguiu junto ao modo da anteposição que aponta dissonâncias e, com isto, faz ver um pensamento se fazendo com outro escopo, outra tarefa, pois. Em seu percurso, em geral, os confrontos se mostram no desvelamento das questões, mais do que na refutação ou defesa deste ou daquele filósofo – e talvez esteja, sobretudo aí, a fecundidade do seu pensamento. É que Merleau-Ponty desconfiava que

Há razão para temer que também o nosso tempo rejeite o filósofo em si mesmo e que, mais uma vez, a filosofia seja apenas *nuvens*. Pois filosofar é procurar, é afirmar que há algo a ver e a dizer. Ora, hoje, quase não se procura. ‘regressa-se,’ ‘defende-se’ uma ou outra tradição. As nossas convicções fundam-se menos sobre valores ou verdades percebidas do que sobre os vícios e os erros das que detestamos.⁶

⁶ E. P., p.45.

A necessidade da incursão em Heidegger, porém, fincou-se na persecução do problema da verdade no pensamento de Merleau-Ponty, buscando explicitá-lo não só em seu aspecto conceitual e seu escopo, mas, igualmente, no movimento do seu aparecer, nas questões que farão com que tal problema ganhe consistência no percurso da sua obra e desponte com mais vigor em seus textos finais – textos nos quais as alusões ou referências diretas ao pensamento de Heidegger serão mais freqüentes. E, neste sentido, ao tecermos relações – aqui, sobretudo, de convergência – entre Merleau-Ponty e Heidegger, não é o aspecto de *filiação* do primeiro em relação ao segundo e que queremos acentuar, mas, antes, o solo filosófico no qual convergem o pensamento de um e de outro – suas perguntas, seus percursos. Isto tomando em consideração seja o que há de referências de Merleau-Ponty à filosofia heideggeriana na consecução do seu pensamento – direta ou indiretamente explicitado –, seja, a despeito das diferenças, pelas afinidades eletivas que aproximam os dois filósofos.

Este percurso de investigação foi permeado por diálogos com diferentes interlocutores – ora com foco restrito ao objeto da pesquisa, ora alargando-o a outras questões – com vistas a amadurecer a tese em curso, seja por ocasião de conversas e debates quando da participação em grupos de estudos, encontros, colóquios etc. Seja, doutro modo, pelo esforço da escrita de pequenos textos nos quais tentamos elaborar compreensões com foco nas questões que transpassam o objeto da tese (a verdade fora da prescrição da adequação e da ontologia dualista) – foram eles *Uma análise da 'fé perceptiva' na primeira parte do Visível e*

Invisível, Arte e ontologia em Merleau-Ponty, Quando rigor é abertura – sobre a tarefa filosófica em Merleau-Ponty –; bem como observar a consistência das compreensões aí elaboradas quando da abordagem de outras questões tais como ética e política: Mundo, percepção e coexistência - reflexões sobre ética a partir de Merleau-Ponty; A política como tarefa; Corpo e Ética.

Tendo em vista o percurso aqui explicitado, a tese será desencadeada em três capítulos: a primeira se volta para a reformulação do problema da verdade nos termos de uma efetiva conduta interrogativa cujo solo é a existência enquanto jogo de imanência e transcendência; a segunda, para a ontologia da obra de arte e a intersecção com a filosofia e, deste modo, para a expressão inacabada da verdade; e, por fim, a última parte se volta para o mundo sensível e, neste sentido, para a verdade na instância pré-reflexiva.

De resto, digo que tal feito não foi sem perturbações, pois que, embora desprovida da pretensão de certo caráter de novidade – julgo que nada, em definitivo, o é, e a referência (na primeira ou segunda página) ao *movimento de repetição* assinala tal compreensão –, não desejava ser alheia ao que, em mim, faz vibrar as interpelações iniciais que me remeteram a tal investigação.

Neste sentido, quase como aconselha Rilke em suas *Cartas a um jovem poeta* (“procure como o primeiro homem, dizer o que vê, o que vivencia e ama e perde,” e este deve ser o crivo no qual qualquer coisa de singular poderá acontecer), ainda que numa outra empreitada, procurei deixar explicitar aquilo que em mim se fazia compreensão, tendo sempre como marco – a qual compreendia dever honestidade e rigor – a pergunta (larga) pelo problema da verdade numa filosofia crítica da representação e da adequação, e a precisão

dela na obra de Merleau-Ponty, sua mostração pela arte. Movimento este feito de interpelações que persistem, de buscas e encontros vários, de fugacidade dos instantes de clareza, contingência da compreensão.

E se falo de perturbações, é porque, junto a isto que acabo de dizer, fui sempre acompanhada pela desconfiança e temor às elucubrações de um pensamento estéril e, bem sabemos, a escrita pode ser, neste sentido, tão tagarelamemente eficaz quanto a palavra falada. Havia sempre de me perguntar, ainda que num trabalho preciso em seu “registro institucional” como uma tese, “para que e a que me dava mesmo tudo isso?”.

Embora buscando ser persistente na via de abordagem delineada, o texto poderá ser assistemático no que toca à recepção de questões que nele se entrecruzam e deveras ligeiro na abordagem de alguns pensamentos – alguns filósofos – nele evocados. Em se tratando do ensaio de uma reflexão – ainda que buscando explicitar ao máximo os fios que a delineiam e tomadas em consideração as dificuldades que nos acometem em tal feito – percursos foram feitos que aqui não se mostrarão senão como pressupostos. Nisto corremos o risco de um pensamento apressado, ou com lacunas, seja em relação aos filósofos aqui retomados na perspectiva de circunscrição do tema em questão, seja em relação às nuances e engendramento da própria questão tematizada.

Tal feito poderá parecer uma postura desatenta para com o trabalho filosófico, no entanto, um pouco inspirada na compreensão ontológica de que cada palavra dita se sustenta em muitas outras silenciadas, um pouco na compreensão de que o pensamento aqui explicitado circunscreve um campo de

sentidos implícitos – que o acompanham silenciosamente como solo de compreensão -, o texto segue assim mesmo, como apontamentos que cumprirão o lugar de registro e partilha de algumas perguntas, de um caminho de investigação e, quiçá, de mote para alguma palestra, como dizia um velho amigo meu – que por palestra compreendia sempre conversa, discussão.

Primeira parte

Da verdade em questão

Aqui nos ocuparemos do delineamento do problema da verdade, buscando explicitar as questões por ele suscitadas quando tomado como pergunta (a totalidade, o infinito, o movimento, o sensível, o outro), bem como circunscrever o pensamento de Merleau-Ponty, nas vias da indagação ontológica, em tal cerne. Para isto buscar-se-á explicitar porque, quando e como o problema da verdade aparece no pensamento de Merleau-Ponty e elaborar aí a chave da relação com a arte, que será tematizada no capítulo seguinte. Neste intento, tomaremos como obras principais *Le primat de la perception* (1934), a introdução da *Phénoménologie de la perception* (1945), *Titres et travaux – Projet d’enseignement* (1951), *La philosophie aujourd’hui* (cours de 1958-1959) e *Le visible et l’invisible* (1960).

I. O solo em que se inscreve

Entre uma história da filosofia “objetiva” que mutilaria os grandes filósofos daquilo que eles deram a pensar aos outros, e uma meditação disfarçada em diálogo, em que formularíamos as questões e as respostas, deve haver um meio, onde o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, ainda que seja, mesmo de direito, impossível diferenciar a cada instante o que é de cada um.

Merleau-Ponty – *Le philosophe et son ombre*.

Em seu percurso, desde a Grécia Antiga à modernidade, a interrogação filosófica pela verdade do Ser se consumou na busca de uma explicação primeira para todas as coisas, ligando assim a razão a um fundacionismo metafísico, que irá metamorfosear-se numa ontologia e teoria do conhecimento com base na distinção radical entre sujeito e objeto, e esta, sob os mais diversos disfarces, irá configurar a resposta que o homem dará a si e ao seu mundo ao longo da nossa história.⁷

⁷ Para se referir a esta tradição, suas ramificações e sua tarefa, Merleau-Ponty fará referência a diversos termos correlativos: *pensamento objetivo*, *pensamento operacional*, *pensamento mutilado do início*, *filosofia objetiva*, *filosofia do entendimento*, *intelectualismo*;

Nesta perspectiva, a verdade será identificada com a certeza concluída da correspondência/adequação entre discurso e realidade e terá na lógica e a na ciência moderna a rota do desengano e único caminho de acesso à verdade. Assim, verdadeiro será aquilo que se pode demonstrar, e a ciência, com os modernos, o fará pela via do cálculo e da mensuração.

É a este respeito que Heidegger dirá ter a filosofia esquecido o problema do Ser e ficado na questão do ente – na questão do que é. Onde o desaparecimento da ontologia e o surgimento da metafísica clássica em seu lugar.

O elemento distintivo do pensamento metafísico, elemento que erige o fundamento para o ente, reside no fato de, partindo do que se apresenta, representar a este em sua presença e assim o apresentar como fundado desde seu fundamento (...) O ser como fundamento leva o ente ao seu apresentar-se adequado. O fundamento manifesta-se como sendo presença. Seu presente consiste em produzir para a presença cada ente que se apresenta a seu modo particular. O fundamento, dependendo do tipo de presença, possui o caráter do fundar como causação ôntica do real, como possibilitação transcendental da objetividade dos objetos, como mediação dialética do movimento do espírito absoluto, do processo histórico de produção, como vontade de poder que põe valores.⁸

metafísica objetiva, espírito absoluto, espectador absoluto, sujeito constituinte universal, explicação total e constituição – que correspondem à ontologia dualista, ao ser cindido –; aos quais oporá a existência bruta e prévia do mundo, o mundo vertical, mundo comum – filosofia do lebenswelt –; o princípio bárbaro, espírito selvagem, adesão que se sabe além da prova, latência, apelo mudo ou calado – que correspondem ao que chamará de intra-ontologia ou ontologia indireta, aquela do ser vertical, ser bruto, ser de indivisão; ser este cujo “desvelamento,” como dirá, restará “letra morta” enquanto não compreendermos as raízes da filosofia objetiva (Cf. V. I., notas de trabalho, p. 217). Tais termos serão tomados ao longo do texto em curso, em lugares nos quais se buscará dar os contornos dos seus sentidos.

⁸M. Heidegger, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, In: *Sobre a questão do pensamento*, Petrópolis, RJ, Vozes, 2009, p.66.

No seu horizonte filosófico, as tentativas de compreensão do Ser não poderiam findar no conceito com pretensão de definição (ou explicação) total, posto que o ser daquilo que é não se mostra totalmente, é crivado na abertura – e como tal, na intersecção – que guarda uma margem de silêncio. Neste sentido haverá sempre uma diferença entre o dizer e a coisa dita: se é verdade que, em todo caso, o dizer mostra aquilo que diz, tal dito não reduz/define a coisa dita, esta se mostra sempre já no crivo da relação e, como tal, secreta abertura.

A verdade aí concernida não é passível de adequação, de total intelecção, isto é, para fazer referência a Merleau-Ponty, não se pode dizer tudo sem resto.⁹ Não se pode, não porque não se queira ou não se deva, mas por um sentido próprio ao Ser – advindo da abertura de que falamos – que guarda, pela mesma via – a abertura – um princípio de indeterminação. Para este último, o auge da clareza que adéqua não seria senão a dissipação de toda clareza – aquela resguardada no silêncio circunscrito à coexistência, questão que adentraremos mais à frente.

Com esta visada, o “sentido da filosofia”, para Merleau-Ponty, “é o sentido de uma gênese, não podendo assim se totalizar fora do tempo.”¹⁰ É o

⁹ “Ora, se eliminarmos do nosso espírito a idéia de um *texto original* de que a nossa linguagem seria a tradução ou a versão cifrada, veremos que a idéia de uma expressão *completa* não faz sentido, que toda linguagem é indireta ou alusiva, é, se se prefere, silêncio” (*Le langage indirect et les voix du silence*, In: S., p. 70)

¹⁰ *Le Langage Indirect et les Voix du Silence*, In: S., p. 133.

que nos dá já a compreender na epígrafe acima, uma conversa datada de 1946:¹¹ a reflexão não é atemporal, sedimentada numa linguagem fundadora da qual *tudo o mais* deriva – seja ao modo da *emanação*, como em Platão; seja naquele da *criação*, como no cristianismo, conforme o entendimento circunscrito à idéia de um *começo causal* – e, como tal, ponto de partida em si mesmo sustentado – o absoluto da adequação.

Aliás, não há ponto de partida que não seja já imbricação (eu, outrem, outros, mundo... *carne do mundo*, pois), que não seja já fiado no entrecruzamento de *todas as coisas* e, como tal, abertura simultânea – co-abertura. Deste modo, “o que podemos ter de clareza não está no começo da linguagem, como numa idade de ouro, mas ao final do seu esforço (...) e o sentido é antes implicado pelo edifício das palavras do que designado por elas.”¹² É este o crivo de compreensão no qual – fazendo referência a Bergson – deixará ver em seu *Éloge de la Philosophie* que

não se trata [na conduta filosófica] de explicar a vida, mas de a decifrar, como um pintor, diz mais ou menos Bergson, decifra um rosto. É preciso reencontrar ‘a intenção da vida, o movimento simples que corre através das linhas, que as liga umas às outras e lhes dá uma significação’. Eis aí uma sorte de leitura de que somos capazes porque trazemos em nosso ser encarnado o alfabeto e a gramática da vida, mas que não supõe sentido acabado nem em nós nem nela. (...).¹³

¹¹ Trata-se de uma exposição de Merleau-Ponty junto à Sociedade Francesa de Filosofia, na sessão de 23 de novembro de 1946, em que tematizou *o primado da percepção e suas consequências filosóficas*, conforme título da publicação antes referida.

¹² Cf. *Le Langage Indirecte et les Voix du Silence*, In: S., pp. 133-134.

¹³ E. P., p. 30. Trata-se da aula inaugural proferida no Collège de France em 1952.

Donde a compreensão do sentido na intersecção de *todas as coisas* – “sentido em ação” –, na qual não há lugar para a “liberdade soberana da consciência” que “deixa cair fora de si todos os pormenores que formam a vida.”¹⁴ Decerto, nesta perspectiva, as tentativas de decifração da vida – assim como a decifração de um rosto, como se delineia acima – guardaria sempre uma margem enigmática ateadada pelo que há de contingente e *indizível* – no rosto, na vida. É a este título que Merleau-Ponty dirá já em 1946, na mesma conversa a que nos referimos acima, que o que “constitui uma diferença essencial entre” o seu

ponto de vista e aquele de uma filosofia do entendimento é que, em [sua] compreensão, mesmo capaz de desprender-se das coisas para se ver, a consciência humana não se possui jamais sem resto e não se retoma no nível da cultura senão que recapitulando as operações expressivas, descontínuas e contingentes pelas quais tornou-se possível a própria especulação filosófica.¹⁵

O sentido aberto nesta compreensão tomará contornos radicais, por assim dizer, lá mais adiante, tempo em que a reflexão, na filosofia merleau-pontyana, será colocada nos termos do seu radical, isto é, encontrará morada – o chão de que brota, posto que as interrogações de que deriva germina no mundo – e como tal ver-se-á se fazendo, ver-se-á, pois, como desdobramento de nossas relações de pertencimento. Nestes termos,

Ver, falar, mesmo pensar – sob certas reservas, pois desde que se distingue absolutamente o pensar do falar já se está

¹⁴ Cf. *E. P.*, p. 30.

¹⁵ *Pr. P.*, p. 100.

em regime de reflexão –, são experiências (...) ao mesmo tempo irrecusáveis e enigmáticas. Elas têm um nome em todas as línguas, mas que também em todas portam tufos de significações, muitas de sentidos próprios e figurados, de maneira que não é um desses nomes, como os da ciência, que iluminam, atribuindo ao que é nomeado uma significação circunscrita, mas antes o índice repetido, o apelo insistente, de um mistério tão familiar quanto inexplicado, de uma luz que, clareando o resto, permanece em sua origem na obscuridade.¹⁶

É certamente esta a compreensão basilar das vias que encaminharão o pensamento radical de Merleau-Ponty à “filosofia ela mesma” – filosofia radicada no mundo e, com ele, no silêncio que lhe é solo e a impede de repousar nos preceitos da totalização –, encontrando na arte – como o veremos mais a frente – uma clareira para reinterpretar a si própria, sua tarefa e seu escopo; e, por sua vez, levará Heidegger ao “fim da filosofia” – compreendido como o acabamento da metafísica na dimensão técnico-científica – e à liberação do pensamento em direção ao que Nunes chamará de pensadores-poetas.¹⁷ É a este título que ele, Heidegger, indaga:

Será, no entanto, o fim da filosofia entendido como seu desdobramento nas ciências, a plena realização de todas as possibilidades em que o pensamento da filosofia apostou? Ou existe para o pensamento, além desta última possibilidade que caracterizamos a dissolução da filosofia nas ciências tecnizadas, uma primeira possibilidade, da qual o pensamento da filosofia certamente teve que partir, mas que, contudo, enquanto filosofia, não foi capaz de experimentar e assumir propriamente?¹⁸

¹⁶ V. I., p. 170.

¹⁷ Cf. Benedito Nunes, epílogo da *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*, São Paulo, Edições Loyola, 2012.

¹⁸ M. Heidegger, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Op. Cit. p. 69.

A menção anterior que fizemos a Bergson acabou por nos lembrar uma outra referência – dentre tantas – que Merleau-Ponty faz ao filósofo ao palestrar sobre o sentido da filosofia da existência e o percurso pelo qual esta emergiu e ganhou consistência em seu próprio percurso – e de tantos outros no círculo filosófico francês – : “Em reação contra uma filosofia de tipo idealista, kantiana ou cartesiana, a filosofia da existência se traduziu em primeiro lugar para nós pela preponderância de um tema inteiramente outro, o tema da *encarnação*.”¹⁹ A lembrança aqui se deve ao fato de, na referida palestra, Merleau-Ponty referir-se a Bergson tomando-o como fonte do seu próprio pensamento e o situando como o precursor (silenciado ou pouco ouvido) na França de então – período em que Merleau-Ponty fizera seus estudos, anos finais da década de 20 – , precursor, dizíamos, em medida, daquilo que a filosofia da existência traduziria mais tarde, através dos alemães Husserl, Jaspers e Heidegger e do francês Gabriel Marcel no correr da década de 30. Vejamos o que nos diz Merleau-Ponty na referida conversa:

se nós [os filósofos do círculo francês ocupados com a filosofia da existência] tivéssemos sido grandes leitores de Bergson e se tivéssemos pensado muito em Bergson, teríamos sido atraídos para uma filosofia, (...) muito mais concreta, muito menos reflexiva do que aquela para a qual nos orientava Brunschvicg.²⁰ Pois bem, como de fato Bergson

¹⁹ P.D., p. 254. Trata-se de uma palestra – *A filosofia da existência* – pronunciada por Merleau-Ponty na Casa canadense da cidade universitária de Paris em 1959.

²⁰ Professou de Merleau-Ponty na *École Normale Supérieure* a quem se refere como uma figura “célebre entre os estudantes”, não precisamente – para todos – por causa da filosofia que lhes ensinava, mas, sobretudo, por seu modo de ensinar e “seu valor pessoal que era extraordinário.” Brunschvicg é deveras citado por Merleau-Ponty, ensinava a herança idealista segundo Kant e Descartes (Cf. P.D., pp. 249-250).

não era muito lido por meus contemporâneos, sem dúvida uma boa parte do que ele teria podido nos ensinar, tivemos de esperar os filósofos da existência para conhecer. Com certeza – percebemos isso cada vez mais hoje em dia – Bergson, se nós o tivéssemos lido mais de perto, teria nos ensinado coisas que foram consideradas 10 ou 15 anos mais tarde como descobertas da filosofia da existência.²¹

Ora, a análise à qual Bergson se entregou em *Matière et Mémoire*, dirá Merleau-Ponty,

mostra que se nós consideramos o tempo, é preciso considerar, no tempo em particular, a dimensão do presente. E essa dimensão do presente, em Bergson, envolve a consideração do corpo e a consideração do mundo exterior. Ele definiu o presente como isso sobre que agimos evidentemente através do nosso corpo²²

Decerto, para retomar a questão com que nos ocupávamos no início – aquela do embate entre o entendimento circunscrito à metafísica clássica e o pensamento de Merleau-Ponty no que toca à tarefa filosófica em seu escopo de pergunta pela verdade –, decerto, dizíamos, poderíamos afirmar que em Merleau-Ponty é possível que tudo possamos “inteligir”, contanto que a intelecção do mistério de não poder “dizer tudo sem resto” seja a assunção do mistério em seu estatuto ontológico inultrapassável: é porque conheço que posso afirmar a existência do mistério. Ou, doutro modo, contanto que a intelecção afirme o inteligível naquilo que realmente é: a verdade do mistério é o mistério

²¹ P.D., p. 253.

²² P.D., p. 252.

mesmo, isto é, contanto que seja assunção e não ultrapassamento ou alheamento – que neste caso são sinônimos.²³

O impulso do pensamento metafísico, podemos dizer, é a vontade de totalização da realidade pelo conceito – o *imperium* da *ratio*, ou o que, emprestando de Leibniz, a contemporaneidade denomina razão suficiente. Como toda totalização é contrária à diversidade e ao movimento, é preciso, pois, resolver o problema da diversidade e da mudança, e tal problema será resolvido no modo da negação.

Platão responderá ao conflito do tempo posto por Parmênides e Heráclito de um modo particular.²⁴ Para combater o problema do tempo e da multiplicidade – e, pois, da transitoriedade, da mudança, do inacabamento do

²³ Com o sentido em que nessas linhas tentamos circunscrever, Merleau-Ponty tomará mistério, enigma e obscuridade como termos indistintos.

²⁴ É conhecida a clássica aporia: para Parmênides, filósofo do período pré-socrático, tomado classicamente como pai da metafísica, o ser é eterno, perfeito, uno e imutável, não havendo, portanto, lugar para pluralidade e para mudança: não há diversidade de seres, o ser é o que é para sempre. Para Heráclito, que pertence ao mesmo período, no entanto, tudo flui, muda, o logos rege a chama permanente da mudança. É este o sentido no qual se insere sua conhecida injunção: “Para os que entram nos mesmos rios, correm outras e novas águas.” Para ele, “o movimento determina toda a harmonia do mundo”, e a razão comum será o critério da verdade: “conhecemos a verdade na medida da nossa lembrança na participação no cosmos, quando pensamos por nós mesmos incidimos em erro.” Gerd A. Bornheim (org.), *Os Filósofos pré-socráticos*, São Paulo, Cultrix, 2007, p. 36.

pensamento – ele, Platão, precisava dizer que o que *existe* – isto é, o que está aí no mundo – é falso. Com ele, a mudança será explicada pela dualidade: o sensível muda, o inteligível, não. É este o sentido no qual Nietzsche dizia ser a metafísica *a vingança do homem contra o tempo* e, como tal, vale dizer, contra o corpo, posto que este é, em último caso, a textura daquele.

Assim é dado um lugar à diversidade e à mudança afirmando-se metafisicamente a existência do inteligível e do sensível, bem como a diferença entre eles. Porém, a este inteligível, constituído pelas idéias, absolutas, imutáveis e perfeitas, temos acesso limitado, na medida em que estamos encarnados(as). A filosofia platônica divide o mundo em dois planos: de um lado, o constituído por idéias, lugar das essências ou puras formas inteligíveis que implicam uma verdade em si, portanto imutável; de outro, o plano dos corpos sensíveis, mundo terreno das aparências que, no melhor dos casos, conquista uma realidade segunda tornando-se cópia exterior da interioridade absoluta, caso deixe-se ordenar à semelhança do mundo modelar das alturas. Ou seja, o pensamento clássico reconhece o sensível, a contingência e a mutabilidade para corrigi-los. Portanto, os apreende negativamente. Esta maneira de pensar conformará, de diferentes modos, mas sob a mesma égide, diversos sistemas de pensamento no percurso da história da filosofia. “Toda metafísica, inclusive sua contrapartida, o positivismo, fala a linguagem de Platão”.²⁵

²⁵ Cf. M. Heidegger, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, In: *Sobre a questão do pensamento*, Petrópolis, RJ, Vozes, 2009, p.66.

Neste impulso intelectual, Platão radica uma filosofia dualista: mundo sensível e mundo inteligível, singular e universal, consciência e mundo, corpo e espírito, interior e exterior – e, mais tarde, sujeito e objeto –, instituindo uma cisão que perdurará no ocidente por séculos e séculos. Para ele,

aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizê-lo, completamente isolado do corpo, que apenas transtorna a alma e impede que encontre a verdade (...) Há algum sentido corporal por meio do qual chegaste a apreciar as coisas de que te falo, como a nobreza, a sanidade, a força, em resumo, a essência de todas as coisas, isto é, aquilo que são nelas mesmas? Conhece-se, tendo o corpo como mediador, o que nelas existe de mais verdadeiro? Ou se aproximará mais do fim desejado aquele entre nós que se encontre em maior grau e mais preparado para pensar por si mesmo a coisa que observa e toma por objeto?²⁶

A dualidade e sua conseqüente dicotomia assumem conotações valorativas, como vimos acima: a força, a virtude – numa palavra, a verdade – estará naquele que exerce o curioso feito de “isolamento” do corpo, do seu chamariz ao efêmero, às paixões, às coisas inseguras e múltiplas – porque não se deixam segurar, pulsam, e quando pulsam acendem-nos uma clareira que nos faz ver e ver-nos imersos num entrelace sem fim, do qual não temos posse total e pelo qual se tem que responder o tempo todo, não nos deixa descansar: há sempre algo a fazer, a querer viver, a morrer, a nos fazer decair, nos desestabilizar –; naquele, pois, que se desocupa das coisas miúdas, díspares e dissonantes as quais o corpo insiste em nos lembrar.

²⁶ Platão, *Fédon*, In: *Os pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1999, p. 127.

Segue-se que da ontologia dualista se dará ao sensível – aquilo que tudo sente e, sentindo, de tudo (e de todos) se ocupa, com uma tendência para a confusão, pouca disposição para a nobreza do discernimento, para as idéias eternas e, neste sentido, incapazes para a atitude de controle (do corpo, da natureza, do...), tendência para o baixo, pois – uma conotação, no mais das vezes, de pouca importância – frágil, por assim dizer – no que se refere à tarefa do pensamento, à ocupação com a verdade. Deve ser daí que advém uma certa cultura filosófica acadêmica fundada num critério (e um lugar) soberano para a decifração da verdade, no qual determinados temas eram (e por vezes são) etiquetados de ‘perfumaria,’ ‘assunto para moça’ e outros correlatos, mas essa é outra questão, deixemo-la de lado.

A este respeito, ainda que o tratamento de tal questão extrapole os limites delineados para a tese em curso – ou que declinemos neste momento do empenho exigido para demonstrarmos as intersecções da questão com aquilo que está em curso na tese –, é inspirador o seguinte trecho de Merleau-Ponty em *Conversas* de 1948:

É bem conhecido que o pensamento clássico não faz grande caso do animal, da criança, do primitivo, nem do louco. Lembremos que Descartes não via num animal nada mais do que uma soma de rodas, alavancas e molas [*Discours de la méthode*] , enfim, uma máquina; quando não era uma máquina, o animal, no pensamento clássico, era um esboço de homem e muitos entomologistas não hesitaram em projetar nele os traços principais da vida humana. O conhecimento das crianças e dos doentes permaneceu durante muito tempo rudimentar em razão dos mesmos prejulgamentos: as questões que o médico ou o experimentador lhes colocava eram questões de homens sadios ou adultos, procurava-se menos compreender como vivem por conta própria do que calcular a distância que os

separa do adulto ou do homem sadio em suas performances ordinárias. Quanto aos primitivos, ou procurava-se neles uma imagem embelezada do civilizado, ou ao contrário, como Voltaire em *Ensaio sobre os Costumes*, encontrava-se em seus costumes ou em suas crenças apenas uma série de absurdos inexplicáveis. Tudo se passa como se o pensamento clássico tivesse se mantido num dilema: ou o ser com o qual nos defrontamos é assimilável a um homem, sendo então permitido atribuir-lhe por analogia as características geralmente reconhecidas no homem adulto e sadio, ou ele nada mais é do que um mecanismo cego, um caos vivo, e não há então nenhum meio de encontrar um sentido em sua conduta".²⁷

A perspectiva dualista remete-nos ao permanente sobrevôo dos nossos corpos, do vivido, do cotidiano, conferindo à razão suficiente (razão cindida) o poder de tutela do homem, o que lhe impede de assumir as inclinações da existência. Aqui, parece-nos que, além da liberdade (autonomia) do sujeito ter como condição a desconstrução de um absoluto exterior como determinante da sua vontade, tem também como condição libertar-se das inclinações próprias da existência corpórea. Portanto, paradoxalmente, sou livre quando me libero de mim, pois não posso evitar ser corpo, em todas e cada uma de minhas possibilidades existenciais. É diante deste paradoxo que a determinação da vontade por uma razão solipsista torna-se um enigma.²⁸ Com Merleau-Ponty, podemos dizer, o motivo desta concepção é

²⁷ C., pp. 34-35.

²⁸ Aqui tomamos o termo solipsista no sentido de uma consciência constituinte universal, circunscrita na transcendentalidade absoluta do entendimento, na qual não há lugar para outrem: "Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, ao menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte. Mesmo se eu conseguisse pensá-la como constituindo o mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e de novo eu seria o único constituinte." Merleau-Ponty, *Ph. P.*, p. 402.

que eles estão convencidos de que existe um *homem rematado* destinado a ser “senhor e possuidor” da natureza, como dizia Descartes, capaz assim, por princípio, de penetrar até o ser das coisas, de constituir um conhecimento soberano, de decifrar todos os fenômenos e não somente os de natureza física, mas ainda aqueles que a história e a sociedade humanas nos mostram, de explicá-los por suas causas e finalmente de encontrar, em algum acidente de seu corpo, a razão das anomalias que mantêm a criança, o primitivo, o louco, o animal à margem da verdade. Existe, para o pensamento clássico, uma razão de direito divino, seja que ela efetivamente conceba a razão humana como o reflexo de uma razão criadora, seja que, mesmo após ter renunciado a qualquer teologia, ela postule, como acontece frequentemente, um acordo de princípio entre a razão dos homens e o ser das coisas. Numa tal perspectiva, as anomalias de que falamos não podem ter senão o valor de curiosidades psicológicas, às quais, com condescendência, cede-se um lugar num canto da psicologia e da sociologia “normais”.²⁹

O dualismo enraizado na metafísica clássica substitui o mundo pela idéia de mundo e, recusando habitá-lo, transforma-o em noema, coisa a ser dita por um sujeito reflexivo, limitado ao puro pensamento, na pretensão de idéias claras e distintas. A este respeito, Merleau-Ponty se refere à figura do Kosmotheoros, “capaz de construir ou de reconstruir o mundo existente graças a uma série indefinida de operações suas”,³⁰ isto é, como dirá Marilena Chaui, refere-se à pretensão de um “poder absoluto de ideação que sobrevoa o mundo e domina o espetáculo, fazendo do real uma variante possível”.³¹

²⁹ C., p. 36.

³⁰ V. I., p. 31.

³¹ Cf. Marilena Chaui, *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*, In: Cadernos Espinosanos, n. 20, São Paulo, Departamento de Filosofia – FFLCH USP, 2009.

Nesta perspectiva, a filosofia é tomada como pensamento de sobrevôo, capaz de pôr e dispor o real por uma operação racional fundada na distinção radical entre sujeito-objeto, dualidade radicada na tradição, para não dizer num estigma – como nos faz ver Isabel Matos Dias em algum dos seus escritos – que cinde o sensível e o inteligível, o corpo e a alma, e se prolonga na dicotomia sensibilidade-razão, irracional-razão, de cujo princípio se erige, grosso modo, o sentido – e a fruição – do conhecimento como dominação, de cuja raiz rebenta a ciência moderna em suas características fundantes: conhecer para prever, prever para prover, prover para poder; e o que daí decorre. Ora, diz-nos Merleau-Ponty, “o real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis.”³²

Reeditando o dualismo clássico, mas agora sob a forma da cisão entre sujeito e objeto, consciência e mundo, teoria e prática, Descartes, Kant e Hegel levam o primado da razão às últimas conseqüências. Os dois primeiros, propondo o Cogito como essência do sujeito na modernidade e, portanto, como estrutura fundamental do que ele pode fazer e querer; Hegel, com a figura do espírito absoluto que, mesmo criticando a substancialidade do cogito cartesiano e a abstração do eu transcendental kantiano, permanece, todavia, no pensamento do sobrevôo e, na tentativa de resolução da cisão entre filosofia e história, pela via do seu sistema com pretensões de totalidade, estende-o mesmo à história, cujo cerne é o acontecimento humano e sua fragilidade imanente, portanto o contrário do absoluto:

³² *Ph. P.*, p. 5.

[Em Hegel] o filósofo ora aparece como o simples leitor de uma história já concluída, o pássaro de Minerva que só levanta vôo ao entardecer e quando o trabalho histórico está concluído, ora parece ser o único sujeito da história, pois é o único a não sofrê-la e a compreendê-la, elevando-a ao conceito.³³

Merleau-Ponty, em escrito de 1946, dirá ser Hegel “a origem de tudo que se fez de grande na filosofia no último século.” Dá-nos como exemplo disso, o marxismo; o pensamento nietzschiano; a fenomenologia alemã e a sua recíproca filosofia da existência; a psicanálise. É neste sentido que dirá ser importante a leitura de Hegel, caso não se tenha renunciado à “esperança de uma *verdade* [grifo do autor], para além das tomadas de posições divergentes.” Isto, segundo ele, “não que Hegel seja ele mesmo a verdade que buscamos (...), mas justamente porque nessa única vida e nessa única obra encontramos todas as nossas oposições”.³⁴ Ele, diz Merleau-Ponty,

inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo a uma razão alargada que permanece a tarefa de nosso século. Ele é o inventor dessa Razão mais compreensível do que o entendimento, que, capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento, e a contingência da história, não renuncia entretanto a dominá-los para conduzi-los a sua própria verdade.

³³ E. P., p. 51.

³⁴ Trata-se de um texto a propósito de uma conferência dada por Hyppolite em 16 de fevereiro de 1945 no Instituto de Autos Estudos Germânicos. Tal texto foi publicado no nº 7 de *Les temps Modernes*, em abril de 1946 e republicado em *Sens et non-sens*. Para as citações acima, conferir S.N.S., pp. 79-80.

E em seguida complementa:

O Hegel do final compreendeu tudo, salvo sua própria situação histórica; ele levou tudo em conta, salvo de sua própria existência, e a síntese que nos oferece não é uma verdadeira síntese, justamente porque ela pretende ignorar que ela é o fato de um certo indivíduo e de um certo tempo.

Ora, exatamente ao situar sua própria filosofia fora do movimento da história e coloca-la, portanto, na posição do Kosmotheóros, Hegel não pode realizar a síntese do tempo que seu pensamento pretendia.

Subjaz à pretensão hegeliana aquilo que se expressará nas filosofias transcendentais, o desejo de determinação completa ou de posse intelectual total do mundo, posse impossível uma vez que este não é uma exterioridade abstrata ou algo posto pelas operações de uma consciência universal constituinte, não espera de nós o assentimento para existir, assim como também não é objeto construído pelas operações laboratoriais das ciências. O mundo que aparece àquele que vê permanece inesgotável na multiplicidade de suas aparições.

“Como tudo seria mais límpido em nossa filosofia se se pudesse exorcizar esses espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objeto, à margem de um mundo sem equívoco!” Suspira Merleau-Ponty – deixando-nos entrever o tom irônico na vibração com que se concatena a frase – e segue, desta

vez numa afirmativa: “A *Dioptrique* de Descartes é essa tentativa. É o breviário de um pensamento que não quer mais frequentar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se oferece.”³⁵ Nele, “o verdadeiro é ideal, é teoria – o mundo está morto, é ultrapassado.”³⁶

Para Merleau-Ponty,

Se esse gênero de pensamento toma a seu encargo o homem e a história, e se, fingindo ignorar o que sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos (...) entra-se num regime de cultura onde não há mais nem verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou num pesadelo dos quais nada poderia despertá-lo.³⁷

Na perspectiva da explicação total, isto é, de absorção da coisa pelo conceito, esvazia-se o que nela – e por conseguinte no mundo, no sensível – há de transcendente para dela se ter a posse, evadir-se da impossibilidade de dizer até o fim, de totalizar pelo conceito, o que seria, noutros termos, manter-se na abertura. Isto porque, operando, em última instância, nos termos do dualismo substancial – *res extensa*, *res cogitans* –, para os modernos, as coisas, seja como multiplicidade dos objetos dos sentidos (Kant), seja como exterioridade abstrata (Hegel) ou como modelo matemático e laboratorial (ciências), serão tomadas como pura exterioridade, composição de partes-extra-partes, para uma consciência presente a si mesma como pura interioridade, lugar absoluto da significação e da síntese, dotada do poder de constituição perante o qual as coisas serão, pois, apenas constituídas. Ora, “o sensível é isto que não aparece

³⁵ *Oe. E.*, p. 36.

³⁶ *Notre état de non-philosophie*, In: *N.C.*, p.51.

³⁷ *Oe. E.*, p. 12.

senão recuando diante do olhar, não se mostra senão se retirando na própria
mostração. Ele é caracterizado por uma certa ausência no coração da presença”
e é isto o que impede que o visível seja, em última análise, presença objetiva.³⁸

³⁸ R. Barbaras, *La perception: essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, p. 105.

II. A verdade como problema em Merleau-Ponty

É começar a luta da expressão e do exprimido, é aceitar a condição de uma reflexão começando. O que nos encoraja é que não há vida pura e absolutamente inexpressa no homem, é que o irrefletido não existe para nós senão através da reflexão. Entrar nessas contradições, como o senhor dizia há pouco, parece-me que isto faz parte do inventário crítico de nossa vida que é a filosofia.

Merleau-Ponty – *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*.

É trilhando a história da filosofia que Merleau-Ponty a interrogará no sentido de revisão e contraposição ao arcabouço das verdades absolutas alheias à existência fáctica. Para ele, como dirá em seu *Éloge de la philosophie*, o “absoluto filosófico não se situa em parte alguma: nunca está algures, tem que ser defendido em cada acontecimento”³⁹. Sua concepção de homem e de mundo, em confronto cuidadoso com o pensamento moderno, não deixa margem para impasses no que tange aos dualismos. Aqui ele é categórico ao afirmar que

³⁹ E. P., p. 80.

Entre a explicação empirista e a reflexão intelectualista existe um parentesco profundo, que é sua comum ignorância dos fenômenos. Uma e outra constroem o fenômeno alucinatório em lugar de vivê-lo. Mesmo aquilo que há de novo e de válido no intelectualismo – a diferença de natureza que ele estabelece entre percepção e alucinação – está comprometido pela prioridade do pensamento objetivo: se o sujeito alucinado *conhece* objetivamente ou pensa sua alucinação enquanto tal, como a impostura alucinatória é possível? Tudo vem do fato de que o pensamento objetivo, a redução das coisas vividas a objetos, da subjetividade à *cogitatio*, não deixa nenhum lugar para a adesão equívoca do sujeito a fenômenos pré-objetivos.⁴⁰

Referindo-se à tradição filosófica e às relações silenciosas entre os diversos pensamentos que a constituem, Merleau-Ponty dirá que

O ponto mais alto da verdade não é senão ainda perspectiva, e constatamos, ao lado da verdade de adequação que seria a do algoritmo, se jamais o algoritmo pudesse separar-se da vida pensante que o conduz, uma verdade por transparência, coincidência e retomada, da qual participamos, não enquanto pensamos *a mesma coisa*, mas enquanto cada um à sua maneira somos por ela concernidos e atingidos.⁴¹

E sobre isto ainda nos dirá que “mesmo a ciência ensina a reconhecer uma zona ‘fundamental’ povoada de seres espessos, abertos, dilacerados, impróprios a serem tratados exaustivamente”.⁴² Com esta visada, Merleau-Ponty propõe à tarefa filosófica um retorno às coisas mesmas e verá nisto o

⁴⁰ *Ph. P.*, p. 388.

⁴¹ *La perception d'autrui et le dialogue*, In: *P. M.*, p. 184.

⁴² *Oe. E.*, p. 91.

lugar da verdade e a condição da própria filosofia. Propõe, portanto, um modo de revisão dos seus motivos e de suas procuras:

a filosofia não é um léxico, não se interessa pelas "significações das palavras", não procura um substituto verbal para o mundo que vemos, não o transforma em coisa dita, não se instala na ordem do dito ou do escrito, como o lógico no enunciado, o poeta na palavra ou o músico na música. São as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que ela deseja conduzir à expressão.⁴³

É esta uma tarefa aberta, radicada na incompletude, pois, o filósofo sabe, as coisas são "cheias de reservas" e sua "realidade é inesgotável". Neste sentido, "a expressão daquilo que existe é uma tarefa infinita" e isto,⁴⁴ para Merleau-Ponty, a experiência do artista pode nos ensinar:

No momento em que acaba de adquirir uma certa habilidade, ele percebe que abriu um outro campo em que tudo o que pôde exprimir antes precisa ser dito de outro modo. De maneira que o que descobriu, ele ainda não o tem, deve ainda ser buscado, a descoberta chamando novas pesquisas. A idéia de uma pintura universal, de uma totalização da pintura, de uma pintura inteiramente realizada, é desprovida de sentido. Mesmo que dure ainda milhões de anos, o mundo, para os pintores, se os houver, estará ainda por pintar, ele findará sem ter sido acabado.⁴⁵

⁴³ V. I., p. 18.

⁴⁴ *Le doute de Cézanne*, in: S.N.S., p. 21.

⁴⁵ *Oe. E.*, pp. 89-90.

Com isto Merleau-Ponty nos dá a atmosfera filosófica das suas interpelações:

Trata-se de compreender que a própria verdade não tem nenhum sentido fora da relação de transcendência, fora da *Ueberstieg* em direção ao horizonte, - que a “subjetividade” e o “objeto são um só todo, que os “vividos” subjetivos contam para o mundo, fazem parte da *Weltlichkeit* do “espírito”, são conduzidos ao “registro” que é o Ser, que o objeto não é outra coisa senão o *tufo* dessas *Abschattungen*... Não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe lá, - não somos nós que falamos, é a verdade que se fala no fundo da palavra (...) O mundo é *campo*, e a este título sempre aberto.⁴⁶

É o que o faz igualmente embrenhar-se naquelas filosofias que são alvo da sua crítica, em particular a ontologia empreendida por Descartes, procurando-lhes a verdade pelo avesso, isto é, explicitando-lhes o solo do qual derivam: “Há a verdade de Descartes, mas sob a condição de ser lida nas entrelinhas e isto não é imposição a Descartes de um ponto de vista exterior à sua filosofia, de uma questão que não é a sua.”⁴⁷ Neste sentido, segue dizendo em outra obra, “[c]omo todas as ontologias clássicas, esta [a ontologia cartesiana] erige como estrutura do Ser certas propriedades dos seres, e nisso ela é verdadeira e é falsa, se poderia dizer, invertendo a frase de Leibniz: verdadeira no que nega e falsa no que afirma.”⁴⁸ Isto porque, Merleau-Ponty espreitava, todas as filosofias não versam senão sobre o *mesmo ser*: “Não há senão uma solução: mostrar que há transcendência entre as filosofias, certo, não redução a um plano único, mas que, nesse escalonamento em profundidade,

⁴⁶ V. I., p. 236.

⁴⁷ V. I., p. 226.

⁴⁸ *Oe. E.*, pp. 47-48.

elas se reenviam, mesmo assim, uma a outra, tratando-se, apesar de tudo, do mesmo Ser.”⁴⁹

Aqui peço licença para um pequeno declive. Poder-se-ia indagar sobre a pertinência de falar em filosofia crítica no pensamento de Merleau-Ponty, quando levado em conta o cerne (*compreensivo*) do seu pensamento. Consideramos ser pertinente se tomarmos por crítica um sentido de diferenciação, de realce de uma via de pensamento na esteira da compreensão e do discernimento. Nesta perspectiva, Heidegger me parece elucidativo:

A verdadeira crítica não é criticar no sentido de (...) depreciar. Crítica como diferenciação significa: deixar ver o diferente como tal em sua diferença. O que é diferente só o é uma vez que é diferente com referência a algo. Neste sentido, vemos primeiro o mesmo com referência ao qual o diferente faz parte. Em cada diferenciação este mesmo precisa ser colocado à vista. Em outras palavras, a verdadeira crítica, como este deixar ver, é algo eminentemente positivo. Por isso a verdadeira crítica é rara.⁵⁰

Nesta circunscrição, na tessitura da singularidade do pensamento de Merleau-Ponty ou no seu estilo – para utilizar uma designação do próprio filósofo –, a crítica, como nos faz ver Matos Dias,

para além de indicar a direção de radicalidade que pretende imprimir à sua filosofia, constitui um momento da sua própria gênese (...) Assim, é no desenrolar da crítica a diferentes interlocutores que Merleau-Ponty vai delineando a *nova* filosofia [grifei] que virá a coincidir com o que designa,

⁴⁹ V. I., p. 237.

⁵⁰ Heidegger, *Seminários de Zollikon*, São Paulo, EDUC; Petrópolis, RJ, Vozes, 2001, p. 104.

nos últimos textos, de ‘nova ontologia’ e que corresponde à radicalização da filosofia (...) que exercita.⁵¹

Dito isto, voltemos ao ponto de onde declinamos, colocando em risco o fiar da questão em curso. Com efeito, “a filosofia se contém ela mesma se quer ser absoluta. Mas, na realidade, todas as análises particulares sobre a Natureza, a vida, o corpo humano, a linguagem, farão com que entremos paulatinamente no Lebenswelt e no Ser ‘selvagem’ ” – solo comum de toda compreensão e, na mesma via, de toda reflexão.⁵² Neste sentido, aquilo a que o filósofo se propunha não era a “uma ‘visão’ da história da filosofia. Ou é história, mas estrutural: isto é, não o acontecimento de tal filosofia como *criação* e *solução* de ‘problemas’, mas esta filosofia situada no conjunto hierático do Ser e da eternidade existencial, isto é, em um conjunto *interrogativo* que (...) não é um dogmatismo.”⁵³

Para ele, pois, tratava-se de “fazer uma teoria da percepção e da compreensão que [mostrasse] que compreender não é constituir na imanência intelectual, que compreender é apreender pela coexistência, literalmente, *em estilo*, e assim entender de um só golpe os pontos longínquos desse estilo” – isto é, os pontos longínquos que inscrevem um estilo (um pensamento, uma via de explicitação) num campo de compreensão comum.⁵⁴ É certamente este o sentido

⁵¹ Isabel Matos Dias, *Fenomenologia, arte e sentir*, In SANTOS, José. M. dos, ALVES, Pedro M. S., BARATA, A (Coord.). A Fenomenologia Hoje: Actas do primeiro congresso internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 337.

⁵² V. I., p. 219.

⁵³ V. I., p. 238.

⁵⁴ V. I., p. 239

no qual Merleau-Ponty dissera que “Avançando na tese de um primado da percepção, temos menos o sentimento de propor uma novidade do que de levar às conseqüências os trabalhos de nossos antepassados”.⁵⁵

Um estilo é para Merleau-Ponty uma maneira de “compreender e fazer compreender, ver e dar a ver”, fecundada pela experiência,⁵⁶ germina, assim, no mundo da vida, não existe a sua revelia como um guardião absoluto a quem poderíamos pedir auxílio pois que conteria consigo a prescrição do modo justo (uma vez que *adequado*) de exprimir. Tendo no mundo o seu nascedouro, o estilo é traço singular – o *acontecimento* de uma vida – de uma experiência comum (o *pertencimento* ao mundo ou *situação*), é, neste sentido, o *traço*, a *respiração*, os *atos* de uma vida que fazem “o sentido existir expressamente”. Vejamos o que diz Merleau-Ponty a este respeito ao tomar como referência a experiência do artista:

Antes que o estilo se torne para os outros objeto de predileção, para o próprio artista (...) objeto de deleite, é preciso que tenha havido esse momento fecundo em que ele germinou na superfície de sua experiência, *em que um sentido operante e latente encontrou para si os emblemas que deveriam libertá-lo e torná-lo manejável pelo artista ao mesmo tempo que acessível aos outros* (grifei).⁵⁷

⁵⁵ Pr. P., p. 72.

⁵⁶ Cf *Le langage indirect et les voix du silence*, In: S., p.85.

⁵⁷ *Le langage indirect et les voix du silence*, In: S., p.85. Ainda a este respeito, dá-nos muito a pensar esta passagem em que Merleau-Ponty, evocando Sartre, traça uma relação entre as tomadas *objetivas* e deveras *sistemáticas*, por assim dizer, da obra de arte e da escrita ou, poderíamos dizer aqui, do trabalho do artista e do trabalho do filósofo, tomando em consideração, para tal relação, o museu e a biblioteca, como se as *obras* não existissem senão para se encaixarem numa *história anterior* ou num *grande sistema* que existindo antes delas oferece os seus códigos de decifração, confere-lhe sentido, dar-lhe um lugar adequado. Passemos à citação a que nos referimos quando principiamos esta nota: “O museu nos dá uma consciência de ladrões. De vez em quando nos vem a idéia de que essas obras, apesar de tudo, não foram feitas para *acabar* entre essas paredes morosas, para o prazer dos visitantes de domingo ou dos

O estilo é, deste modo, “o emblema de uma maneira de habitar o mundo, de tratá-lo, de interpretá-lo (...) em suma, de uma certa relação ao ser”.⁵⁸ Ao inscrever a tarefa filosófica no esforço de compreensão – em contraponto à *constituição* intelectual – e tomá-la no crivo da instituição de um estilo – cada filosofia um estilo, *uma maneira de compreender e fazer compreender, ver e dar a ver, fecundada pela experiência*, como dissemos acima –, Merleau-Ponty nos dá a sua própria acepção do trabalho filosófico, tal não é para ele um redobramento da vida, exercício feito a sua revelia, mas tarefa aberta pela interrogação enraizada no mundo da vida. Vida e filosofia são para Merleau-Ponty tarefas indissociáveis. “A filosofia”, diz-nos o filósofo, “não é o reflexo de uma verdade prévia, mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade.”⁵⁹

‘intelectuais’ de segunda-feira (...) O Museu, transformando tentativas em ‘obras’, torna possível uma história da pintura. Mas talvez seja essencial aos homens só alcançarem a grandeza em suas obras quando não a procuram demasiadamente, talvez não seja mau que o pintor e o escritor não saibam muito que estão fundando a humanidade, talvez, enfim, tenham da história da arte um sentimento mais verdadeiro e mais vivo quando a continuam em seu trabalho do que quando se fazem ‘amadores’ para contemplá-la no Museu. O Museu acrescenta um falso prestígio ao verdadeiro valor das obras destacando-as dos acasos no meio dos quais nasceram e nos fazendo acreditar que fatalidades guiavam a mão do artista desde sempre. Enquanto o estilo vivia em cada pintor como a pulsação de seu coração e o tornava justamente capaz de reconhecer qualquer outro esforço que não o seu, – o Museu converte essa historicidade secreta, pudica, não-deliberada, involuntária, viva enfim, em história oficial e pomposa (...) O Museu mata a veemência da pintura como a biblioteca, dizia Sartre, transforma em ‘mensagens’ escritos que foram de início gestos de um homem. É a historicidade da morte. E há uma historicidade da vida, da qual ele não oferece senão a imagem diminuída: aquela que habita o pintor no trabalho, quando ele ata de um só gesto a tradição que ele retoma e a tradição que ele funda.” *Le langage indirect et les voix du silence*, In: S., pp.100-101).

⁵⁸ *Le langage indirect et les voix du silence*, In: S., p.87.

⁵⁹ *Ph. P.*, p. XV.

No percurso de suas investigações, Merleau-Ponty via que era necessário reexaminar tanto a validade do saber positivo da ciência (ancorado no dualismo clássico), perguntando se ele reduz verdadeiramente o homem à condição de objeto, quanto à atitude filosófica reflexiva, buscando desvendar seus motivos, procuras e percursos e, nisto, ver se ela nos autoriza verdadeiramente como sujeito incondicionado e intemporal. Caminhos e temas estes, aliás, que o acompanharão até o fim, como se poderá verificar, por exemplo, em *L'Oeil et l'Esprit*.

É deste solo que se delinearão as questões que acompanharão Merleau-Ponty em seu percurso filosófico, da interpelação com a vida tomada no embate circunscrito à cisão prescrita pelo pensamento dualista, pois que para ele é preciso compreender

como o homem é simultaneamente sujeito e objeto, primeira e terceira pessoa, absoluto de iniciativa e dependente, ou antes é preciso revisar categorias que, mantidas, fariam renascer o conflito perpétuo do saber positivo e da filosofia, e deixariam face a face um saber empírico rico mas cego, e uma consciência filosófica que vê corretamente o próprio do homem, mas que não sabe que ela é nascida, e diante da qual os acontecimentos exteriores que a concernem o mais diretamente permanecem desprovidos de sentido⁶⁰

São estas as questões que enviam o filósofo à tarefa de revisão da própria filosofia. Pois era preciso reexaminar a validade tanto do saber positivo, como o

⁶⁰ *Titres et travaux, projet d'enseignement*, In: *P.D.*, p.12. Trata-se do dossiê concernente à candidatura de Merleau-Ponty ao *Collège de France* em 1951.

pensamento, buscando desvendar seus motivos e suas procuras, trilhando seus percursos, supondo, para isto, uma dupla abordagem da condição do homem:

É preciso, de um lado, acompanhar o desenvolvimento espontâneo do saber positivo, perguntando-nos se ele realmente reduz o homem à condição de objeto, e, por outro lado, reexaminar a atitude reflexiva e filosófica, investigando se ela nos autoriza realmente a nos definirmos como sujeito incondicionado e atemporal.⁶¹

Talvez, afirma ainda Merleau-Ponty,

essas pesquisas convergentes terminarão por evidenciar um terreno comum à filosofia e ao saber positivo, e por nos revelar, aquém do sujeito e do objeto puro, uma espécie de terceira dimensão, onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência, deixariam de ser contraditórias.⁶²

Buscava, deste modo, pensar as relações de dimensões tradicionalmente tomadas pela filosofia nos termos da divisão da alma e do corpo, buscava, pois, numa primeira incursão em tal problema, as relações do sujeito e das condições orgânicas da sua vida. Será neste caminho que reabilitará o corpo no trabalho vital do pensamento e tomará o conhecimento no crivo do sensível. Onde a retomada da *percepção*, pois Merleau-Ponty verá em tal termo o lugar de junção das duas ordens, termo este que será levado a cabo ao longo do seu percurso filosófico e que o levará – levará o filósofo – a radicalizar os sentidos primeiros da relação pela qual perguntava.

⁶¹ *Titres et travaux, projet d'enseignement*, In: *P.D.*, p. 13

⁶² *Titres et travaux, projet d'enseignement*, In: *P.D.*, p. 13.

Dizemos retomada, porque a percepção foi tematizada ao longo da tradição na pergunta pelo ponto de partida e modos de conhecimento, pelas vias de acesso a verdade, pois. Ela não é um tema inaugurado por Merleau-Ponty, mas uma questão retomada por ele ao modo da revisão das concepções clássicas, num percurso que se desencadeará no problema do sentido da verdade no conhecimento sensível. É com este desígnio que consagrará seus estudos ao que o filósofo toma por “teoria cartesiana da percepção”, em resumo, a percepção como “*inspeção do espírito*, pela qual os dados sensíveis esparsos são constituídos em objetos.”⁶³ Nesta perspectiva, opera-se a partir do princípio dual no qual mundo e pensamento não se tocam, antes este paira sobre aquele. Nela, o mundo “ao qual estou ligado por relações pré-lógicas do esquema postural da motricidade e mesmo da sexualidade” é tomado como

⁶³ *Titres et travaux, projet d'enseignement*, In: *P.D.*, p. 19. Para descartes, a percepção é um conhecimento confuso porque região corporal, donde a necessidade dos dados sensíveis serem transformados pelo sujeito metodicamente em objetos a fim do verdadeiro conhecimento. Estão aí as noções que prefiguram sua grande démarche filosófica: o *subjetivismo do cogito*. Por subjetivismo se entende o primado da subjetividade, “a precedência do sujeito no processo de conhecimento”. Significa que “o pensamento, metodicamente conduzido, encontra primeiramente em si os critérios que permitirão estabelecer algo como verdadeiro (...) Isso supõe que os critérios de reconhecimento subjetivo da verdade sejam esclarecidos anteriormente. Por isso para Descartes o conhecimento não é imediatamente uma relação a ser estabelecida entre os sujeitos e as coisas que o rodeiam, mas é antes um problema a ser solucionado, para que então essa relação possa ser estabelecida. Os critérios de conhecimento [*clareza e distinção, análise, ordem e enumeração*] , que são a garantia metódica da verdade, são pensados na esfera da subjetividade, primeiramente de forma autônoma e independente. Não é por outra razão que a primeira verdade, paradigma de todas as outras, será aquela relativa à própria existência do sujeito enquanto pensamento [*cogito, ergo sum*]” (Cf. Franklin Leopoldo e Silva, *Descartes: a metafísica da modernidade*, São Paulo, Moderna, 2005, p. 12). Como oposição ao entendimento cartesiano, a fenomenologia afirma que a percepção é uma das modalidades da intencionalidade da consciência, é a relação entre um ato psicológico (noésis) e um correlato (noema), isto é, o campo formado pelo ato de perceber e pela coisa percebida e, neste sentido, nunca se concretiza como uma atividade do espírito. Isso significa que a percepção não é, à maneira cartesiana, um conhecimento confuso e sim uma forma determinada de conhecer e de se relacionar com o mundo, mas a isto adentraremos mais a frente.

“uma soma de objetos dispostos diante de um sujeito contemplativo.”⁶⁴ Para Merleau-Ponty, tal perspectiva

representa antes certos percursos científicos ulteriores, reunindo os elementos de um mundo dissociado pela análise, do que o ato originário que primeiro nos põe em presença de um mundo. Na realidade, a unidade dos diferentes domínios sensoriais, a unidade das diversas propriedades de uma mesma coisa, não são o resultado de uma síntese prévia.⁶⁵

Na compreensão de Merleau-Ponty, o pensamento operacional circunscrito nas ciências reivindica o domínio do contato do homem consigo mesmo e com o mundo existente. Tal empreendimento segue fielmente o cartesianismo na sua ‘construção lógica’, que desemboca, ao fim e ao cabo, numa causa transcendente e não habitante carnal do mundo.

No entanto, para nosso filósofo, é contra esta perspectiva que a filosofia/fenomenologia permanece, embreando-se na indivisibilidade da experiência e do pensamento, do sensível e da racionalidade; do mundo existente, do Ser poroso e abissal, aquém de todo subjetivismo do *cogito* e, na mesma via, de todo objetivismo operacional, em que o sentido é posto por uma consciência alheia à existência factica. Nesta direção, dirá ainda em seu *Projet d’enseignement*, cujo texto explicita o escopo e o percurso filosófico de *La Structure du comportement* e da *Phénoménologie de la perception*, que

⁶⁴ Titres et travaux, projet d’enseignement, In: P.D., p. 19.

⁶⁵ Titres et travaux, projet d’enseignement, In: P.D., p. 19.

A reflexão filosófica, que põe em suspenso nossas certezas espontâneas, se justamente quer ser radical, não saberia conduzir-se ela própria, nem esquecer essa primeira iniciação ao ser que a precede e que ela tem de explicitar. Ela consiste em por a nu, a constatar como fato primordial aquilo que Husserl chamava a *Urdoxa*, pela qual, antes de toda reflexão, há para nós um mundo do ser e uma verdade.⁶⁶

Isto considerado, a “aquisição mais importante da fenomenologia” – o emblema do pensamento que “repõe as essências na existência” –⁶⁷, dirá Merleau-Ponty, “é sem dúvida ter juntado o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo em sua noção do mundo ou da racionalidade. A racionalidade é exatamente medida pelas experiências nas quais se revela”.⁶⁸ E continua:

Existe a racionalidade, quer dizer: as perspectivas se entrecortam, as percepções se confirmam, um sentido aparece. Mas ele não deve ser posto à parte, transformado em Espírito absoluto ou em mundo no sentido realista. O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências e na intersecção de minhas experiências e daquelas de outrem (...) Pela primeira vez a meditação do filósofo é consciente o bastante para não realizar no mundo e antes dela os seus próprios resultados. O filósofo tenta pensar o mundo, outrem e a si mesmo, e conceber suas relações. Mas o Ego meditante, o “espectador imparcial” (...) não encontram uma racionalidade já dada, eles “se estabelecem” e a estabelecem por uma iniciativa que não tem garantia no ser e cujo direito repousa inteiramente no poder efetivo que ela nos dá de

⁶⁶ *Titres et travaux, projet d'enseignement*, In: *P.D.*, p.21.

⁶⁷ *Ph. P.*, p. I. “Buscar a essência do mundo não é buscar aquilo que ele é em idéia, uma vez que o tenhamos reduzido a tema de discurso, é buscar aquilo que de fato ele é para nós antes de qualquer tematização”, a redução fenomenológica, dirá ainda o filósofo francês, “é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência”. *Ph. P.*, pp. X-XI.

⁶⁸ *Ph. P.*, p. XV.

assumir nossa história. O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser.⁶⁹

Ao inscrever sua investigação inicialmente no curso das ciências, notadamente a psicologia, Merleau-Ponty verá que mesmo uma postura que, de princípio, se queira fora dos encaixes do intelectualismo e do objetivismo – ou no confronto com eles –; que faça disto seu *guia* e que nos dê as compreensões mais vastas do conhecimento e da *ação* – suas origens e seus elos – poderá seguir, em última instância, tomando-o como fonte, isto é, circunscrito ao dualismo prescrito na distinção do mundo das coisas e de uma consciência, como explicitará no plano de trabalho de 1934, referindo-se à *gestaltpsychologie*:

Essa concepção inteiramente nova do conteúdo da consciência tem consequências importantes na teoria do conhecimento sensível. Essas consequências são ainda mal esclarecidas. No interior da *Gestaltpsychologie* a questão quase não é debatida. Adota-se a atitude de todas as psicologias: a distinção de um mundo de coisas e de uma consciência imanente. A organização ou a estruturação da consciência é explicada por fenômenos psicológicos centrais (...), cuja existência aliás é bastante contestada. Fora da *Gestaltpsychologie* avançou-se que o problema do conhecimento se colocava para esta escola nos termos em que ele se colocou para Kant (...). É na direção de uma solução muito diferente, cremos, que é preciso se orientar.⁷⁰

Pode-se, pois, investigar e tomar a percepção fora da prescrição intelectualista, como o fez a *Gestalt*, mas permanecer, no que toca à verdade,

⁶⁹ *Ph. P.*, p. XV.

⁷⁰ *La nature de la perception*, In: *Pr. P.*, pp. 33-34. Tal texto data de 1934, faz parte do dossiê de Merleau-Ponty conservado pelo *Centre National de la Recherche Scientifique*.

sustentando a distinção intelectualista, não à maneira de Descartes, mas, agora, à maneira de Kant. É o que fará rebentar o problema da verdade na *Phénoménologie de la Perception* – obra de 1945 – e para o qual Merleau-Ponty seguirá dispondo-se com afincos; dando-se conta dos limites das suas respostas em tal direção, como o dirá em notas de trabalho do livro inacabado, *Le visible et l'invisible*, nos últimos anos da década de 1950, e retomando-as na perspectiva de um aprofundamento que o enviava, passo a passo, à radicalidade de uma abertura originária que se contrapunha à cisão e à fusão, à ruptura e à coincidência, à proximidade absoluta ou à distância infinita. A insuperável e contínua abertura ao mundo – *movimento inicial da verdade* – que acaba por ser a *fé perceptiva* e que o faz tomar a filosofia como “abertura simplesmente”. “Haveria evidentemente”, dirá o filósofo em texto de 1947, “ocasião para descrever precisamente a passagem da fé perceptiva à verdade explícita como a encontramos ao nível da linguagem, do conceito e do mundo cultural. Pensamos fazê-lo num trabalho consagrado à Origem da verdade.”⁷¹

Em tal incursão, o originário lhe aparecerá como eclosão, diferenciação e, neste sentido, “articula [o homem] sobre outra coisa que não ele mesmo, (...) introduz em sua experiência, conteúdos e formas mais antigas do que ele e dos

⁷¹ *La Métaphysique dans l'homme*, In: S.N.S., P. 115, nota. “Para nós”, diria Merleau-Ponty em seu almejado trabalho dedicado à *origem da verdade*, “‘a fé perceptiva’ envolve tudo o que se oferece ao homem natural no original de uma experiência-matriz, com o vigor daquilo que é inaugural e presente pessoalmente, segundo uma visão que, para ele, é última e não saberia ser concebida como mais perfeita ou mais próxima, quer se trate das coisas percebidas no sentido ordinário da palavra ou de sua iniciação no passado, no imaginário, na linguagem, na verdade predicativa da ciência, nas obras de arte, nos outros ou na história.” *V.I.*, 207-208.

quais ele não é senhor”.⁷² Deste modo, o originário não pode ser tomado como uma gênese ideal (à maneira husserliana), ou um começo causal (à maneira cartesiana e da psicologia), ou seja, como pretendem as filosofias da consciência, mas, como o diz Isabel Matos Dias, como uma “gênese contínua que não tem começo nem fim”.⁷³

Para ele, os problemas que permanecem após a “1ª descrição” feita durante a *Phénoménologie de la Perception* se “sustentam no fato de que [ela guardou] em parte a filosofia da consciência”.⁷⁴ Com efeito, buscando, de início, compreender a *unidade* nos termos da relação e da destruição das dicotomias, Merleau-Ponty permanece, em parte, na filosofia da consciência, posto que indo dos termos duais em direção à relação, esta acaba por resultar como *construção*, ainda que seja ela – a relação – a inspiração primeira, seja aquilo que examina e busca explicitar em suas ondulações constitutivas. Vejamos, nesta direção, o que nos diz Isabel Matos Dias: “Nos primeiros textos, Merleau-Ponty parte dos termos para a relação, mas este ‘terceiro termo’ carece de dinamismo e de um movimento peculiar: enraíza-se o derivado no originário, mas o próprio movimento genético não é suficientemente questionado. A relação (...) resulta e depende dos próprios termos que articula.”⁷⁵ “Tratava-se para nós,” dirá o filósofo,

⁷² I. P., p. 87.

⁷³ Isabel Matos Dias, Cf. *Vestígios do mundo. Literatura e filosofia em Merleau. Ponty*, Lisboa, Departamento da Universidade de Lisboa.

⁷⁴ V. I., p. 234.

⁷⁵ Isabel Matos Dias, *Uma Ontologia do Sensível - a aventura filosófica de Merleau-Ponty*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1994, p. 58.

de compreender as relações da consciência e da natureza, do interior e do exterior. Ou, melhor ainda, tratava-se de ligar a perspectiva idealista, segundo a qual tudo é objeto para a consciência, com a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si. Ou, finalmente, tratava-se de saber como o mundo e o homem são acessíveis a dois tipos de investigação, uns explicativos, outros reflexivos.⁷⁶

Tratava-se, pois, de desfazer a cisão entre o em-si e o para-si, entre a objetividade em terceira pessoa e a subjetividade como transparência e posse intelectual, cisão que impedia não apenas alcançar a relação originária com o mundo e consigo mesmo no campo perceptivo, mas, sobretudo, impedia alcançar a dimensão cognoscente do corpo próprio, a relação com outrem, inaugurada pela linguagem e pela sexualidade, e relação com o tempo como inquietação ou diferença de si consigo, assim como impedia alcançar o cerne da liberdade como transcendência sem exterioridade, isto é, como transfiguração da situação dada graças a um sentido novo, possível somente porque o sujeito da ação é um corpo cognoscente, uma consciência encarnada, um ser situado e um projeto. Eis porque, ao formular mais uma vez o escopo das suas investigações filosóficas, em 1951, Merleau-Ponty o fará distendendo os problemas do seu embate.⁷⁷ Seus primeiros trabalhos, dirá, se inserem no cerne do problema do dualismo da tradição filosófica, cujo sentido dará ao homem a discordância entre pensamento e ação; entre a visão que ele pode ter de si mesmo, por reflexão e por consciência, e aquela da realização de suas condutas,

⁷⁶ *Ph. P.*, pp. 489-490.

⁷⁷ Trata-se do já referido dossiê concernente a sua candidatura ao *Collège de France* publicado em *Titres et travaux – Projet d'enseignement*, In: *P.D.*

posto que ancorado na cisão entre interior e exterior. Donde suas interpelações no que toca à liberdade absoluta e a correlativa consciência isolada, circunscritas ao pensamento constituinte. Sob a perspectiva do pensamento, nos termos da cisão:

o homem aparece a si mesmo como absolutamente livre. Ele nada pode reconhecer como verdadeiro senão como consciência. É ele, então, que atribui um sentido a todos os fatos que se lhe apresentam. Numa autonomia absoluta, ele constitui todo ser e todo valor, e nada do exterior pode penetrar no sujeito pensante.⁷⁸

A liberdade, aliás, não será para Merleau-Ponty uma propriedade da consciência e muito menos um imperativo categórico normativo apriorístico de qualquer espécie. Ela não é alheia ao mundo. Antes, como expusera na *Phénoménologie de la perception*, é liberdade situada e, portanto, junto aos outros. Neste sentido, a abertura do mundo acontece como coexistência de liberdades. Isto significa o fim da possibilidade da transcendência absoluta do entendimento ou da razão solipsista, que encontra seu máximo cânone no sistema ético kantiano. Para o nosso filósofo

existir não é somente um termo antropológico: a existência desvela, em face da liberdade, toda uma nova figura do mundo, o mundo como promessa e ameaça para ela, o mundo que lhe arma ciladas, a seduz ou a ela cede, não mais o mundo plano dos objetos de ciência kantianos, mas uma paisagem de obstáculos e de caminhos, enfim o mundo que

⁷⁸ P.D., p. 11.

nós “existimos” e não somente o teatro do nosso conhecimento e do nosso livre-arbítrio.⁷⁹

Desencadeia-se de tal via um sentido antropologizante da realidade e tal “perspectiva do homem sobre ele mesmo, ou esse contato consigo, aparecem para a maioria dos filósofos como absolutamente irrecusáveis e válidos contra qualquer argumento que se lhes possa opor”.⁸⁰

Diante da filosofia como pensamento absoluto, todos os elementos exteriores se tornam sem sentido: são dados sensíveis a serem reapresentados pela consciência, signos desprovidos de sentido, o lugar do corpo e do mundo, portanto, do sensível, cujo estatuto ontológico será determinado pela referência a um terceiro termo, externo ao pensamento e ao corpo humanos e que assegura sua relação. Lembremos, por exemplo, que tendo estabelecido a impossibilidade de relação entre substâncias distintas, Descartes só poderá explicar (metafisicamente) a percepção invocando a eficácia divina e Leibniz, a harmonia pré-estabelecida. É este, aliás, o problema do dualismo. No jogo que dele se depreende, um termo será sempre fantasia ou engano a ser desenganado por outro e o pensamento que o toma como via de compreensão da verdade do Ser, procurando apaziguar-se, terá que desviar, em última instância, para um

⁷⁹ *Partout et nulle Part*, In *S*, p. 253. Fincado nesta compreensão, Merleau-Ponty dirá que para o pensamento objetivo “existem dois e somente dois modos de ser: o ser em si, que é aquele dos objetos espalhados no espaço, e o ser para-si, que é aquele da consciência” (*Ph. P.* pp. 401-402). Neste contexto, a coexistência fica enclausurado no âmbito do ser para si, na interação de consciências puras que compartilham, em última instância, a mesma identidade, o que torna a alteridade ilusória. Por isso, para o pensamento objetivo, “a existência de outrem coloca dificuldade e escândalo.” *Ph. P.*, p. 401.

⁸⁰ *P.D.*, p. 12.

terceiro termo, uma ‘entidade’ com poderes absolutos, portanto, desembocando novamente numa fantasia. “Minhas descrições”, dirá Merleau-Ponty em nota de trabalho,

minha reabilitação do mundo percebido com todas as suas consequências para a ‘subjetividade’, em particular minha descrição da coporeidade e do Ser ‘vertical’, tudo isso deve conduzir a uma comunicação espírito-corpo, espírito-espírito, a uma Weltlichkeit [mundanidade] que não seja a Weltlichkeit da natureza simplesmente transposta como em Leibniz, onde as pequenas percepções e Deus como geometral vêm reestabelecer, do lado do espírito, uma continuidade simétrica àquela da natureza.⁸¹

Tratava-se, pois, já sempre para Merleau-Ponty, da lida com os problemas clássicos da filosofia, essencialmente aquele “de compreender qual é, em nós e no mundo, a relação entre o *sentido* e *não-sentido*,” como dirá ainda na *Phénoménologie de la perception* fazendo referência ao trabalho anterior, *La structure du Comportement*.⁸² De uma compreensão primeira, apreendida no curso de suas reflexões em *La structure du Comportement* e reiterada na *Phénoménologie de la Perception*, desemboca na relação numa perspectiva ontológica, aquém de toda construção, tomando-a no crivo de uma *reversibilidade* originária entre as coisas, o homem, o mundo – o Ser. Donde o sentido de reflexão radical, pois que, radicada na abertura – no mundo, na

⁸¹ Nota de trabalho do V.I., p. 291

⁸² *Ph. P.*, p. 490. Curiosamente *Sens et non-sens* será futuramente (1948) o título da obra em que serão publicados três dos textos nos quais se consagra a tal questão através da obra de arte, são eles *Le doute de Cézanne*, *Le Roman et la métaphysique* e *Le cinéma et la nouvelle psychologie*. Tais textos são seguidos de outros dedicados à metafísica revista nos termos da filosofia da existência, por assim dizer, e outros cujo cunho é político.

intersecção de todas as coisas – e, como tal, compreende-se a si mesma em seu estado nascente. Estado em que todo nascimento, isto é, todo aparecer, rebenta de um entrelace, é, pois, co-abertura sem fim.

No empenho a que se propõe em *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty se vê na necessidade de revisar a *Phénoménologie de la perception*: para ele, era preciso levar os resultados a que ali chegou à explicitação ontológica de termos que surgiam fenomenologicamente naquela obra – a coisa, o mundo, o outro, a linguagem, o pensamento, o sensível, o inteligível, o ser.⁸³

No percurso de tal pensamento, destacar-se-ão algumas características: a razão encarnada, e com isso a finitude e a contingência do Ser no mundo; o pensamento circunscrito, e com isso o olhar não totalizador e a assumpção da ambigüidade, multiplicidade e mistério inultrapassável pelos conceitos do entendimento; a situação do homem no mundo, e, conseqüentemente, a afirmação radical de um mundo pré-objetivo e de outrem. Tais parecem ser o escopo e embate filosófico de Merleau-Ponty, cujo lugar de *reunião*, ao longo de sua obra, são o corpo e a percepção, como contato primordial, e o de corpo, como sensível exemplar e reversibilidade do ativo e do passivo, para a qual não há síntese, mas resguarda-se numa coesão sem conceito, portanto, no entrelaçamento e na abertura.

Ao empenhar-se na instituição de uma nova ontologia, contrapondo-se à distinção radical entre sensível e inteligível e ao que daí decorre em relação à

⁸³ “Resultados da Ph. P. – Necessidade de levá-los à explicitação ontológica: a coisa – o mundo – o Ser e [logo abaixo] o negativo – o cogito – outrem – a linguagem”. V. I., p. 234.

verdade do Ser, às tentativas de explicitação ou explicação aí circunscritas, Merleau-Ponty terá que retomar os problemas clássicos concernentes à pergunta pela verdade, sua origem:

1. O pensamento da origem como fundamento, assentado no pré-juízo do mundo e consumado, na modernidade, nas figuras do espírito de sobrevôo e do sujeito como constituinte transcendental e, portanto, universal. O que (literalmente) prescreve o Ser como instância apriorística e igualmente prescritiva da ação e do conhecimento, da verdade e do seu contrário – portanto a despeito da vida mesma como acontecimento.

2. A verdade identificada com a certeza concluída da correspondência/adequação entre pensamento e realidade. Realidade moldada (enformada) pelo pensamento *a priori* e, neste sentido, passível de totalização por um ato de síntese racional. O que dará ao conhecimento um caráter de superficialidade (enquanto não compreende a si mesmo no crivo da insuficiência) cujo principal traço é o construtivismo e conseqüente instrumentalização das coisas, do mundo, dos outros “a seu serviço.”

3. A universalidade como imutabilidade e unidade quer substancial quer transcendental.

4. O dualismo ontológico que recusa o corpo, o mundo, o sensível como lugar da verdade na pergunta pelo Ser.

Merleau-Ponty retomará tais questões buscando subvertê-las com as proposições que darão os contornos do que chamará a *nova ontologia* – ontologia do *Ser bruto*, Ser de *indivisão ou endo-ontologia*. Uma ontologia na qual “o modo de significação é indireto: eu-outrem-o mundo deliberadamente misturados,

implicados um no outro, exprimidos um pelo outro, numa relação lateral... (...)

A essência na aparência, paradoxalmente – a transcendência como esse paradoxo...”⁸⁴

⁸⁴ *Notre état de non-philosophie*, In: N. C., p. 49.

III. A coisa, o corpo e a percepção – a nervura do entrelaçamento

Não é preciso, portanto, perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer ao contrário: o mundo é aquilo que percebemos (...) Nós estamos na verdade e a evidência é “a experiência da verdade”. Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida para nós como acesso à verdade.

Merleau-Ponty – *Phénoménologie de la perception*

A reflexão da tradição filosófica precisa reduzir a percepção a simples base, em si mesma cega, da aplicação das funções *a priori* do entendimento, ou desconsiderá-la radicalmente enquanto se mostra incapaz de justificar um conhecimento universal necessário, mantendo, de alguma forma, o dualismo cartesiano. Nesta direção, Merleau-Ponty tece uma crítica à reflexão pensada em última instância como ato puro, destituída de mundo, por assim dizer, que perpassa toda a tradição, desde Descartes, como primeiro dualista da modernidade, a Kant, Hegel e mesmo Husserl, em certa medida, como re-

editores de tal reflexão assentada num espírito absoluto ou num sujeito constituinte.

Com Husserl, Merleau-Ponty apreende o primado do *mundo da vida* como textura última da existência, e esse ponto em comum será também um dos pontos de distanciamento dos dois pensadores visto que Husserl, em certa medida, permanece preso às estruturas da consciência como determinação do mundo da vida. Essa oposição vai apontar o afastamento de Merleau-Ponty em relação a Husserl – sobretudo ao Husserl que se dá até as *Meditações cartesianas*. A busca do pensamento puro pela via da redução fenomenológica, que tem na consciência a síntese de sentido, não serve de base, em última instância, para uma filosofia que se volta para a percepção e para o corpo vivido como lugar da verdade. Assim, Merleau-Ponty aponta para a virada ontológica que acontecerá na sua filosofia corrigindo Husserl :

Seria contraditório afirmar, ao mesmo tempo, que o mundo é constituído por mim e que, desta operação constitutiva eu só posso apreender o esquema e as estruturas essenciais; no termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja aparecer o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, na falta do que eu só teria uma consciência 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.⁸⁵

Seu pensamento circunscreve-se no campo fenomenológico. Mas a uma fenomenologia que resiste à intencionalidade como significação de imanência

⁸⁵ Cf. *Ph. P.*

espiritual. Nela, a redução não é possessão, como dirá em notas de curso sobre *notre état de non-philosophie* – “toda redução é eidética: ela não nos coloca na posse da nossa existência”.⁸⁶ Neste sentido, a fenomenologia é para Merleau-Ponty

[u]ma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’. É uma filosofia Transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo é sempre “já lá”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico.⁸⁷

Não há pensamento sem mundo, é preciso aproximar-se das coisas mesmas, mas resguardando a distância originária. Assim, seu olhar ontológico pergunta pelo Ser, reconhecendo na percepção seu primeiro solo de experiência. Na fenomenologia da percepção, pois, a intencionalidade é aproximação à distância, a prova fulgurante de que as coisas estão apenas entreabertas à nossa frente, ao mesmo tempo descobertas e ocultas. Desta forma, segundo Merleau-Ponty,

O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual os outros e as coisas nos são primeiramente dados, o sistema ‘Eu-Outro-as coisas’ no estado nascente, despertar a

⁸⁶ Cf. *Notre état de non-philosophie*, In: N. C., p. 69.

⁸⁷ *Ph. P.*, p. 1.

percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que ela nos entrega e da tradição racional que ela funda.⁸⁸

Aqui, Merleau-Ponty não está assumindo uma posição irracionalista, como leituras apressadas poderiam presumir, mas redefinindo o lugar desde onde o pensamento pensa, articulando as diversas ondulações a partir das quais o corpo se desdobra como sensibilidade. Com isto, coloca-se em questão o estatuto do sujeito como espectador absoluto, deslocando-o do primado da razão suficiente. Estabelece-se um outro lugar para a razão. Nele, “o *cogito* como experiência do meu ser é *cogito*, não o põe como objeto diante de mim; por posição e antes de toda reflexão atinjo-me através da minha situação, é a partir dela que sou remetido a mim”.⁸⁹ É no mundo que me compreendo.

O propósito filosófico de Merleau-Ponty é prescindir do primado da consciência como estatuto último e único de significação, é conceber o sensível, portanto o corpo vivo, como o lugar do surgimento do sentido – pois que será este o lugar de afirmação da coexistência. É a este título que Merleau-Ponty “se volta para o mistério que faz o silêncio sustentar a palavra, o invisível sustentar a visão e o excesso de significações sustentar o conceito”.⁹⁰

Merleau-Ponty nos mostrará, em seu percurso, que o empenho da filosofia reflexiva em desvendar o que chama no *Visible et l'invisible* de *fé perceptiva* é uma tentativa errante, uma vez que o faz sempre no modo da razão fundacionista: suspende-a para “desvendar os motivos que a sustentam”, na

⁸⁸ *Ph. P.*, p. 69.

⁸⁹ *V. I.*, p. 82.

⁹⁰ Marilena Chaui, *A experiência do pensamento*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 12.

pretensão de nos dar seu teor e sua medida. Ora, nos dirá o filósofo, “no caso da percepção, a conclusão vem antes das razões, que só estão aí para sustentá-la e socorrê-la quando abalada”⁹¹. Neste sentido, continua ele, “antes da reflexão e para torná-la possível, é preciso uma frequentação ingênua do mundo”⁹². É desde esta frequentação ingênua do mundo que, ao examinar a reflexão e seus pontos de partida, o pensamento filosófico poderá desvendar e evitar a ‘mentira’ que a sustenta.⁹³

Isto significa que a relação primordial na qual temos experiência do Ser – esse “ser em ek-stase no mundo e nas coisas”⁹⁴ – nunca será exhaustivamente apreendida pelo conceito, pois é tecida de abertura e fugacidade, uma relação na qual o mundo e as coisas não são elaborações minhas, não os tenho diante de mim, antes, ato-me a eles pelo meu corpo. “Com efeito, a percepção e o sentir expressam a experiência irrefletida de contínua abertura e acolhimento à realidade ou ‘vida anônima’ que sempre nos extravasa.”⁹⁵ Para o filósofo,

a experiência da percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; (...) nos dá um *logos* em estado nascente, (...) nos ensina, fora de todo dogmatismo, as verdadeiras condições da própria objetividade; (...) nos recorda as tarefas do conhecimento e da ação. Não se trata de reduzir o saber do homem ao sentir, mas de assistir ao nascimento desse saber, de torná-lo tão sensível quanto o sensível, de reconquistar a consciência da racionalidade, que se perde acreditando-se que ela vale por si mesma, que a reencontra,

⁹¹ V. I., p. 74.

⁹² V. I., pp. 75-76.

⁹³ Cf. V. I., p. 76

⁹⁴ V. I., p. 76.

⁹⁵ Isabel Matos Dias, *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, Op. Cit., p. 31.

ao contrário, fazendo-a aparecer sobre um fundo de natureza humana.⁹⁶

É na experiência do corpo, corpo vivido, que surge a significação do sensível. Deste modo, o corpo deixa de ser suporte de um sujeito cognoscente ou cárcere da alma, como na tradição metafísica, para tornar-se o lugar de toda experiência e todo pensamento possível. É, assim, testemunho do enigma originário que se opõe à perspectiva das ontologias dualistas enquanto pretendem explicar o mundo e o homem pelos conceitos do entendimento. O homem como corpo próprio é efetivamente a coesão silenciosa entre imanência e transcendência, jamais passível de ser resolvida, na medida em que isso constitui a própria condição humana. Neste sentido, mesmo a reflexão, considerada na modernidade como ato puro da consciência ou da interioridade absoluta, terá que ser encarnada, mundanizada, pois o eu abstrato sujeito da reflexão é inevitavelmente exterioridade e interioridade. Deste modo, poderíamos dizer que a reflexão 'literalmente ganha corpo'. Um corpo que

não é ele próprio coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas *sensível para si*, o que quer dizer, não esse absurdo: cor que se vê, superfície que se toca, mas esse paradoxo (?): um conjunto de cores e superfícies habitadas por um tato, uma visão, portanto, *sensível exemplar*, que oferece a quem o habita e o sente sentir tudo o que de fora se lhe assemelha, de modo que, preso no tecido das coisas, o atrai todo para si, o incorpora e, pelo mesmo movimento, comunica às coisas sobre as quais se fecha essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, essa distância do interior e do exterior que constituem seu segredo natal⁹⁷

⁹⁶ *Pr. P.*, pp. 67-68.

⁹⁷ *V. I.*, pp. 176-177.

Nesta perspectiva,

O enigma consiste em que meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o 'outro lado' de sua potência vidente. Ele se vê vendo, ele se toca tocando, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa seja o que for assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento – mas um si por confusão, por narcisismo, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do que sente ao sentido – um si que é tomado portanto entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro.⁹⁸

A retomada crítica das perspectivas do pensamento clássico em relação ao corpo (cárcere, instrumento, objeto) não pretende afirmar que a tradição tenha negado a corporeidade por uma “decisão”. Mas busca compreendê-la como desdobramento do acontecer do próprio Ocidente com bases na metafísica clássica de que falamos acima.

De fato, para o pensamento clássico, o corpo não é desprovido de qualquer possibilidade de sentido, não é radicalmente negado, mas o que se coloca em marcha é a sua destituição como o lugar originário de sentido e acesso à verdade, a qual se poderia tomar como fonte e norte dos nossos pensamentos, interpelações e ações. Ou seja, o pensamento clássico reconhece o sensível, a contingência e a mutabilidade, mas para corrigi-los. Portanto, os apreende negativamente com a esperança de ultrapassá-los, ainda que seja ao modo da moderação – a esperança aqui pode ser tomada como desejo, porque enveredada racionalmente, e, em última instância, como um certo delírio (ou

⁹⁸ *Oe. E.*, p. 18-19.

fantasia), porque desejo de ultrapassamento do inexorável. Esta maneira de pensar vai conformar, de diferentes modos, mas sob a mesma égide, um longo percurso na tentativa, frente a novas interrogações, de dar resposta a questões basilares que nos transpassam vida afora: a contingência e a permanência; o amor, o poder, a necessidade, o milagre da coexistência e a morte.

Desta concepção, resulta uma compreensão dos humanos como seres dualisticamente partidos e em permanente contradição consigo mesmos. Esse tipo de contradição aparece claramente na famosa divisão kantiana do homem como constituído por um conjunto de tendências para a racionalidade (sua destinação ou seu télos) e outro para a animalidade (sua perdição). A questão que se coloca não se endereça à negação da contradição como constitutivo do ser humano, como se pudéssemos negá-la como traço da nossa experiência – nossos movimentos no mundo da vida –, mas ao fato de estabelecer a sua origem na dualidade de princípios ontológicos antagônicos constitutivos de uma essência humana. Segue-se daí a duplicidade do mundo (um *mundo artificial* ou ideal, outro *mundo vivido*) ou redobramento da vida ao modo da constituição operada pela consciência *cindida do seu próprio começo*, por assim dizer:

A análise reflexiva, a partir de nossa experiência do mundo, remonta ao sujeito como uma condição de possibilidade distinta dela, e mostra a síntese universal como aquilo sem o que não haveria mundo. Nessa medida, ela deixa de aderir à nossa experiência, substitui a um relato uma reconstrução. [Ora, continua o Merleau-Ponty,] o real é para se descrever, não se construir ou constituir.⁹⁹

⁹⁹ *Ph. P.*, p.VI.

Decorrem deste vício operativo da reflexão disposições muitas vezes bem intencionadas, que acabam por colocar uma ‘idéia inexistente’ e insistir nela contra uma ‘sociedade real,’ isto é, submeter o existente a fim de poder sustentar uma idéia que possa totalizá-lo numa explicação – e isto se dá seja no crivo do mero exercício especulativo de um(a) intelectual, seja numa filosofia engajada. Tais disposições – sejam elas conformadas num indivíduo, num grupo ou numa organização –, sempre entusiasmadas demais em afirmar a absoluta verdade e eficácia daquilo que propõem, na maioria das vezes preferem chamar de fracas – ou não madura, por não ter feito ainda a “devida” reflexão – aquelas disposições dissonantes que, assentadas na complexidade de que é feita a vida, não se alinham a certas vias (únicas) de prescrição – do sentido, do pensamento, da ação. Ah! De costume, aquelas também clamam submissão – de um sentido a outro, de um pensamento a outro, de uma ação a outra, de uma organização a outra. É que existe uma ordem hierárquica em suas formulações. Todavia,

Temos razões para perguntar a nós mesmos se a imagem que muitas vezes nos dão do mundo clássico é algo mais do que uma lenda, se ele também não conheceu a incompletude e a ambigüidade em que vivemos, se não se contentou em lhes recusar existência oficial e se, conseqüentemente, longe de ser um caso de decadência, a incerteza de nossa cultura não é, antes, a consciência mais aguda e mais franca do que sempre foi verdade, portanto, aquisição e não declínio.¹⁰⁰

A imagem que temos da filosofia clássica como positividade completamente determinada é uma lenda, pois os filósofos clássicos também

¹⁰⁰ C., pp. 68-69.

ficaram às voltas com a incompletude e a ambigüidade. A indagação formulada por Merleau-Ponty, e explicitada acima, finca-se numa outra forma de pensar, “um pensamento sensível – ‘em carne e osso’ –, em devir, suscitando a despetrificação do mundo abstrato ou mental, a recusa da diluição da nossa singularidade – o corpo – numa universalidade – idéia – meramente formal.”¹⁰¹ Esta, a universalidade, será pensada em outro crivo: se há uma universalidade, esta é existencial, *experiência sensível*, verdade mais que provada pelas operações da reflexão que, ao fim e ao cabo, se vê e se compreende no mundo a cada tentativa de cisão, irrefutável pela própria experiência: “Ora, essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós é, em nós, o ponto de apoio da verdade (...) Nossa segurança de estar na verdade e estar no mundo é uma só.”¹⁰²

Poderíamos nos perguntar: como a partir da tematização do corpo abre-se tão vasto campo de abordagem? Ora, corpo é o que somos. E ser é vastidão. Com efeito, o corpo, literalmente, nos dá a pensar tudo, pois, como nos dirá Merleau-Ponty, o meu corpo é o meu ponto de vista sobre o mundo e, como tal, termo originário de todo pensamento, toda palavra e toda ação. “O corpo é o nosso meio geral de ter um mundo”,¹⁰³ dirá o filósofo francês, “e ter um corpo é para um ser vivo juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e neles engajar-se continuamente”.¹⁰⁴ É este o sentido no qual Merleau-

¹⁰¹ Isabel Matos Dias, *Perder e reencontrar o corpo*, In: *Communio*, Revista Internacional Católica, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2001, p. 215.

¹⁰² *V. I.*, p. 23.

¹⁰³ *Ph. P.*, p. 171.

¹⁰⁴ *Ph. P.*, p. 97.

Ponty dirá, ainda na *Phénoménologie de la Perception*, que o corpo provém do “eu posso”, não do “eu penso”, é ele “sujeito motor”.

Em todo caso, vale, todavia, perguntar: o que pode o corpo? Com sua fragilidade, sua queda para tudo sentir e, com isso, sua disposição para o transtorno, para o prazer que dispersa, para as dores que aniquilam; com o seu peso, sua tendência para baixo, sua lembrança, sempre renovada, de um certo fim?

Se tomarmos como referência o que dissemos antes (“Corpo é o que somos. E ser é vastidão”), ele é a condição sem a qual não seríamos – é como corpo que *podemos*. É na experiência do corpo vivido aberta pela percepção que nasce a significação do sensível. Deste modo, o corpo é testemunho do enigma originário que se opõe a toda perspectiva explicativa das filosofias da consciência. “Não esse corpo possível em relação ao qual é permitido defender que se trata de uma máquina de informações, mas este corpo atual que eu chamo meu, a sentinela que se mantém silenciosamente sob as minhas palavras e os meus atos.”¹⁰⁵ O próprio fenômeno da linguagem mostra-se como

¹⁰⁵ *Oe. E.*, p. 13. “Nós somos habituados pela tradição cartesiana a nos desprender do objeto”, diz-nos Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la Perception*, “a atitude reflexiva purifica simultaneamente a noção comum do corpo e a da alma, definindo o corpo uma soma de partes sem interior e a alma como um ser inteiramente presente a si mesmo, sem distância. Essas definições correlativas estabelecem a clareza em nós e fora de nós: transparência de um objeto sem dobras, transparência de um sujeito que não é nada senão aquilo que pensa ser” (*Ph. P.*, pp. 230-231). Ora, a consciência que tenho do corpo não é um pensamento, no sentido em que não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma idéia clara. Com efeito, “não posso compreender a função do corpo vivo senão realizando-a eu próprio e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo” (*idem*, p. 90). “Quer se trate do corpo de outrem ou do meu próprio corpo”, continua o filósofo, “não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivendo-o, quer dizer, retomando por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele” (*idem*, p. 231), e arremata: “a experiência do corpo

dimensão inseparável do corpo vivido, na medida em que como fala e expressão

nos faz reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio. Ele não é uma reunião de partículas das quais cada uma permaneceria em si, ou ainda um entrelaçamento de processos definidos de uma vez por todas – ele não está ali onde está, ele não é aquilo que é – já que o vemos secretar em si mesmo um “sentido” que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados. Sempre se observou que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, mas se contentando em dizer que eles devolviam ou manifestavam uma outra potência, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa.¹⁰⁶

Neste sentido, a corporeidade não é um acidente proveniente de fora em direção a um espírito absoluto – ou puro sujeito de conhecimento –, ora como empecilho, ora como instrumento; não é um conteúdo da experiência entre muitos outros, mas a “nossa inserção primeira no mundo e no verdadeiro”¹⁰⁷ e, como tal, fonte silenciosa do que podemos pensar ou dizer. É, certamente, a este saber instituído desde o corpo que, por exemplo, Descartes deve as suas reflexões elaboradas sobre o *cogito* como fundamento último do sujeito e sobre o

próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade” (*Ph. P.*, p. 231).

¹⁰⁶ *Ph. P.*, p. 230.

¹⁰⁷ *La Perception d'autrui e le dialogue*, In: *P. M.*, p. 193.

dualismo corpo/alma. Com isto dir-se-ia que “o aparecer sensível não é mais uma negação do ser, mas sua condição como ser: é a forma universal do ‘há’”.¹⁰⁸

Assim, num primeiro esforço de conclusão de resposta à pergunta acima, dizemos que o corpo nos dá, ao contrário do que professa a tradição, a via para a não alienação do pensamento. A experiência corporal não nos deixa alienar o mundo, a realidade – múltipla, complexa e simultânea – em que consiste; dá-nos, com rigor, a um pensamento mais aderente ao fenômeno da existência.¹⁰⁹ Levada a sério tal experiência, perceber-se-á que nenhum pensamento, nenhuma via de esperança, nenhuma ação, terá em si o invólucro da suficiência – o poder de resolução total –, pois que não se tem posse total do mundo – nem de si mesmo –, ele não é resultado de uma consciência universal constituinte, não espera de nós o assentimento para existir.¹¹⁰

¹⁰⁸ R, Barbaras, *La Perception – essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, p.104. A este título, por exemplo, o *direito ao próprio corpo* entoado nas vozes das feministas, ao modo de reivindicação, não o cria, mas se enraiza no respeito que lhe é devido: o que se reivindica ao clamar pelo direito ao *corpo* é, com efeito, o direito à vida e, com o traço *próprio* que sublinham, a multiplicidade em que ela consiste.

¹⁰⁹ “A integração do entendimento no mundo vivo da percepção abala as suas categorias: não há entendimento cindido do corpo, do sentir, da experiência perceptiva, não há entendimento autônomo, imutável, eterno; só há entendimento encarnado, temporal, atravessado de opacidade e de contingência.” Isabel Matos Dias, *Uma ontologia do sensível*, p. 46.

¹¹⁰ É a este título que se tem, por exemplo, a democracia como uma instituição da política cujo cerne – a sua vigência e o seu escopo – é o diálogo, a afirmação da diferença na lida da vida, esta comum, e com isso sua inscrição vital no inacabamento – e no conflito. Neste crivo, a democracia não é um fim, mas consiste numa tarefa aberta, nenhuma instituição formal garante sua vigência (Sobre isto ver Luciano Oliveira, *O Enigma da democracia – o pensamento de Claude Lefort*, Piracicaba, Jacintho Editores, 2010). Merleau-Ponty tratou fortemente da imbricação da política na sua filosofia. Contudo, o tratamento do tema extrapola os limites desta tese.

Corpo, pois, que se sabe, que sabe ser a vida vasta, simultânea e indivisível, nós o testemunhamos a cada instante. Como fonte, o corpo nos estende a uma multiplicidade impossível de redução. Mostra-nos, porque é dela testemunho, na radicalidade da *coexistência* – e é este o seu outro legado: sensível que é, mostra-se a si mesmo sempre no crivo da existência de outros, posto que ao tocar é tocado, ao ver é visto, seu estatuto é a relação – com as coisas, com os outros, com o mundo. O corpo nos dá um mundo – nos dá ao mundo –, ele nunca é só e, neste movimento, voltar-se para si é também sair de si, voltar-se para o mundo. Nesta perspectiva, a citação abaixo nos parece elucidativa:

Não se pode perguntar por um “portador” do relacionamento, o relacionamento porta-se a si só. Nisto está justamente seu aspecto maravilhoso. O “quem” eu sou agora só pode ser dito por esta estada e, na estada, está ao mesmo tempo sempre também aquilo com o que eu estou e com quem e como eu me relaciono com isto.¹¹¹

Ou, como nos faz ver Merleau-Ponty, “Não há vida em grupo que nos livre do peso de nós mesmos, que nos dispense de ter uma opinião; e não existe vida ‘interior’ que não seja como que uma primeira experiência de nossas relações com o outro”.¹¹² Ser sempre já em companhia de – de uma parede que nos cerca, de um chão que nos assenta, de um mar que avistamos ao longe, de um outro com quem falamos ou de um bichano que afagamos –, não quer dizer, ingenuamente, estar sempre em boas condições – a parede cai, o chão se

¹¹¹ M. Heidegger, *Seminários de Zollikon*. São Paulo, EDUC, Petrópolis, Vozes, 2001, p. 183.

¹¹² C., p. 50.

abre, o mar afoga, os gatos também arranham e nossos pares por vezes matam -. É assim a vida, milhares de anos atestam-no, e não doutro modo. É aí que se inscrevem nossos embates.

Por fim, dizemos que com a tomada do corpo nos termos em que o vimos até aqui o que se dá não é a instituição de um novo pólo - o corpo em detrimento da razão, por exemplo -, pois que assim nos manteríamos no crivo da dualidade, das dicotomias e da sobreposição. O que tal perspectiva nos dá é a experiência de uma razão alargada que, contrapondo-se às perspectivas antropológicas metafísicas, contrapõem-se também às dicotomias por elas sustentadas, fincando-se no fenômeno radicalmente inquebrantável da existência. O deslocamento do sensível dos lugares em que tradicionalmente foi colocado - e aqui fazemos uma digressão para dar um exemplo da radicalidade inscrita na esteira desse pensamento -, desloca igualmente os lugares das mulheres - uma vez que foram tradicionalmente restritas ao sensível tal qual apreendido pela tradição -, mas, ao fazer isto, não as coloca em melhor lugar em relação aos homens, antes coloca homem e mulher igualmente no campo da mesma *fragilidade* - desfaz ilusões, desloca (e ameniza) poderes e aí instaura a vida e sua infinda luta. O tratamento desta questão, no entanto, extrapola o nosso tema em questão - e foi por isso que falamos em digressão! -, deixemo-la para outras incursões.

E, finalmente, para arrematar provisoriamente nossas 'ruminações' a respeito da percepção e do corpo, no crivo da investigação sobre a verdade na

filosofia merleau-pontyana, lembramos uma passagem de Eliane Escoubas – e o fazemos concordando com ela –:

Para Merleau-Ponty, o mundo comum se enraíza na percepção: o mundo da percepção é de imediato um mundo comum; aparecer perceptivamente é de imediato aparecer *a muitos* e não a um só, pois, se o outro vê sempre outra coisa que não eu, o outro é o posto de troca para uma visão alargada: percebe-se *muitos*.

Doutro modo, segue dizendo,

não há percepção solipsista, a *pluralidade* de corpos ‘operantes e atuais’ é inclusa por essência na percepção. O *sentir* é, portanto, o lugar originário da comunidade, da intersubjetividade e da história: ele é o ‘entremundo’ (...) A percepção é a metamorfose do privado em público – grifos da autora.¹¹³

¹¹³ Eliane Escoubas, *La Question de l'Oeuvre d'Art: Merleau-Ponty et Heidegger*, In Marc Richir e Etienne Tassin (Org.), *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*, Paris, Millon, 1992, pp. 133-134. Com a referência ao corpos operantes e atuais, Escoubas está se ancorando na passagem do *L'Oeil et l'esprit* em que Merleau-Ponty se remete ao corpo dizendo o seguinte: “é preciso reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço do espaço, um feixe de funções, que é um entrelace de visão e movimento”. *Oe. E.*, p. 16.

Segunda parte

A arte – seus traços, seu chão

Neste capítulo, buscar-se-á investigar e explicitar os conceitos pelos quais Merleau-Ponty encontrará e sustentará na arte as expressões do Ser pelo qual pergunta e, no mesmo movimento, compreende a arte (no que diz respeito ao acesso ao Ser) em oposição às concepções dos pensamentos dualistas. Isto será feito a partir dos conceitos de *situação*, *indivisibilidade* e *inacabamento*, e a relação entre eles, desaguando, em última análise, numa *reversibilidade ontológica* que circunscreve a verdade na abertura e na coexistência – cujo solo é a experiência sensível. Buscar-se-á, deste modo, aprofundar as questões explicitadas no capítulo anterior no que toca ao problema da verdade e caminhar em direção ao mundo como solo da verdade numa instância pré-reflexiva, assunto do terceiro capítulo. Aqui tomaremos como referências principais *Le doute de Cézanne*, *Le langage indirect et les voix du silence*, *Le roman et la métaphysique* e *L'oeil et l'esprit*, bem como notas de curso do período de 1959 a 1961.

I. Arte e filosofia no crivo da criação

Vejo suas idéias se exprimindo pelo romance, pela pintura, mais que pela filosofia. Sua filosofia resulta em romance. Isto não é um defeito, mas creio verdadeiramente que ela chega a essa sugestão imediata da realidade tal como a vemos nas obras dos romancistas.¹¹⁴

Le primat de la perception...

[A] pintura é uma espécie de filosofia: (...) filosofia toda em ato.

Merleau-Ponty – *Notes de Cours*

No percurso da tradição metafísica, a coisa, o ente em geral – aquilo do qual e no qual o Ser é indagado – terá diferentes concepções, mas retomará sempre o mesmo eixo divisor: as concepções da coisa como (i) suporte de características – predicadas à *ousia*; (ii) unidade de uma multiplicidade de

¹¹⁴ *Pr. P.*, p. 78. Trata-se de uma intervenção de Bréhier em debate com Merleau-Ponty por ocasião da apresentação da sua filosofia perante a *Société française de Philosophie*, fato a que já nos referimos anteriormente.

sensações e (iii) matéria enformada, ou seja, a coisa, como junção de matéria e forma, diz sempre a coisa como um sistema de qualidades oferecidas aos diferentes sentidos e reunidas por um ato de síntese racional. Isto, em última instância, encontrará repouso no pensamento da origem como fundamento, assentado no pré-juízo do mundo e consumado, na modernidade, nas figuras do espírito que sobrevoa o mundo e do sujeito como constituinte transcendental e, portanto, universal.¹¹⁵

“Vivemos num meio de objetos construídos pelos homens, entre utensílios, em casas, ruas, cidades e, na maior parte do tempo, não os vemos senão através das ações humanas das quais eles podem ser os pontos de aplicação.”¹¹⁶ Nesta perspectiva, habituamo-nos a uma relação com as coisas cujo traço determinante, como dirá Heidegger, é sua a instrumentalidade e serventia,¹¹⁷ e é este o modo de relação que dará ao pensamento seu estatuto apriorístico e, portanto, superficial. Daí a afirmação de Merleau-Ponty de que o “mundo [será] em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária.”¹¹⁸ É por isso que, escrevendo sobre Cézanne, Merleau-Ponty infantizará que o pintor busca “a natureza em estado nascente”, antes da intervenção humana.

No intento de nos reconduzir à visão das próprias coisas, o filósofo tomará a noção de percepção para dizer que nesta experiência primordial “as distinções do tato e da visão são desconhecidas. É a ciência que nos ensina,

¹¹⁵ Cf. Heidegger, *origem da Obra de Arte*. Lisboa, Edições 70, 2005, pp. 14-24.

¹¹⁶ *Le Douce de Cézanne*, In: S.N.S., 21-22.

¹¹⁷ Cf. Heidegger, *A origem da obra de arte*, p. 21.

¹¹⁸ C., p. 01.

posteriormente, a distinguir nossos sentidos. A coisa vivida não é reconhecida ou construída a partir dos dados dos sentidos, mas se oferece desde o início como o centro de onde estes se irradiam”.¹¹⁹

O modo habitual como a coisa foi pensada, ou seja, a coisa em seu caráter banal de instrumentalidade e serventia erige-se, ao mesmo tempo em que se enraíza, no pensamento que separa, distingue radicalmente consciência e mundo, interior e exterior, signo e significação, sensível e inteligível, sujeito e objeto, matéria e forma; identificando, nos caminhos do pensamento, (i) a verdade com a lógica, (ii) a beleza com a estética ou juízo de gosto do espectador; e tomando a arte como cópia, imitação, aparência.

Com efeito, a arte é justamente o avesso da verdade ao modo da demonstração, do primado da adequação, daquilo que poderíamos captar exhaustivamente pelo conceito. Ao contrário, a arte é justamente aquilo que se encontra aquém da lógica e resguarda-se no mistério de uma indivisibilidade inquebrável e, ao mesmo tempo, de uma incompletude intransponível. Neste sentido, o próprio da arte é a situação imperiosa no mundo, a ambigüidade e a abertura e, com isso, a impossibilidade de compreensão racional exhaustiva do Ser. Para Merleau-Ponty, é isto que nos mostra a experiência da arte, em especial a pintura, que

proíbe conceber a visão como uma operação do pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da idealidade. Imerso no visível por seu corpo, ele próprio

¹¹⁹ *Le Douce de Cézanne*, In: S.N.S., p. 20.

visível, o vidente não se apropria do que vê: apenas se aproxima dele pelo olhar, se abre ao mundo.¹²⁰

Neste sentido,

A arte não é nem uma imitação, nem, aliás, uma fabricação segundo os desejos do instinto ou do bom gosto. É uma operação de expressão. Assim como a palavra nomeia, isto é, capta em sua natureza e põe diante de nós, a título de objeto reconhecível, o que aparecia confusamente, o pintor, como diz Gasquet, “objetiva”, “projeta”, fixa. Assim como a palavra não *parece* com aquilo que designa, a pintura não é um *trompe-l’oeil*.¹²¹

O solo ontológico da reciprocidade entre filosofia e arte – no que toca àquilo que mostra, abre – diz respeito ao modo como ela se engendra, como uma e outra se põem em obra. É quando se prescinde, na tarefa filosófica, da explicação pelas vias da representação que se podem “reencontrar o artista e o filósofo”; quando o escopo da filosofia é não dizer o que *é* – anexando às coisas, aos outros, ao mundo e seus acontecimentos toda sorte de invenção – mas, ao contrário, deixar ver; ou, doutro modo – como nos faz lembrar Dastur – “de simplesmente ‘reaprender a ver’, segundo a bela forma de Merleau-Ponty”. Neste movimento, um e outro – artista e filósofo –, se aproximam: “O que ambos buscam é não representar o real, em idéias para um, em imagens para o outro; mas tomar, na sua fugacidade mesma, o movimento da vinda ao mundo

¹²⁰ *Oe. E.*, pp. 17-18.

¹²¹ *Le Douce de Cézanne*, In : *S.N.S.*, p. 23.

das coisas”.¹²² A este título, por assim dizer, arte e filosofia seriam consideradas como um por em obra da verdade – para parafrasear Heidegger.

Donde o fato de que no pensamento metafísico clássico não há lugar para o entrelace entre arte e filosofia a caminho da pergunta pela verdade, no sentido em que o fez Merleau-Ponty. É que

A metafísica clássica pôde passar por uma especialidade na qual a literatura nada tinha a dizer, porque funcionou sobre um fundo de racionalismo incontestado e porque estava persuadida de poder fazer compreender o mundo e a vida humana através de um agenciamento dos conceitos. Tratava-se menos de uma explicitação do que de uma explicação da vida ou de uma reflexão sobre ela.¹²³

Nesta perspectiva filosófica, as noções através das quais a arte é pensada pertencem a um movimento de pensamento determinado. “Peças essenciais de uma interpretação do Ser, elas trazem a metafísica que lhes é subjacente.”¹²⁴ A estética, tal como concebida na metafísica clássica, diz-nos B. Nunes,

representa uma posição interpretativa em face do belo e da obra de arte, posição que criou a tradição e que nos impôs, sob uma pauta comum de pensar, certas categorias de que até hoje nos servimos para falar da arte e da sua essência. Ela encerra uma experiência sedimentada na qual se acha resumido todo um ciclo histórico do pensamento. Esse ciclo abrange o conceito platônico de Belo, a teoria da imitação de Aristóteles, o sentido da palavra *tekne* para os gregos, os transcendentais da escolástica, as ideias de *belo natural*, de arte como artifício ou como produção da beleza, de

¹²² Françoise Dastur, *À la Naissance des choses: art, poésie et philosophie*. Paris: Encre Marine, 2005, p.13.

¹²³ *Le Roman et la métaphysique*, In: S.N.S., pp. 35-36.

¹²⁴ Benedito Nunes, *O Dorso do tigre*, Op. Cit., p. 52.

contemplação desinteressada, de representação, de vivência.¹²⁵

Sabemos que, radicada no *mundo da vida*,

Uma boa parte da filosofia fenomenológica ou existencial consiste em se espantar com esta sorte de inerência de mim ao mundo e de mim aos outros, a nos descrever este paradoxo e esta confusão, a fazer ver o vínculo do sujeito e do mundo, do sujeito e dos outros, em lugar de explicar, como o faziam os clássicos, por qualquer recurso ao espírito absoluto.¹²⁶

Ora, tomada desde este solo, compreende-se que “o que existe de metafísico no homem não pode mais ser remetido a qualquer além de seu ser empírico – a Deus, à Consciência –, é no seu ser mesmo, nos seus amores, nos

¹²⁵ *O Dorso do Tigre*, São Paulo, Perspectiva, 1969, p. 52. É certamente a partir deste solo de compreensão que para Merleau-Ponty, como nos lembra Eliane Escoubas, “a obra de arte é estética, mas sob a condição de reelaborar o conceito de estética” (*La Question de l’Oeuvre d’Art: Merleau-Ponty et Heidegger*, Op. Cit., p. 126), isto é, de se dirigir para a dimensão ontológica do sensível como lugar do sentido, donde uma interpretação da estética em seu sentido radical, “como *estésica* – *aisthesis* – melhor, estesiologia,” dirá Isabel Matos Dias, “no sentido de um ‘logos sensível’, ou como expressão do *Logos du monde sensible*, na terminologia da *La Prose Du Monde* (...). O âmbito da estética, naquele que é o seu sentido convencional, encontra-se arredado da reflexão pontiana. Merleau-Ponty não pretende constituir uma estética, nem visa o estético enquanto tal: o seus textos dispensam qualquer referência às categorias estéticas, nunca mencionando o belo, o sublime, o gosto, ou a caracterização do objeto e da experiência estéticos. O que encontramos é, no interior de uma ontologia que se faz na dinâmica da vida de toda a realidade, uma *estésica*. A primazia atribuída à experiência do corpo estende-se a uma profunda reflexão sobre o papel dos sentidos, da sensorialidade e da própria sensibilidade. Com efeito, Merleau-Ponty acompanha Paul Valéry, em *Discurso sobre a Estética*, de 1937, quando afirma que ‘se me fosse dado escolher entre saber como e porquê uma coisa é *bela* e saber o que é sentir, escolheria o sentir, na certeza de que este me devolveria de imediato todos os segredos da arte.’” Isabel Matos Dias, *Fenomenologia, Arte e Sentir*, In: *A Fenomenologia Hoje: Actas do primeiro congresso internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 345.

¹²⁶ *Le cinema et la nouvelle psychologie*, In: S.N.S., p. 74.

seus ódios, na sua história individual ou coletiva que o homem é metafísico, e a metafísica não é mais, como dizia Descartes, o assunto de algumas horas por mês; ela está presente, como o pensava Pascal, no menor movimento do coração.”¹²⁷

A relação, pois, a relação entre arte e filosofia está no crivo da pregnância que faz compreender, ou nos dá, a metafísica imbricada à existência mesma.¹²⁸ Assim, a tonalidade pela qual é possível o entrecruzamento da arte e da filosofia (num compasso comum) na pergunta pela verdade é o

¹²⁷ *Le Roman et la métaphysique*, In: S.N.S., p. 36.

¹²⁸ Para Merleau-Ponty, *pregnância* diz respeito à *coesão sem conceito* – porque aberta – em cuja textura – a reversibilidade latente entre todas as coisas, nós, os outros, o mundo – germinam as *formas* ‘estáveis’ cujo advento é ao mesmo tempo o apelo mudo que nos ata e solo de criação em cuja intersecção mora a *transcendência*. Em nota de trabalho de setembro de 1959, o vemos dizer que a *pregnância* “quer dizer poder de eclosão, produtividade (*praegnans futuri*), fecundidade (...) A *pregnância* é aquilo que, no visível, exige de mim uma regulação *precisa* e define a *precisão*. O meu corpo *obedece* à *pregnância*, ‘responde’-lhe, é aquilo que se suspende até ela, carne que responde à carne” (V.I., pp. 258-259). Neste sentido, continua o filósofo, “quando se diz que a forma é *pré-empírica*, *inata*, o que se quer na realidade dizer, quer se trate do percebido ou do pensado, é que aí existe *Urstiftung* [fundação originária, começo] e não simples subsunção, sentido de transcendência e não reconhecimento de conceito” (idem, p. 259). Isto se ancora numa compreensão “profunda de uma *pregnância* que não é somente a das formas privilegiadas por razões de equilíbrio geométrico, – mas segundo uma relação intrínseca, um *Seinsgeschick* do qual a *pregnância* geométrica não é senão um aspecto. É assim que desejo compreender a ‘*pregnância empírica*’”, diz ainda o filósofo, “assim entendida, ela consiste em definir cada ser percebido por uma estrutura ou um sistema de equivalências em torno do qual ele [o ser percebido] está disposto, e de que o toque do pintor – a linha flexuosa –, ou o varrer do pincel é a evocação peremptória. Trata-se deste *λόγος* que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível, na medida em que ela varia à volta de certo tipo de mensagem, de que só podemos ter idéia através de nossa participação carnal no seu sentido, esposando com o corpo a sua maneira de ‘significar’ ” (V.I., pp. 257-258). Ainda na perspectiva de compreensão da *pregnância* expressa nos contornos da arte – no caso, a pintura –, podemos apreciar este pequeno trecho de *Le langage indirect et les voix du silence*: “Mas enfim [Renoir] pintava, ele interrogava o visível e fazia algo visível. Era ao mundo, à água do mar que pedia de volta o segredo da água das *lavadeiras*, e abria a passagem de uma à outra para aqueles que, com ele, estavam presos no mundo” (S., p. 102).

termo/horizonte em que se toma uma e outra no curso de “mostração da verdade no movimento do seu aparecer,” no movimento pelo qual mundo e Ser se abrem – movimento que mostra “a dimensão ontológica que constitui toda realidade.”¹²⁹

E isto implica a relevância da percepção, do corpo e dos sentidos, reenviando-nos a uma “ontologia em exercício”, de onde decorrerá a verdade como acontecimento. A radicalidade filosófica (ou da obra de arte), isto é, de um pensamento que se sabe circunscrito ao mundo (e como pensamento mesmo o abre – dá a ver ao modo da criação) se assenta na abertura como estrutura ontológica – como radical do Ser.

A arte será, pois, rebento e testemunho do mundo que o filósofo interroga na exigência de compreendê-lo. Rebento e testemunho, pois, do Ser pelo qual pergunta, já que, para ele, o Ser bruto ou selvagem é igual ao mundo percebido:¹³⁰ Retomemos aqui a passagem posta na introdução da tese em curso:

O mundo perceptivo “amorfo” de que eu falava a propósito da pintura (...) que não contém nenhum modo de expressão e que, no entanto, os chama a todos e os exige, re-suscitando um novo esforço de expressão de cada pintor, - este mundo perceptivo é, no fundo, o Ser, no sentido de Heidegger, que é mais do que qualquer pintura, que toda palavra, que toda ‘atitude’ e que, apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo o que será dito, deixando-nos, todavia, a tarefa de criá-lo.”¹³¹

¹²⁹ Cf. Isabel Matos Dias, *Para uma Fenomenologia da subjetividade*, in: M. J. Cantista, *Subjetividade e Racionalidade, uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 2006.

¹³⁰ Cf. notas de trabalho de V. I., Op. Cit. 221.

¹³¹ V. I., pp. 221-222.

Doravante com um acréscimo: “O Ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência”, grifo do autor, “a arte e a filosofia *juntas*, não são fabricações arbitrárias no universo ‘espiritual’ (da ‘cultura’), mas contato com o Ser justamente enquanto criações”.¹³² Tal compreensão tomará contornos consistentes no percurso de Merleau-Ponty em direção à instituição de uma nova ontologia. Nesta via, veremos se tecendo no pensamento de Merleau-Ponty uma real *reversibilidade* entre arte e filosofia, pois que uma e outra são versos de um mundo comum, ou, como dirá Barbaras, “remetem à mesma dimensão silenciosa da fé perceptiva”.¹³³ Assim, podemos dizer, perguntando-se pela arte, se pergunta, ao mesmo tempo, pela filosofia, sua tarefa, seu discurso. Pois que “As duas indagações têm um só e mesmo horizonte: o sentido da obra de arte não se aparta do sentido do Ser. O caráter problemático do ser passa igualmente pela obra de arte, que se problematiza”.¹³⁴

No empenho filosófico de Merleau-Ponty, cada um destes termos retoma o outro, isto é, o filósofo pensa a obra de arte como testemunho do Ser na indivisibilidade e inacabamento que o constitui – o Ser selvagem ou bruto a que se refere na instituição da sua ontologia-; pensando a verdade crivada no inacabamento, indivisibilidade e mistério que a experiência da arte nos dá, portando, voltando-se para a filosofia, seu cerne. Tal empenho, porém – para parafrasear Benedito Nunes – exige que o filósofo deixe de pensar a linguagem

¹³² V. I., p. 248.

¹³³ *A presença do Filósofo*, In: Cadernos Espinosanos, n. 20. São Paulo: Departamento de Filosofia – FFLCH USP, 2009.

¹³⁴ *O Dorso do Tigre*, São Paulo, Perspectiva, 1969, p.53.

como meio; siga esse curso de pensamento deixando de pensar a arte como expressão de vivências ou como expressão simbólica – para sair da estética traçada no horizonte da filosofia clássica –; exige, por fim, que deixe de considerar o pensamento como ato que se dá numa enunciação – para sair da lógica.¹³⁵

A questão que se coloca é que verdade a arte pode nos dar? Que ontologia decorrerá de um pensamento que reabilita a arte, toma-a no crivo da verdade do Ser? Que filosofia, enfim?

¹³⁵ Ver Benedito Nunes, *Passagem para o poético: filosofia e poesia em Heidegger*, São Paulo, Edições Loyola, 2012, p. 269.

II. Situação, indivisibilidade e inacabamento – o solo da arte

O que não é substituível na obra de arte, o que a torna muito mais do que um meio de prazer: um órgão do espírito, cujo análogo se encontra em todo pensamento filosófico ou político, se ele é produtivo, é que ela contém, mais do que idéias, *matrizes de idéias*, é que ela nos fornece emblemas cujo sentido nunca terminamos de desenvolver, é, justamente, porque ela se instala e nos instala num mundo cuja chave não temos”.

Merleau-Ponty - *Le langage indirect et les voix du silence*

Ao final do capítulo anterior, pusemo-nos algumas indagações, buscando circunscrever com elas o crivo no qual se dá o entrelaçamento entre arte e verdade. Temo-lo, pois, consideradas as perguntas feitas, em duas inscrições: uma primeira diz respeito ao que tal entrelaçamento nos dá a pensar ou, por assim dizer, ao mundo que a arte nos dá a ver, seja perscrutando-a no fazer do artista – o processo de criação –, seja como *obra feita* – aquela que apreciamos nos diversos lugares onde isso é possível: nas salas de espetáculo, nas galerias, nos museus, nas ruas; e toda a tematização, ponderações e elaborações que daí

decorrem. A outra se refere à pergunta pela própria arte sem que nos preocupemos com o que ela nos dá a pensar, sem nos perguntarmos pelas nuances do mundo que ela, a arte, nos dá ver, mas, sobretudo com o que se abre no quando do seu acontecimento. Nesta via, o entrelaçamento, veremos, é o seu próprio contorno, o meio pelo qual se faz toda obra e, na mesma via, é a ele que a arte abre. Nesta inscrição, voltamo-nos para uma ontologia da obra de arte, para o esforço de compreendê-la no movimento do seu aparecer – no movimento pelo qual se faz e os fios que articula em tal fazer. Neste capítulo, não é tanto a primeira inscrição aquela que nos importa, mas esta última, cuja atenção se volta para algo na arte que é anterior a toda tematização que dela se faz, embora ao fazer isto não estejamos senão tematizando-a, ainda que em outra inscrição, aquela que é anterior à pergunta pelo que a arte *nos ensina*.

Pois sim, o *Ser* é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência, fizemo-lo ver no capítulo anterior evocando as palavras de Merleau-Ponty em seu esforço por acentuar o lugar da arte como modo particular da criação que nos dá a experiência do Ser na medida em que o faz numa inscrição, por assim dizer, exclusiva – aquela da candura com a qual nos dá tal experiência. *Situação*, *invisibilidade* e *inacabamento* são os termos da criação em que a arte existe, isto é, termos nos quais o Ser se abre como experiência de arte – o *Ser bruto* ou de *indivisão*, nos termos de Merleau-Ponty.

Situação, indivisibilidade e inacabamento são conceitos entrecruzados, um remete ao outro, um envia ao outro – e dá via ao outro –, só existindo assim.¹³⁶

A *situação* – o *ser aí* merleau-pontyano – indica-nos a condição irremediável de sermos sempre já junto a outrem – os outros, as coisas, o mundo –, solo em que germinam todas as ondulações do ser, sua história, seu acontecimento. A espessura de tal condição será a *carne do mundo*. “A carne do mundo’, dirá Merleau-Ponty, “é indivisão deste Ser sensível que sou, e de todo o resto que se sente em mim”.¹³⁷

A *indivisibilidade* se funde nos contornos da situação, posto que o que toco me toca; o que olho me olha. Indica-nos uma situação inultrapassável de co-abertura infinita, em cujo crivo se erige o *milagre da totalidade* – totalidade que se faz por *diferenciação*, posto que sem a diferença não há reversibilidade – a co-abertura – em que ela, a totalidade, se erige. Neste sentido, coisas, homens e mundo são termos entrelaçados, seu cerne é o co-pertencimento.

O *inacabamento*, por fim, é a solicitação de um ser que não se mostra senão nesta relação – articulação de todas as coisas no crivo da reversibilidade – , cujo espaço entre guarda um entrelaçamento sobre o qual não se tem posse, nada acaba em si e, no entanto, existe. O que *há* é continuidade, “ainda que na forma de uma lacuna, de uma necessidade ou uma tendência”.¹³⁸ Todo traço, todo gesto se faz em lances de retomadas que faz com que tudo se estenda,

¹³⁶ Ou, para parafrasear o Merleau-Ponty: “Há inserção recíproca e entrelaçamento de um no outro” (V. I., p. 180.).

¹³⁷ Nota de trabalho do V.I., p. 303.

¹³⁸ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In: S., p. 67.

desdobre-se – é, portanto, totalidade que não tem posse total de si mesma, *latência e adesão além da prova*, aquém de toda tese.¹³⁹

Ao tomarmos a criação ao modo da obra de arte como um modo particular de abertura da verdade inscrevendo nela um caráter de exclusividade na experiência do ser bruto, estamos com isto dizendo que só a arte nos dá a experiência do ser e, neste sentido, o verdadeiro? Não. Como poderíamos afirmá-lo? Ora, o corte pelo qual se representa ou se toma o verdadeiro – como aquele do pensamento operacional das ciências –, não o suprime, restringe-o: mostra-o em pequenos cortes. Afinal, o pensamento operacional ou objetivo de que Merleau-Ponty fala, enfim, as ramificações da ontologia clássica dualista não são, em última instância, ‘pensamentos mutilados do início’: derivam do mundo em cujo solo o filósofo e o artista espreitam o Ser bruto e, assim, ainda que de modo (em alguns campos inevitavelmente) caolho, abre-o, mostra-o. A questão, pois, está no registro em que tais empresas mostram o verdadeiro – mostram mundo, Ser – e as pretensões a que se dão quando esquecido o seu caráter (irredutível) de insuficiência. Esquecimento, não supressão: “Esquecimento da Natureza antes da idealização, da matematização – do mundo pré-científico, pré-teorético, pré-objetivo.” Esquecimento, dirá ainda o filósofo, “que é característico de toda tradição, sedimentação”.¹⁴⁰

¹³⁹ Husserl fala em *tese do mundo* para se referir à posição do mundo pela consciência como doadora de sentido. Merleau-Ponty, numa nota de *Le visible et l'invisible*, declara que busca uma filosofia na qual o Ser não é o Ser posto, recusando, portanto, a noção husserliana de tese do mundo.

¹⁴⁰ N. C., p. 76.

O mundo, em todo caso, reside aquém da lembrança, pois que dela é fonte; e a técnica, a ciência, em todo caso, é “um tipo de *práxis* da atitude Humana”,¹⁴¹ ou, se quisermos, prática circunscrita à disposição para ação – como o mostra ainda Heidegger. Tomemos como referência a este respeito, o que o filósofo diz em nota de curso acerca da cibernética:

idéia de máquinas construídas por nós e que pensam melhor do que nós. Idéia de uma verdade que nos seria dada por elas: redução do ser verdadeiro ao ser construído, artificialismo extremo – mas que, ao mesmo tempo e secretamente, é demissão do artifício humano: o artifício humano desvendou relações “naturais”, coisistas* de comunicação, que são causas de formação do pensamento humano.¹⁴²

Afinal, “toda técnica é ‘técnica do corpo’. Ela figura e amplifica a estrutura metafísica da nossa carne”.¹⁴³ É o *construcionismo* e, o que diz o mesmo, o *artificialismo*, o alvo da crítica de Merleau-Ponty, quando das suas considerações sobre as ciências, não tanto a cientificidade dos seus achados. *Construcionismo* e *artificilaismo* decorrentes do fato de que “há hoje – não na ciência, mas numa filosofia da ciência bastante difundida – isto inteiramente novo: que a prática construtiva se considera e se dá como autônoma, e que o pensamento se reduz deliberadamente ao conjunto

¹⁴¹ N. C., p. 77.

* No original, “chosistes”, neologismo inexistente nos dicionários franceses que consultei. Nesse caso, optei por manter a linguagem merleau-pontyana, traduzindo-o pelo que seria seu correspondente literal em português, o igualmente inexistente “coisistas”.

¹⁴² N. C., p. 43.

¹⁴³ *Oe. E.*, p. 33.

das técnicas de tomada ou de captação que ele inventa”.¹⁴⁴ Ora, dirá Merleau-Ponty,

[e]ssa liberdade de operação certamente está em condições de superar muitos dilemas vãos, contanto que de vez em quando dê-se um balanço, se pergunte por que o instrumento funciona aqui, fracassa alhures, em suma, contanto que essa ciência fluente compreenda a si mesma, se veja como construção sobre a base de um mundo bruto ou existente, e não reivindique para operações cegas o valor constituinte que os “conceitos da natureza” podiam ter numa filosofia idealista. Dizer que o mundo é por definição nominal o objeto X de nossas operações é levar ao absoluto a situação do conhecimento do cientista, como se tudo que existiu ou existe jamais tivesse existido senão para entrar no laboratório. O pensamento “operatório” torna-se uma espécie de artificialismo absoluto (...) Se esse gênero de pensamento toma a seu encargo o homem e a história, e se, fingindo ignorar o que sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos, como o fizeram nos Estados Unidos uma psicanálise e um culturalismo decadentes, já que o homem se torna de fato o *manipulandum* que julga ser, se entra num regime de cultura onde não há mais nem verdadeiro nem falso no tocante ao homem e à história, num sono ou num pesadelo dos quais nada poderia despertá-lo.¹⁴⁵

¹⁴⁴ *Oe. E.*, p. 10. Merleau-Ponty faz uma distinção entre a ciência clássica, que para ele “conservava o sentimento da opacidade do mundo”, ao qual “entendia juntar-se por suas construções”, e a ciência de hoje. Cf. *Oe. E.*, p. 9.

¹⁴⁵ *Oe. E.*, pp. 11-12. Neste sentido, há quem considere que as acusações merleau-pontyanas em relação à ciência se situem “com mais propriedade (...) frente às ciências sociais e humanas”. É o que pensa Luciano Oliveira: ‘até pelo fato do homem ser direta ou indiretamente o seu objeto de pesquisa, o mascaramento da inserção do “sujeito transcendental” no mundo aparece com maior gravidade. Aqui a manipulação temida pela vigilância filosófica de Merleau-Ponty encontra um terreno propício para ser exercida. Afinal de contas”, diz o autor, “moldar comportamentos, por exemplo, é uma das funções reconhecidas dessas ciências. É por isso que Hannah Arendt, fenomenóloga à sua maneira, comentando o sucesso – sobretudo nos Estados Unidos – das chamadas ciências sociais aplicadas, diz com finíssima ironia [em *A condição Humana*]: “O problema das modernas teorias do behaviorismo não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a tornar-se verdadeiras”. “Ou seja”, continua Luciano Oliveira, “analisar a luz em termos de onda e frequência é uma coisa; dissecar o homem no âmbito de seus estímulos e reações é bem outra”. Cf. Luciano Oliveira, *O Enigma da democracia – o pensamento de Claude Lefort*, Piracicaba, Jacinta Editores, 2010, p. 41, capítulo intitulado *O Encontro com Merleau-Ponty*. É esta, sem dúvida, uma consideração plausível, mas, ao nosso olhar, finda abrindo-nos à interrogação. As

Sabemos ser esta uma discussão vasta e que, ademais, ultrapassa a circunscrição do nosso assunto, a entrada nela com rigor exigiria uma outra pesquisa, aliás. Entretanto, o motivo destas rápidas considerações é que, sabendo também vasto o alcance do problema da verdade, posto que a experiência desta se irradia e é buscada por muitos campos – e como é dele que nos ocupamos neste escrito –, achamos por bem não ignorar certas questões que, em todo caso, acompanham-nos silenciosamente, espreitam-nos como o reverso do que vimos discutindo aqui: a relação entre arte e verdade. Com isto dizemos também que a pergunta pela verdade na obra de arte não traz em si o escopo da negação da verdade em outras experiências, mas se volta para uma

ciências sociais e humanas diferem, sem dúvida, daquelas chamadas ciências duras. Mas há de haver entre um e outro campo alguma intersecção, e o solo de tal intersecção é certamente o *artificialismo* e *construcionismo* a que Merleau-Ponty se refere – a que se refere, de algum modo, todo pensamento que se ocupa da pergunta pela verdade para alguém da cisão e seus envios na diversas ondulações da vida. Neste sentido, há halos das ciências duras, por assim dizer, que ecoam nas críticas de Merleau-Ponty. Ademais, há de se compreender que o *mundo bruto* ou *selvagem* a que a tarefa filosófica assumida por Merleau-Ponty o encaminha nos dá elementos que levam a vigilância a que Luciano Oliveira se reporta a ares mais amplos que aquele circunscrito ao marco do antropocentrismo. Disto não se depreende, todavia, que o filósofo se volte saudosamente para um mundo onde o controle e a técnica nunca existiram; um mundo, pois, esse sim, ilusório, uma vez que técnica e controle sempre foram figuras presentes no mundo de que temos experiência e sobre o qual podemos falar: sendo a técnica “um tipo de *práxis* da atitude Humana”, somos controladores e controlados porque, como gênero humano, controlamos. E, decerto, não seria razoável se opor ao bem geral preconizado na concepção nascente da ciência, o escopo de libertar a humanidade dos males da natureza, a exemplo da medicina que, controlando certos efeitos, resulta no poder viver mais. A questão que se coloca é que, enraizados no esquecimento de um *mundo bruto* – ou “ser de indivisão” – sobre o qual não se tem domínio, os benefícios e malefícios da técnica pela qual se obtém ou se busca obter o controle independem da boa ou má intenção de que se originam – deles também não se tem total controle – e, neste sentido, resta a vigilância a que Merleau-Ponty e outros assinalam – vigilância, aliás, em cuja inscrição formal se inscrevem os tantos conselhos e comissões de ética quando se fala das ciências, sejam elas as duras ou aquelas sociais e humanas, estas, por sinal, muitas vezes se ocupando dos efeitos “sociais e humanos” daquelas.

dimensão da verdade que se move em recônditos os mais escondidos, fluidos – esquecidos –, que está em toda parte, mas não se mostra ‘objetivamente’ em parte alguma; é anterior a toda operação e as sustenta a todas – a verdade do Ser de indivisão cuja espessura é o mundo selvagem de onde se irradia toda ação, toda linguagem e todo pensamento, a verdade aberta pelo sensível. O sensível, dirá o filósofo, “é o ser que me atinge no que tenho de mais secreto, mas que também atinjo no estado bruto ou selvagem, num absoluto de presença que detém o segredo do mundo, dos outros e do verdadeiro”.¹⁴⁶

Merleau-Ponty se volta para a uma “dimensão antes da objetivação. Um mundo que não será teórico”.¹⁴⁷ Deseja em tal empenho “reencontrar um mundo selvagem anterior”, um mundo, pois, “onde a distinção do subjetivo (psicológico) e do objetivo (em si) não seria ainda feito”.¹⁴⁸ Volta-se, assim, para o não-construído. É a este título que Merleau-Ponty buscará na arte o acesso ao ser pelo qual pergunta, as ondulações que dão a compreender a *origem da verdade* no seio da indivisibilidade enraizada na experiência da situação, por assim dizer. Para o filósofo, a arte não é imitação porque seu estatuto, o seu escopo, não é a imitação, mas a expressão, se por expressão compreendemos fazer o sentido “existir expressamente”.¹⁴⁹

¹⁴⁶ *Le philosophe et son ombre*, In: S., p. 88.

¹⁴⁷ Merleau-Ponty recusa a identificação entre filosofia e teoria, designando esta última como a pretensão de ser “berço do mundo”, isto é, de identificar-se com a origem do mundo ao reduzi-lo ao mundo em idéia. A recusa do filósofo como *Kosmotheóros* significa a recusa da filosofia como *Theoria*.

¹⁴⁸ Cf. N.C., p. 77.

¹⁴⁹ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In: S., p. 88.

A obra de arte é ela mesma sentido que engloba a participação no mundo, dirá em *Le Langage indirect e les voix du silence*, pois que

não é feita longe das coisas e em algum laboratório íntimo, cuja chave só o pintor e mais ninguém possuiria: olhando flores verdadeiras ou flores de papel, ele se reporta sempre ao *seu* mundo, como se o princípio das equivalências pelas quais ele vai manifestá-lo estivesse desde sempre aí sepultado.¹⁵⁰

“[Q]uando uma zebrura do pincel substitui a reconstituição em princípio completa das aparências para nos introduzir na lã ou na carne,” considera Merleau-Ponty, “o que substitui o objeto não é o sujeito, é a lógica alusiva do mundo percebido.”¹⁵¹ Neste sentido, dirá ainda em *Le Douce de Cézanne*,

O sentido que Cézanne dará em seus quadros às coisas e aos rostos propunha-se a ele no próprio mundo que lhe aparecia, Cézanne apenas liberou esse sentido; as próprias coisas e os próprios rostos tais como eles os via é que pediam para ser pintados assim, e Cézanne apenas disse o que eles *queriam* dizer.¹⁵²

Portanto, segue dizendo ainda o filósofo,

o quadro sempre expressa algo, é um novo sistema de equivalências que exige precisamente essa subversão, e é em nome de uma relação mais *verdadeira* entre as coisas que seus laços ordinários são desatados. Uma visão, uma ação enfim livres descentralizam e reagrupam os objetos do mundo no pintor, as palavras no poeta.¹⁵³

¹⁵⁰ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In: S., p. 88.

¹⁵¹ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In: S., pp. 91-92.

¹⁵² *Le Douce de Cézanne*, In: S.N.S., p. 27.

¹⁵³ *Le Langage indirect et les voix du silence*, In: S., p. 91.

Nesta perspectiva, se dizemos alhures “que a representação é a essência mesma de toda arte”, diz-nos Françoise Dastur em seu trabalho consagrado *À la Naissance des choses*, “isto não é mais no sentido da reprodução de um real pré-existente, mas, ao contrário, de uma recriação daquilo que jamais é simplesmente dado a contemplar, a verdadeira relação da obra de arte não sendo outra coisa senão a participação.”¹⁵⁴ O homem “é aberto ao mundo porque está situado nele”.¹⁵⁵ Neste solo, a criação não é uma deliberação que nasce e acaba no homem, mas rebento de um apelo ‘onde tudo existe simultaneamente’ – apelo silencioso ou mudo, como dirá Merleau-Ponty em nota de trabalho de *Le Visible et l’invisible*.

Certa feita, perguntado porque seguia escrevendo, João Cabral de Melo Neto respondeu o seguinte:

Minha vocação, como já disse, era para crítico. A realidade, porém, e não um movimento subjetivo interior, me dava novos motivos para criticar, e então eu voltava a escrever poesia. Às vezes, podia ser também porque considerava que nem tudo a ser criticado numa determinada realidade havia se esgotado no livro que eu acabara de fazer. Então, fui continuando a escrever. Deve ter sido isso, não tenho muita certeza.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Françoise Dastur, *À la Naissance des Choses: art, poésie et philosophie*, Op. Cit., p. 15.

¹⁵⁵ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In. S., p. 79.

¹⁵⁶ *Cadernos de Literatura Brasileira – João Cabral de Melo Neto*, número 1, terceira reimpressão, São Paulo, Instituto Moreira Salles, 1998, p. 23. Ainda no mesmo sentido em que aqui falamos – aquele do *pertencimento* da arte, isto é, do fato de a arte ser sempre já rebento do mundo bruto de que fala Merleau-Ponty; e da contingência da obra dado ser ela rebento de um apelo em que figura tal *pertencimento* –, lembramos também a dança. Que irrompe em meio à ‘vida dada’ em formas estáveis, sejam elas alegres ou tristes. Passo que desestabiliza, a dança é contingente, efêmero por onde vive o efêmero: “[a] dança não dá nada em retorno, nem manuscritos a guardar, nem pinturas para pôr na parede ou mesmo para expor nos museus, nem poemas a publicar ou a vender, nada salvo esse instante fugaz único, onde você se sente viver”. (Merce Cunningham, In: Centre Pompidou, Musée national d’art moderne. Album de l’exposition *Danser sa vie – art et danse de 1900 à nos jours*, Éditions du Centre Pompidou,

É certamente este também o sentido pelo qual diz em uma entrevista que sua poesia é memória das coisas, “é um esforço de ‘presentificação’, de ‘coisificação’ da memória”,¹⁵⁷ pois que, ele sabe, é junto a elas que existe, sua vida é o emblema desta irrefutável relação: “Sempre evitei falar de mim, falar-me. Quis falar de coisas. Mas na seleção dessas coisas não haverá um falar de mim?”¹⁵⁸

Isto coloca em questão o primado da constituição, posto que a reversibilidade latente aberta no esforço de se fazer exprimir a si mesmo – no caso, João Cabral de Melo Neto – impede, com rigor, qualquer operação de

Paris, 2011, p. 48). Só existindo enquanto se dança, desfaz o que parece estável e como contendo o único selo de autenticação do verdadeiro: as ‘coisas sérias’ em que se distende a lida da vida. É *ek-stasis* – eclosão que abre o ser em seus elos imprecisos, não fuga. Desfaz a sedimentação das modulações em que a vida parece se confinar, sem as abandonar. Rebento contingente de um apelo enigmático– o apelo silencioso o qual fizemos referência antes –, a dança desestabiliza formas que parecem dadas e, como tal, segue vida, continua ser. “Movimento desprovido de conotação psicológica”, diz o dançarino, a dança é “como a realização de qualquer coisa (...) que não tem nada a ver com qualquer intenção artística que seja (...) é um movimento que responde a outras necessidades” (Alexandre Rodtchenko, mesma obra acima citada, p. 33). É este o sentido no qual podemos compreender o que nos diz o escultor romeno Constantin Brancusi: “na dança”, diz ele, “a rigidez do gesto tem sempre uma significação profunda, independente daquela do sujeito, porque ele encarna uma força mágica” (ainda na mesma obra, p. 44). A mesma mágica, certamente, a que Merleau-Ponty se refere ao tomar a ironia na arte, o tempo mítico e o desenho infantil como “consciência de contingência, de uma espécie de equivalência entre os possíveis”, isto é, “de contemporaneidade de qualquer coisa”: entre a gravidade moral e o riso, no caso da ironia; entre temporalidades e localizações, no caso do tempo mítico e do desenho infantil. “A ironia”, dirá Merleau-Ponty, “[é] desapego, [é] consciência de contingência, de uma espécie de equivalência entre os possíveis, de contemporaneidade de qualquer coisa (...). Outro meio (inevitável) de exprimir a contingência: expressão mítica, épica, infantil – Michaux: Esse traçado “das crianças que elas esquecem em seguida, que nessa idade elas põem em todos seus desenhos: a localização, deixar de lado aqui, ir lá, a distância, a orientação, o caminho que leva à casa, tão necessário quanto a casa... era também o seu – Desenho originário, o mundo como visto por um olho desabitado, que não operou ainda a separação entre o sério e o lúdico, entre o ‘objetivo’ e ‘subjetividades’ (nas quais isola-se o mágico). N.C., pp. 58-59.

¹⁵⁷ *Cadernos de Literatura Brasileira – João Cabral de Melo Neto*, Op. Cit., p. 31.

¹⁵⁸ José Aderaldo Castello, *A literatura brasileira: origens e unidade 1500-1960*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1999, p. 430.

cisão onde se erigiria o sujeito constituinte num delineamento preciso; e, na mesma dobra o primado da cópia como sendo a tarefa e o fazer da arte, posto que, rebento de um apelo, a arte em obra abre, não copia. Afinal, indaga Merleau-Ponty, “[c]omo o pintor e o poeta expressariam outra coisa senão o seu encontro com o mundo? De que fala a arte abstrata ela própria a não ser de uma negação ou de uma recusa do mundo? Ora”, responde o filósofo deixando vislumbrar a radicalidade de sua compreensão, “a austeridade, a obsessão das superfícies e das formas geométricas (...) têm ainda um cheiro de vida, mesmo que se trate de uma vida envergonhada ou desesperada”.¹⁵⁹

Tal compreensão, entretanto, exige uma visada na qual já não se toma “a situação como contingência injustificável, puro fato sem verdade,” e do mesmo modo, “o espírito como espírito não situado, pura *theoria* sem lugar”. Ao contrário, nos termos em que vimos falando até aqui, a *situação* não é senão o “desvelamento de um *Lebenswelt* que subsiste sob as idealizações, nutre-as e nutre nossa história, e pertence a um tipo de ser sem o qual a ‘construção’ em seu direito relativo não tem fundamento”.¹⁶⁰

Se é verdade que a situação limita, isto é, situa no corpo, no mundo – numa palavra, na experiência – os contornos que circunscrevem todo pensamento e, por assim dizer, toda liberdade, é verdade que nos dá também, ao fazer-nos ser juntos, um sentido de ligação que nos retira da ordem ou confinamento do em si. Limita e alarga na medida em que nos dá a experiência da coexistência. Nela, toda experiência – todo traço – singular não é senão

¹⁵⁹ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In: S., p. 91.

¹⁶⁰ N. C., p. 46.

“inscrição a um registro aberto”.¹⁶¹ É nos termos de tal experiência que se compreende ser cada parte, *parte total*, e a unidade, *unidade diferenciada*. Nesta perspectiva, temos que

as diferentes artes correspondem a “sistemas de equivalência” [Merleau-Ponty, *Notes de cours*], sendo cada arte e cada obra de arte *pars totalis*, expressão do mundo originário, elemento comum de todas as artes e da própria filosofia. A equivalência indica a afinidade e o parentesco, a semelhança, mas também a diferença, sendo esta a condição de possibilidade da transposição de expressões diferentes entre si.¹⁶²

Temos, pois, a arte como abertura de mundo e testemunho do movimento pelo qual *coisas, outrem, eu, outros – mundo –*, se equivalem, coexistem sem coincidir – a criação só rebenta aí. Testemunho, assim, do ser selvagem ou de indivisão que concerne à indagação ontológica de Merleau-Ponty, em cujo cerne temos a experiência do verdadeiro. “Quando se encerrou a arte no mais secreto do indivíduo,” diz-nos o filósofo, “a convergência das obras só pode ser explicada por algum destino que as domina”: na ausência do mundo bruto em que nada é só mas entrelaçamento que abre – co-abertura – , um espírito que o sobrevoa. “Tais monstros hegelianos”, segue o filósofo, “são a antítese e o complemento de seu individualismo”, e indaga, por fim: “[q]ue é feito deles quando a teoria da percepção reinstala o pintor no mundo visível e reencontra o corpo como expressão espontânea?”¹⁶³

¹⁶¹ Nota de trabalho de V. I., p. 256.

¹⁶² Isabel Matos Dias, *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, Op. Cit., pp. 33-34.

¹⁶³ *Le Langage indirect et les voix du silence*, In: S., pp. 104-105.

III. O estatuto da arte: a abertura da verdade

É privilégio da arte mostrar como alguma coisa se põe a significar, não por alusão a idéias já formadas ou adquiridas, mas pelo arranjo temporal ou espacial dos elementos. Um filme significa (...) que uma coisa significa: um e outra não falam a um entendimento separado, mas se dirigem ao nosso poder de decifrar tacitamente o mundo ou os homens e de coexistir com eles.

Merleau-Ponty, *Le Cinéma et la nouvelle psychologie*.

Qual é o estatuto da arte na filosofia de Merleau-Ponty? Pelo que pergunta ao tomá-la em seu pensamento? Qual é o escopo deste pensamento? No tocante à arte, sua abordagem diz respeito ao cerne da pergunta filosófica, aquela que abre e faz confluir a multiplicidade de indagações e questões pelas quais se envereda: é pela verdade que Merleau-Ponty pergunta quando da tematização da arte, é a caminho da interpelação da verdade como adequação – da representação –, que ele a toma como explicitação do ser pelo qual pergunta. Podemos ver em seu pensamento que o tema da arte vai se fazendo relevante,

cada vez mais ocupando suas reflexões, à medida que a verdade se explicita como problema em tal percurso. Isto é, à medida que Merleau-Ponty compreende que sua visada, aquilo que tenta explicitar com a abordagem da percepção, implica e se enraíza no problema da verdade e aprofunda sua reflexão em tal direção – e isto aparece já na *Phénoménologie de la perception*, onde, aliás, no esforço de explicitação do ser como indivisão, da verdade aberta pela experiência – pelo corpo, pois –, o faz recorrendo à obra de arte:

Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte (...). Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, isto é, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido não é acessível senão por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes.¹⁶⁴

Trata-se de questões entrelaçadas: o problema da verdade como adequação, explicação total, constituição – crivada nas ontologias dualistas – implica, por um lado, a arte como o seu avesso (ou como alegoria, fuga da realidade, experiência restrita – e restritiva – ao indivíduo) e, por outro, o pensamento como absoluto da verdade, dado o seu caráter de sobrevôo, de espectador absoluto – espectador que tudo vê. Neste caso, o critério de acesso à verdade surge como uma escolha entre diferentes modos de retirada, segundo o pensamento dualista radicado no sobrevôo, porque nele, sabe-se, para se

¹⁶⁴ *Ph. P.*, pp. 176-177.

alcançar o verdadeiro tem-se que escolher entre um termo ou outro, é isto que lhe dar o caráter dual. Trata-se afinal de uma escolha entre modos distintos de evasão: uma, do mundo em proveito do pensamento, cujo empenho nos dá a totalidade e o infinito em idéias claras – o infinito positivo – que julgam ser o mundo ao mesmo tempo ilusão – uma vez que aquilo que é *opaco*, que não se deixa conhecer totalmente, não é – e constituição sua – uma vez que o mundo é, em última instância, construção; outra (a outra evasão), que se esquia de tudo que não se pode capturar totalmente em proveito do mundo dado, um mundo maciço, plano, cujo peso remete qualquer deslocamento – movimento – à ilusão. Idéias totais, mundo maciço e totalmente visível.

Uma e outra resvalam no mesmo, erigem-se em um solo comum: das tentativas de uma verdade sem paradoxo, de nos livrar de *nós* mesmos como relação ao modo de uma reversibilidade incessante em cujo elo mora o silêncio, o que não se pode dizer até o fim. Trata-se, para Merleau-Ponty, de “diferentes tentativas da imaginação filosófica para se dar ídolos, representações controláveis do fenômeno de verdade”.¹⁶⁵ Em todo caso, tais tentativas, os sistemas e doutrinas que delas derivam, mostram-nos o seu comum pertencimento ao mundo – um mundo comum apreendido pela linguagem –, cujas questões perduram, cujas tentativas controversas e entrelaçadas de respostas mundo a fora nos dá, no fiar do tempo, um sentido de pertencimento comum levado ao infinito. O infinito existencial, traçado de contingência e movimento e, como tal, de história, aquele “que nos ultrapassa (...) o infinito do

¹⁶⁵ *Titres et travaux, Projet d'enseignement*, In: P. D., p. 34

Lebenswelt, não o infinito da idealização – portanto, infinito negativo”.¹⁶⁶ É neste sentido que o filósofo dirá que

Os filósofos de amanhã não terão [por exemplo] a “linha anaclástica”, a mônada”, o “conatus”, a “substância”, os “atributos”, o “modo infinito”, mas eles continuarão a aprender em Leibniz e em Spinoza como os séculos felizes pensaram amansar a esfinge, e a responder à maneira deles, menos figurada e mais abrupta, aos enigmas multiplicados que ela lhes propõe.¹⁶⁷

Ora, diz ainda ele,

As doutrinas estabelecem entre elas, através do tempo, relações longitudinais, relações intrínsecas que fazem com que Platão permaneça em certos aspectos nosso contemporâneo e ainda mestre de verdade, enquanto a sociedade em que ele vivia não continua na nossa, e é precisamente essa relação interior de um tempo a outro na ordem dos pensamentos que nos permite encontrar um sentido no devir e falar acerca de verdade. Na história como na percepção há uma semente de verdade. Ela não está fechada em nenhuma proposição invariável, entretanto, ela faz de sorte que mesmo as proposições do passado guardem ainda um sentido no interior de um saber mais maduro, e que nossa experiência seja um devir em direção à verdade.¹⁶⁸

Neste sentido, dirá ainda Merleau-Ponty, a “comunicação entre os sujeitos sucessivos, como entre os sujeitos contemporâneos, não é o reencontro de pensamentos desencarnados em um céu de idéias invariáveis, é, ao

¹⁶⁶ Cf. V. I., p.221.

¹⁶⁷ *Partout et nulle part*, In: S., pp. 257-258.

¹⁶⁸ *Titres et travaux, Projet d'enseignement*, In: P. D., pp. 33-34.

contrário, a profunda afinidade de situações que se compreendem uma a outra em suas diferenças.¹⁶⁹

Aqui, o filósofo se volta para o solo comum onde as diferenças se encontram, não são absolutas, entrecruzam-se; solo em que desponta, guardando as diferenças, as possibilidades de co-compreensão aberta pela linguagem; volta-se, pois, para o problema da diferença e da igualdade, por assim dizer, não como dois termos absolutos, mas como verso e reverso um do outro. O faz, doravante, mais do que se voltando para a circunscrição do outro como outro, perguntando-se pelos existenciais comuns – os traços que colocam no crivo da comunhão toda e quaisquer experiências e as torna co-possíveis de compreensão –; perguntando-se, pois, pelos elos que radicam “os momentos raros e preciosos em que acontece aos homens se reconhecerem e se encontrarem”, como dirá em conversas de 1948.¹⁷⁰ Neste sentido, dirá no *Visible et l'invisible*:

[f]ala-se sempre do problema de “outrem”, da “intersubjetividade” etc. (...) Na realidade, o que é posto a compreender é, para além das “pessoas”, os existenciais segundo os quais as compreendemos, e que são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias e involuntárias. Esse inconsciente a procurar não no fundo de nós, atrás das costas de nossa “consciência”, mas diante de nós, como articulação de nosso campo. Ele é “inconsciente” pelo fato de que não é *objeto*, mas é isso pelo que os objetos são possíveis, é a constelação onde se lê nosso futuro – ele está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. Ele é a *Urgemeinschaftung* de nossa vida intencional, o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles (...) São esses existenciais que produzem o sentido (substituível) do que dizemos e do que entendemos. Eles são

¹⁶⁹ *Titres et travaux, Projet d'enseignement*, In: P. D., p. 34.

¹⁷⁰ C., p. 52.

a armadura desse “mundo invisível” que, com a palavra, começa a impregnar todas as coisas que vemos (...).¹⁷¹

Numa via distinta da adequação, a verdade como abertura – situação, indivisibilidade e inacabamento –, a arte é tomada como acesso à verdade do ser na medida em que é ela mesma, como obra, já rebento e abertura de tais traços, é ela mesma experiência do Ser *bruto*. “A arte dá expressão atual do movimento e não referência a um movimento ausente”, neste sentido, executa a “conversão do movimento em expressão” o que implica a indistinção da expressão e do expresso, é, por assim dizer, verdade em ato.¹⁷² O ponto comum da arte e da verdade para Merleau-Ponty está, pois, no crivo do *desvelamento* – da abertura –, na gênese do sentido. É a isto que o filósofo se refere ao fazer uma aproximação entre a pintura e a filosofia, conforme a epígrafe que abre este capítulo.¹⁷³ Arte e filosofia se aparentam na medida em que uma e outra (como ato) são tomadas no crivo de uma gênese, isto é, da criação, quando arte e filosofia são movimentos de um mundo se fazendo.

Aqui, a relação entre arte e verdade se dá num duplo movimento: aquele no qual a arte como criação – como vida em obra – é ela mesma abertura de mundo – de ser. Ser que repousa na indivisibilidade, pois que num movimento – um traço, um passo de dança – é relação, testemunha o indiviso; ser que, como tal, repousa no inacabamento, visto que *continua* em outros, não se completa ali onde se mostra, continua (mundo, ser) em outros gestos:

¹⁷¹ Nota de trabalho do V.I., p. 231.

¹⁷² Cf. *Ms. Me.*, p. 165.

¹⁷³ Cf. *N. C.*, p. 58.

Porque profundidade, cor, forma, linha, movimento, contorno, fisionomia são ramos do Ser, e cada um deles pode trazer consigo toda a ramagem, não há em pintura “problemas” separados, nem caminhos verdadeiramente opostos, nem “soluções” parciais, nem progresso por acumulação, nem opções sem retorno. Jamais está excluído que o pintor retome um dos emblemas que havia afastado, obviamente fazendo-o falar de outro modo.¹⁷⁴

A obra de arte é ela própria relação, ela só acontece assim, na intersecção ateadada pelo corpo, pelo sensível. É este o sentido no qual Merleau-Ponty diz que a “pintura não busca o exterior do movimento, mas suas cifras secretas (...) Toda carne, e mesmo a do mundo, irradia-se fora de si mesma”.¹⁷⁵ Não é “na solidão que um pintor entra em posse da sua visão (...) sua visão em todo caso só aprende vendo.”¹⁷⁶ Neste sentido, “a visão é espelho ou concentração do universo (...) a coisa mesma se encontra lá no cerne do mundo e aqui no cerne da visão.” É metamorfose, reversibilidade: “é a própria montanha que, lá distante, se mostra ao pintor, é a ela que ele interroga com o olhar.” Deste modo, “a visão retoma seu poder fundamental de manifestar, de mostrar mais que ela mesma” e, neste caso, não petrifica ao olhar, antes, abre.¹⁷⁷ Dizemos, pois, que nesta visada a arte testemunha a existência prévia do mundo ao mesmo tempo que o libera.

O outro movimento pelo qual se dá a relação entre arte e verdade está inscrito no fato de que a arte nos dá um mundo a ver e a tematizar, por

¹⁷⁴ Oe. E., p. 88.

¹⁷⁵ Oe. E., p. 42.

¹⁷⁶ Oe. E., p. 20.

¹⁷⁷ Cf. Oe. E., pp. 21-22.

exemplo, filosoficamente. A arte, pois, ensina-nos a ver. Isto é, ela é (a um só tempo) abertura e “exposição” de mundo – de ser. É a este título que Merleau-Ponty dirá em notas de curso que a “filosofia encontrará ajuda na poesia, [na] arte (...) numa relação muito mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará seu próprio passado metafísico, que não é passado”.¹⁷⁸ O silêncio compreendido na reversibilidade que impede dizer tudo sem resto é o que a arte vai ensinar à filosofia. Nele, o indivisível – e, por assim dizer, o universal – é aquilo que não pode ser totalizado na palavra e que, no entanto, abre-a, sustenta-a, sua *liga* é o silêncio. É neste sentido que dizemos ser toda palavra sustentada no silêncio – ele é o seu reverso.

A este respeito, uma passagem de Eliane Escoubas em referência à questão da obra de arte em Merleau-Ponty nos é elucidativa:

Pensamento mudo, tal é a pintura, comparável ao ‘cogito tácito’ da *Phénoménologie de la perception*. Não dublê ou duplicação das coisas, mas, ao contrário, ao fundamento da duplicidade do Ser – duplicidade que se enuncia de maneira bastante heideggeriana no Prefácio de *Signos*: ‘Num certo sentido, o ponto mais alto da filosofia não é senão reencontrar esses truísmos: o pensamento pensa, a palavra fala, o olhar olha – mas entre as duas palavras idênticas, há a cada vez toda a distância que se salta para pensar, para falar e para olhar’. A obra de arte é então aquilo que permite ver esse salto.¹⁷⁹

¹⁷⁸ N.C., p. 56.

¹⁷⁹ Eliane Escoubas, ESCOUBAS, Eliane. *La Question de l’Oeuvre d’Art: Merleau-Ponty et Heidegger*, Op. Cit., p. 129. Sobre o *cogito tácito* da *Phénoménologie de la perception*, tomemos como referência o que Marilena Chaui diz a respeito em seu ensaio *Constituição à intuição*: “A *Phénoménologie de la Perception* descreve *ek-stases* e não operações reflexivas. Por isso a chegada ao *Cogito* não só inverte a fórmula cartesiana, exprimindo-se como “sou, logo penso”, pois a consciência está atada por dentro à existência, como ainda desemboca no *Cogito tácito*. O *Cogito* não é inerência psicológica nem imanência transcendental, não é unidade sintética, como queria Kant, mas, como dizia Heidegger, é coesão de vida. É precedido e sustentado por um irrefletido

É este entrelaçamento que a arte nos dá a ver que Merleau-Ponty perseguirá na elaboração da sua ontologia do ser bruto: “[e]ssência e existência, imaginário e real, visível e invisível, a pintura confunde todas as nossas categorias ao desdobrar seu universo onírico de essências carnis, de semelhanças eficazes de significações mudas”.¹⁸⁰

A arte se nos oferece como acontecimento ela própria, isto é, como verdade aberta no curso da sua obra, sem carecer de um fim exterior a ela, um sujeito apartado que lhe atribuiria sentido colocando-a no seio da representação. É ela própria já sentido no instante em que se faz, é ela própria *coesão* inquebrantável que, como tal, nos dá a experiência de tal coesão: diz-se no instante em que se mostra e se mostra solicitando a nós mesmos, arrebatando-nos numa experiência enigmática na qual *a vida acontece sem ser dita*, na fugacidade e materialização de cada instante total, e desde a qual perguntamos e seguimos falando... para a qual procuramos fins, sentidos exteriores a ela que possam agarrá-la, fixar-lhe, dar-lhe clareza, conferir-lhe alguma verdade que a

irredutível. Não está junto a si senão estando fora de si, pois o *Cogito* explícito não se realiza no silêncio, mas exprimindo-se e, portanto, como linguagem (...). O *Cogito* desencarnado não seria *Cogito*, seria Deus. Como *ek-stase* ou transcendência, o *Cogito* abre, assim, para a descrição do tempo, que não é deduzido das conseqüências da subjetividade, mas descoberta de que o sujeito é temporalidade”. Marilena Chaui, *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*, obra citada, p. 8.

¹⁸⁰ *Oe. E.*, p. 35.

funde com clareza total e distinção, que não nos deixe assim, sem poder circunscrever-lhe um fim com o mérito da explicação, de acabamento. Todavia,

O próprio pintor é um homem que trabalha e reencontra todas as manhãs a mesma interrogação na figura das coisas, o mesmo apelo ao qual nunca terminou de responder. Aos seus olhos a obra nunca está feita, está sempre em andamento, de modo que ninguém nunca pode valer-se dela contra o mundo. Um dia, a vida se esquivava, o corpo se subtrai; outras vezes, e mais tristemente, é a pergunta espalhada pelo espetáculo do mundo que cessa de se pronunciar. Então o pintor não existe mais ou tornou-se pintor honorário. Mas, enquanto pinta, é sempre a propósito das coisas visíveis, ou, se é ou ficou cego, a propósito desse mundo irrecusável a que chega por outros sentidos e do qual fala em termos de quem enxerga. E é por isso que o seu trabalho, obscuro para si mesmo, é entretanto guiado e orientado. Nunca se trata senão de levar mais adiante o traço do mesmo sulco já aberto, de retomar e de generalizar uma característica que já estava no canto de um quadro ou em algum instante da sua experiência, sem que o próprio pintor jamais possa dizer, porque a distinção não tem sentido, o que pertence a ele e o que pertence às coisas, o que essa nova obra acrescenta às antigas, o que tirou dos outros e o que é seu. Essa tríplice retomada, que faz da operação expressiva como que uma eternidade provisória, não é somente metamorfose no sentido dos contos de fada – milagre, magia, criação absoluta numa solidão agressiva –, é também resposta àquilo que o mundo, o passado, as obras feitas reclamavam, cumprimento, fraternidade.¹⁸¹

A obra em curso de um artista– ou, o mesmo, um artista em obra – é especialmente relevante na tomada da arte como desvelamento de ser, manifestação da verdade no quando do acontecimento. Outro dia, vendo um filme que se passava na oficina de Miró no contexto de uma exposição de sua obra, espantei-me (um espanto que *co-move*) com o mundo de coisas junto às

¹⁸¹ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In: S., pp. 94-95.

quais ele aparecia, com as quais trabalhava; o grande silêncio e o tempo lento da criação... Tanto trabalho, tanto empenho, tanta labuta conjunta (trabalhava, naquele caso, junto a três outras pessoas, se não me engano), para produzir *nada* – nos termos de resolução das questões, de acréscimo às vias objetivas de saída para o mundo em que um ato vislumbra sempre outra coisa. Lembro-me que o que me aguçava o sentido, a atenção, era o doar-se a tal fazer, a persistência com que o fazia... uma espécie de fidelidade que o faz resistir ali, como se o que o solicita à criação não pudesse ser relativizado – perguntava-me pelo que se abria em tal feito, pelo que resistia nela.

Como se houvesse na ocupação do pintor uma urgência que excede qualquer outra urgência. Ele está ali, forte ou fraco na vida, mas incontestavelmente soberano em sua ruminação do mundo, sem outra ‘técnica’ senão a que seus olhos e suas mãos se dão à força de ver, à força de pintar, obstinado em tirar desse mundo, onde soam os escândalos e as glórias da história, *telas* que quase nada acrescentarão às cóleras e às esperanças dos homens.¹⁸²

Isto não implica tomar a arte como algo exterior a nós mesmos, como realidade irreal nos termos da nossa experiência de fato, lugar da loucura ou de uma supremacia incontestada onde tudo pode, mas é irreal, ou melhor, onde tudo pode porque é irreal, a qual – sendo no plano do incompreensível – só nos resta observar e desdenhar ou venerar, mas, ao contrário, trata-se de compreendê-la como uma experiência na qual *somos*, experiência que nos transpassa e nos insere na coesão de que ela rebenta, e de que ela é expressão. Como criação que,

¹⁸² *Oe. E.*, p. 15.

talhada no todo e aí sustentada por fios invisíveis, dá-nos a experiência do Ser – para parafrasear Merleau-Ponty no *Visible et l'invisible*.

Dá-nos acesso a um ser, a uma experiência do ser que se alarga numa perspectiva temporal e espacial, na qual toda diversidade, todo modo diverso de existência, *continua sendo*, é desvelamento da verdade, pois. Como experiência mesma da fraternidade a que se refere Merleau-Ponty. Mas uma fraternidade não planejada. A fraternidade que une, retoma, tempos e espaços longínquos, testemunho de *existenciais* comuns (dos quais todos tem a experiência) que perduram, pelos quais Merleau-Ponty pergunta ainda no *Visible et l'invisible* e dos quais deriva o sentido de eternidade existencial a que se refere na mesma obra. É na via da compreensão e interpelação de tais questões que Merleau-Ponty dirá que, em relação à arte,

[o] verdadeiro problema é compreender por que culturas tão diferentes se empenham na mesma busca, propõem-se a mesma tarefa (em cujo caminho encontrarão, ocasionalmente, os mesmos modos de expressão), por que isso que produz uma cultura tem sentido para outras culturas, mesmo que não seja seu sentido original, por que nos damos ao trabalho de metamorfosear fetiches em arte, enfim, por que há *uma* pintura e *um* universo da pintura.¹⁸³

São estes os termos nos quais podemos compreender que

O clássico e o moderno pertencem ao universo da pintura concebido como uma única tarefa desde os primeiros desenhos na parede das cavernas até a nossa pintura “consciente”. Se esta última reapreende alguma coisa nas artes que estão ligadas a uma experiência muito diferente da

¹⁸³ *Le langage indirect et les voix du silence*, In : S, p. 109.

nossa, é sem dúvida porque ela as transfigura, mas é também porque tais artes a prefiguram, porque têm pelo menos algo a lhes dizer, e porque seus artistas, julgando continuar terrores primitivos ou aqueles da Ásia e do Egito, inauguravam secretamente uma história que é ainda a nossa e que eles nos tornam presentes, enquanto que os impérios e as crenças a que pensavam *pertencer* há muito desapareceram.”¹⁸⁴

O elemento recíproco de toda arte – seja no que toca aos seus registros: literatura, pintura, cinema etc., seja em relação a sua existência longínqua, aquela do tempo do mundo: *há arte por tudo* – é a sua comum participação no mundo. Doutro modo, como dirá Isabel Matos Dias ao perscrutar o sentido de *inspiração* em Merleau-Ponty, “as diversas expressões artísticas traduzem diferentes formas de respirar, de modular e manifestar a abertura e participação na trama do mundo”.¹⁸⁵ Temos, pois, deste solo, a arte como testemunho de comunhão, de co-pertencimento, onde cada experiência singular é encarnada no espaço e no tempo que a enraíza como experiência comum, em que cada tempo e cada lugar se enraízam no *tempo do mundo*, por assim dizer, em que cada memória está imersa na *memória do mundo*. Nisto há como que dois

¹⁸⁴ *Le Langage indirect e les voix du silence*, In : S. pp. 96-97.

¹⁸⁵ Isabel Matos Dias, *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, In *Philosophica*, nº 10. Lisboa, Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p. 34. Sobre a inspiração em Merleau-Ponty, esta é tomada no cerne da experiência do Ser, trata-se de ser e deixar ser e, deste modo, da respiração da verdade: “[i]sso que chamam inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: existe realmente inspiração e expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão tão pouco discerníveis que não se sabe mais quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado. Diz-se que um homem nasceu nesse instante, ou que aquilo que não era senão um visível virtual no fundo do corpo materno faz-se ao mesmo tempo visível para nós e para si. A visão do pintor é um nascimento continuado.” *Oe. E.*, pp. 31-32.

registros da memória, duas historicidades: “uma irônica e até irrisória, e feita de contra-sensos, porque cada tempo luta contra os outros como contra estrangeiros impondo-lhes suas preocupações, suas perspectivas”, e neste registro é “antes esquecimento do que memória, é fragmentação, ignorância, exterioridade.” A outra, “sem a qual a primeira seria impossível,” é aquela que é tomada e retomada pela disposição “que nos dirige para o que não é nós”.¹⁸⁶

Trata-se, como nos faz ver Isabel Matos dias em seu artigo *Caminhar pela sombra*,

de um tempo arcaico, invisível e esquecido, aquém da consciência e do sujeito, um tempo (...) intrínseco à dinâmica de toda a realidade, não apenas a humana. Este tempo que atravessa o mundo, nós próprios e os outros, é transversal, assumindo várias direcções, como dirá o fenomenólogo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), o que implica um descentramento do *ego*. Neste tempo do Mundo, não há sucessão linear de momentos justapostos, como no tempo horizontal, mas simultaneidade, dissipando-se hierarquias ou prioridades. É um tempo vertical que tudo atravessa e engloba, um tempo de adensamento e espessura, nele coexistindo uma multiplicidade sedimentada de múltiplos tempos. Esta simultaneidade diferenciada configura-se na verticalidade que traduz a integração dinâmica de todos os tempos e de todas as direcções: verticalidade multidireccional, que não tem sentido único, nem é rectilínea, mas ziguezagueante. O movimento de verticalidade cruza, descruza e torna a cruzar o interior e o exterior, o dentro e o fora, o próximo e o distante, o esquecimento e a memória.¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Le langage indirect et les voix du silence*, In: S., p. 97.

¹⁸⁷ Cf. Isabel Matos Dias, *Caminhar pela sombra*, in LOPES, A. e PESSOA, F. (org.), *Arte em Tempo Indigente*, Vila Velha, Museu Vale, 2008, pp. 240-247. Nisto vemos o cruzamento e a diferença entre acontecimento e advento, entre as *duas historicidades* a que fizemos referência acima. A história irrisória é aquela dos acontecimentos como sequência: o novo veio ao mundo; a história gloriosa é aquela do advento: o novo abre uma posteridade, isto é, a própria obra abre o tempo. A obra de arte nos ensina o que é o tempo e o que é a história.

O solo ontológico para compreensão disto é sempre a reversibilidade: diferença, comunhão e entrecruzamento inquebrantável, irreduzível. Uma existência dilatada: não em si absoluto, não eterna, não só. Um tempo que *não sou só eu*, mas que, como temporalidade, isto é, vida em obra – criação –, abre-se como existência de muitos. Eis porque

‘O artista’ penetra em região ‘de esforço e de luta íntima’, ele descobre ‘mensagem’ que não se dirige a nossa natureza combativa; mensagem mais reticente, ‘menos precisa’, ‘mais profunda’; e fala ele mesmo não à ‘sabedoria’, não a qualidades ‘adquiridas’, mas ao mais ‘durável’ em todos os homens; fala segundo e à nossa capacidade de ‘alegria’, de ‘admiração’, de ‘mistério’, nossa solidariedade com criação e com todas as solidões (por exemplo, existências obscuras de pessoas ‘simples, ingênuas e sem voz’), que dá valor a todos os lugares da terra, ‘lugar de esplendor’ ou ‘canto obscuro’; [o artista faz ver] isso que não satisfaz a ‘sabedoria’, não persuade, não edifica, não diverte, não melhora. Mas na *visão*, tudo isso é dado por acréscimo e a mais: a ‘visão de verdade’. Mostrar um ‘fragmento de vida’, mantê-lo contra o tempo, mostrar sua ‘vibração’, sua ‘cor’, sua ‘forma’, e através disso, a ‘substância... de sua verdade...’; ‘o segredo evocador, a força e a paixão... no coração de cada instante persuasivo’ [nos entrega a] Solidariedade ‘na origem misteriosa’ e [na] destinação incerta que une os homens entre eles e ao mundo visível.¹⁸⁸

Na obra de arte não se tem necessidade de fazer a redução fenomenológica – a redução eidética – da linguagem para se dar conta do sentido, este se esboça através da matéria: materialização da linguagem no acontecimento, desvelamento já como matéria. Pois, como afirma Benedito Nunes, “[h]á (...) uma outra forma de advento ou aparição da verdade. É uma

¹⁸⁸ N.C., pp., 216-217.

forma operativa, que acontece no meio dos entes, que se objetifica para manifestar-se. A verdade assim produzida, como obra, constitui a essência chamada *arte*.”¹⁸⁹ Deste modo, “[e]m vez de depender de outras verdades, a arte passará a encarnar o fundamento que possibilitou a própria abertura do mundo. Possibilidade essencial, confundindo-se com a historicidade, a sua origem é um advento que ilumina a história concreta e mundial.”¹⁹⁰

Por sua vez, Merleau-Ponty dirá:

E reencontraríamos sem dúvida o conceito de história em seu verdadeiro sentido se nos habituássemos a formá-lo a partir do exemplo das artes e da linguagem. Pois a intimidade de toda expressão com qualquer expressão, seu pertencimento a uma única ordem, obtêm com isso a junção do individual com o universal.”¹⁹¹

A descrição fenomenológica da obra de arte nos dá a arte mesma, um sentido inquebrantável, indivisível e, como tal, imersa no inacabamento e mistério: o sentido do traço que, como relevo, testemunha o todo, a reversibilidade de uma coisa à outra, de uma cor a outra, do visível ao invisível – de uma coisa aos homens ao mundo, ao ser –, totalidade sem conceito. A arte não é, pois, “construção, artifício, relação industriosa a um espaço e a um mundo de fora. É realmente o ‘grito inarticulado’ de que fala Hermes Trismegisto, ‘que parecia voz da luz’. E, uma vez ali, ele desperta na visão

¹⁸⁹ Benedito Nunes, *O dorso do Tigre*, Op. Cit. p. 55.

¹⁹⁰ Benedito Nunes, *O dorso do Tigre*, Op. Cit. p. 55.

¹⁹¹ *Le Langage indirect et les voix du silence*, In: S., p118.

ordinária das forças adormecidas um segredo de preexistência.”¹⁹² É, pois, “apresentação sem conceito de um Ser universal.”¹⁹³ Para Merleau-Ponty, a arte, aqui tomada como pintura,

não evoca nada (...). Ela faz algo completamente distinto, quase o inverso; dá existência visível ao que a visão profana crê invisível, faz com que não tenhamos necessidade de ‘sentido muscular’ para ter a voluminosidade do mundo. Essa visão devoradora, para além dos ‘dados visuais’, dá acesso a uma textura do Ser da qual as mensagens sensoriais discretas são apenas as pontuações ou as cesuras, e que o olho habita, como o homem, sua casa.¹⁹⁴

A arte como verdade em si mesma, verdade na obra, no mostrar-se, não depende do assentimento da filosofia (ou dos críticos) para o ser: “[o] que dizemos aqui equivale a um truísmo: o mundo do pintor é um mundo visível, tão somente visível, um mundo quase louco, pois que é completo, sendo, no entanto, parcial”.¹⁹⁵ Nesta injunção, cujo escopo é a perscrutação do mundo – do Ser de indivisão – no traço do artista, vemos a afirmação daquilo que na instituição da ontologia merleau-pontyana tomará o sentido de *parte total* que, radicada na reversibilidade ontológica inscrita no sensível, dá-nos a unidade de que fala – *unidade diferenciada* –, cujo cerne é a co-existência: “[a] unidade de que

¹⁹² *Oe. E.*, p. 70. É desde esta perspectiva que Merleau-Ponty tomará a criação no crivo do inacabamento, donde o sentido de “imanência do novo” ou “nascimento continuado”.

¹⁹³ *Oe. E.*, p. 71.

¹⁹⁴ *Oe. E.*, p. 27. Aquí lembramos Marc Chagall: “O que sempre me tentou mais foi o aspecto invisível, aquilo considerado ilógico, da forma e do espírito, sem o qual a verdade exterior para mim não é completa”. Fragmento encontrado em uma exposição do artista, *Il mondo sottosopra*, em Verona, Itália.

¹⁹⁵ *Oe. E.*, p. 26.

fala é a unidade da coexistência, como aquela dos elementos de uma abóboda que se escoram mutuamente.”¹⁹⁶

“A pintura [segue dizendo o filósofo] desperta, leva à sua última potência um delírio que é a visão mesma, pois ver é *ter à distância*, e a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que devem de algum modo se fazer visíveis para entrar nela”.¹⁹⁷ É como tal que, ao tempo que nos dá um mundo a ver – o mundo bruto do qual temos experiência por uma adesão silenciosa (*adesão que se sabe além da prova, latência*), radical de toda reflexão –, ensina-nos a ver, abre a nós mesmos como perguntas renovadas.

Do ponto de vista de Merleau-Ponty, uma filosofia, como uma obra de arte, é um objeto que pode suscitar mais pensamentos que aqueles que nela estão “contidos” (...) que guarda um sentido fora do seu contexto histórico.¹⁹⁸ Tal afirmação finca-se no que o filósofo chamará no *Visible et l'invisible* de *infinito existencial, infinito atual* (ou *milagre da totalidade* – esta sempre compreendida como *unidade diferenciada*), radicado no entrecruzamento infinito do Ser vertical – fonte de minuciosa análise em *Le Langage indirect et les voix du silence* e no *L'Oeil et l'Esprit* – em cujo cerne habita a coexistência, a instituição contínua e simultânea e, com ela, o inacabamento da ação, da linguagem e do pensamento, que nos dá o sentido de continuidade em diferentes ondulações, por assim dizer. Continuidade entre as coisas, os homens e o mundo, cuja reversibilidade – tocar é ser tocado, ver é ser visto, perceber é ser percebido –

¹⁹⁶ *Le Langage indirect et les voix du silence*, In: S., p. 64.

¹⁹⁷ *Oe. E.*, p. 27.

¹⁹⁸ *V. I.*, p. 250.

“remete-me a um único sensível carnal que de outro ou de outros também é”.¹⁹⁹

Donde a afirmação de que “há um tecido comum do qual somos feitos.”²⁰⁰

Isto nos abre à compreensão das coisas e do mundo como “coração da criação”, “causa primeira”, como Merleau-Ponty o dirá em notas de curso de 1959 a 1961, no fiar da reflexão sobre *Notre état de non-philosophie*,²⁰¹ sem elas, sem as coisas, *não somos*. Afinal, “tocar é se tocar”.²⁰² Isto é, “as coisas são o prolongamento do meu corpo e meu corpo é o prolongamento do mundo, por ele o mundo me envolve”.²⁰³ “É preciso compreender,” diz ainda o filósofo, que “o se tocar e o tocar” são “verso e reverso um do outro”.²⁰⁴ É este o sentido no qual podemos compreender a afirmação de Merleau-Ponty, em notas de trabalho do *Visible et l'invisible*, de que “as coisas nos tem e que não somos nós que temos as coisas. Que o ser que foi não pode cessar de ter sido. A Memória do Mundo. Que a linguagem nos tem e que não somos nós que a temos.”²⁰⁵ Doutro modo, que a percepção de que rebenta toda linguagem, todo pensamento e toda ação, “se faz nas coisas.”²⁰⁶ Temos, pois, aí a linguagem

¹⁹⁹ Benedito Nunes, *Physis, Natura* – Heidegger e Merleau-Ponty, In *Natureza Humana*, Vol. 6, 2004, p. 280. No ano de 2005, o filósofo proferiu uma conferência explorando o mesmo tema – a relação entre Heidegger e Merleau-Ponty, suas afinidades e incompatibilidades filosóficas – no X Colóquio Heidegger, em São Paulo.

²⁰⁰ V.I., p.253

²⁰¹ N. C., p. 59.

²⁰² V. I., p. 303.

²⁰³ V. I., p. 303.

²⁰⁴ V. I., p. 303.

²⁰⁵ Cf. V. I.

²⁰⁶ Cf. V. I.

como fenômeno de ligação, textura da reversibilidade de que tanto falamos: “a linguagem é uma só via, é a nossa e a delas” – das coisas.²⁰⁷

A distinção isolante: signo (extensivo – índices sonoros ou visuais) e sentido (transcendente – pensamento) é o nascedouro ao modo habitual como nos relacionamos com as coisas (e com o mundo) e esta é a fonte de toda a ‘distorção’ na relação tradicional com a arte do ponto de vista da filosofia. Donde o pensamento que restitui à obra de arte “seu verdadeiro lugar na pergunta pelo ser”, como o faz Merleau-Ponty, imbrica-se ao pensamento sobre a coisa, tateia-lhe buscando compreender as intersecções onde brota o sentido. Trata-se de questões basilares à filosofia, seu início. Donde, igualmente, a pergunta pela arte no crivo da instituição de uma nova ontologia, como o quer Merleau-Ponty, implica a pergunta pela própria filosofia. Trata-se, pois, de questões (e problemas) entrelaçadas. A pergunta pela própria coisa nos dá a arte ela própria. Neste movimento dá-se concomitantemente a transformação da arte e da coisa na tematização filosófica: uma subversão que nos envia à outra, àquela que o artista nos ensina: “Já que as coisas e meu corpo são feitos do mesmo estofo, cumpre que sua visão se produza de alguma maneira nelas,

²⁰⁷ V. I., p. 167. No mesmo sentido, encontramos no prólogo da *Phénoménologie de la perception*: “No silêncio da consciência originária, vemos aparecer não somente aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão” (*Ph. P.*, p. X). Deste modo, para Merleau-Ponty, há um só modo conseqüente de tratar a consciência e este será tomá-la como abertura, repô-la no seu próprio começo – o mundo bruto e silencioso – como indicará em nota de trabalho de *Le visible et l’invisible*.

ou ainda que a visibilidade manifesta delas se acompanhe nele de uma visibilidade secreta: ‘a coisa está no interior’, diz Cézanne”.²⁰⁸

Já a caminho da escrita da tese com desejos de maior precisão dos termos que lhe dariam os contornos, chegamos a pensar que a relação de que ela se ocuparia seria entre *arte, filosofia e verdade*, dado o fato de, no engendramento do pensamento de Merleau-Ponty, a tematização da arte na pergunta pela verdade implicar sempre a retomada e crítica da própria filosofia no que toca a sua tarefa e modo. Com efeito, em Merleau-Ponty, o tema em questão é abordado e desdobrado de tal modo que há nele mesmo uma espécie de reversibilidade conceitual, na qual toda tematização da arte, todo o fiar das reflexões a respeito da arte como rebento e explicitação do Ser, como acesso à verdade (ou “acesso ao ser”, como fará referência em *L’Oeil et l’esprit*) reenvia e reúne, a um só tempo, os conceitos e questões que consistem os núcleos basilares do seu pensamento e o desdobram. Assim, tomando este entrecruzamento inerente a sua obra, o que fizemos foi voltar a atenção para o percurso que a noção de verdade faz em sua obra.

Merleau-Ponty é um pensador deliberadamente assistemático nos percursos e temas nos quais tece o seu pensamento, pois que ele não se dá ao modo de um sistema fechado que contém a *síntese* da verdade e no qual não há

²⁰⁸ *Oe. E.*, pp. 21-22.

lugar para o advento, mas ao modo do entrecruzamento que guarda a abertura e, como tal, o impensado, o que nos dá a pensar;²⁰⁹ e, doutra parte, é deveras persistente na persecução das questões que lhe dão a pensar, as questões basilares com as quais se ocupa, enveredando-as por diferentes temáticas, diferentes ondulações do ser, por assim dizer – retomando-as, desdobrando-as. E a isto se deve certamente a consistência do seu pensamento, a profundidade das questões pelas quais pergunta – a vibração e fecundidade que delas decorrem.

É assim que o vemos dizer ao traçar o escopo de *Le visible et l'invisible* que “tudo aquilo – que retoma, aprofunda e retifica [seus] dois primeiros livros – deve ser feito inteiramente na perspectiva da ontologia,”²¹⁰ donde a compreensão de que já nos seus primeiros livros estão os embriões do que se

²⁰⁹ Sobre o *sistema* em Merleau-Ponty, sua compreensão a respeito, é elucidativa esta passagem em que tece considerações a respeito do sistema hegeliano: “Hegel é o único a pensar que seu sistema contém a verdade de todos os outros, e aquele que não os conhecesse através de sua síntese não os conheceria de modo algum. Mesmo que Hegel seja verdadeiro de ponta a ponta, nada dispensa de ler os ‘pré-hegelianos’, pois ele não pode contê-los senão ‘naquilo que afirmam’. Pelo que negam, eles oferecem ao leitor uma outra situação de pensamento que não está eminentemente em Hegel, que de modo algum está nele, e de onde Hegel é visível sob uma luz que ele mesmo ignora. Hegel é o único a pensar que não haja Para-outrem e que ele seja aos olhos dos outros exatamente aquilo que ele sabe ser sobre si mesmo. Mesmo que admitamos que há progresso entre eles e Hegel, pode ter havido em determinado movimento das *Meditações* de Descartes ou dos diálogos de Platão, e justamente por causa das ‘ingenuidades’ que ainda os mantinham afastados da ‘verdade’ hegeliana, um contato com as coisas, um lampejo de significação que não reencontraremos em Hegel a não ser que os tenhamos encontrado neles, aos quais sempre será preciso voltar, ainda que fosse apenas pra compreender Hegel. Hegel é o museu, é todas as filosofias, se quiserem, mas privadas de sua finitude e de seu poder de impacto, embalsamadas, transformadas, acredita ele, nelas mesmas, a bem dizer transformadas nele.” *Le Langage indirect e les voix du silence*, In: S., pp. 132-133.

²¹⁰ Nota de trabalho de V.I., p. 220. Refere-se à *Structure du compartement* e à *Phénoménologie de la perception*.

delinearia por sua ontologia lá adiante, isto é, de que, em sua obra, não há uma ruptura que o tiraria da fenomenologia, como o seu *movimento* de pensamento, e o inscreveria agora na ontologia – o que nos conduziria a circunscrever, por exemplo, no que toca à tematização da arte, *Le doute de Cézanne* nos termos da *Phénoménologie de la perception* e *L'oeil et l'esprit* naqueles de *Le Visible et l'invisible* –, uma vez que há já em textos anteriores, como o podemos verificar em *Titres et travaux* e *Projet d'enseignement*, uma ontologia implícita. O projeto de elaboração de uma *nova ontologia* em *Le visible et l'invisible* levava a cabo a radicalização das questões que o acompanhavam, era esta a condição para o aprofundamento que desejava, aquele que, perguntando pelo efetivo lugar do sensível no acesso à verdade, o leva à substituição das noções de conceito, idéia, espírito, representação pelas noções de dimensão, articulação, nível, pivôs, configuração.²¹¹

Nesta perspectiva, não há como precisar o momento em que Merleau-Ponty enveredou pela ontologia: pois que a pergunta pelo ser, a persecução da verdade aí, esteve sempre lá. Certamente está aí o caminho pelo qual, para ele, deflagra-se o desejo de instituição de uma nova ontologia. Assim, podemos dizer de Merleau-Ponty o mesmo que ele diz do percurso filosófico de Heidegger: “Há uma mudança, mas que não é inversão – que é aprofundamento da mesma investigação, com deslocamento de acentos.”²¹² O

²¹¹ “Substituir as noções de conceito, idéia, espírito, representação, pelas noções de *dimensões*, articulação, nível, charneira, pivôs, configuração – o ponto de partida: a crítica da concepção usual de coisa e de suas propriedades.” Nota de trabalho do V. I., p. 273.

²¹² N. C., p. 93.

que se vê é um pensamento se fazendo (e, como tal, se retomando, se aprofundando e se retificando) no curso da radicalização das questões que o abrem. Neste sentido, ver-se-ão na tessitura deste trabalho, como já deve ter sido percebido, referências a textos de diferentes momentos da sua obra expostas vis-à-vis, não necessariamente com o fim de demarcação de uma mudança, ruptura, correção etc., mas como referências que muitas vezes confluem em suas afirmações.

O lugar da arte no pensamento de Merleau-Ponty é aquele de uma subversão: não é tencionando atestar a verdade da arte que Merleau-Ponty a toma em suas reflexões, como se dependesse de uma demonstração mediada pela racionalidade a sua verdade, uma verdade autenticada pela potência de representação límpida da razão – esta apreendida no crivo da cisão que lhe confere o caráter de suficiência com efeitos de constituição. Pelo contrário, a pergunta que acompanha suas meditações é: que verdade a arte nos dá? É essa a questão que o acompanha quando da apreciação da pintura, da literatura, do cinema ou da música em sua obra.

Quando evoca as artes em seus textos ou preleções, não é à definição de um conceito desta ou daquela que quer chegar, mas às tramas do ser abertas por todas e cada uma delas. Tal apreensão nos orientou a seguir nosso foco a caminho da relação entre arte e verdade, numa perspectiva cujo cerne é

ontológico, isto é: a investigação de uma nova ontologia – aquela do ser bruto, ser de indivisão – em um movimento que recoloca igualmente o ser, a filosofia, a verdade e, nessa via, a arte, uma vez que a desloca do sentido clássico deveras explorado – aquele da cópia, imitação ou aparência.

Merleau-Ponty pensará o ser no crivo da temporalidade e do mundo, compreendendo este como a escala que une os termos dualísticos das metafísicas clássicas numa totalidade indefinida e inacabada, aquém de toda reflexão. Será esta a matriz radical de todo acontecimento/experiência do Ser. Deste solo despontará então a possibilidade de aproximação às próprias coisas, e a eclosão do sentido no entrelaçamento desta relação. Será nestes termos que se poderá compreender o sentido da *profundidade* de que fala Merleau-Ponty em sua busca pelas raízes do mundo vertical a que nos referimos há pouco. Para ele, “a profundidade (...) é antes a experiência da reversibilidade das dimensões, de uma ‘localidade’ global onde tudo é ao mesmo tempo.”²¹³

Proporá sua ontologia, contrapondo-se à distinção radical entre sensível e inteligível, marco central da filosofia reflexiva. Podemos apreciar a recusa dos dualismos clássicos e a recusa da arte como representação menor ou do sensível como inferior ao conceito ainda na referência que o filósofo fará à dúvida – e à escolha – de Cézanne:

Cézanne não acreditou ter que escolher entre a sensação e o pensamento, como entre o caos e a ordem. Ele não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea. Não estabelece um corte entre “os sentidos” e a

²¹³ *Oe. E.*, p. 65.

‘inteligência’, mas entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das idéias e das ciências. (...) Cézanne não quis ‘pintar como um bruto’, mas colocar a inteligência, as idéias, as ciências, a perspectiva, a tradição novamente em contato com o mundo natural que elas estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como ele diz, as ciências ‘que saíram dela’.²¹⁴

Para subverter a metafísica dualista clássica, Merleau-Ponty retoma o sensível, a linguagem e o mundo. Percorrendo rigorosamente os lugares a que foram remetidos na tradição dualista – o lugar da fugacidade, sinal a ser dito pela consciência, aparência, portanto, avesso da verdade –, restitui-lhes o seu lugar verdadeiro na pergunta pela verdade do ser, ou melhor, conforme o título que planejava para sua última obra, na interrogação sobre *A origem da verdade*. Daí decorrerá a interrogação pela verdade na obra de arte, pois que esta, como o vimos, nos dá a experiência de um ser *indivisível*, cujo enlace é um feito do sensível; *inacabado* (ou melhor, inacabável) posto que radicado na abertura e na multiplicidade, cujo testemunho a visão nos dá:

A visão não é um certo modo do pensamento ou presença a si é o meio que me é dado de estar ausente de mim mesmo, de assistir por dentro à fissão do Ser, somente ao termo da qual me fecho sobre mim (...). Somente ela nos ensina que seres diferentes, ‘exteriores’, alheios um ao outro, são no entanto absolutamente *juntos*, a ‘simultaneidade’ (...) O ‘quale visual’ me dá e é o único a me dar a presença daquilo que não sou eu, daquilo que simples e plenamente é. Ele o faz porque, como textura, é concreção de uma universal visibilidade, de um único Espaço que separa e reúne, que sustenta toda a coesão.²¹⁵

²¹⁴ *Le Douce de Cézanne*, In: S.N.S., pp. 18-19.

²¹⁵ *Oe. E.*, pp. 81-85.

Neste sentido, contrapondo-se ao dualismo substancial e caminhando em direção ao mundo radical enunciado em sua ontologia do Ser bruto, nos dirá ainda, “com a ajuda da obra de arte”, que

[u]m cartesiano pode crer que o mundo existente não é visível, que a única luz é a do espírito, que toda visão se faz em Deus. Um pintor não pode consentir que nossa abertura ao mundo seja ilusória ou indireta, que o que vemos não seja o mundo mesmo, que o espírito só tenha que se ocupar com seus pensamentos ou com um outro espírito. Ele aceita com todas as suas dificuldades o mito das janelas da alma: é preciso que aquilo que é sem lugar seja adstrito a um corpo, bem mais: seja iniciado por ele a todos os outros e à natureza.”²¹⁶

Sobre o mundo, nos dirá que este “não é um objeto do qual possuo na minha presença a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas.”²¹⁷ É nesta perspectiva que nos dirá também que o “real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar os fenômenos mais surpreendentes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis”²¹⁸ e que, portanto, a “verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou, antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.”²¹⁹

Sobre a linguagem, tomando-a no dualismo que a circunscreve como signo sem sentido próprio, como tradução do pensamento silencioso, portanto meio ou instrumento para um fim exterior a ela mesma, Merleau-Ponty buscará

²¹⁶ *Oe. E.*, p. 83.

²¹⁷ *C. Ph. P.*, pp. 5.

²¹⁸ *C. Ph. P.*, pp. 5.

²¹⁹ *C. Ph. P.*, pp. 5.

resolver tal questão não a reduzindo à denotação das coisas e tradução de conceitos ou de uma significação pura, totalmente própria e independente, mas a deixará na abertura ontológica, naquilo que chama de excesso da significação sobre o que queremos dizer, excesso no qual ela – a linguagem – se tece. Há, deste modo, “um desequilíbrio permanente entre o significado e o significante. O excesso do primeiro com relação ao segundo constitui o sentido propriamente dito, o que implica, portanto, na possibilidade de uma transformação imanente ou de um devir do sentido”.²²⁰ Nesta perspectiva, dirá o filósofo:

[a] linguagem (...) não está a serviço do sentido e contudo não governa o sentido. Não há subordinação entre ela e ele. Aqui ninguém manda e ninguém obedece. Aquilo que queremos dizer não está à nossa frente, fora de qualquer palavra, como uma pura significação. É apenas o excesso daquilo que vivemos sobre o que já foi dito. Instalamo-nos, como o nosso aparelho de expressão, numa situação à qual ele é sensível, confrontamo-lo com ela, e os nossos enunciados não passam de balanço final dessas trocas (...).

Deste modo, segue dizendo,

Toda ação e todo conhecimento que não passam por essa elaboração, e pretendem estabelecer valores que não tenham tomado corpo em nossa história individual ou coletiva, ou então, o que vem a dar no mesmo, escolham os meios por um cálculo e por um procedimento inteiramente técnico, redundam num resultado aquém dos problemas que queriam resolver. A vida pessoal, a expressão, o

²²⁰ Marilena Chauí, *Merleau-Ponty: vida e obra*, In: Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961, textos selecionados, Coleção os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1989, p. 189.

conhecimento, e a história avançam obliquamente não em linhas retas para os fins ou para os conceitos.²²¹

Do sensível, Merleau-Ponty fará fio delicado de uma imbricação na qual não há lugar para a cisão sensível-inteligível, seja na situação de uma ontologia ou na teoria do conhecimento. Porque “a união da alma e do corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”²²². Nestes termos,

Entre interior e exterior não há cisão mas envolvimento e entrelaçamento, quiasma e reversibilidade, inserção recíproca: interior *do/no* exterior e exterior *do/no* interior, verso e reverso um do outro. Interior e exterior são inseparáveis mas diferentes, havendo entre si ‘contato em espessura’, proximidade *na* distância.”²²³

Ainda nesta direção, isto é, a caminho da explicitação do sensível como raiz da verdade – da abertura –, Merleau-Ponty dirá que o

corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível onde ele nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. É ele, e unicamente ele, porque é um ser em duas dimensões, que pode nos levar às coisas mesmas, que não são elas próprias seres planos, mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito de sobrevôo, só

²²¹ *La langage indirect et les voix du silence*, In: S., pp. 134-135.

²²² *Ph. P.*, p. 105.

²²³ Isabel Matos Dias, *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, Op. Cit. p.31.

abertas, se possível, àquele que com elas coexista no mesmo mundo.²²⁴

Não havendo mais lugar para a distinção, é o próprio sensível e a incompletude e mutabilidade que o caracterizam que darão os contornos da ontologia de Merleau-Ponty, concebida na indivisibilidade intransponível que o faz sustentar o *Ser bruto* em oposição à consciência constituinte universal, ou ao espírito absoluto. Nesta perspectiva, Merleau-Ponty dirá, “a relação do filósofo com o ser não é a relação frontal do espectador e do espetáculo, é como uma cumplicidade, uma relação oblíqua e clandestina”.²²⁵ E as pretensões de se tornar consciência pura “é ainda uma maneira de tomar posição perante o mundo e os outros (...). Não há consciência que não seja conduzida por seu engajamento primordial na vida e pelo modo desse engajamento”.²²⁶

Cumprir ver, então, que nesta visada a percepção, no sentido pleno da palavra, não quer dizer julgamento ou imaginação, mas apreensão de um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. Assim, o fenômeno da percepção verdadeira apresenta uma significação inerente aos signos e o juízo é apenas a expressão facultativa deste fenômeno. É neste movimento de pensamento que à arte é restituído seu lugar de verdade, pois se siga a *escola da percepção*,

encontro-me pronto para compreender a obra de arte, porque esta é também uma totalidade carnal na qual a significação não é livre, por assim dizer, mas ligada, cativa de todos os signos, de todos os detalhes que a manifestam

²²⁴ V. I., p. 177.

²²⁵ E. P., p. 23.

²²⁶ *Le Douce de Cézanne*, In S.N.S., p. 31.

para mim, de maneira que, tal como a coisa percebida, a obra de arte se vê ou se ouve, e nenhuma definição, nenhuma análise posterior, por mais preciosa que possa ser para fazer o inventário dessa experiência, não conseguiria substituir a experiência perceptiva e direta que dela faço.²²⁷

Tomando a arte como criação que nos dá a experiência do ser, na indivisibilidade e incompletude que até aqui buscamos mostrar, nós a temos como abertura de mundo e assumpção radical da imbricação que lhe concerne. Na experiência da criação, o artista a faz sem mutilar a si e ao mundo, não intenciona retirar de si e do mundo o que é duvidoso, enigmático e indizível na gramática do pensamento operacional. Antes, o artista oferece seu corpo ao mundo e o transmuta em pintura ou em poesia ou em sonata, e é nessa imbricação homem-corpo, vidente e visível, que a pintura, a literatura e a música nos dão a experiência do ser na qual é possível compreender que vidente e visível, falante e dizível, ouvinte e sonoro – eu, outro e mundo – são dimensões de um mesmo estofo, por assim dizer:

Já que o visível total está sempre atrás, ou depois, ou entre os aspectos que dele se vêem, não há acesso até ele senão por uma experiência que, como ele, esteja inteiramente fora de si mesma: é a esse título, e não como carregador de um sujeito cognoscente, que nosso corpo comanda o visível para nós, mas ele não o explica, não o ilumina, apenas concentra o mistério de sua visibilidade esparsa; e se trata aqui de um paradoxo do Ser, não de um paradoxo do homem.²²⁸

²²⁷ C., pp. 54-55.

²²⁸ V. I., p. 178.

“Nesse circuito”, cito Merleau-Ponty, “não há nenhuma ruptura, impossível dizer que aqui termina a natureza e começa o homem ou a expressão. É, portanto, o Ser mudo que vem ele próprio manifestar seu próprio sentido”.²²⁹

A arte embebe-se na “camada de sentido bruto”,²³⁰ do qual o pensamento operatório não quer saber ou, sabendo, o coloca no campo das ilusões para manter-se na certeza de um mundo sem equívocos. E é embebendo-se na consistência deste tecido que a arte manifesta a imbricação mundo, homem, pensamento e história, manifestando o ser na proximidade da verdade que o resguarda, no modo da recíproca pertença e indivisibilidade anunciada no ser bruto, deixando-os em sua vigência própria. Para Merleau-Ponty, “a arte e notadamente a pintura (...) são mesmo únicas a fazer [tal aproximação] em toda a inocência.”²³¹

Nesta perspectiva, a arte não é, pois, um modo de se retirar da realidade ou torná-la leve, fantasiosa, mas, ao contrário, é o modo mesmo de habitar mundo em toda sua consistência e assumir, expressar, viver, a totalidade de cada instante imerso na indivisibilidade do ser bruto. É neste sentido que podemos compreender a arte como rebento do que somos (relação, abertura, chão, transcendência, vontade de pouso, medo, memória...), portanto como mostra da verdade do que somos, como aquilo que nos mostra e ao mesmo tempo nos protege, porque guarda-nos na indivisibilidade e enigma originários e intransponíveis, conforme o dissemos até aqui. Neste sentido, a experiência da

²²⁹ *Oe. E.* pp. 86-87.

²³⁰ *Oe. E.*, p. 13.

²³¹ *Oe. E.*, p. 13.

obra de arte nos remete à impossibilidade de tornar a experiência do ser do homem ‘métrica’, ‘rima’ e planejamento, ou, se quisermos, procedimento de gerenciamento de cálculos, conforme nossos projetos de organização/contenção do acontecimento do ser, em seus contornos individuais e coletivos e, por assim dizer, do mundo.

Ora, se somos situados, se não constituímos o mundo por um ato de consciência, antes o habitamos com os outros, nós o temos como solo de nossas experiências, o que significa que não determinamos mundo e ser, que não alcançamos os contornos que os fixa, eles não existem. É neste sentido que Merleau-Ponty afirma haver na existência humana um princípio de indeterminação, e que essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, mas é estrutura fundamental da existência.²³²

A filosofia de Merleau-Ponty arranca o pensamento do seu lugar solipsista, apriorístico e abstrato, afirmando-o como tensão própria à ambigüidade da imanência e transcendência do homem: “Imanência, pois que o percebido não seria estranho àquele que percebe; transcendência, pois que comporta sempre um além do que está imediatamente dado”.²³³ É neste sentido que insiste na percepção como lugar originário de circunscrição do pensamento e, portanto, como oposição ao utilitarismo e superficialismo do pensamento operacional, no sentido de não deixarmos escapar a experiência primordial que

²³² Cf. Capítulo II da *Ph. P.*

²³³ *Pr. P.*, p. 49.

impregna o sensível de sentido, portanto, o corpo, e desloca o juízo de sua função explicativa.

Não se trata de rejeitar a tradição filosófica ocidental, mas, como afirma Marilena Chaui, de voltar-se “para as tentativas da metafísica, da filosofia transcendental, da dialética e das ciências para saber de onde vinham e a que se destinavam”²³⁴, interessando-se em interrogar os fundamentos das perspectivas filosóficas que atribuiriam à consciência, portanto, ao sujeito constituinte universal, a plena posse de si e apresentariam o mundo numa transparência absoluta. Trata-se, então, de redefinir o lugar de onde se possa pensar o homem, o Ser e o mundo, de modo mais aderente ao fenômeno da existência. Neste sentido, podemos dizer de Merleau-Ponty, em sua tarefa filosófica, o mesmo que ele diz do artista, em sua obra: “em vez da razão já constituída na qual se encerram os ‘homens cultos’, ele invoca uma razão que abarcaria suas próprias origens.”²³⁵

Em uma filosofia que restitui à arte seu lugar de verdade, o pensamento não é tomado como explicação apriorística de qualquer coisa, mas como interrogação aberta pelo sentido, cuja morada é a imbricação, ou, para usarmos o termo empregado por Merleau-Ponty, quiasma, entrecruzamento e reversibilidade. A experiência da arte nos dá, ao mesmo tempo, a experiência de um pensamento que não põe o real, nem o dispõe num conjunto de operações e processamentos, mas está atento ao que se mostra e à conjuntura

²³⁴ Marilena Chaui, *A experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 09.

²³⁵ *Le Douce de Cézanne*, In: S.N.S., p. 25.

invisível que se esconde em nossas análises, que se resguarda no mistério e que nos chegam com os pés do silêncio.

Terceira Parte

O mundo – silêncio, criação e coexistência como abertura da verdade

Por fim, aqui buscaremos mostrar o mundo como matriz radical da pergunta e da *origem da verdade*, mundo vertical, mundo sensível, mundo comum - o mundo que a arte e o pensamento de Merleau-Ponty nos ensinam a ver -, e refletir sobre a criação, compreendendo-a como rebento do *pertencimento*, da *indivisibilidade*, portanto da relação (outro/coisa/mundo) e do mistério que inscreve tudo no crivo do inacabamento (experiência do ser bruto - *apelo mudo*) e, a partir daí, como resguardo e abertura de mundo, do Ser, aquém de toda tese. Um mundo, pois, cujas *margens* nossos olhos não alcançam - elas não existem -, cujo silêncio nos dá o inacabado - o não poder dizer até o fim -, cuja compreensão me dá a experiência do meu não-eu absoluto, me dá a experiência de outrem. Neste sentido, aqui retomaremos questões já explicitadas nos capítulos anteriores, bem como algumas obras de Merleau-Ponty neles igualmente evocadas, mas, desta vez, ao modo do desdobramento.

I. *A descoberta do mundo – uma vida dilatada*

O que quero fazer é restituir o mundo como sentido do Ser absolutamente diferente do “representado”, a saber, como o Ser vertical que nenhuma representação esgota e que todas atingem, o Ser selvagem.

Merleau-Ponty - *Le visible et l'invisible*

“A filosofia é um conjunto de questões onde aquele que questiona é, ele próprio, posto em causa pela questão”,²³⁶ afirma Merleau-Ponty no curso do embate sobre *reflexão e interrogação* no interior da pergunta pela *origem da verdade*. Tal afirmação, porém, parece ser guia-inspiração em toda sua trajetória filosófica, seja assumindo e examinando o caráter radical da indagação como abertura da experiência filosófica, seja tomando-a como solo do seu próprio fazer, isto é, no esforço contínuo de manter-se no aberto, pois, ele sabia, a

²³⁶V.I., p. 47.

filosofia termina no momento em que o dogmatismo começa e, “por essa razão, não nos deixa compreender nossa própria obscuridade.”²³⁷

Mas, o que quer aí dizer *assumpção radical da indagação e da abertura*? Serão estes dois termos de um mesmo estofo, verso e reverso do mesmo? E, ainda: que verdade uma filosofia assim, aberta, poderá nos dar? Para que nos abre?

Ao longo do percurso filosófico de Merleau-Ponty, vemos como núcleos duradouros na tessitura do seu pensamento a afirmação radical de um mundo irreduzível, “presente sem cessar (...) antes de todo pensamento determinante”²³⁸ - portanto, o mundo como figura emblemática de uma diferença primeira, por assim dizer, e, por conseguinte, a radicalidade da coexistência que será, com rigor, levada a cabo no desenrolar de suas interpelações.

Certamente ancoram-se aí, como que num testemunho vital da recíproca pertença entre *sentido e ação*, o próprio modo como o filósofo assumiu sua tarefa, o esforço da palavra como abertura e diálogo - o rigor de não *ser em si* absoluto, de não ser fim estabelecido de antemão, o que significa não desencadear uma reflexão com fins firmes de confirmação de premissas estabelecidas já no início -, e sua disposição sempre em curso por colocar em questão a si próprio no fiar da filosofia: não é raro encontrar Merleau-Ponty apontando as faltas ou descaminhos dos seus percursos em direção às suas perguntas primeiras. Vale lembrar, Merleau-Ponty o dizia, “Não se entra no

²³⁷ V.I., p. 60.

²³⁸ Ph. P., p. 109.

panteão dos filósofos por ter-se aplicado a ter apenas pensamentos eternos, e o tom de verdade só vibra por muito tempo quando o autor interpela sua vida”.

239

É, pois, neste empenho que dirá que filosofar é “reaprender a ver o mundo”²⁴⁰ e que a sua tarefa (tarefa da filosofia) é “colocar a nu todas as [suas] raízes”²⁴¹: todas as raízes de um mundo profundo (ou vertical), de um mundo selvagem – mundo silencioso –, solo latente de toda ação e todo pensamento. Circunscrita a tal compreensão, a filosofia vê-se no estatuto do inacabamento, do não poder dizer até o fim e, todavia, seguir dizendo: num percurso aberto, como “pergunta continuada”. E é neste sentido que dizemos ser a filosofia de Merleau-Ponty uma filosofia situada, onde a reflexão é reflexão radical – “porque [como nos diz Matos Dias] reenvia à raiz, se enraíza agora no solo originário da experiência perceptiva, que a ‘filosofia clássica’, uma filosofia abstrata ou de *sobrevôo*, desenraizada portanto, dissimulou e esqueceu.”²⁴² Para o filósofo, “o fim de uma filosofia é a narrativa do seu começo.”²⁴³

Ao desembocar na *relação* numa perspectiva ontológica, alguém de toda construção, toma tal relação no crivo de uma *reversibilidade* originária (entre as coisas, o homem, o mundo – o Ser), na qual se inscreverá todo pensamento,

²³⁹ *Partout et nulle part*, In: *S.*, pp. 206-207.

²⁴⁰ Cf. *Causeries*.

²⁴¹ *V.I.*, p. 220.

²⁴² Isabel Matos Dias, *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, In: *Philosophica*, nº 10, Lisboa, Departamento de Filosofia – Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997, p.31.

²⁴³ Cf. notas de trabalho de *V. I.*

toda linguagem e toda ação - donde o sentido de reflexão radical, pois que, radicado na abertura, repousará sempre no *inacabamento*.

Inacabamento (do pensamento, da linguagem e da ação) compreendido em duas inscrições: (i) aquela do tempo, na qual se pode falar em *imanência do novo*, isto é, em que toda criação se dá no solo do vivido²⁴⁴ e (ii) aquela da reversibilidade (espacial) explicitada pelo *quiasma* (do corpo, das coisas, do mundo) de *Le visible et l'invisible*, cujo estatuto é ontológico e cujo escopo é aquele de que uma coisa, um corpo... nunca é só, que todo sentido está no cerne do entrecruzamento, portanto rebenta do sensível, e que isto que é o todo do qual o sentido emerge não é um absoluto, mas relação – *unidade diferenciada*.²⁴⁵

A verdade circunscrita aí se abre no cerne de uma relação na qual toda presença guarda uma margem de ausência, todo visível guarda uma margem de invisível, toda palavra guarda uma margem de silêncio – silêncio, invisível e ausência que testemunham seja a comunhão e a diferença ou, doutro modo, a relação diferencial, encaminhando-se, deste modo, para o que Merleau-Ponty tomará como *carne do mundo*: entrecruzamento fecundado pelo sensível que nos remete à *vida anônima* ou à *generalidade* em que cada um de nós *vive* uma trama – ou um drama – singular. É essa “generalidade do Sensível em si, esse

²⁴⁴ “A mistura é o caos, mas é também a proliferação do sentido. Mistura do passado, do presente e do futuro, (...) Os 3 temas se precedendo, um ao outro, atando-se um ao outro, constituindo não um caos, mas uma espécie de crescimento em círculo, onde cada um é determinante e determinado.” N.C., p. 213.

²⁴⁵ “Universo [é] definido não por *aquilo que se vê, aquilo que se diz*, mas por aquilo que não se vê, aquilo que não se diz, exatamente: por diferença entre um e outro. Dessa *diferença*, o autor é autor, como ele o é de sua maneira de tratar o visível pelos gestos do seu corpo: *alguém*, é isso, essas matrizes simbólicas invariantes. Visão é estilo. Entendendo por visão uma separação, uma maneira de não ser tudo. Logo, há criação, ainda que nada seja feito por inteiro”. N.C., p. 218.

anonimato inato do Eu-mesmo que [chamo] de carne”, diz o filósofo francês.²⁴⁶

E continua:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra, e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, a meio caminho do indivíduo espaço-temporal e da idéia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. A carne é neste sentido um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*.²⁴⁷

Carne que “não é um ser pré-existente, não é ‘em si’, mas contínuo movimento ontogenético.”²⁴⁸ Nesta perspectiva, sentido em movimento, cujo traço essencial, aquilo sem o qual não é, é a relação, o entrecruzamento que implica um movimento contínuo de co-abertura – coisa, corpo, outrem, mundo abrem-se simultaneamente. Nisto vê-se uma via de desantropologização da realidade, isto é, uma via de irreducibilidade da ação, do pensamento, da linguagem, da criação como traços absolutos do homem.

Será, pois, desde este solo, isto é, desde a compreensão da filosofia como rebento do pertencimento ao mundo – ele é a sua matriz radical –, tarefa radicada na coexistência, no seio da interpelação, cujo escopo está circunscrito no sentido de “fazer tudo [a vida] andar em conjunto” – como dirá em carta dirigida a Sartre em julho de 1953 –,²⁴⁹ que Merleau-Ponty compreenderá não

²⁴⁶ V.I., p. 181.

²⁴⁷ V.I., pp. 181-182.

²⁴⁸ Isabel Matos Dias, *Uma ontologia do sensível: a aventura filosófica de Maurice Merleau-Ponty*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 61.

²⁴⁹ Sartre, Merleau-Ponty: *les lettres d'une rupture*, In: P.D., p. 149.

ter “nenhuma necessidade de separar a filosofia do mundo para permanecer filósofo – e (...) jamais” o fez.²⁵⁰ “A filosofia [dirá ainda na mesma carta] é uma atitude no mundo, não uma abstenção, ela não está reservada, de forma alguma, ao filósofo de profissão, e ele a manifesta fora dos seus livros.”²⁵¹ Donde a compreensão de que a filosofia “não é mais profunda que as paixões, que a política ou que a vida.”²⁵²

Isto nos remete ao reexame da própria filosofia: a *vida* da filosofia e, com isso, sua “dessacralização”, seu deslocamento de pretensos lugares fixos. A verdade compreendida desde este solo nos apontará relações recíprocas, por assim dizer, entre arte e filosofia: reciprocidade não no sentido da arte como “ilustração” da filosofia, mas no sentido de co-pertencimento, como traços diversos do *mesmo ser*, mesmo mundo, e de comunhão no dizer o ser que diz – a textura de uma e outra é a criação. Isto é, são modos diferentes, manifestações diferentes, mas enlaçados por uma singularidade no que mostram ao traçarem-se, ao fazerem-se: envolvem em sua feitura o inacabamento, o entrecruzamento, o pertencimento.

No caso da filosofia, a reciprocidade com a arte nos termos da criação ancora-se na fidelidade do pensamento ao *quiasma* vivido por dentro, por assim dizer – trata-se do “quiasma filosófico”, ou se quisermos, da assumpção radical do mundo como solo de tudo que *podemos* pensar. Para Merleau-Ponty, a

²⁵⁰ Sartre, Merleau-Ponty: *les lettres d'une rupture*, In: P.D., p. 148.

²⁵¹ Sartre, Merleau-Ponty: *les lettres d'une rupture*, In: P.D., p. 150. E é este o sentido pelo qual Merleau-Ponty diz que “não era preciso preparar uma tese para fazer filosofia” (*Réponse à Olivier Tood*, In: P.D., p. 307).

²⁵² *Réponse à Olivier Todd*, In: P.D., p. 309.

filosofia “se trata de uma criação que é apelada e engendrada pelo *Lebenswelt* como historicidade operante, latente, que o prolonga e o testemunha.”²⁵³

A fidelidade pode ser uma escolha? Num certo sentido, talvez não. Mesmo o “pensamento mutilado do início” está, de todo modo, assentado aí, ainda que este *aí* só se mostre nas entrelinhas - como solo do *texto*, solo das perguntas de que se tece. Era a este título, aliás, que dizíamos na II parte deste trabalho - quando da atenção à obra de arte como abertura da verdade ancorada na percepção primordial ateadada pelo corpo, esta última tratada na I parte - que a arte não é nosso único acesso ao verdadeiro e que, de fato, também a ciência e o pensamento operacional buscam alcançá-lo. Porém, o fazem de maneira mutilada ou caolha, esquecendo o mundo em cujo solo o filósofo e o artista espreitam o Ser bruto.²⁵⁴ A questão é, em todo caso, saber-se mundo e ser fiel a isto no desdobrar do pensamento seja lá em que circunscrição for - e isso tem implicações: o inacabamento, a não explicação total, a contingência, a ambigüidade, o ser “menos forte”, a abertura ou “mentir para ser forte” embebendo-se na pretensão de suficiência.

Ao tomar o mundo como “a escala que une os termos dualísticos das metafísicas clássicas numa totalidade indefinida e inacabada”, como dissemos

²⁵³ V.I., p. 225.

²⁵⁴ A este respeito, vale lembrar uma observação de Merleau-Ponty no contexto do debate sobre o *primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*: “eu jamais disse que a percepção, por exemplo a visão das cores ou das formas, na medida em que nos dá acesso às propriedades mais imediatas dos objetos, teria o monopólio da verdade. Eu quis dizer que se encontra nela um modo de acesso ao objeto que se reencontra em todos os níveis e, em se falando de uma percepção de outrem, justamente sublinhei que se trata, sob o nome de percepção, de toda experiência que nos dá a coisa mesma. Em conseqüência, não retiro nada às formas de conhecimento mais complexas, mostro somente que elas reenviam a esta experiência fundamental como àquela que devem determinar ou explicitar”. *Pr. P.*, p. 87.

na parte anterior, e apreendê-lo como solo da pergunta pela verdade aberta pela percepção, Merleau-Ponty não está senão reabilitando o sensível como a trama do Ser, como textura pela qual o ser se abre – manifesta-se, sem “ser posto”. O sensível, dirá o filósofo em nota de trabalho,

O sensível é precisamente esse *médium* em que pode existir o *ser* sem que ele tenha de ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente (...) O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido, e a pretendida positividade do mundo sensível (quando a perscrutamos até suas raízes, quando se ultrapassa o sensível-empírico, o sensível segundo de nossa ‘representação’, quando se desvela o Ser da Natureza) se mostra justamente como um *inassenhorrável*, só se vê finalmente em sentido pleno a totalidade onde são recortados os sensíveis.²⁵⁵

Ora, “se se admite que a sensibilidade é fechada sobre si mesma e se só se busca a comunicação com a verdade e com o outro no nível de uma razão sem carne, então não há muito a esperar,” senão o dualismo ontológico prescrito pela metafísica clássica.²⁵⁶ Todavia, o absoluto que se “busca além de nossa experiência está”, em todo caso, implicado nela.”²⁵⁷ Tenho, a partir da minha experiência, que minha vida singular é uma experiência que ultrapassa a mim mesma, ela está sempre já no crivo da relação e é isto que faz com que eu não tenha posse total de mim mesma, não seja transparente a mim mesma. Se tento dizer o que sou realmente, descubro finalmente que nada posso dizer de

²⁵⁵ V.I., pp. 263-264.

²⁵⁶ *Pr. P.*, p. 70.

²⁵⁷ *Pr. P.*, p. 71

mim visando um conceito positivo. Isto não impede, entretanto, os esforços de compreensão, de clareza, apenas os deixa a todos sempre na abertura – no crivo da insuficiência.

E, neste sentido, “A certeza que tenho de mim mesmo é aqui uma verdadeira percepção,” isto é, tenho-a por pregnância: “eu me apreendo não como um sujeito constituinte transparente para si mesmo e que desfralda a totalidade dos objetos de pensamento e de experiências possíveis, mas como um pensamento particular, um pensamento engajado em certos objetos, um pensamento em ato, e é a este título que estou certo de mim mesmo.”²⁵⁸

Assim, “o aparecer sensível não é mais uma negação do ser, mas sua condição como ser: é a forma universal do ‘há’ ”.²⁵⁹ Noutras palavras, não existe outro meio de acesso ao Ser senão este, no qual tudo o mais se inscreve. Daí compreender-se-á que a verdade só acontece no entrelaçamento, onde cada parte é parte total, uma vez que sempre já no cerne da reversibilidade selada pelo sensível. Neste sentido, o sensível nos dá igualmente a transcendência na medida em que é ele quem nos dá o (ao) outro, dá-nos o “deslocamento por contato”, o não confinamento, em última instância, a nós mesmos, dá-nos, pois, o movimento – transcendência intra-temporal, por assim dizer.²⁶⁰

Nesta perspectiva, considerando-se que o radical do dualismo ontológico é a sua impossibilidade – uma ilusão -, o que temos é a *eclosão do*

²⁵⁸ *Pr. P.*, p. 61.

²⁵⁹ Renaud Barbaras, *La Perception – essai sur le sensible*, Paris, Vrin, 2009, p.104.

²⁶⁰ “Percepção – movimento – unidade primordial do campo sensível - transcendência sinônimo de encarnação – endo-ontologia” (V.I., p.279) – grifos do autor.

sentido na intersecção de todas as coisas, todos os seres, numa abertura interminável, onde não é possível determinar início e fim: onde começa o trabalho de um termo e termina o de outro na eclosão do sentido, eles, os termos, não existem separadamente – nem em mim mesma, nem no mundo –, são “modulações de um mesmo ser”: apreende-se daí que “Se se parte do visível e da visão, do sensível e do sentir, se obtém da ‘subjetividade’ uma idéia totalmente nova: não há ‘sínteses’, há um contato com o ser através de suas modulações ou seus relevos.”²⁶¹

Não há, por conseguinte, a operação constitutiva em que o sujeito – apreendido no crivo da razão suficiente – atribui sentido aos dados sensíveis, constituindo-lhes. Na mesma via, não há possibilidade de exaustão conceitual – não posso explicar com fins de explicação total aquilo que não é fabricação minha, mas no qual estou imbricada, aquilo de que sou abertura e, no mesmo instante (simultaneamente), me abre, aquilo, pois, que me ultrapassa me envolvendo – *coesão sem conceito*, cuja verdade é *adesão que se sabe além da prova, aderência* resguardada no *silêncio* e aberta/prolongada em toda palavra, todo pensamento, toda ação. *Apelo mudo, pergunta sempre renovada.*

Neste crivo, “a expressão daquilo que existe é tarefa infinita”. Infinita no sentido da multiplicidade, simultaneidade e ligação (comunhão) nos termos dos quais se abre temporalmente. Assim, *infinito negativo*, porque se trata do infinito do mundo da vida, entrecruzamento que nos ultrapassa, não o da idealização, como tocamos no capítulo anterior, este último apreendido como o infinito positivo, “de que falam como se fala de alguma coisa, que *demonstram*

²⁶¹ Cf. V.I., 317

numa ‘filosofia objetiva’ (...) Infinito cristalizado ou dado a um pensamento que ao menos o possui o bastante para prová-lo.”²⁶²

Nos termos do mundo vertical, o *universal* não é aquele do espírito (espectador) absoluto, sem chão, e, portanto, apriorístico e prescritivo, mas existencial. Será, pois, *experiência sensível*, verdade mais que provada pelas operações da reflexão que, ao fim e ao cabo, se vê e se compreende no mundo a cada tentativa de cisão, irrefutável pela própria experiência: “Ora, essa certeza injustificável de um mundo sensível comum a todos nós é, em nós, o ponto de apoio da verdade (...) Nossa segurança de estar na verdade e estar no mundo é uma só.”²⁶³

A respeito do espírito, Merleau-Ponty, evocando Aquiles, o tomará no solo da pregnância - um espírito em carne e movimento. E movimento, sabemos, é já subversão quando se faz referência ao espírito, cujos traços ontológicos nos foram dados sempre como absolutos, imperiosos, sem mudança, e era justo para sustentar isto que se exigia a dualidade entre o sensível e o inteligível, se buscava a verdade ao modo do dualismo:²⁶⁴

Aquiles efetua, na simplicidade de um passo, um somatório infinito de espaços e instantes. E, certamente, eis aí uma grande maravilha, da qual a palavra *homem* não deve nos mascarar a estranheza. Pelo menos podemos ver aqui que esse milagre nos é natural, que começa com nossa vida

²⁶² V. I., p. 221.

²⁶³ V.I., pp. 27-28 .

²⁶⁴ O “movimento não é uma categoria (da terceira pessoa) de relações interobjetivas que seria necessário, não se sabe como, aplicar a uma consciência sem localidade – Há uma noção originária do movimento como meu que é aquela de uma situação minha entre as coisas, a situação enfeixando não apenas uma relação determinada, mas uma infinidade de relações possíveis, no seu aspecto atual” M.s. M.e., p. 150.

encarnada, e que não há razão de lhe procurar a explicação em algum Espírito do mundo, que operaria em nós sem nós, e perceberia em nosso lugar, além do mundo percebido, em escala microscópica. Aqui, o espírito do mundo somos nós, desde que saibamos *nos mover*, desde que saibamos *olhar*.²⁶⁵

Tomando o *universal por contato*, apreende-se na mesma via a *coexistência* e o *movimento* como fenômenos irreduzíveis, pois que em um só termo ele nos dá o mundo sensível como experiência comum a todos (como comunhão) e os outros, as coisas, a multiplicidade testemunhada pelo sensível – o sensível, a visão, o tato me dá aquilo que não sou eu. Neste sentido, *a unidade* de que se fala “*é a unidade da coexistência*, como aquela dos elementos de uma abóboda que se escoram um ao outro.”²⁶⁶ Neste solo, “Tornar-se uma consciência pura é ainda uma maneira de tomar posição em relação ao mundo e aos outros (...) Não há consciência que não seja sustentada por seu engajamento primordial na vida e pelo modo desse engajamento.”²⁶⁷ Compreende-se, pois, que a verdade em Merleau-Ponty será sempre buscada no crivo do desvelamento, numa postura que se opõe à adequação e à representação, numa instância pré-reflexiva, pré-predicativa:

Nós fazemos uma filosofia do *Lebenswelt*, nossa construção (no modo da “lógica”) faz-nos reencontrar esse mundo silencioso. Reencontrar em que sentido? Ele já estava lá? Como dizer que ele já estava lá uma vez que ninguém o sabia antes que o filósofo o tenha dito? No entanto, o fato é que estava lá: tudo o que dizíamos e dizemos o implicava e o implica. Ele estava lá precisamente como mundo não tematizado. Num sentido ele ainda está implicado como não

²⁶⁵ *Le langage indirect et les voix du silence*, In: S., 106.

²⁶⁶ *Le langage indirect et les voix du silence*, In : S., p. 64.

²⁶⁷ *Le doute de Cézanne*, In: S.N.S., p. 31

tematizado pelos enunciados mesmos que o descrevem: pois os enunciados como tais vão ser por sua vez sedimentados, “retomados” pelo *Lebenswelt*.²⁶⁸

E, neste sentido,

A passagem da filosofia ao absoluto, ao campo transcendental, ao ser selvagem e “vertical” é *por definição* progressiva, incompleta. Isso deve ser compreendido não como uma imperfeição (...) mas como *tema* filosófico: a incompletude da redução (...) não é um obstáculo à redução, é a própria redução, a redescoberta do ser vertical.²⁶⁹

Ser vertical que nos dá o sensível como radical, a um só tempo, da indivisibilidade (reversibilidade inultrapassável) e da multiplicidade (coexistência), cuja tematização numa circunscrição ontológica nos remete à (i) existência bruta e prévia do mundo e à criação como manifestação de pertencimento (ii); à co-abertura como inscrição ontológica de tal irreducibilidade – no sentido da imbricação, do entrecruzamento, do *o infinito existencial* (o ser se abre sempre na relação, como relação, cada termo da existência evoca e abre todos os outros temporal e espacialmente); e à (iii) aproximação às coisas mesmas e, neste curso, a compreensão das coisas como evidência de não posse, como *outro* que igualmente me dá ao mundo, dá-me ao mundo como enigma da diferença e da comunhão em um movimento de co-abertura irreduzível. A coisa, pois, como presença corporal, carne do mundo ao qual pertença.

²⁶⁸ Cf. V.I., notas de trabalho.

²⁶⁹ V.I., pp. 229-230.

Tal perspectiva coloca em questão um sentido de poder fundado na inteligibilidade absoluta: poder do eu puro e auto-centrado; poder de fechar-se - na pretensão de plenitude -, ser em si, a despeito do mundo e dos outros; poder de absolutização da verdade e, com isso, de prescrição absoluta e totalizadora; enfim, interpela os preceitos da *consciência transcendental* e do *pensamento objetivo*, percorrendo-lhes por dentro, isto é: perguntando pela filosofia que os sustenta - o dualismo clássico -, seu cerne e suas ramificações.

É nesta perspectiva que Merleau-Ponty - como pudemos observar ao longo deste trabalho - tece um exame e uma contraposição rigorosa à reflexão apreendida no modo da razão solipsista e da consciência constituinte em todos os seus contornos, dizendo-nos, em sua última obra, que para superar o vício operativo da filosofia reflexiva - aquele de “transformar a abertura do mundo em consentimento de si a si, a instituição do mundo em idealidade do mundo”²⁷⁰ -, “a reflexão não deve presumir a partir do que encontra e condenar-se a pôr nas coisas o que depois nelas fingirá encontrar, é preciso que ela não suspenda a fé no mundo senão para *vê-lo*”, é preciso, segue dizendo o filósofo,

que ela [a reflexão] procure em si mesma o segredo de nossa relação perceptiva com ele, que empregue as palavras *para dizer* esse laço pré-lógico e não conforme sua significação preestabelecida, que ela mergulhe no mundo ao invés de dominá-lo (...) que interrogue, que entre na floresta das referências que nossa interrogação levanta nele, que o faça dizer, enfim, o que em seu silêncio *ele quer dizer*.²⁷¹

²⁷⁰ V.I., p. 75.

²⁷¹ V.I., p. 60.

Esta via nos aproxima de um pensamento que não busca dissipar as contingências e paradoxos da existência, ao contrário, os interioriza e os conserva na sua própria vibração, isto é, vivendo-os igualmente por dentro – na compreensão de uma vida concreta, que não tem posse total de si mesma, porque sempre já aberta, sempre já relação. Afinal, diz o filósofo, o cerne da nossa história é o acontecer inter-humano e a fragilidade na qual consiste.²⁷²

Merleau-Ponty dirá logo no início do seu *Elogio à filosofia* que “aquele que é testemunha da sua própria busca, isto é, da sua desordem interior, quase não pode sentir-se herdeiro dos homens realizados” cujos nomes se vêem escritos nas paredes.²⁷³ Mais à frente, dirá ainda que

o filósofo não diz que uma superação final das contradições humanas seja possível e que o homem total nos espera no futuro: como todo mundo, ele nada sabe sobre isso. (...) Não põe sua esperança em destino algum, mesmo favorável, mas justamente naquilo que em nós não é destino, na contingência de nossa história, e é sua negação que constitui posição²⁷⁴.

²⁷² Cf. *Éloge de la philosophie*. Certamente o *acontecer* ultrapassa o humano – ultrapassamento que envolve –, o acontecer humano é traço em solo indivisível, mundo tecido de muitas coisas – carne. Mas é desde a experiência humana que falamos, tematizamos. Fala, palavra, linguagem que, como experiência de *um* será sempre reunião do *todo* (parte total – co-abertura). Reunião, não como um feito exterior aquilo que é lá, fabricação arbitrária, mas como entrecruzamento – a trama da *vida selvagem* equivalente ao *mundo vertical* – de que toda fala é já testemunho ao falar: “já é carne das coisas que nos fala de nossa carne e que nos fala daquela de outrem” (V.I., p. 243).

²⁷³ E.P., p. 13.

²⁷⁴ E.P., pp. 46-47. Afinal, “O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. ‘Há um mundo’, ou, antes, ‘há o mundo’ ” (Ph. P., pp. XI-XII).

Uma filosofia aí circunscrita, não poderia nos dar o mundo, as coisas, a humanidade, a vida, em uma clareza decantada - um mundo límpido -, antes, se quer se falar aqui de clareza, é, pois, a clareza do enigma o que ela nos dá. Neste solo, linguagem e pensamento rebentam como “apelo renovado e insistente de um mistério familiar [isto é, comum a todos] e inexplicável de uma luz que aclarando o resto, conserva sua origem na obscuridade.”²⁷⁵ Daí advém certamente o sentido pelo qual Merleau-Ponty afirma (já na *Phénoménologie de la perception*) haver na existência humana um princípio de indeterminação e que essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, mas é estrutura fundamental da existência.²⁷⁶

Ao assumir a imanência irredutível da fragilidade, compreendida como oposição à segurança, à imutabilidade, à explicação total, portanto igualmente ao assumir a insuperabilidade do mistério, Merleau-Ponty não está com isto se atirando na passividade, mas, com efeito, assumindo o fenômeno da existência humana na unidade de todas as suas dimensões e buscando compreendê-la com agudeza.

Tampouco, tal visada implicaria invalidar a filosofia, suas procuras. Isto só teria validade numa perspectiva filosófica do pensamento absoluto, com fins de explicação última, onde a verdade é identificada com a certeza, a certeza com a segurança e esta tomada como termo contrário da abertura. Ao contrário, o que tal perspectiva faz é, digamos, abrir pensamentos, seja porque o que nela

²⁷⁵ V.I., p. 71.

²⁷⁶ Cf. Capítulo II da *Phénoménologie de la perception*.

é desencadeado nos dá o impensado e, assim, nos convida a pensar, seja por deixar-se inspirar permanentemente pelos sinais daquilo que está pedindo para nascer, pelo apelo silencioso de que falávamos antes. O impensado,

não é o que estaria ausente como privação, mas aquilo cuja ausência é promessa e antecipação. Como todo invisível, o impensado é uma ausência que conta no mundo porque não é um vazio, mas ponto de passagem. Não é buraco. É poro. Não é lacuna que preenchamos, mas trilha que seguimos. Ausente estando presente na trama cerrada de um discurso, sem entretanto oferecer-se sob a forma de teses completamente determinadas, é aquilo que sem o tecido atual desse discurso não poderia vir a ser pensado por um outro que o lê. Pensar é uma experiência que nos inicia às significações iniciando-se no campo criado pelo pensamento de outrem. Nem positivo nem negativo, o impensado é dimensão do pensamento²⁷⁷

Será a partir deste solo de compreensão que o filósofo pensará sobre a decadência ou a acentuada crise da filosofia dos nossos tempos, mas com a observação de que tal crise é “inessencial”, pois, para Merleau-Ponty, é “uma crise de uma certa maneira de filosofar (segundo substância, sujeito-objeto),”²⁷⁸ não se tratando, pois, segundo ele, do fim de toda a filosofia, mas do fim de “uma filosofia que acreditou muito facilmente fundar a racionalidade fora da existência. A filosofia no sentido tradicional”²⁷⁹, dirá ele, “está para se

²⁷⁷Marilena Chauí, *A experiência do pensamento*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p. 40. “Quando se trata do pensar, escreve aproximadamente Heidegger, quanto maior for a obra feita – o que absolutamente não coincide com a extensão e a quantidade dos escritos –, mais rico será, nessa obra, o impensado, ou seja, aquilo que, através dessa obra e apenas por ela, vem para nós como nunca ainda pensado.” *Le philosophe et son ombre*, In: S., p. 260.

²⁷⁸ N.C., p. 72.

²⁷⁹ N.C., p. 72.

reexaminar, para lhe devolver vida.”²⁸⁰ Será este o contexto no qual dirá que “A filosofia encontrará ajuda na poesia, arte, etc. numa relação muito mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará seu próprio passado.”²⁸¹ Tal afirmação, porém, não nasce da crise de que fala, não é apelo circunscrito a uma situação limite, mas lembrança renovada do *sentido* que já desde muito o acompanhou.

Fiel ao pensamento do *Ser bruto*, às suas interrogações pelo *mundo vertical*, certamente encontrava aí, nas manifestações da arte, “fontes de conhecimento mais amplas e profundas do que no racionalismo estrito” e as tomava em sua tarefa filosófica como vias de “desvendamento das mais complexas questões existenciais.”²⁸²

²⁸⁰ N.C., p. 72.

²⁸¹ N.C., p. 73.

²⁸² A este respeito, faço minhas as palavras de Franklin Leopoldo a Benedito Nunes, em pequeno escrito de homenagem quando da sua morte, a quem se refere dizendo que “cultivou, ao longo de toda a sua vida, a rara virtude de reunir rigor e sensibilidade, certamente porque nunca se encerrou nos limites de uma filosofia técnica (...) Não se tratava apenas de alguém que prezava igualmente a filosofia e a literatura, mas sim de um espírito do qual se pode dizer que foi, ao mesmo tempo, e de maneira profundamente harmoniosa, um pensador da arte e um artista do pensamento.”

II. A inexorabilidade da coexistência

Tudo se resume a isto: fazer uma teoria da percepção e da compreensão que mostre que compreender não é constituir na imanência intelectual, que compreender é apreender pela coexistência.

Merleau-Ponty - *Le visible et l'invisible*

Por que, agora, da tematização da verdade emerge a questão do outro, da coexistência? Melhor, por que da discussão sobre a verdade tomada no crivo do que a arte nos dá a pensar a respeito emerge o problema do outro? Ora, a arte nos dá um mundo a ver, rebenta do mundo e nos dá mundo, por assim dizer. E o mundo, como vimos, se é matriz radical do nosso comum pertencimento, indica-nos comunhão e, neste sentido, solidariedade “na origem misteriosa’ e [na] destinação incerta que une os homens entre eles e ao mundo visível”;²⁸³ é-nos igualmente testemunho da diferença na qual o outro aparece, na qual se vislumbra o sentido latente e manifesto da coexistência. E isso a visão nos ensina, pois que ela tem o “poder fundamental de manifestar,

²⁸³ N.C., pp., 216-217.

de mostrar mais que ela mesma”,²⁸⁴ ela “é o encontro, como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser” e,²⁸⁵ como tal, é “descentração, não aniquilamento.”²⁸⁶

É, certamente, a partir da arte como manifestação que resguarda o mistério da diferença e da comunhão que encontramos nela um lugar de *resistência*. Quando a arte é resistência, resiste-se a quê? Na dimensão da tematização, resiste-se à exaustão conceitual e, na mesma dobra, às tentativas de enquadramento em vias únicas para os modos de viver, habitar, amar, trabalhar... Pois que os traços, os passos, os sons e tons pelos quais dá-nos um mundo a ver dilata focos, descentra formas, desestabiliza “enquadramentos”, perspectivas – dá-nos outras *junto* às nossas. Tomemos como exemplo disto a pintura de Marc Chagall, nela, dirá Ferreira Gullar, “as noções convencionais da realidade não preponderam”.²⁸⁷ Como no “desenho originário” que Merleau-Ponty diz nos dá “o mundo como visto por um olho desabitado, que não operou ainda a separação entre o sério e o lúdico”,²⁸⁸ nos quadros de Chagall “as noivas flutuam no céu, as vacas amamentam seus bezerros em cima do telhado, um homem pode ter a cara verde esmeralda ou azul celeste e uma galinha pode ser maior que um jumento. Essa subversão do real, na pintura de

²⁸⁴ *Oe. E.*, p. 59.

²⁸⁵ *Oe. E.*, p. 86.

²⁸⁶ *V.I.*, p. 244. “Na realidade [dirá Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*], o olhar de outrem não me transforma em objeto, e meu olhar não o transforma em objeto senão se um e outro nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois nos olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como aquelas de um inseto.” *Ph. P.*, p. 414.

²⁸⁷ Ferreira Gullar, *Relâmpagos – dizer o ver*, São Pulo, Cosac Naify, 2003, p. 89.

²⁸⁸ *N.C.*, p. 59.

Chagall, não é porém a simples expressão de uma rebeldia ou de um propósito anárquico e sim, manifestações da liberdade poética.”²⁸⁹ A “Deformação coerente” de que Merleau-Ponty fala em *Le langage indirect et les voix du silence*, aquela que inscreve um estilo, um modo singular de habitar o mundo, na esteira de um mundo comum, sua matriz radical. O múltiplo existe simultaneamente na pintura de Chagall.

Para Merleau-Ponty a recusa das filosofias da consciência – ou reflexivas, como assinala em sua obra inacabada, *Le Visible et l'invisible* –, não se dá apenas por transformarem o mundo em idéia de mundo, abstração, e “por desfigurar o ser do ‘sujeito’ reflexivo”, cindindo-o e concebendo-o como puro pensamento; mas, igualmente, “por tornar impensáveis suas relações com outros ‘sujeitos’ no mundo que lhes é comum”.²⁹⁰ No percurso do seu exame e contraposição à reflexão apreendida ao modo da razão solipsista e à consciência constituinte, o filósofo verá que

mesmo uma reflexão reiterada, mais consciente de si própria, que trate por sua vez dos estados de consciência como unidades constituídas diante de um sujeito absoluto, (...) mesmo essa reflexão purificada não está indene ao vício

²⁸⁹ Ferreira Gullar, *Relâmpagos – dizer o ver*, obra citada, p. 89. “Porque a poesia [dirá Merleau-Ponty,] não é de início significação de idéias ou significante (...): no poema, como na coisa percebida, não se pode separar o conteúdo da forma, aquilo que é apresentado da maneira como se apresenta ao olhar” (C., p. 60).

²⁹⁰ V. I., p.66.

reflexivo que é transformar a abertura do mundo em consentimento de si a si, a instituição do mundo em idealidade do mundo, a fé perceptiva em atos ou atitudes de um sujeito que não participa do mundo.²⁹¹

Ainda neste sentido, Merleau-Ponty já havia observado na *Phénoménologie de la Perception* que era preciso que “de alguma maneira a reflexão nos dê o irrefletido, pois, de outra maneira, nada teríamos a lhe opor e ela não se tornaria problema para nós. Da mesma forma”,²⁹² dizia ainda o filósofo, “é preciso que de alguma maneira minha experiência me dê outrem, pois, se ela não o fizesse, eu nem mesmo falaria de solidão e nem mesmo poderia declarar outrem inacessível.”²⁹³

Assim, em sua filosofia, à *substituição* do mundo pela idéia de mundo, Merleau-Ponty contrapõe o mundo pré-objetivo, pré-predicativo; à *desfiguração* do ser operada pela ontologia dualista, o ser bruto, ser de indivisão; à *elisão* do outro pela consciência constituinte,²⁹⁴ a inexorabilidade do outro radicado no

²⁹¹ V. I., p.75.

²⁹² Ph. P., p. 412.

²⁹³ Ph. P., p. 412.

²⁹⁴ Aqui, note-se que o termo *elisão* referido acima já explicita um problema na tematização da alteridade, não uma afirmação. Pois, sabe-se, o outro não é concessão minha e a disposição que recusa é, em último caso, ainda um modo de percebê-lo, nasce no jogo da nossa existência em conjunto – coexistência –, sem o outro já ali esta recusa não existiria. Ainda que eu queira transformar o outro em puro objeto, isto é, ainda que eu assuma a relação com o outro ao modo do aniquilamento, este não se reduzirá jamais ao meu desejo. Será sempre ele mesmo, certamente tocado pela minha força objetificadora, dado que também existo – não sou ilusão, meus gestos ressoam –, mas nunca confinado a ela. Voltando-se para a coexistência como fenômeno irrefutável, Merleau-Ponty dirá que “Cada existência não transcende definitivamente as outras senão quando permanece ociosa e assentada em sua diferença natural. Mesmo a meditação universal que corta o filósofo de sua nação, de suas amizades, de seus preconceitos, de seu ser empírico, em uma palavra, do mundo, e que parece deixá-lo absolutamente só, na realidade é ato, fala, por conseguinte, diálogo. O solipsismo não seria rigorosamente verdadeiro senão para alguém que conseguisse constatar

mundo da vida cuja abertura guarda sempre uma margem de ausência – o negativo em que se ancora o mistério da coexistência. Daí a observação de Merleau-Ponty de que para uma filosofia reflexiva fundada na constituição,

Eu, verdadeiramente, não é ninguém, é o anônimo; é preciso que ele seja assim, anterior a toda objetivação, denominação, para ser o Operador, ou aquele a quem tudo isso acontece. O Eu denominado, o denominado Eu, é um objeto. O Eu primeiro, de que este é a objetivação, é o desconhecido *a quem* tudo é dado ver ou pensar, a quem tudo apela, diante de quem... (...). É portanto a negatividade – inatingível, bem entendido, em pessoa, pois que ela não é *nada*. Mas é este *aquele que pensa*, raciocina, fala, argumenta, sofre, goza etc.? Não, evidentemente, pois não é *nada* – Aquele que pensa, percebe etc. é essa negatividade como abertura, pelo corpo, ao mundo.²⁹⁵

Para o filósofo francês, o mundo é compreendido nesses termos. “O ‘mundo invisível’: ele é dado originariamente como não-*Urprasentierbar*, como outrem é em seu corpo *dado originariamente como ausente*, - como abertura, como transcendência”.²⁹⁶ É neste sentido que para Merleau-Ponty o negativo é tomado na perspectiva daquilo que não é totalmente, que não é tomado de parte a parte como presença maciça, para ele o negativo é definido como diferença, nunca como o não ser.

Poderíamos dizer, talvez, que no desfiar deste pensamento a filosofia reflexiva ou da consciência é tomada como aquela que quis conter o ser (para

tacitamente a sua existência sem ser nada e sem nada fazer, o que é impossível, já que existir é estar no mundo”. *Ph. P.*, p. 414-415.

²⁹⁵ *V.I.*, p. 294.

²⁹⁶ *V.I.*, p. 232.

parafrasear Merleau-Ponty em referência a Hegel)²⁹⁷ em ‘sínteses espirituais’ de uma razão fundacionista e, ao contrário, a filosofia circunscrita ao que chamará de *fê-perceptiva*, como abertura de mundo - abertura do ser. Nesta, como o filósofo nos dizia já na *Phénoménologie de la perception*, não há lugar para síntese como composição e recepção de uma multiplicidade, uma vez que “o múltiplo é penetrado por nós e que, entretanto, não somos nós que efetuamos a síntese.”²⁹⁸

Se há uma síntese, esta está sempre por recomeçar, porque diante do meu presente há o porvir, que me arranca de qualquer tentativa de fixação. É neste sentido, aliás, que, em outra nota de trabalho de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty dirá, concordando com Heidegger, que “o ser é mais do que qualquer pintura, que toda palavra, que toda ‘atitude’ e que, apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo o que será dito, deixando-nos, todavia, a tarefa de criá-lo” – a criação é o *modo* pelo qual se abre.²⁹⁹

²⁹⁷ “O próprio Hegel, essa cabeça que quis conter o Ser”. *Partout et nulle part*, In: S., p. 207.

²⁹⁸ *Ph. P.*, p. 488. Era neste sentido que Merleau-ponty falava em *síntese passiva* aludindo à questão do sujeito: nada do que se diz do sujeito é falso: “é verdade que o sujeito como presença absoluta a si é rigorosamente indeclinável, e que nada pode advir-lhe de qual ele não traga em si mesmo o esboço; é verdade também que ele se dá emblemas de si mesmo na sucessão e na multiplicidade (...). Aquilo que provisoriamente chamávamos de **síntese passiva** [grifei] encontra aqui seu esclarecimento. Uma síntese passiva é contraditória se a síntese é composição, e se a passividade consiste em receber uma multiplicidade em lugar de compô-la. Queríamos dizer, falando em síntese passiva, que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese [trata-se do sentido embrionário da reversibilidade que levará a cabo em *Le visible et l'invisible*] (...). Aquilo que se chama de passividade não é a recepção por nós de uma realidade estranha ou a ação causal do exterior sobre nós: é um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos” (*Ph. P.*, p. 488).

²⁹⁹ *V. I.*, pp. 221-222.

Afinal, se o *todo* sempre recua, se o meu presente vive na iminência do porvir, da mudança – e isto o presente nos ensina pela experiência do efêmero que o atravessa –, afinal, dizíamos, como poderíamos efetivar sínteses numa perspectiva de operação de determinação completa – ao modo da *explicação total* ou *constituição* –?

No caso do pensamento de Merleau-Ponty, poderíamos dizer, a síntese permanece na iminência da abertura, seu estatuto é o inacabamento, porque assentada no mundo leva em seu trabalho a pluralidade das relações – e neste movimento não há fusão, mas entrecruzamento, vida (*e busca*) da cumplicidade. É este o solo do *inacabamento*, o seu cerne diz respeito a “não identidade”, ao não terminarmos em nós mesmos – nada fazemos só, somos já sempre no crivo da relação, a criação está aí instaurada. “Há sempre laços, mesmo e sobretudo quando recusamos aceitá-lo.”³⁰⁰

Desta compreensão, temos, por exemplo, que a distinção radical entre autonomia e heteronomia não é senão ilusória, pois, em todo caso, habitamos o mundo, somos já sempre com – com os outros, como se diz, e, decerto, o outro ultrapassa o humano – e é assim, numa situação de fato, em relações de entrecruzamentos sem fim, que tecemos nossas compreensões, embalamos nossos pensamentos, forjamos e tomamos rumos e, quiçá, assumimos nossa própria liberdade. Com efeito, “tudo aquilo que somos, (...) nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem

³⁰⁰ *Le doute de Cézanne*, In: S.N.S., p. 28.

cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada.”³⁰¹

A liberdade não é para Merleau-Ponty uma propriedade da consciência. Tampouco se limita a um imperativo categórico normativo apriorístico de qualquer espécie, não é alheia ao mundo. Antes, a liberdade é liberdade situada e, portanto, junto aos outros.

Com efeito, todo mundo *se faz* assim, no entrelace. Tocado, se não propriamente por um outro, pelos outros, pelo mundo e tudo que é próprio à existência aí. É aí que se inscrevem as nossas decisões, elas não são *ex nihilo*, feita do nada, como que de um agora todo novo que coloca entre parêntese o tempo vivido e tudo que se enovela nele, mas abre o vivido em novos (e continuados) rumos, embaralha mais uma vez as *cumplicidades* e *desarranjos* de que somos feitos. O Que há é mistura (*mélange*), entelamento.³⁰² Uma decisão, dirá Merleau-Ponty, é “uma espécie (...) de estalido como o de uma árvore que vai tombar (*Le vent*) – A decisão não é *ex nihilo*, não é de agora, sempre antecipada, porque nós somos tudo, tudo tem cumplicidades conosco.”³⁰³

É a partir deste sentido de entrelamento irreduzível que Castoriadis, em elogio a Merleau-Ponty, diz podermos afirmar que o pensamento “não é um; diz-se multiplamente e é multiplamente”.³⁰⁴ Isto nos lembra a afirmação de Merleau-Ponty de que não há um “*lugar da verdade*, onde dever-se-ia ir procurá-la a todo o custo, quebrando até as relações humanas e os laços de vida e de

³⁰¹ *Ph. P.*, p. 199.

³⁰² *N.C.*, p. 214.

³⁰³ *N.C.*, p. 214.

³⁰⁴ Castoriadis, *Le Diable et l'Indicible*, In *L'Arc, Merleau-Ponty*, n° 46. Paris : Duponchelle, 1990, p. 194.

história. A nossa relação com a verdade passa pelos outros. Ou procuramos a verdade com eles, ou não é para o verdadeiro que nos dirigimos.”³⁰⁵

Neste percurso, Merleau-Ponty põe em revista algumas das concepções tradicionais da alteridade, que tendem a elidi-la ou simplesmente negá-la. No primeiro caso, o Alter é destituído de sua força própria e não ultrapassa o plano das relações exteriores e eventuais entre existentes. No segundo, a negação do Alter se dá pela via da identidade essencial do *Ego* e do *Alter*. Com efeito,

A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade universal de direito, e porque sendo o outro também sem *acceidade*, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. [Deste modo,] Não existe dificuldade para se compreender como Eu posso pensar o Outro porque o Eu e, por conseguinte, o Outro não estão presos no tecido dos fenômenos e mais valem do que existem.³⁰⁶

Uma compreensão alargada sobre a Alteridade encontra pelo menos dois grandes problemas no caminho do pensamento ocidental: o primeiro diz respeito ao pensamento da identidade circunscrito na metafísica clássica que, pela consciência universal, absoluta, reduz o outro ao mesmo, e tal modo de

³⁰⁵ *E. P.*, 37

³⁰⁶ *Ph. P.*, p. VI.

proceder tem como consequência, em última instância, a negação da diferença.

Assim, segundo Merleau-Ponty,

No pensamento objetivo não há portanto lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências. Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte. Mesmo se eu conseguisse pensá-la como constituindo o mundo, seria eu ainda que a constituiria como tal, e novamente eu seria o único constituinte.³⁰⁷

Trata-se do problema do solipsismo que Husserl reconhece como sendo verdadeiramente o cavalo de batalha da fenomenologia como idealismo transcendental.

A segunda questão diz respeito às armadilhas do discurso, isto é: como nos defrontarmos continuamente com o problema da alteridade como tal em lugar de considerá-lo como trivial, na medida em que constitui uma dimensão irrefutável da nossa experiência cotidiana? São problemas interligados que reclamam um esforço permanente de compreensão, sob pena de absorver o outro na identidade do próprio eu, fazendo-o desaparecer enquanto diferença.

Para que o outro não se torne palavra vã, é preciso que minha consciência não totalize minha existência, mas compreenda-a em sua resistência ao conceito com fins de explicação última e que esta resistência seja o lugar pelo qual outrem aparece – como *carne* em uma natureza e como abertura numa situação histórica. Deste modo, considerando que o outro não é constituído pela minha consciência, o meu pensamento sobre o outro não será concebido no

³⁰⁷ *Ph. P.*, p. 402.

crivo da constituição que o aniquila, mas como testemunho da sua existência irrefutável.

Na medida mesmo em que vejo não detenho comigo a determinação completa daquilo que vejo, pelo jogo próprio do ser em que toda presença guarda uma margem de ausência. Sei que Marinê está ali, mas não a capto absolutamente, posto que, neste momento, não sei o que pensa, o que deseja – não sei dos sentidos de seu mundo em sua história. Sei apenas que ela pensa, sente e deseja e que por si só é abismo intransponível, mas não inacessível. Reconheço o outro apenas quando, ao mesmo tempo, é presente e estranho a mim. Ser e ser com são relações de comunicação e solidão, pois que “a solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno”, pois que, e de fato, outrem existe para mim.³⁰⁸

Neste sentido,

Jamais poderei rigorosamente pensar o pensamento do outro: posso pensar *que* ele pensa, construir, atrás desse manequim, uma presença para si a partir do modelo da minha, mas ainda sou eu que coloco nele, é então que há verdadeiramente “introjeção”. Em contrapartida, que aquele homem ali *veja*, que o meu mundo sensível seja também o seu, eu o sei sem nenhuma dúvida [portanto, contra Descartes], pois *assisto à sua visão*, ela *se vê* na *tomada* de seus olhos sobre o espetáculo, e quando digo: vejo *que* ele vê, aí já não há, como em: penso *que* ele pensa, imbricação de duas proposições uma na outra, visão “principal” e visão “subordinada” descentralizam-se uma e outra. Ali estava uma forma que se me assemelha, porém ocupada em tarefas secretas, possuída por um sonho desconhecido. (...) É verdade: eu *não* o reconheceria se eu mesmo *não* fosse homem; se eu *não* tivesse (ou não acreditasse ter comigo

³⁰⁸ Ph. P., p. 412.

mesmo) o contato absoluto do pensamento, um outro cogito *não* surgiria à minha frente; mas esses índices de ausência não traduzem o que acaba globalmente de acontecer, eles registram solidariedades parciais que derivam do advento do outro e não o constituem”.³⁰⁹

É a percepção aberta pelo corpo quem nos dá a experiência de outrem, pois, se no pensamento objetivo o outro será sempre uma abstração ilusória, uma vez que é reduzido à consciência que se tem dele e às qualidades que ela lhe atribui, no caso do outro como corpo próprio, não o posso constituir ou o elidir - este que a mim se apresenta, que se coloca à minha frente com todo o seu peso e todo o seu retrair-se. Nestes termos, é impossível duvidar e afastar este outro que me solicita como presença irreduzível e, ao mesmo tempo, é impossível o captar totalmente em meu pensamento, dado que se retira como mistério.

O desvendamento do mistério será sustentá-lo como mistério: *a fê perceptiva* - que, aquém das categorias do entendimento, nos instaura no crivo da compreensão. Assim, o verdadeiro conhecimento, o conhecimento que se sabe assentado num solo pré-reflexivo, compreenderá que há um inacabamento - atravessado pela reversibilidade, portanto enraizado na coexistência - cuja resolução é o assumir em sua dimensão ontológica, e isto, como nos diz

³⁰⁹ *Le philosophe et son ombre*, In S., p. 276.

Merleau-Ponty em suas *Conversas*, é antes “aquisição e não declínio”, pois é a “consciência mais aguda e mais franca do que sempre foi a verdade.”³¹⁰

O outro existe para nós mesmo quando não pensamos nele, e isto implica que não sou (eu) posse total do mundo, não sou seu absoluto; não sou o lugar central de onde brotam suas cores, sons, relevos; não sou eu que o construo – isto é, não sou consciência constituinte, ele, o mundo, não é objeto, mas solo latente de todo acontecimento do ser do homem. É a este preço, o de sermos “menos fortes” – não-eu absoluto -, que existem as coisas e os outros, e é também a esse preço que podemos ser o que somos: relação e encontro radicado na contingência. Sim, contingência. Pois aquilo que faz o encontro não é a adequação, uma vez que não é ele produto de causalidade, mas a abertura originária que nos dá a coexistência como dimensão irreduzível do ser e, com ela, a co-percepção.³¹¹ Assim, para Merleau-Ponty,

Se outrem deve existir para mim, é preciso que seja inicialmente abaixo da ordem do pensamento. Aqui a coisa é possível, porque a abertura perceptiva ao mundo,

³¹⁰ Cf. C., p. 69.

³¹¹ Nesta perspectiva, afirma Merleau-Ponty, “quando digo que conheço alguém ou que o amo, eu viso para além de suas qualidades um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me fazia dele. É a este preço que existem para nós as coisas e os ‘outros’, não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção. É preciso portanto redescobrir, depois do mundo natural, o mundo social, não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele. (...) É tão falso nos situarmos na sociedade como um objeto no meio de outros objetos quanto colocar a sociedade em nós como objeto de pensamento, e nos dois lados o erro consiste em tratar o social como objeto. É preciso que retornemos ao social com o qual estamos em contato só pelo fato de que existimos, e que trazemos ligado a nós antes de qualquer objetivação.” *Ph. P.*, p. 415.

desapossamento antes que posse, não pretende o monopólio do ser, e não institui a luta de morte das consciências. Meu mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim têm, em sua espessura, elementos para fornecer “estados de consciência”, mais do que um sujeito sensível, têm direito a muitas outras testemunhas além de mim [...] O homem pode fazer o alter ego que não pode o “pensamento”, porque está fora de si no mundo e porque um *ek-stase* é compositável com outros. E essa possibilidade efetiva-se na percepção como *vinculum* entre o ser bruto e um corpo. [...] Aquele que “coloca” o outro homem é sujeito percipiente, o corpo do outro é coisa percebida, o outro por sua vez é “colocado” como “percipiente”. Trata-se sempre apenas de co-percepção.³¹²

“Sentir os meus olhos é sentir que eles são ameaçados de serem vistos,”³¹³ isto é, que estão na iminência de serem avistados – no solo da coexistência, pois.

É no reconhecimento perceptivo e assumpção incondicional da presença do outro como corpo próprio que finca suas raízes o sentimento de respeito ao outro na sua alteridade carnal incontestável, e não originariamente na lei moral imposta por uma razão pura. Isto seria, aliás, reorientar e radicalizar o sentimento de respeito que Kant reduz ao respeito pela lei moral. É no acontecer aberto das relações com o outro que surge o problema da veracidade moral das nossas condutas.

Isto, na nossa compreensão, remete-nos à outra questão: a compreensão do conflito como dimensão constitutiva da existência radicada na *situação* como traço do Ser. Significa, portanto, que o conflito nasce da condição humana de estar sempre em situação com os outros diante de possibilidades abertas que

³¹² *Le philosophe et son ombre*, In: S., pp. 277-278.

³¹³ V. I., p. 294.

requerem decisão. Neste sentido, “o conflito entre mim e outrem não começa somente quando procuramos *pensar* outrem, e não desaparece se reintegramos o pensamento à consciência não-tética e à vida irrefletida,”³¹⁴ ele é, ao mesmo tempo, solicitação e testemunho da coexistência, na radicalidade do acontecimento do ser bruto.

O conflito está no cerne da relação, do assumir-se sempre já na coexistência. Neste sentido, seu escopo não é o de negação do outro, mas, ao contrário, assumpção do ser com os outros (no mundo que nos comuna) como condição inultrapassável da existência. Desta compreensão, decorre que o estado de ausência de conflito não será, necessariamente, estado de “boa convivência”, de respeito ou de “paz”, senão que, por muitas vezes, de indiferença ou modo velado de dominação – ao contrário uma “vida boa”, como diziam os antigos, ou uma existência serena recolhe os conflitos em sua tarefa vital. Do conflito também se pode apreender um escopo de oposição ao relativismo – tantas vezes temido quando, por exemplo, se tematiza uma ética aquém da prescrição –, pois, em última instância, o relativismo, assumido como modo de existência, dispensa o conflito – o debate – que está no cerne da coexistência – esta irrelativa. Mas esta é uma questão que merece maior aprofundamento, coisa que não o faremos aqui. Em todo caso, existe um outro que não concebo, mas do qual sou testemunho; existe um mundo no qual eu e outrem somos situados, um mundo para aquém de todo pensamento objetivo. E estes são dois termos que, de um só golpe, radicam a *diferença originária* e a *comum pertença* e indica a destituição do sujeito auto-centrado sustentado sob a égide da constituição.

Assim, “procurar o acordo conosco e com outrem, numa palavra a verdade, não somente na reflexão *a priori* e no pensamento solitário, mais ainda

³¹⁴ *Ph. P.*, p. 409.

na experiência das situações concretas e no diálogo *com os outros vivos*”,³¹⁵ exige uma perspectiva filosófica que não exclui a desordem, o conflito de opiniões, senão que os apreende como constitutivos da existência humana. É nesta via que, em suas interpelações filosóficas, Merleau-Ponty fará uma crítica à racionalidade, não a renunciando – como muitos objetarão –, mas opondo-se, isto sim, “à impostura de uma razão que se satisfaz de ter razão por si”. Pois que isto, para o filósofo, “não significa bem amar a razão, mas defini-la de maneira que a torna o privilégio dos iniciados.”³¹⁶

É em oposição a tal perspectiva que emerge a noção de uma razão alargada: não aquela que se alarga no modo da dominação, da submissão do outro, mas aquela que não reduz todas as manifestações aos códigos da razão suficiente, que permanece fincada no mundo e, como tal, na verdade aí aberta, por assim dizer. É certamente neste sentido que em *Humanisme et terreur* Merleau-Ponty dirá que

Não se é “existencialista” por prazer, e há tanto de “existencialismo”, - no sentido de paradoxo, divisão, angústia e resolução, - no Relatório Estenográfico dos Debates de Moscou, quanto em todas as obras de Heidegger. Essa filosofia, diz-se, é a expressão de um mundo deslocado. Certamente, e é isso que constitui a verdade. Toda a questão é saber, se, tomando a sério os nossos conflitos e as nossas divisões, ela nos aflige ou nos cura.³¹⁷

³¹⁵ H.T., p. 308.

³¹⁶ H.T., p. 308.

³¹⁷ H. T., pp. 308-309.

Para o nosso filósofo, a relação com o outro é compreensão: não se trata de reduzir suas experiências às minhas, de coincidir com ele, nem de ater-me ao meu ponto de vista, pois “em todo caso, a coexistência deve ser vivida por cada um.”³¹⁸ É no interior de minha própria situação que me aparece a situação de outrem – portanto, sempre no crivo do entrecruzamento -, e neste fenômeno de dois pólos compreendo a mim tanto quanto a outrem numa situação de permanente abertura.

É a esta compreensão que o respeito é devido, não antes ao conhecimento que temos (ou não temos) dos outros. Isto é, não é o conhecimento que cria o respeito, este, o conhecimento, apenas pode vir em acréscimo – há antes um *mundo silencioso*, uma *opacidade* na qual vivemos no crivo da co-existência.³¹⁹ Assim, como o dirá Merleau-Ponty, “não há vida em grupo que nos livre do peso de nós mesmos, que nos dispense de ter uma opinião; e não existe vida ‘interior’ que não seja como um primeiro ensaio de nossas relações com outrem.”³²⁰

Esta perspectiva traduz o que na linguagem heideggeriana corresponde à *Fürsorge* ou preocupação no interior da cura (*Sorge*) como estrutura total da existência. Com efeito, a preocupação que expressa o ser sempre em relação com os outros inclui o caráter conflitivo desta relação através dos indefinidos

³¹⁸ Ph. P., p. 478.

³¹⁹ Aqui lembramos – e talvez nos seja elucidativo – as interpelações de Clarice Lispector, em *Água Viva*: “O que não vejo não existe? O que mais me emociona é que o que não vejo contudo existe. Porque então tenho aos meus pés todo um mundo desconhecido que existe pleno e cheio de rica saliva. A verdade está em toda parte (...) Não a descobrirei e no entanto vivo dela.” *Água viva*, Rio de Janeiro, Rocco, 1998, p. 31.

³²⁰ C., p. 50.

modos possíveis de ser com os outros, que se interpenetram entre os dois modos extremos da substituição que tende à dominação e daquele da assumpção da coexistência, que libera o outro para o seu próprio *cuidado*, no sentido da diligência, da proteção daquilo que é digno de cuidado – ³²¹ para compreender-se a si mesmo e, como o “si” é já relação, para compreender-se no mundo, compreender-se mundo, Ser.

Neste sentido, tendo em vista a imanência da fragilidade ao acontecimento humano e posto que tal acontecimento é, queiramos ou não, radicado no social, o *cuidado* – tradicionalmente atribuído a coisas menores, “sensíveis” e, por assim dizer, de cunho privado/doméstico –, em sentido ontológico/originário, teria na ética e na política um dos seus domínios, uma vez que estas seriam tomadas como expressão social derivativa do cuidado da vida (cuidar de Ser) no espaço público.

Por fim, para finalizar, dizemos que Merleau-ponty nos dá, nos ensina, uma filosofia cuja essência, isto é, os traços sem os quais não existiria, é o pensamento da experiência, e com isso a abertura; a memória – que faz tomar a tradição e a reinterpretar –; e o diálogo – em cujo cerne a verdade habita.

³²¹ Cf. M. Heidegger, parágrafo 12 de *Ser e Tempo*. Os dois modos extremos da substituição se ancoram no “pensamento objetivo” para o qual existem apenas dois modos de ser: “o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para si que é aquele da consciência.” *Ph.P.*, pp. 401-402.

À guisa de conclusão

[...] uma filosofia, como uma obra de arte, é um objeto que pode suscitar mais pensamentos do que aqueles que nela estão “contidos” (...) Isso conduz a conclusões sempre relativistas? a saber, que serão contestadas por um outro tempo? Não, [pois] se as filosofias em sua integralidade são questão, o pensamento interrogativo que as faz falar não é ultrapassado pelo que virá em seguida.

Merleau-Ponty – *Le visible et l'invisible*

Chegado o momento de concluir, retomamos o movimento da tese, para fins de sumarizar o caminho percorrido. Tal movimento consistiu na indagação pela verdade, na perscrutação dela na arte e no seu desaguar no mundo.

A verdade é o tema que reúne arte e filosofia na seguinte pergunta: que verdade a arte nos dá a respeito do Ser? É o tema da tese, por assim dizer. Buscou-se tomar a arte na obra de Merleau-Ponty a partir dessa indagação, cuja circunscrição é ontológica e cujo sentido é a compreensão do ser. Nisto temo-la como os fios que entrelaçam mundo e verdade.

Perguntando pela verdade do Ser tomando como referência a obra de arte, temos o mundo da vida como resposta, e nele a coexistência e a reversibilidade ou, se quisermos, a *situação* do homem, a *indivisibilidade* do ser bruto e o *inacabamento* das obras. O sentido que nos move é que o Ser de que a arte nos dá a experiência, *a verdade*, é aquele do mundo, da vida em que o próprio Ser se abre como criação.

A nosso ver, isso nos encaminha para duas veredas a percorrer:

(i) a arte como a vida mesma: o sentido de arte será dilatado para o *viver*, para todos os traços do ser. A arte, apreendida como pintura, dança, música, cinema etc., dá-nos essa compreensão. É isso que ela nos ensina. Isto é, *olhando-a* atentamente, ela nos faz compreendê-la como aquilo mesmo que somos: coexistência, entrelace, inacabamento, paradoxo.

(ii) apontamento de uma ética: a arte dá-nos um mundo a ver, aquele da coexistência, e neste movimento guarda o sentido de uma ética, se por ética compreendemos o pensamento que se ocupa com a coexistência a partir da pergunta pelo como agir, portanto, como reflexão sobre o comportamento moral – as relações tecidas no *morar, habitar* –, e, neste sentido, como experiência que nos dá à criação – abertura – de modos de existência. Cremos que, tomada a ontologia do Ser bruto ou de indivisão – a reversibilidade e entrelaçamento que lhe concerne –, o horizonte filosófico de Merleau-Ponty nos fornece indicações para uma ética que não só se institui aquém da normatividade e, assim, é não apriorística; mas nos volta para uma inscrição ética que se alarga para além do plano antropológico, por assim dizer.

Mas, parodiando Machado de Assis no capítulo final de *Quincas Borba* – um exemplo exemplar de *inacabamento* –, são questões prenes de questões, que nos levariam longe...

Bibliografia

1. Obras de Merleau-Ponty

MERLEAU-PONTY, M. *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*. Genève: Metispresses, 2011.

_____. *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 2011. Em português: *O olho e o Espírito*. (Trad.) Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2009. Em português: *O visível e o invisível*. (Trad.) José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliviera. 4ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

_____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 2008. Em português: *A prosa do mundo*. (Trad.) Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2008. Em português: *Signos*. (Trad.) Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *L'Institution, la Passivité – notes de cours au Collège de France (1954 - 1955)*. Paris: Editions Belin, 2003.

_____. *Causeries*. Paris: Seuil, 2002. Em português: *Conversas – 1948*. (Trad.) Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Parcours Deux: 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.

_____. *La Nature*. Paris: Seuil, 1995. Em português: *A Natureza*. (Trad.) Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

- _____. *Parcours: 1935 – 1951*. Paris: Verdier, 1997.
- _____. *Notes de Cours: 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*. Paris: Verdier, 1996. Em português: *Primado da Percepção e Suas Conseqüências Filosóficas*. (Trad.) Constança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1990. Em português: *Fenomenologia da percepção*. (Trad.) Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- _____. *Éloge de la Philosophie*. Paris: Gallimard, 1989. Em português: *Elogio da Filosofia*. (Trad.) António Braz Teixeira. 5ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.
- _____. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, 1980. Em português: *Humanismo e Terror*. (Trad.) Naume Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. *Résumés de Cours: Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968.
- _____. *Un inédit de Merleau-Ponty* . *Revue de métaphysique et de morale*, 67 (1962).

2. Obras de comentadores

- ALLOA, Emmanuel. *La Resistance du Sensible - Merleau-Ponty critique de la transparence*. Paris: Kime, 2008.
- BARBARAS, R. *La Perception: essai sur le sensible*. Paris: Vrin, 2009.
- _____. *A presença do Filósofo*, In: *Cadernos Espinosanos*, n. 20. São Paulo: Departamento de Filosofia – FFLCH USP, 2009.

- _____. *De l'Être du Phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon, 2001.
- BONAN, Ronald. *L'Esthétique de Merleau-Ponty*. Paris: Puf, 1997.
- CARBONE, M. *La Chair des Images: entre peinture et cinéma*, Paris, Vrin, 2011.
- _____. *Tracce di Non: variazione sul tema dello stile*, In: Chiasmi 1, pubblicazione della Società di Studi su Maurice Merleau-Ponty. Milão: Mimesis, 1998.
- _____. *Il Sensible e l'Eccedente: mondo estetico, arte, pensiero*. Milano: Guerine, 1996.
- _____. *Peinture, Perception, Affectivité*, In: RICHIR, Marc e TASSIN, Etienne (Org.). *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Paris: Millon, 1992.
- _____. *Ai Confini dell'Esprimibile - Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*. Milano: Guerini, 1990.
- CASTORIADIS, C. *Le Dicible et l'Indicible*, In: *L'Arc, Merleau-Ponty*, n° 46. Paris: Duponchelle, 1990.
- CHAUI, M. *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*, In: *Cadernos Espinosanos*, n. 20. São Paulo: Departamento de Filosofia - FFLCH USP, 2009.
- _____. *A Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Merleau-Ponty: vida e obra*, In: Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961. Textos selecionados, Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- _____. *Da realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- ESCOUBAS, Eliane. *La Question de l'Oeuvre d'Art: Merleau-Ponty et Heidegger*, In: RICHIR, Marc e TASSIN, Etienne (Org.). *Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences*. Paris: Millon, 1992.
- _____. *Faut-il "surmonter l'esthétique"?*, In: Isabel Matos Dias (org.), *Estéticas e Artes: controvérsias para o século XXI, Colóquio Internacional*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 2003.

GAUCHET, Marcel. *Le Lieu de la Pensée*, In: *L'Arc, Merleau-Ponty*, n° 46. Paris: Duponchelle, 1990.

IMBERT, C. *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Association pour la diffusion de la pensée française (ADPF), Ministère des Affaires Étrangères, 2005.

LAPOINTE, François e LAPOINTE, Claire. *Maurice Merleau-Ponty and His Critics – an international bibliography (1942-1976)*.

LEFORT, Claude. *Hommage a Merleau-Ponty*. In: *Esprit*, n° 6. Paris: 1961.

_____. *Le Corps, la Chair*, In: *L'Arc, Merleau-Ponty*, n° 46. Paris: Duponchelle, 1990.

LETOURNEAU, Patrice. *Le Phénomène de l'Expression Artistique: une reconstruction à partir des thèses de Maurice Merleau-Ponty*. Québec: Éditions Nota Bene, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *De Quelques rencontres*, In: *L'Arc, Merleau-Ponty*, n° 46. Paris : Duponchelle, 1990.

LICHTENSTEIN, Jacqueline (org.). *A Pintura – textos essenciais*. Vol. 5: *Da imitação à expressão*. São Paulo: Editora 34, 2004.

Isabel Matos Dias, “Caminhar pela sombra”, in LOPES, A. e PESSOA, F. (org.), *Arte em Tempo Indigente*, Vila Velha, Museu Vale, 2008.

_____. *Para uma Fenomenologia da Subjectividade: a experiência da vídeo-arte de Bill Viola*. In: CANTISTA, Maria José (Org.), *Subjectividade e Racionalidade, uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 2006.

_____. *Officina mundi: os ateliers de Vieira da Silva*, In: Isabel Matos Dias (org.), *Estéticas e Artes: controvérsias para o século XXI*, Colóquio Internacional. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 2003.

_____. *Fenomenologia, Arte e Sentir*. In: SANTOS, José. M. dos, ALVES, Pedro M. S., BARATA, A (Coord.). *A Fenomenologia Hoje: Actas do primeiro congresso internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002.

_____. *Maurice Merleau-Ponty: une esthésiologie ontologique*. In: BARBARAS, R. (Org.), *Merleau-Ponty, M. Notes de cours sur L'origine de la géométrie de*

- Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Paris : PUF, 1998.
- _____. *Vestígios do Mundo: literatura e filosofia em M. Merleau-Ponty*, In: Philosophica, nº 10. Lisboa: Departamento de Filosofia - Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1997.
- _____. *Uma Ontologia do Sensível - a aventura filosófica de Merleau-Ponty*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1994.
- _____. *Elogio do Sensível - corpo e reflexão em Merleau-Ponty*. Lisboa: Litoral Edições, 1989.
- NUNES, B. *Physis, Natura: Heidegger e Merleau-Ponty*. In: Natureza Humana, n. 06(2). São Paulo: Editora Educ, 2004.
- RICHIR, Marc. *Communauté, Société et Histoire*, In: RICHIR, Marc e TASSIN, Etienne (Org.). Merleau-Ponty: phénoménologie et expériences. Paris : Millon, 1992.
- _____. *La Défenestration*, In: L'Arc, Merleau-Ponty, nº 46. Paris : Duponchelle, 1990.
- SIMÉON, J. P. *Verité et Idéologie*, In: L'Arc, Merleau-Ponty, nº 46. Paris : Duponchelle, 1990.
- SIMON, Anne e CASTIN, Nicolas. *Merleau-Ponty et le Littéraire*. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1997.
- SOTO, Francisco C. *La pintura de Cézanne y la fenomenologia de la percepción de Merleau-Ponty como búsqueda de la experiencia originaria*, In: Phainomenon, Revista de Fenomenologia, nº 15. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- VINCIGUERRA, Lorenzo. e BOURLEZ, Fabrice (Org.). *L'Oeil et l'Esprit: Merleau-Ponty entre art et philosophie*. Reims: Épure, 2010.
- Chiasmi Intenacional*, publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty, revistas nº 2, 3, 5, 11, 12. Paris : Vrin, 2002, 2003, 2010, 2011.

3. Obras concernentes ao tema em questão.

- ARISTÓTELES. *Poética*, In: Aristóteles, textos seleccionados. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- BORGES-DUARTE, Irene. *O templo e o Portal. Heidegger entre Paestum e Klee*, In Isabel Matos Dias (org.), *Estéticas e Artes: controvérsias para o século XXI*, Colóquio Internacional. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 2003.
- CHATEAU, Dominique. *Le Défi d l'Art Vivant à la Philosophie*, In: Isabel Matos Dias (org.), *Estéticas e Artes: controvérsias para o século XXI*, Colóquio Internacional. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: 2003.
- DASTUR, Françoise. *À la Naissance des Choses: art, poésie et philosophie*. Paris: Encre Marine, 2005.
- DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HAAR, Michel. *La Philosophie Française entre Phénoménologie et Métaphysique*. Paris: Puf, 1999.
- _____. *L'Oeuvre d'Art : essai sur l'ontologie des oeuvres*. Paris : Hatier, 1994.
- HEIDEGGER, M. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Sobre a Questão do Pensamento*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- _____. *A origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- _____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. *Ciência e pensamento do sentido*, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *O que quer dizer pensar*, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Construir, habitar, pensar*, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *A coisa*, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *"... poeticamente o homem habita..."*, In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- _____. *Seminários de Zollikon*. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

- _____. *Ser e Tempo*. Vozes: Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. *Que é Metafísica?*, In: Coleção os Pesadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia*. Porto: Rés, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Regarder, Écouter, Lire*. Paris: Plon, 1993.
- MOURA, Vítor. *Inversões, ou a Obra de Arte como Origem*. In: BORGES-DUARTE, Irene (Org.), *A Morte e a Origem: em torno de Heidegger e de Freud*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- NUNES, B. *Passagem para o Poético – filosofia e poesia em Heidegger*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *O Dorso do Tigre*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- PEREIRA, Marinê de Souza. *Artaud e a expressão como exigência vital*. In: AMARANTE, Paulo e NOCAM, Fernanda (Org.), *Saúde Mental e Arte*. São Paulo: Zagodoni, 2012.
- PLATÃO. *A República*, livro X. Lisboa: Gulbenkian, 2008.
- SILVA, Claudinei A. de Freitas. *A Natureza Primordial – Merleau-Ponty e o Logos do mundo estético*. Série de Estudos Filosóficos, nº 12. Cascavel: Edunioeste, 2010.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Descartes – a metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 2005.
- VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

4. De artistas e das artes

- BARROS LEAL, Weydson. *Samico*. Rio de Janeiro: Bem-ti-vi Produções Literárias, 2011.
- Cadernos de Literatura Brasileira – João Cabral de Melo Neto*, número 1, terceira reimpressão, São Paulo, Instituto Moreira Salles, 1998.

CASTELLO, José Aderaldo. *A literatura brasileira: origens e unidade (1500-1960)*. Vol. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.

Centre Pompidou, Musée national d'art moderne. Album de l'exposition *Danser sa vie – art et danse de 1900 à nos jours*. Éditions du Centre Pompidou : Paris, 2011.

GULLAR, Ferreira. *Relâmpagos – dizer o ver*. São Pulo: Cosac Naify, 2003.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

RAMOS, Graciliano. *Cartas*. Rio, São Paulo: Record, 2011.

RILKE, Rainer Maria. *Lettere a um Giovane Poeta*. Milano: Adelphi, 1980.