



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO EM FILOSOFIA

NAYARA BORGES REIS

**EXPRESSÃO E SER NO MUNDO NA
*FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO***

Salvador
2012

Nayara Borges Reis

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade
Federal da Bahia, como requisito parcial para a
obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Filosofia Contemporânea; Linha
de Pesquisa: Problemas de Fenomenologia e
Hermenêutica.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Acylene Maria Cabral Ferreira

Salvador
2012

TERMO DE APROVAÇÃO

EXPRESSÃO E SER NO MUNDO NA *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO*

NAYARA BORGES REIS

Dissertação para a obtenção do título de mestre em filosofia

Banca examinadora

Dr^a Acylene M. C. Ferreira (UFBA)

Dr. Jarlee O. S. Salviano (UFBA)

Dr^a Miriam C. M. Rabelo (UFBA)

SALVADOR
2012

Dedico a meus mestres...

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais Creuza Maria Borges Reis e José Lúcio dos Reis pelo apoio de SEMPRE.

Agradeço ao meu ex-orientador Monclar E. G. L. Valverde pelos valiosos ensinamentos. Foi uma honra compartilhar de parte desse processo.

Agradeço à minha orientadora Acylene M. C. Ferreira por ter assumido essa orientação e ter me ajudado tanto.

Agradeço à Universidade Federal da Bahia e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela qualificação na pesquisa.

Agradeço à CAPES pelo financiamento dessa pesquisa.

Agradeço ao docente Dr. Jarlee O. S. Salviano pela disponibilidade em compor a banca examinadora de qualificação e defesa dessa dissertação.

Agradeço à docente Dr^a. Carlota M. Ibertis pela disponibilidade em compor a banca examinadora de qualificação dessa dissertação.

Agradeço à docente Dr^a Miriam C. M. Rabelo pela disponibilidade em compor a banca examinadora de defesa dessa dissertação.

Por fim, agradeço a TODOS que me apoiaram nessa árdua, mas FELIZ tarefa.

RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto de estudo investigar a noção de expressão na obra *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty. Em tal obra entende-se que o corpo experiencia o mundo de forma pré-objetiva e comunica tal experiência aos outros. É por meio da conduta sensível do corpo no mundo, de sua potência perceptiva, motora e afetiva que pode-se, então, dizer que o próprio corpo é expressão, pela capacidade de significação de si, do mundo e do outro, ao mesmo tempo, mediante sua sensibilidade existencial. Contudo, também o mundo deve ser compreendido como expressão, pois mais que o lugar da expressão, ele revela sua forma de aparecer; trata-se da expressão do ser no mundo. A expressão não se fundamenta no caráter formal de uma língua, mas na própria imersão do homem no mundo, no sentido sensível. Isso institui a expressão no contexto de tal obra, essa comunicação originária do corpo com o mundo, essa relação de significância da experiência sensível. Em textos posteriores como *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, *O olho e o espírito* e *A dúvida de Cézanne* há uma complementação, um desenvolvimento acerca da noção de expressão, sendo compreendida por meio da gestualidade cultural, presente tanto na fala como na arte da pintura. Nesses textos, o tema da pintura é tratado como o momento originário da visão, como a percepção primordial que a expressão artística capta, cujo tema da expressão é, então, investigado numa relação com a arte, em que Merleau-Ponty confere um papel fundamental à visibilidade. Percepção, linguagem e arte, portanto, são modos de expressão que decorrem da mesma estrutura sensível e existencial que envolve o corpo e o mundo, pois perceber, falar e criar são manifestações expressivas que começam no contato do corpo com o mundo, já que as palavras e os objetos artísticos não existem em um mundo em si, mas no mesmo mundo ambíguo e sensível presente já na percepção.

PALAVRAS-CHAVE: corpo, sensibilidade, percepção, expressão, ser no mundo.

ABSTRACT

The research objective of this study aims to investigate the notion of expression in Merleau-Ponty's book *Phenomenology of Perception*. In this work, it is understood that the body experiences the world pre objectively and communicates this experience to others. The body is expression through its capability to give significance to itself, in the world and to others, its powerful motor and emotional perception as well as its sensitive conduct in the world. However, the world itself is also expression, not just a place of expression, it reveals how expression appears, which is essentially the expression of being in the world. Expression is not based on the formal character of a language, but in a sensitive sense, man's own immersion in the world. This establishes expression in the context of Merleau-Ponty's work, where communication originates from the body in the world, a sensitive and sensory experience. In later texts such as, *The Indirect Language and Silent Voices*, *The Eye and Spirit*, and *Cézanne's Doubt*, Merleau-Ponty contemplates and develops the notion of understanding expression through cultural gesture, present both in speech and in the art of painting. In these texts, painting is treated as the originating point of view, as the primary perception that the artistic expression captures, which then investigates the relationship of expression to art where Merleau-Ponty gives a fundamental role to visibility. Perception, language and art are modes of expression that arise from the same sensitive and existential structure that involves the body and the world. To perceive, to speak and create are expressive manifestations that start with the contact of the body in the world, since words and artistic objects do not exist in a world in itself, but exist in the same ambiguous and sensitive world in which perception exists.

KEYWORDS: body, sensibility, perception, expression, being in the world.

SUMÁRIO

<u>Introdução</u>	09
<u>Capítulo 1: O corpo como expressão</u>	15
1.1 – A atitude perceptiva.....	16
1.2 – Motricidade e afetividade.....	26
<u>Capítulo 2: O mundo como expressão</u>	39
2.1 – Mundo natural e mundo cultural.....	40
2.2- A hermenêutica do sentido.....	52
<u>Capítulo 3: Dimensões da expressão</u>	57
3.1- A expressão lingüística	58
3.2- A expressão artística.....	69
<u>Conclusão</u>	77
<u>Referências bibliográficas</u>	83

INTRODUÇÃO

Três coisas pra mim no mundo
Valem bem mais do que o resto
Pra defender qualquer delas
Eu mostro o quanto que presto
É o gesto, é o grito, é o passo
É o grito, é o passo, é o gesto
O gesto é a voz do proibido
Escrita sem deixar traço
Chama, ordena, empurra, assusta
Vai longe com pouco espaço
É o passo, é o gesto, é o grito
É o gesto, é o grito, é o passo
O passo começa o vôo
Que vai do chão pro infinito
Pra mim que amo estrada aberta
Quem prende o passo é maldito
É o grito, é o passo, é o gesto
É o passo, é o gesto, é o grito
O grito explode o protesto
Se a boca já não dá espaço
Que guarde o que há pra ser dito
É o grito, é o passo, é o gesto
É o gesto, é o grito, é o passo
É o passo, é o gesto, é o grito

TRÊS COISAS - MÁRIO LAGO

Ao pesquisar a filosofia de Merleau-Ponty alguns desafios se fazem presentes. Não é tarefa simples compreender tal filosofia, uma vez que há uma história da filosofia anterior à contemporaneidade com a qual esta dialoga, ora questionando, ora estabelecendo diferenças ou semelhanças com as questões de seu tempo. Nessa atitude de recorrer às filosofias passadas, a fim de estabelecer a sua própria filosofia, o pensador em questão se revela original no cuidado com que o faz, verificando a relevância das discussões e apresentando, assim, uma obra extremamente fecunda.

Sabe-se que o corpo é um conceito fundamental em sua filosofia. Diante de um cenário em que o problema filosófico principal consiste na análise da produção do conhecimento humano pelo sujeito do pensamento e sua organização em um mundo enquanto lugar da aplicação desse conhecimento, ou seja, em um cenário que opõe sujeito e objeto e toma tal oposição como motor da atividade humana, o corpo apresenta uma possibilidade de vincular esses termos. Em vez de conferir um estatuto epistemológico ou metafísico da filosofia, Merleau-Ponty aponta para seu aspecto existencial, pois o corpo não é o sujeito do conhecimento nem o suporte sensível das idéias, mas a encarnação de um sentido na existência, a estrutura sensível que envolve todo ser no mundo, a dimensão que permite vivenciar os fenômenos na realidade. Em torno dessas noções é que nos propomos a investigar os aspectos que envolvem a noção de expressão, a partir do que Merleau-Ponty propôs na *Fenomenologia da percepção*. Nessa obra de 1945, o filósofo pretende rever o papel da fenomenologia, como ela consistiria numa filosofia da existência e, ao mesmo tempo, numa filosofia transcendental, o elo que ultrapassaria o extremo subjetivismo e o extremo objetivismo.

Conforme Benedito Nunes afirma, há uma tese de que “Merleau-Ponty empenhou-se em husserlianizar Heidegger e heideggerizar Husserl” (NUNES, 2004, p. 272), justamente segundo as noções de mundo da vida husserliano (*Lebenswelt*) e de ser-no-mundo heideggeriano (*In-der-Welt-Sein*), mostrando o quanto tais noções são cúmplices uma da outra. O comentador revela que, nesse empreendimento, Merleau-Ponty teria revisto a idéia de natureza a partir da crítica husserliana de uma cientificidade já proposta por Galileu. Com o *Lebenswelt*, Husserl atenta para uma experiência pré-científica do mundo, mas Merleau-Ponty dirá que nessa redução fenomenológica, a transcendência está mais na consciência que na percepção e, segundo ele, seria preciso se apoiar na segunda. Com isso, ele se aproxima mais de Heidegger, vendo a natureza enquanto história do ser, ontologizando a noção de desenvolvimento dos organismos, e radicalizando tal ontologização com a idéia da linguagem, da ligação

intersubjetiva. Ele assume, assim, ambos os filósofos alemães, com uma idéia de abertura da consciência, com o ser que só pode ser tratado negativamente, na experiência irrefletida do corpo, com a idéia de um silêncio na linguagem que também comunica e é fonte de percepção, no seu perspectivismo. Assim, Merleau-Ponty estaria além de Husserl e de Heidegger, pois testa os limites de ambos, do primeiro com uma transcendência ainda muito arraigada à consciência, do segundo por enfatizar na questão do tempo, a ek-stase do porvir, no perspectivismo, e por desprezar a percepção, por receio de se manter preso na análise dicotômica que envolve o sujeito. Nunes ressalta ainda que, com essas aproximações e distâncias, Merleau-Ponty se auto-esclarece com mais rigor com a noção de Carne, em sua obra póstuma, *O visível e o invisível*.

Paul Ricoeur, por sua vez, também discorre sobre o avanço de Merleau-Ponty com relação a Husserl e a Heidegger. Para ele, tal avanço já se mostra com rigor na *Fenomenologia da percepção* com a noção de *Cogito* tácito, em que uma transcendência ativa husserliana é integrada ao ser no mundo herdado de Heidegger, porquanto tal *cogito* designa uma potência falante por trás de toda fala e pensamento, ou seja, é no silêncio da existência que o sentido já se encontra. Ricoeur destaca que Merleau-Ponty estaria mais próximo de Husserl ao considerar a temporalidade ao lado da subjetividade, no trânsito das intencionalidades, pois esse movimento aberto do tempo é do próprio sujeito em direção ao mundo. Por outro lado, estaria também próximo a Heidegger ao privilegiar a temporalidade ekstática. No entanto, para Merleau-Ponty o presente é onde “o ser e a consciência coincidem”. Segundo Ricoeur:

A genialidade de Merleau-Ponty consiste, por um lado, em ter percebido na fenomenologia husserliana do tempo uma análise que subverte todo idealismo da *Sinngebung* e exige uma refundação das noções de intencionalidade e de constituição, de acordo com o primado do ser-no-mundo: por outro lado, em ter reconhecido na hermenêutica heideggeriana não tanto uma ruptura com toda a fenomenologia da subjetividade, quanto a transposição desta numa linguagem ontológica que prolonga sua eficácia. (RICOEUR, 1996, p. 131)

Optamos refletir sobre o tema da expressão porque ele aparece na tradição filosófica e envolve uma problemática da sensibilidade, visto que diz respeito à forma do ser se manifestar sensivelmente no mundo. Merleau-Ponty aponta que tal tema é mantido no âmbito racionalista, pois a expressão chega a ser tomada como o ato expresso, como aquilo que ela representa, sendo confundida com uma qualidade lógica no âmbito lingüístico, como na semiótica, em que ela é entendida a partir dos signos, a partir daquilo que significa. Com Merleau-Ponty, a expressão adquire um enraizamento

corporal e passa a se referir às atitudes da experiência sensível, posto que anteriormente aos pressupostos intelectivos ou semânticos o ser humano existe e sua expressão está intrinsecamente ligada à sua existência como lugar das experiências. A proposta deste trabalho consiste, então, em compreender a noção de expressão mediante a experiência corpórea que se dá em um mundo sensível, ou seja, trata-se da expressão do ser no mundo, do corpo como expressão e do mundo como expressão, da relação de significação que envolve corpo, mundo e sensibilidade.

Na linguagem ordinária, segundo a explicitação do termo em língua portuguesa¹, que é a mesma em outras línguas neolatinas, vemos que expressão é o ato de exprimir ou ainda, o dito, o gesto, o caráter, a viveza. Exprimir, por sua vez, aparece com o sentido de dar a entender, a conhecer, revelar, manifestar, enunciar por palavras ou gestos, representar por meio de um trabalho de arte, fazer conhecer suas idéias. No entanto, tais acepções podem ser entendidas do ponto de vista racionalista, posto que tomam a expressão pelo ato de exprimir no sentido de dar a entender, como se o sujeito fosse o responsável por colocar esse entendimento por si mesmo. Por outro lado, se se recoloca a importância de tais acepções sobre o caráter do próprio ato de exprimir, vê-se que o entendimento proveniente da expressão depende de uma atitude, de um acontecimento e é nesse âmbito que é relevante resgatar esse sentido da expressão na linguagem ordinária, pois o autor em evidência privilegia a prática espontânea da língua, a atitude languageira.

Já na tradição filosófica, vê-se a ocorrência da noção de expressão desde a antiguidade grega, em que o homem era definido pela sua capacidade de expressar-se em comunhão com o mundo. A própria noção de *logos*, presente em toda a história da filosofia ocidental, já indicava o caráter existencial da expressão humana. Segundo Bondía, em *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*,

Aristóteles definiu o homem como *zôon lógon échon*. A tradução desta expressão, porém, é muito mais ‘vidente dotado de palavra’ do que ‘animal dotado de razão’ ou ‘animal racional’. Se há uma tradução que realmente trai, no pior sentido da palavra, é justamente essa de traduzir *logos* por *ratio*. E a transformação de *zôon*, vidente, em animal. O homem é um vidente com palavra. E isto não significa que o homem tenha a palavra ou a linguagem como uma coisa, ou uma faculdade, ou uma ferramenta, mas que o homem é palavra (...)” (BONDÍA, 2002, p. 21).

¹ O Dicionário Houaiss da língua portuguesa serviu de base para essa explanação.

O “homem é palavra” no sentido de que comunica aquilo que percebe espontaneamente na experiência sensível e se expressa criando. A criação, nesse viés, diz respeito à criação dos próprios sentidos e se dá na medida em que o corpo se expressa, ou seja, na medida em que se comunica e se relaciona, antes mesmo da linguagem enquanto aquisição simbólica.

Neste sentido, Bosi, em *Reflexões sobre a arte*, discute a arte como expressão, relacionada à fenomenologia. Conforme o autor, “a idéia de expressão está intimamente ligada a um nexos que se pressupõe existir entre uma fonte de energia e um signo que a veicula ou a encerra. Uma força que se exprime e uma forma que a exprime. Força e forma remetem-se e compreendem-se mutuamente”. (BOSI, 2004, p. 50). Bosi aponta alguns limites da relação força e forma entendida como causa e efeito, como percepção interna e percepção externa.

A fenomenologia deu um passo adiante ao mostrar que o nexos existente entre as forças anímicas e as aparências não se deixa reduzir ao par de conceitos positivistas de causa e efeito. O sentido vivo que eletriza a palavra e a imagem não é causa determinante da existência destas. A expressão e o seu significado formam-se em um processo de mútuas atrações. E os graus de transparência dessas relações são diversos. Raro é o fenômeno evidente por si”. (BOSI, 2004, p. 54).

Portanto, para Bosi, não se deve tratar da expressão artística sem atentar para “a fenomenologia do corpo”, para “a visada do olhar” e para “a intencionalidade do gesto”. A fenomenologia parece, então, ser mais fiel à noção de expressão enquanto existente já na percepção, posto que o ato de perceber, entendido fenomenologicamente, não divide forma e conteúdo, forma exprimível e conteúdo expresso, vez que entende a dinâmica de tais polaridades em imbricação ininterrupta.

Merleau-Ponty segue, então, a via fenomenológica herdada de Husserl e a hermenêutica herdada de Heidegger e enfatiza a sensibilidade originária, que não diz respeito à qualidade inerente às sensações como dados sensorialmente conhecidos pelos sentidos corpóreos, conforme o empirismo acreditava, ao supor a experiência dada pelo exterior aos órgãos dos sentidos. Contrário ao empirismo, Merleau-Ponty afirma que a sensibilidade é inerente às potencialidades corpóreas, pois não é dada aos órgãos dos sentidos, mas ao corpo que percebe como um todo, de forma ampliada, sinestesticamente² e situado em um mundo sensível.

² Valverde, ao tratar do corpo e experiência na fenomenologia, ressalta que na experiência efetiva os sentidos operam “em conexão sinestésica” (VALVERDE, 2007, p. 254).

Nessa perspectiva, para Merleau-Ponty, pela ênfase no caráter originário da comunicabilidade dos sentidos, a expressão, na *Fenomenologia da percepção*, designa a relação de significância da experiência sensível. O corpo experiencia o mundo de forma antepredicativa e comunica tal experiência aos outros. A expressão, então, já está na própria percepção, posto que os sentidos comunicados são os sentidos percebidos, antes mesmo que falados. A percepção é acolhida do mundo e se manifesta no mundo, de modo que a expressão é a comunicação da percepção pela intercorporeidade, ou seja, que se dá no próprio corpo e se estende aos outros. O corpo é responsável pela instituição de sentido na sua imbricação ao mundo e a expressão revela esse sentido apreendido já na percepção e de forma ambígua, posto que se trata do sentido do corpo e do sentido do mundo, ao mesmo tempo. Trata-se, portanto, da expressão do ser no mundo, do corpo que se expressa mediante a relação sensível com o mundo. Trata-se ainda de destacar que mesmo a expressão lingüística e a expressão artística decorrem da expressão presente já na percepção, pois falar e criar são manifestações do campo perceptivo. Percepção, fala e criação artística, então, são modos do corpo se expressar, são ações que decorrem da gestualidade, do movimento de habitação do corpo ao mundo.

No primeiro capítulo será discutido como o próprio corpo se constitui como expressão, devido à sua potência perceptiva, motora e afetiva com a qual se relaciona no mundo. Tal relação é existencial e trata-se da expressão do ser no mundo, de modo que no segundo capítulo será discutido como o mundo se constitui como expressão, vez que é uma estrutura também sensível na qual o homem vive e que, portanto, é o próprio modo da expressão aparecer, mais que simplesmente seu lugar. Nesse sentido, o tema da expressão envolve a noção de hermenêutica, pois o corpo se expressa em um mundo de expressão, estabelece sentido ao que já possui sentido. É pelo caráter ambíguo da sensibilidade que isso se dá, pela constante imbricação na relação de significância do corpo no mundo, relação de atribuição sensível de sentido e não de sentido lógico. No terceiro capítulo, a discussão será em torno da expressão lingüística e da expressão artística, da compreensão de que elas são modos de expressão que derivam da mesma estrutura prévia, sensível e ambígua presente já na percepção, posto que o corpo e o mundo já são expressões.

CAPÍTULO 1.

O CORPO COMO EXPRESSÃO

A ave sai do ovo
O ovo é o mundo
Quem quiser nascer
Tem de destruir o mundo.

**DEMIAN –
HERMANN HESSE**

1.1 - A ATITUDE PERCEPTIVA

A tradição filosófica é marcada pela presença de fortes antagonismos. A questão que envolve a aquisição do conhecimento humano é exaltada em termos de cognição, de uma consciência que possui o monopólio das idéias, em uma interioridade oposta a uma exterioridade, ficando a sensibilidade restrita à segunda, uma vez que se vê o predomínio racionalista em tal tradição. A obra *Fenomenologia da percepção* (1945), de Merleau-Ponty, nasce numa época em que se criticava fortemente o racionalismo dominante até a modernidade. A mesma crítica foi feita pelo autor em sua obra anterior: *A estrutura do comportamento* (1943).

Nesta obra de 1943, Merleau-Ponty parte da crítica à cientificidade usualmente aplicada à análise do comportamento humano. Teorias psicológicas como o behaviorismo são exaltadas em termos de uma dinâmica de compreensão que deve ser repensada. É que elas tomam a descrição do comportamento pelos estímulos e reflexos e ainda mantêm, assim, o pensamento causal, no sentido de que compreendem que é um mecanismo psíquico ou fisiológico que impulsiona o comportamento. Daí a afirmação merleau-pontiana de que a consciência deve ser entendida “não como causa ou realidade psíquica, mas como estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 4). O comportamento, então, não deriva de um estado puramente orgânico da consciência, mas de uma estrutura em co-relação com o meio, cuja causalidade, portanto, não é linear, mas circular. Na crítica à cientificidade, então, Merleau-Ponty afirma que “os partidários dessa teoria não querem admitir que há um *acontecimento* no organismo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 24). O fato é que no cientificismo, segundo o filósofo, há um desacordo entre teoria e experiência, sendo que o verdadeiro estímulo é o conjunto como tal, uma estrutura precisa da situação. Nesse sentido, o problema da percepção aparece como norte de uma nova concepção do comportamento, estruturada em aspectos fenomenológicos, conforme ele descreve:

Quer se trate da compreensão de uma palavra quer da percepção das cores e das posições espaciais, não podemos ver no funcionamento nervoso o acionamento de dispositivos preestabelecidos, que os estímulos, na razão de suas propriedades objetivas, viriam acionar de fora. O processo fisiológico que corresponde à cor ou à posição percebidas, ao significado da palavra, deve ser improvisado, constituído ativamente no momento da percepção (...) Não são os estímulos que fazem as reações ou que determinam o conteúdo da percepção. Não é o mundo real que faz o mundo percebido. Somente

podemos conhecer a fisiologia viva do sistema nervoso partindo dos dados fenomenais. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 139)

Daí a noção de percepção em um campo fenomenal, em que “um comportamento ou uma experiência podem ter um significado ‘vago’ e ‘aberto’ sem ter um significado ‘nulo’. É preciso assumir uma psicologia e uma filosofia que conceda espaço ao indeterminado como tal” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 180). Merleau-Ponty trata do comportamento simbólico, que envolve as relações de expressão, cuja conexão com o exprimido é intrínseca aos conjuntos.

Em *A estrutura do comportamento*, o comportamento, tal como aparece na experiência perceptiva, não é nem coisa nem consciência, mas uma forma, um intercâmbio entre as estruturas do corpo e do meio e o valor expressivo de tal união. Assim, tal obra antecipa as críticas feitas na *Fenomenologia da percepção*. Nessas obras o corpo passa a ser enfatizado no entrelaçamento sensível com o mundo e não mais como agente passivo na recepção da sensibilidade.

Esses livros partem da crítica à idéia de que a imagem que vemos do mundo resulta da reunião, no entendimento, dos dados captados, separadamente, pela sensibilidade(...) ao contrário, Merleau-Ponty reconhece que suas análises do comportamento humano revelam, na percepção e na conduta, uma condição estrutural que ultrapassa velhas dicotomias como forma/conteúdo ou interioridade/exterioridade. Ele procura mostrar que a operação pela qual atribuímos sentido às coisas não é posterior e exterior à via corporal, carnal e comportamental, pela qual temos acesso a elas. O mundo percebido jamais se reduz, para nós, a um mundo físico neutro, pois é uma estrutura de estruturas hierarquizadas segundo o modo como abordamos (VALVERDE, 2007, p. 255).

De tal modo, a noção de percepção é fundamental nesse contexto fenomenológico como parte da crítica ao racionalismo, por conter o fato que transcende os dualismos, a própria ambigüidade dos fenômenos frente ao mundo, donde decorre a noção de expressão.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty aprofunda a crítica à noção de percepção das análises clássicas, sobretudo aquelas relacionadas à ciência, a fisiologia e a psicologia, segundo os aspectos mecanicistas. Estas abordagens compreendem a noção de percepção através da noção de sensação pura, que afeta o corpo por estímulos. Desse ponto de vista, a fisiologia e a psicologia clássicas consideram o foco da percepção no objeto percebido, mas segundo a capacidade de afetar do exterior a sensorialidade do corpo. Nestas análises o subjetivismo ainda possui um predomínio, pois atribuem uma

coincidência do sujeito com o sentido do percebido. Tais abordagens presumem que há uma completa aderência dos dados sensíveis pelo corpo, de forma automática e mecânica, e definem a percepção como “a maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 23)

Com relação à filosofia, Merleau-Ponty também critica a noção de percepção no empirismo e no intelectualismo. No empirismo inglês de Locke, Berkeley e Hume, vê-se em comum a idéia de que a experiência deve ser priorizada, pois segundo estas filosofias, o conhecimento é prático, acrescido aos fenômenos da experiência e não inato. Mas esta experiência é mecânica, significativa por si só, afetando os dados dos sentidos pelo exterior, numa temporalidade também mecânica, pois se encerra em si, no presente. A experiência em Merleau-Ponty, ao contrário, é sensível, do ponto de vista de uma sensibilidade que envolve a vivência do corpo no mundo, seu caráter afetivo e intersubjetivo, donde decorre a atitude perceptiva e não a pura sensorialidade, que resulta da associação dos dados dos sentidos, como no empirismo. Portanto, tanto para o empirismo como para Merleau-Ponty a experiência é sensível, mas para o primeiro trata-se de uma sensorialidade que afeta partes do corpo, enquanto para o segundo, trata-se de uma sensibilidade existencial,³ que envolve a potência criativa do corpo, seu engajamento ao mundo.

Merleau-Ponty critica ainda o intelectualismo por subjugar a percepção ao conhecimento. Isso não significa que o conhecimento também não seja fundamental para o pensamento de Merleau-Ponty. Não há como ignorar a razão; o fato é que o racionalismo a coloca numa relação de causa e efeito com a percepção, por exemplo, se vemos é por que antes há um mecanismo cerebral que ativa a função da retina, ou seja, um mecanismo racional; para Merleau-Ponty, não há como precisar a ordem dessas “funções” por que não se trata nem de funções, mas de ações corpóreas, que se dão simultaneamente, na relação sensível com o mundo e não de forma mecânica e isolada.

³ Essa diferença é fundamental para compreender uma das principais noções que desenvolvemos neste trabalho, a de afetividade. O próprio Merleau-Ponty parece não ter desenvolvido tal noção suficientemente em sua *Fenomenologia da percepção*, mas diante do que entendemos, trata-se de um acesso sensível do corpo ao mundo, mas não pela pura sensibilidade, pelos dados dos sentidos e sim por um plexo de significações que decorre da dimensão existencial presente no pensamento do filósofo. Trata-se da vivência do corpo no mundo que envolve as noções, também presentes neste trabalho, de ambigüidade e latência, ou seja, o envolvimento do corpo com o mundo, cujos sentidos se recriam simultaneamente, os sentidos que já estão sempre dados e sempre por se refazer. O afeto, então, não poderia ser entendido isoladamente como um estado emocional ou uma condição passiva deste estado: ser afetado por algo, mas como a imbricação, o entrelaçamento entre corpo e mundo que confere a recriação ininterrupta de sentidos à existência e a própria expressão. Por isso nem tratamos de afeto e sim de afetividade, que envolve essa relação mais complexa do termo.

Na crítica ao intelectualismo, então, ele se refere especialmente às filosofias de Descartes e Kant. O primeiro trata da união da alma e do corpo que decorre das análises do conhecimento pelo *Cogito* e a distinção entre *res extensa* e *res cogitans*. Depois de separar o conhecimento em substância material e substância pensante e de provar a existência pelo pensamento e pela dúvida, Descartes reconhece que

a natureza me ensina, também, por esse sentimento de dor, fome, sede, etc, que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado que componho com ele um todo único⁴” (DESCARTES, 1973, p. 144).

No entanto, Merleau-Ponty afirma que, embora Descartes reconheça tal união, ele ainda o faz subjugado à natureza divina, mas também reconhece que talvez a filosofia cartesiana consista em assumir esta contradição. Kant, por sua vez, na primeira crítica, admite a subjetividade transcendental, que opera nos modos do conhecimento não somente pelo entendimento, mas também pela sensibilidade, pelas formas puras da intuição sensível, o espaço e o tempo. Mas, tal subjetividade é em si mesma, é a consciência *a priori*, de modo que o real problema, do fenômeno tal como aparece na experiência antepredicativa e confere acesso aos outros, primeiramente pela percepção, nessa fase do pensamento kantiano permanece intocado.

Enfim, tanto no empirismo quanto no intelectualismo, o limite é o do pensamento abstrato, posto que partem da idéia de que a percepção se dá pelo juiz interno ou pela sensação externa. Ambas as filosofias são representantes do pensamento dogmático, no qual o sujeito não é ativo, engajado em tarefas e sim o sujeito passivo da consciência e da representação, que apenas toma de empréstimo da experiência suas contingências e não as vivencia de fato. Para Merleau-Ponty

O que faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa solicitá-la (...) Malgrado as intenções do intelectualismo, as duas doutrinas têm portanto em comum essa idéia de que a atenção não cria nada, já que um mundo de impressões em si ou um universo de pensamento determinante estão igualmente subtraídos à ação do espírito. (MERLEAU-PONTY, 1999, 56).

⁴ A essa afirmação Lebrun acrescenta: “Pode-se dizer, por exemplo, que a *Phénoménologie de la Perception* de Merleau-Ponty constitui, em certo sentido, um comentário dessas linhas”. (DESCARTES, 1973, p. 144, nota 175). De fato, o propósito de Merleau-Ponty na obra de 1945 consiste em descrever o papel da unidade antepredicativa do corpo, um todo existente anterior à síntese intelectual.

A fim de ultrapassar estas ingenuidades do empirismo e do intelectualismo, portanto, Merleau-Ponty desenvolve a idéia de retorno aos fenômenos tais como de fato acontecem na existência, unidos ao caráter indeterminado da experiência, à vida irrefletida da consciência. O filósofo, então, descreve a experiência humana enquanto acontecimento, enquanto fenômeno vivido sensivelmente pelo corpo no mundo e não como algo objetivo ou dado como puramente concreto, ao qual concepções como o intelectualismo e o empirismo buscariam analisar e explicar, em vez de simplesmente descrever. Descamps ressalta que para Merleau-Ponty

a filosofia se dá por tarefa descrever, não explicar ou analisar. A ciência não poderá ser uma explicação: não passa de uma simples descrição. Eis a meditação da *Fenomenologia da percepção*. Trata-se pois de retornar às próprias coisas, a este mundo que precede o conhecimento e de que o conhecimento sempre fala. A percepção é assim o fundo sobre o qual nossas ações se destacam. Não há homem interior: o homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece, que se encontra como unidade primordial (DESCAMPS, 1974, p. 221).

Acerca da noção de percepção, ao contrário das noções clássicas, ela está muito mais próxima de algumas formulações da psicologia da Gestalt. Tal noção passa a ser decorrente da noção de aquisição sensível do corpo ao mundo, aquisição dos sentidos do mundo percebido, pela imbricação de ambos, não pela afetação de um a outro como dados separados.

A percepção é já carregada de um sentido, sem coincidir com ele como algo que vem do exterior para o interior do sujeito, supondo-os como separados. Trata-se antes de um sentido afetivo, que não é lógico e que não se encerra em si; é aberto, posto que “cada parte anuncia mais do que ela contém” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 24). Sujeito e objeto se imbricam na aquisição de sentido, pois o sujeito atribui sentido ao objeto, mas este se apresenta ao sujeito como algo passível de ser percebido e ter sentido. Na psicologia da Gestalt esta idéia é acentuada com a noção de que a figura sobre o fundo é o dado sensível mais simples, pois um se mescla no outro; a figura se destaca sobre o fundo, mas é só sobre este que ela aparece. Não se trata, portanto, da impressão pontual percebida pelo sujeito, mas da atitude perceptiva do corpo, envolvida em um meio.

De tal modo, a noção de campo perceptivo é afirmada, pois descreve que “o ‘algo’ perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um ‘campo’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 24). O campo perceptivo existe de acordo com uma

intencionalidade, em que o mundo não deve ser substituído pela pura consciência do mundo, pois toda consciência é consciência de algo, no sentido da abertura a um indeterminado relacional, não uma consciência fechada em si mesma. A intencionalidade revela a abertura da percepção a um campo, pois esta não é determinada e não aponta uma impressão pontual, mas está na relação com o mundo sensível, que possui horizontes de sentido.

O campo perceptivo é ambíguo. Mesmo o campo visual, segundo Merleau-Ponty afirma, engloba uma visão indeterminada, pois “aquilo que está atrás de nós não deixa de ter presença visual (...); as noções contraditórias se entrecruzam” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 27, grifo nosso). Afirmar que as coisas são determinadas só é possível em um mundo em si, como nas alternativas do dogmatismo e do relativismo. O filósofo salienta que há um caráter positivo do “negativo”, ao admitir que “precisamos reconhecer o indeterminado como um fenômeno positivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 27). A percepção não possui um sentido fechado, mas um sentido aberto e por se fazer de acordo com o que é vivido pelo corpo no mundo. O que é vivido comporta horizontes, ausências, mas que também são presenças, que estão na zona de circunvizinhança. “O percebido comporta lacunas que não são simples ‘impercepções’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 33).

Através destas noções vê-se, então, que a noção de expressão já está presente na de percepção. Com o retorno aos fenômenos, as qualidades percebidas são ligadas ao contexto perceptivo e a expressão é a atitude do corpo de manifestar a percepção em um contexto, em um mundo de relações. Trata-se de um grau elementar da sensibilidade, em que há uma “colaboração dos estímulos parciais entre si e do sistema sensorial com o sistema motor” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 31). Assim, se se pode falar em estímulos que afetam o corpo, não é no sentido de que tal afetação vem do exterior para se completar no interior com os órgãos do corpo. Os estímulos afetam o corpo pela própria afetividade deste, pelo movimento afetivo que executa no mundo. A afetividade e a motricidade, então, revelam um aspecto originário da percepção, a partir do que o corpo vivencia em um meio.

O retorno à compreensão das experiências permite redefinir a noção de percepção, no qual se privilegia o que é vivido pelo corpo, circunscrito em uma cultura, pois “o próprio do percebido é admitir a ambigüidade, o “movido”, é deixar-se modelar por seu contexto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 33). Merleau-Ponty enfatiza a necessidade de explorar o domínio pré-objetivo do corpo para compreender o sentir. A percepção

enquanto atitude perceptiva envolve afetos e só através deles possui um sentido que não se reduz a uma mera significação lógica. Sentir não é possuir sensações, mas estar lançado em um mundo sensível, no qual a percepção acontece pré-objetivamente, antes que a consciência a conduza, mas esta se faz por meio daquela. Isso não quer dizer, todavia, que a percepção possua uma anterioridade de fato, um *a priori*, mas - conforme Merleau-Ponty desenvolve na comunicação em que trata especificamente deste tema, *O primado da percepção* - que “o mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda racionalidade, todo valor e toda existência” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 42), posto que mesmo toda ação e linguagem começam na percepção, experiências irrecusáveis, segundo o filósofo.

Marcos Müller-Granzotto⁵ trata do problema da expressão ao discutir a universalidade dos sentidos. Ele retoma a idéia merleau-pontiana da primordialidade da experiência de abertura ao mundo como descrição mesma da fenomenologia e vê como decisiva justamente essa base comum aos sentidos, isso que há na coisa que dá a perceber sem ser mero objeto. O autor salienta o reconhecimento do filósofo de que há uma boa ambigüidade no fenômeno da expressão, não entre exterioridade e interioridade, mas entre comunidade e corpo. A expressividade corporal é, então, o que representa esse mundo comunal, intersubjetivo, no acesso ao sentido, pela recriação, ou seja, a expressão se universaliza na recriação. Na *Fenomenologia da percepção*, a expressão já é vista como criação, mas “a partir de um universal, que é o tecido do mundo, no caso da expressão perceptiva, ou o tecido das formas já criadas, no caso da expressão simbólica” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2006, p. 161), ou seja, é uma criação entendida tanto no mundo natural da percepção como no mundo cultural da criação, embora não se dissociem em absoluto porquanto se mesclam. Müller se refere à expressão pictórica na relação com a percepção através do tempo, ao entender “por expressão o milagre das emergências autóctones de um sentido de conjunto entre os materiais pictóricos presentes, nossos dispositivos anatômicos e nossas vivências temporais, fossem elas simbólicas ou perceptivas (...)” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2006, p. 163). Embora o tema da conexão entre expressão perceptiva e expressão simbólica seja melhor tratado adiante neste trabalho, nesse ponto é mencionado a fim de mostrar que para o comentador há uma relevância no tema da expressão por apontar o

⁵ O comentador possui textos em que seu nome aparece como Marcos Müller e outros em que aparece como Marcos Müller-Granzotto, mas trata-se do mesmo comentador.

aspecto da universalidade dos sentidos, que começa na conexão entre percepção e mundo percebido.

Valverde, por sua vez, se aproxima da compreensão que buscamos realizar nesse ponto, qual seja: ao perceber o corpo já se expressa, antes mesmo de falar, pois a percepção envolve uma gestualidade, um movimento silencioso e um sentido. Trata-se do sentido afetivo que o corpo possui através do movimento de habitação que executa no mundo.

A experiência nos remete, portanto, a esse processo singular de participação num fluxo que nos antecede e no qual o próprio sentido do mundo físico desliza entre diferentes matrizes compreensivas e diferentes pontos de vista. Nesta medida, a própria atividade perceptiva aproxima-se da forma de compreensão que experimentamos na linguagem e podemos dizer que a percepção é já expressão, porque o que percebemos, mais do que representar o mundo, expressa o próprio movimento pelo qual o habitamos (VALVERDE, 2007, p. 256).

Na *Fenomenologia da percepção*, então, o corpo é um entrelaçamento entre corpo próprio e ser no mundo e é esse enigma do corpo que confere o caráter de expressão na percepção, um “movimento mútuo de sair de si e entrar em si” (DUPOND, 2010, p. 29). Trata-se de uma expressão que “recolhe a herança metafísica da separação entre interioridade e exterioridade e mostra seu caráter abstrato: só há sentido expresso ou encarnado em um corpo, e só há corpo, corpo de coisa, corpo vivo ou corpo verbal animado de um sentido ou prenhe de um significado.” (DUPOND, 2010, p. 29). Tal sentido está presente já na percepção e de forma ambígua, posto que ao perceber o mundo o corpo constitui seu sentido e o sentido do mundo e é essa ambigüidade que ele expressa.

Carlos Alberto Ribeiro de Moura comenta que “a expressão é o único conceito que Merleau-Ponty apresenta como o encarregado de entrelaçar novamente o sensível e a significação (...) pois existe na coisa percebida uma ‘expressão natural’” (MOURA, 2001, p. 244, 245, grifo nosso). É na própria percepção, então, enquanto apreensão espontânea e sensível do mundo que a expressão se dá, instituindo significados que extrapolam os signos. Daí tratar de um “milagre da expressão”, que remete à ambigüidade corporal, sua inerência ao mundo que não é um *a priori*, ou nas palavras de Moura: “entre expressão e exprimido, será necessária, assim, a preservação de uma *distância* que jamais poderá se traduzir em exterioridade, e a preservação de uma *imanência* que jamais poderá ser decifrada como *contido-em*”. (MOURA, 2001, p. 251).

Ao discutir acerca do sujeito da percepção Moutinho destaca que é preciso reencontrar o objeto na experiência e que nesse fato reside a compreensão de que há um paradoxo na percepção, pois o sujeito percipiente e o mundo percebido se entrelaçam. De tal modo, trata-se de um sujeito existente, inscrito em uma situação, porquanto é o ser no mundo. A ambigüidade reside no próprio corpo, conforme ele destaca: “o meu corpo manifesta portanto uma ambigüidade. O corpo habitual e o corpo atual, a existência anônima e a existência pessoal, aparecem como um único ser visto que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo” (MOUTINHO, 2006, p. 142). É dessa afirmação que o comentador conclui:

A unidade entre existência anônima e existência pessoal, entre corpo e existência (pois “o corpo é a existência imobilizada ou generalizada, e a existência uma encarnação perpétua” (PhP, 194, 239)), nos assegura aqui o modelo de uma estrutura em que “o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior” (PhP, 193, 229) – pois o corpo exprime a existência não como um número designa uma casa, mas à medida que ela se realiza nele. (MOUTINHO, 2006, p. 146).

Sombra, por sua vez, destaca o sujeito da percepção enquanto corpo enigmático e mostra que há uma ambigüidade no comportamento, em que ele é já significação vivida. O fato é que ele encara a união mente-corpo já manifesta na atitude perceptiva do corpo, o que vincula significado e experiência, manifestando uma expressividade de sentido vivida já na percepção. “A percepção institui o significado como algo que excede o percebido (...) de modo que o corpo como ‘expressão’ ou significado instituído pela atividade perceptiva, em seu poder de transcendência embutido na intencionalidade da consciência” (SOMBRA, 2006, p. 121, 122, grifo nosso) é a própria condição da subjetividade encarnada, o enigma do corpo.

De acordo com tais comentários acerca do tema da expressão na filosofia de Merleau-Ponty é que nosso trabalho converge neste ponto, por compreender que a atividade expressiva é própria da atitude corpórea, da manifestação de seu sentido que começa na percepção e invade o mundo intersubjetivo. A partir da noção de expressão enquanto certo modo de aquisição de sentido e comunicação, Merleau-Ponty, então, radicaliza a noção de corporeidade como expressão, pois é o corpo que se expressa, gestualmente, silenciosamente, pela percepção antes mesmo que pela fala. O corpo expressa seu sentido no mundo ao expressar o sentido que o mundo tem para ele. Tal ambigüidade está no próprio ato da percepção, no movimento perceptivo que o corpo capta e comunica, a expressão do corpo pelo sentido de si e do mundo ao mesmo tempo.

Na obra *Fenomenologia da percepção*, o tema da expressão, portanto, aparece diretamente vinculado ao tema da percepção. Na medida em que o corpo percebe o mundo conforme uma atitude perceptiva, tal atitude envolve a expressão. O corpo se expressa conforme o movimento perceptivo que realiza no mundo, pois a percepção se faz por meio de uma atitude motora, a partir do qual acontece uma prática de habitação e sentido. O corpo percebe situado no mundo sensível, que lhe faz sentido e, na medida em que se comunica com os outros, expressa essa percepção. O que o corpo comunica, antes mesmo das palavras, é a percepção do mundo.

A expressão é, então, o gesto com o qual o corpo se comunica no mundo. O corpo expressa a si, ao expressar sua percepção do mundo, pois o corpo tem sentido conforme sua percepção do mundo tem sentido, ou seja, os sentidos do corpo e do mundo são imbricados. O corpo significa para o mundo assim como este significa para aquele; a relação do ser no mundo é significativa e ambígua e a expressão decorre disso. A expressão é a atitude perceptiva manifesta intersubjetivamente; é a expressão do ser no mundo. Assim, este primeiro tópico de nosso trabalho buscou compreender o corpo como expressão a partir da atitude perceptiva em um mundo, da manifestação dos sentidos afetivos. Adiante, discutiremos de forma mais pormenorizada os aspectos relacionados à afetividade e motricidade que envolvem o caráter originário da percepção e, nos capítulos posteriores, os aspectos relacionados à ambigüidade na aquisição do sentido lingüístico e à comunicação gestual e estética.

1.2 – MOTRICIDADE E AFETIVIDADE

O corpo é uma potência motora, afetiva e expressiva e a expressão é expressão do ser no mundo. O corpo se move de acordo com sua afetividade e expressa esse movimento na intersubjetividade. É a motricidade, então, que faz a expressão aparecer, pois é em uma atitude perceptiva, em um movimento de percepção, que o corpo se expressa. Em outras palavras, pode-se dizer que a percepção é a expressão do movimento, pois o corpo só percebe aquilo que o movimento capta, seja pelo movimento ocular, a partir do qual o corpo vê o mundo, seja pelo direcionamento do corpo como um todo ao mundo segundo o que lhe faz sentido, a situação do corpo no mundo.

Percepção e movimento se unem em função do caráter perspectivista da primeira. No texto sobre o cinema e a nova psicologia, Merleau-Ponty esclarece acerca desse aspecto. Para ele, “minha percepção, então, não é uma soma de dados visuais, táteis ou auditivos: percebo de modo indiviso, mediante meu ser total, capto uma estrutura única de coisa, uma maneira única de existir, que falam simultaneamente, a todos os meus sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 105).

Um filme significa da mesma forma que uma coisa significa: um e outro não falam a uma inteligência isolada, porém, dirigem-se a nosso poder de decifrar tacitamente o mundo e os homens e de coexistir com eles. Certo que, no decorrer comum da existência, perdemos de vista esse valor estético da menor coisa percebida. E certo, também, que a forma percebida na realidade jamais é perfeita: há sempre falta de nitidez, expletividades e a impressão de um excesso de matéria (...) É mediante a percepção que podemos compreender a significação do cinema: um filme não é pensado e, sim, percebido. (MERLEAU-PONTY, 1983, p. 115).

Ora, com isso é possível admitir que a percepção provém do acesso afetivo ao mundo e que a própria existência, nesse sentido, é estética, já que a experiência do cinema decorre da experiência da visibilidade anterior a qualquer criação artística, a experiência primordial e sinestésica da percepção. O corpo se situa e vê o mundo segundo uma gestualidade espontânea, segundo movimentos que a própria percepção realiza ao buscar sentido. A motricidade do corpo, então, possui um papel fundamental na gestualidade expressiva, na expressão enquanto gesto de significação e intencionalidade.

Ao discutir sobre o papel da expressão para além da representação, Slatman afirma e questiona: “a intencionalidade é a constituição do sentido. Mas como o sentido se

constitui?” (SLATMAN, 2003, p. 135). Ele destaca, assim, o quanto a expressão atinge um campo mais alargado com relação à tradição representacionista, não se limitando à linguagem escrita ou dita. A expressão é a vida perceptiva formando um sentido compartilhado com os outros e eis a via ontológica da expressão, pois o ser se manifesta a nós e se exprime através de nós. É no nível da carne e da história que o comentador destaca que há na expressão uma nova constituição do sentido que precede aquela da consciência. É assim também que se pode tratar a expressão como um movimento de expiração, de dentro para fora, do *logos proporikos* ao *logos endiathetos*, conforme o autor comenta. Adiante destacaremos alguns aspectos da crítica à fenomenologia da expressão e abertura à ontologia. Por hora apenas adiantamos a existência do tema em função do caráter intencional da percepção.

Retornando à questão da motricidade, pode-se dizer que ela é intencional, o movimento originário que o corpo exerce em um meio, para além de si mesmo. A imbricação do corpo ao mundo se dá de forma afetiva, a partir do “esquema corporal”, “uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma “forma” (...) um novo tipo de existência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 145). Este esquema é dinâmico, na medida em que é o corpo ativo que funda as metas no mundo e o faz a partir deste. O corpo age conforme a motricidade que, enfim, dá sentido à situação corporal, ao contato do corpo com as coisas e com os outros. “O ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de **exprimir** que meu corpo está no mundo (...) o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 147, grifo nosso).

A motricidade é gestualidade, o próprio movimento da existência e revela uma prática de habitação e sentido, pois se “somos aquilo que os outros pensam de nós e aquilo que nosso mundo é” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 154), isto justamente se deve ao fato do corpo adquirir sentido no constante direcionamento ao mundo. O corpo está onde possui o que fazer, pois realiza movimentos de significação situado no mundo que lhe faz sentido.

Segundo Merleau-Ponty, o corpo que habita o espaço é o corpo fenomenal e se insere existencialmente no espaço. Este corpo possui virtualidade, potências de ação. Assim, o filósofo cita casos patológicos para descrever a relação do distúrbio com a vida, criticando a cientificidade a que geralmente se aplica para analisar tais casos. O que o corpo vivencia é a potência motora, potência de ação no mundo. Em casos em que

se perde tal poder, não se perde o movimento nem o pensamento dele, como pensariam as teorias ligadas à fisiologia ou ao intelectualismo, respectivamente. O que se perde é o meio expressivo do campo motor, a “intencionalidade motora”, a experiência efetiva que envolve ação, percepção e linguagem.

Nos doentes o corpo é atual e estes vivenciam somente o que está dado no espaço limitado, sem as potências de ação que o levam a circunscrever a familiaridade com o mundo. Para o doente, a experiência é recortada em momentos perceptivos e não habita o todo significativo, a experiência vivida por inteiro. O que se perde, então, é a experiência da consciência, a consciência enquanto “eu posso” e não enquanto “eu penso”. O meio expressivo, perdido no doente, é o meio em que

A vida da consciência – vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um “arco intencional” que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos. É este arco intencional que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 190).

Harley Mantovani discorre sobre o patológico em Merleau-Ponty no sentido de constituir a base para uma descrição hermenêutica de sua filosofia. Como abertura ao pré-objetivo originário, o patológico é anterior à objetivação que a ciência pretende ao tratá-lo pelos dados físicos do corpo. Neste sentido, o patológico, segundo o comentador, revela uma originalidade da expressão, pois é pelo comportamento autêntico que ele pode ser pensado, aquele capaz de atingir as formas simbólicas. O doente sabe que está doente sem precisar representá-lo. Trata-se de um sentir pré-objetivo que configura uma ipseidade original. A expressão, então, surge da experiência vivida, e o aspecto hermenêutico deriva da ambigüidade da determinação com a indeterminação, do refletido com o irrefletido, do próprio movimento originário da existência, anterior à pura determinação dos fatos. Tanto para a motricidade quanto para a sexualidade, ou para as patologias ligadas a elas, vale essa noção de que se trata de uma compreensão anterior ao entendimento, que está ligada à afetividade e intencionalidade originárias.

O meio expressivo apreende uma “potência simbólica” e não mera função simbólica. Por meio de tal potência se entende o corpo como o próprio meio de expressão, “aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos

olhos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 202). O corpo e a motricidade geram sentido e constituem o “nó entre a essência e a existência que em geral encontramos na percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 204), pois com a imbricação do caráter primordial e projetivo do campo perceptivo, a corporeidade é situada, dotada de sentido prévio e aberto concomitantemente.

A sexualidade, por sua vez, é outro tema, cuja compreensão de Merleau-Ponty privilegia o aspecto da afetividade. A sexualidade repousa em um “arco intencional”, porquanto está unida à percepção e à motricidade na intersubjetividade. A afetividade é essencial na compreensão da expressão, pois no encontro do corpo com o outro, o movimento da percepção é afetivo, animado pela existência. Neste envolvimento, o corpo não só se depara com outrem, se coloca diante dele, mas o percebe existindo, compartilhando de sua existência, integrando o movimento originário em direção à criação de sentidos. Em casos de patologias ligadas à sexualidade, o que falta ao doente é, da mesma forma como nos casos de patologias ligadas à motricidade, a vivência da zona afetiva. A existência inteira é recortada das intencionalidades, das significações vividas.

Segundo Merleau-Ponty, a sexualidade assume um papel existencial fundamental, na medida em que considera que:

no próprio Freud, o sexual não é o genital (...) É a sexualidade que faz com que o homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e dos outros homens” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 219).

Neste sentido, o tema da sexualidade se relaciona com o da expressão, não só pelo fato de se realizar por meio do movimento originário em direção a outrem, mas também pela linguagem. A fala é o meio de coexistência, é o meio de atingir outrem, é a comunicação existencial também envolvida na sexualidade, pois esta é ambígua, é o interesse de uma existência a outra, de corpos animados por uma consciência, conforme Merleau-Ponty destaca ao citar o exemplo dado por Alain: “não se ama uma louca, exceto se já a amássemos antes de sua loucura” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 231).

A situação do corpo no mundo é dialética, sendo esta a tensão de uma existência à outra e não a união em terceiro termo de termos opostos, como a dialética hegeliana. Tal tensão é o próprio terceiro termo para além da objetividade e da subjetividade, na mescla entre ambas, conforme o filósofo destaca que “a importância atribuída ao corpo,

as contradições do amor ligam-se portanto a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo, ao mesmo tempo objeto para o outro e sujeito para mim” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 231). Tal estrutura metafísica diz respeito à “emergência de um além da natureza que não está localizada no plano do conhecimento: ela começa com a abertura a um ‘outro’, ela está em todas as partes e já no desenvolvimento próprio da sexualidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 232, grifo nosso). Assim, sexualidade e existência se dão reciprocamente, em tensão constante, na transcendência que coloca o ser em situação e confere um sentido a tal imbricação. O corpo é entendido como meio de expressão a partir da potência perceptiva, motora e afetiva. O corpo executa uma “transcendência ativa”, um prolongamento para além de si mesmo por meio de suas condutas.

Há um envolvimento recíproco da essência e da existência em virtude do retorno às experiências vividas em um mundo. A experiência vivida é antepredicativa e, nesse sentido, uma essência, por estar sempre já dada enquanto potência de ação. Justamente devido a tal potência, não se trata de uma essência fechada, que se encerra em si, mas que está sempre na existência, na situação existencial do corpo no mundo. A expressão é, então, potência de significação do corpo lançada no mundo de sentido. A expressão remete à percepção que adquire um sentido no mundo e coloca um sentido no mundo. Em seu *Vocabulário de Merleau-Ponty*, Pascal Dupond também menciona que na obra de “1945 a expressão depende de uma estrutura metafísica do corpo humano que é uma potência aberta e indefinida de significar” (DUPOND, 2010, p. 29).

Andrea Bonomi busca compreender o problema da significação, adotando a descrição da atividade intencional para, então, analisar o estatuto da imbricação entre linguagem e percepção. Para ele, o problema consiste no fato de que a linguagem e a percepção são originárias e, ao mesmo tempo, transcendentais, de modo que designa a “teleologia da expressão”, cuja finalidade é a transição dos sentidos, que é a própria comunicação. O aspecto antepredicativo da linguagem consiste no fato de o pensamento e a palavra revelarem uma imbricação originária, pois não é no pensamento que está a origem do conhecimento. A linguagem é simultânea ao acontecimento do mundo da vida, não se destaca dele e é o corpo que os vivencia por meio da linguagem, comunicando-se com o outro através da palavra ou simplesmente existindo no mundo, já que a expressão na percepção tem esse poder de revelar o mundo em silêncio. Nestes termos, para o comentador, Merleau-Ponty considera o vínculo entre o eu e o outro, entre o sujeito e o objeto, entre a percepção e a linguagem como originárias e

transcendentes, como “o estrato originário em que a corporeidade, como práxis intencional, serve de *vinculum* entre mim e as coisas, é o sujeito-objeto da experiência sensível” (BONOMI, 1973, p. 16). Embora o tema da linguagem só seja desenvolvido no último capítulo deste trabalho, já é relevante destacá-lo com o comentário de Bonomi a fim de mostrar sua relação com a percepção, estado primordial da expressão e meio de comunicação sensível, uma vez que é articulada pela afetividade e motricidade.

O corpo no mundo, então, possibilita a comunicação da expressão, pois esta pertence ao corpo situado. O corpo é meio de expressão, na medida em que vivencia o mundo pela potência perceptiva e afetiva, que invade a experiência de si mesmo, das coisas e dos outros. Tal experiência é pré-objetiva e se abre em horizontes de significação; é, ao mesmo tempo, originária e transcendente, pela intencionalidade da motricidade. O corpo se move em direção ao outro e às coisas e se expressa nesse movimento.

Nesse mesmo âmbito, Dentz reflete acerca do aspecto da motricidade na fenomenologia de Merleau-Ponty e revela que

Ao cunhar o termo "motricidade" dentro de suas descrições, Merleau-Ponty desejava mostrar que motricidade era, em última instância, uma *intencionalidade originária* (este é o termo usual do autor), no sentido de que o corpo só se origina como movimento não porque há espaço (não há um espaço e um corpo que se move neste espaço), mas porque há um *apelo* ao corpo, vindo do mundo, e que é respondido pelo corpo como movimento, donde brota o espaço. Há aqui um corpo que se ultrapassa como simples anatomia e *se deixa penetrar por uma significação nova*. Por este fato de uma novidade significativa penetrando o corpo, a motricidade brota e alarga, em seu movimento e na sua *situação significativa*, o espaço do mundo como *espaço*, como *horizonte de significações* (DENTZ, 2009, p. 31, 32).

Assim, o comentador destaca que o corpo deve ser entendido como “contínua situação, como campo de querer, porque se trata de um recurso de um ‘eu posso’. O que me permite dizer ‘eu posso’ não é uma determinação de um Ego Transcendental, mas um desdobrar-me num alter-ego” (DENTZ, 2009, p. 32). De tal modo, ele conclui que é pela compreensão de que a motricidade do corpo não é só o movimento no mundo, mas o movimento em direção ao mundo, este movimento de existência, que orienta uma unidade inter-sensorial do mundo.

O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado, mas antes, um espaço afetivo (ou de afeição). O espaço e o tempo que habito têm sempre, de um lado e de outro, horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo, como a do espaço, está sempre por começar. Por outro lado, é preciso ficar claro

que a experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento, antes, ela nos fornece uma maneira de chegarmos ao mundo e ao objeto. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem ter de passar por "representações", sem se subordinar a uma "função simbólica" ou "objetivante". Daí, a afirmação de que é preciso e é próprio do corpo ser operação ("operação existência") (DENTZ, 2009, p. 33).

Com esses comentários, destacamos que - embora o tema do mundo seja desenvolvido no capítulo seguinte em função de reconhecer a imbricação entre natureza e cultura e o papel da espacialidade e da temporalidade enquanto horizontes existenciais e, então, meio de expressão - é pela motricidade que o corpo se expressa no mundo, ou, sobretudo, é pela motricidade que o corpo se comunica com o campo da intersubjetividade.

Vemos que, nesse viés, é relevante ressaltar ainda o rumo ontológico que tais aspectos apontam, pois em *O filósofo e sua sombra*, texto dos anos de 1950, Merleau-Ponty trata de uma reabilitação ontológica do sensível, o caráter expressivo da intercorporeidade, conforme podemos inferir. Nessa obra ele afirma que há um sentido entre o significante e o significado, como Husserl já afirmara com a noção de transcendência imanente, pois o corpo e o mundo só são primordiais se se considera que o movimento de um entrar em si é simultâneo a um sair de si.

A própria situação do ser é que está aí em jogo, não a afirmação de uma natureza ou de um espírito absolutos. É uma fé primordial que passa a ser tematizada, o começo sempre continuado, a relação da consciência e dos atos intencionais. “O fato é que as mais célebres descrições da fenomenologia tomam um rumo que não é o de uma ‘filosofia do espírito’”(MERLEAU-PONTY, 1975, p. 433). Assim, se Husserl diz que o mundo fenomenológico começa na atitude natural, isto não significa um naturalismo que se contraponha ao espírito, que seja a via da natureza das coisas, mas um natural que é transcendental, a realidade do corpo que é pré-teórica e se ultrapassa a si mesma.

Merleau-Ponty considera, então, uma mudança fundamental na intencionalidade, na relação entre noema e noese, que aponta para uma ontologia, pois a constituição é assumida como pré-teórica, sem deixar rastros de qualquer *a priori* fora da existência em ato. É em um “impensado” de Husserl que o filósofo em questão pretende avançar, reconhecendo que “nesse nível ainda há tramas de fios intencionais ao redor de certos nós que os comandam, mas a série das retrotransferências que nos levam sempre ao mais profundo não conseguiria terminar na posse intelectual de um noema: há uma

sequência ordenada de percursos, mas sem começo e sem fim” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 436).

Uma reabilitação ontológica do sensível é proferida nestes termos, no reconhecimento de que há algo entre o corpo e a coisa que é essa relação no mundo visível, pois:

(...) é preciso que meu corpo esteja engrenado no mundo visível: seu poder advém, justamente, de ocupar um lugar onde ele vê. É, pois, uma coisa, mas uma coisa onde moro. Se se quiser, está do lado do sujeito, porém, não é estranho à localidade das coisas. Sua relação com elas é a relação do aqui absoluto com o ali, da origem das distâncias com a distância. Meu corpo é o campo onde se localizam meus poderes perceptivos. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 437).

É, portanto, sobre o vínculo do corpo com as coisas que recai a atenção, constituindo uma reversibilidade corpórea, uma “reflexividade”, como a mão direita quando toca a mão esquerda e não se sabe quem é o tocante e quem é o tocado. O corpo é “coisa sentiente”, “sujeito-objeto”. Do mesmo modo como o corpo se abre na medida em que abarca o mundo, o mundo se abre na medida em que é percorrido pelo corpo. As camadas ditas do sujeito e do objeto se embaralham tanto em um quanto no outro, o corpo tem aspectos de coisa e a coisa tem aspectos de corpo, há uma “laxis” entre eles, como Marilena Chauí descreve em nota.

Essa é a reflexão abaixo da reflexão, a reflexão originária que dá o conhecimento e descreve a passagem da filosofia da consciência para a ontologia do sensível, pois “o conhecimento inteiro e o pensamento objetivo inteiro vivem de um fato inaugural cuja expressão é: senti” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 438). Tal reflexão é a intencionalidade como uma transição do sujeito carnal, não como pura ligação ou conexão do espírito aos objetos, mas como movimento dessa experiência inaugural de imbricação.

A intercorporeidade⁶ revela uma co-presença, uma co-existência, já que o outro é percebido primeiramente como uma sensibilidade e depois como um homem e um outro pensamento, ou seja, ele só pensa enquanto processo dos acontecimentos corporais

⁶ A noção de intersubjetividade, no pensamento de Merleau-Ponty, não diz respeito a uma noção clássica que seria a relação entre consciências, entre sujeitos, mas a uma noção hermenêutica, que coloca o corpo sempre em relação ao mundo e, portanto, em relação com as coisas e com os outros homens. Isso não significa que o filósofo subverte completamente o termo no sentido clássico, pois se trata ainda da relação entre homens, mas ele apropria essa noção priorizando o aspecto afetivo que envolve a existência, ou seja, não se trata da relação entre sujeitos, mas da relação entre corpos engajados ao mundo, corpos que recriam sentidos nessa interação constantemente. Para o filósofo, o termo admite, ainda, um desenvolvimento, pois na *Fenomenologia da percepção* é tratado como intersubjetividade e em textos posteriores, o termo usado passa a ser intercorporeidade, que é radicalizado em sua obra póstuma.

dinâmicos, não como um pensamento fechado em si. É exatamente esse o enigma do corpo, sua dimensão reflexiva antes da reflexão.

Meu mundo percebido, as coisas entreabertas diante de mim, em sua espessura, com que prover mais de um sujeito sensível com “estados de consciência”, têm direito a mais testemunhas além de mim. Um comportamento que se desenhe nesse mundo que já me ultrapassa, é apenas uma dimensão no ser primordial, que comporta todas as dimensões... Trata-se sempre de co-percepção. Vejo que aquele homem vê, como toco minha mão esquerda que está tocando a direita. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 441).

O problema da constituição remonta, inevitavelmente, ao problema do sensível e da encarnação do corpo, colocando a questão num duplo sentido: “analítica das essências” e “analítica das existências”, em que espírito e natureza estão na mesma relação que imanência e transcendência, ou seja, se imbricam um no outro, um não é sem o outro, são correlatos do mesmo mundo sensível, pois o originário é o próprio mundo da vida. Essa é a forma do ser bruto, inaugurada por Husserl, que visa ao negativo como dimensão fundamental do ser, pois a originalidade da relação corpórea não é vista por completo, não está terminada no visível que se apresenta, não é fechada num todo que se mostra inteiro, mas é também suas dimensões, “é feito também de tudo que nelas se desenha, mesmo no vazio dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas figura, mesmo a título de desvio e como uma certa ausência” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 442).

É o pré-objetivo que dá a intersubjetividade, por isso o ser bruto é uma terceira dimensão do corpo, antes da objetividade e da subjetividade. A intercorporeidade carnal é essa antecipação e habita o “logos do mundo estético”:

A objetividade lógica se deriva da inter-subjetividade carnal sob a condição de que esta tenha sido esquecida como tal, esquecimento produzido por ela própria ao caminhar rumo à objetividade lógica. As forças do campo constitutivo não vão, pois, num único sentido. Voltam-se contra si mesmas: a intercorporeidade ultrapassa-se e, finalmente, ignora-se a si mesma como intercorporeidade. Desloca e transforma a sua situação de partida e a mola da constituição não pode mais ser encontrada nem em seu começo nem em seu término. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 443)

Alguns comentadores franceses discorrem acerca da passagem do viés fenomenológico ao viés ontológico no tema da expressão. Taminiaux aborda a relação entre experiência, expressão e forma no itinerário de Merleau-Ponty. Para ele, o filósofo herda de Husserl a tarefa fenomenológica de vislumbrar a tensão das relações entre as

coisas, cujo problema consiste na relação mesma. No entanto, em Husserl, a expressão é endossada pelo “eu penso cartesiano”, é fiel a uma idealidade, uma ipseidade radical, de modo que a expressão passa a designar a “vida solitária da alma”. O autor destaca, contudo, que, para Merleau-Ponty, o corpo, o gesto e a vida indizível revelam uma instância inicial do sentido que deriva das relações exteriores do corpo no mundo e não da interiorização do sujeito, da pura redução do índice, já que o autor também revela que junto à redução do índice, outras reduções são realizadas, a do corpo, de outrem e da temporalização. Mas, assumindo o vocabulário fenomenológico husserliano, Merleau-Ponty incorre ainda em um positivismo em sua fenomenologia, segundo o comentador, de modo que ele oscila de uma visão positivista a uma visão artística da relação entre experiência e expressão em sua obra. Primeiro ele trata de uma consciência irrefletida e pré expressiva, em que a experiência antecede a expressão, o percebido antecede a linguagem. Com o desenvolvimento de sua obra, Merleau-Ponty passa a tratar de uma significação que não é anterior à expressão, uma redução que é ela mesma produção de significação e afirma que não há experiência da significação sem produção na expressão mesma. Há, então, a compreensão, primeiramente, de que o sentido reside no silêncio da consciência antepredicativa e, depois, a compreensão de que o silêncio do *Lebenswelt* e a expressão se unem um ao outro. O autor esclarece essa passagem determinando-a como passagem da fenomenologia à ontologia, da idéia de que “sou vidente na medida em que posso projetar meu corpo no mundo” à idéia de que “meu corpo somente vê na medida em que ele mesmo parte do visível” (TAMINIAUX, 1977, p. 110). Trata-se de uma relação circular turbulenta.

Bimbenet ressalta a imbricação entre natureza e humanidade no movimento de existência no pensamento de Merleau-Ponty e destaca daí um tema antropológico. É que ele considera que para o filósofo o próprio arranjo corporal é meio de prática, de comportamento, de abertura intencional ao mundo. Há nessa relação um movimento natural, da vida pré-pessoal, como a sístole e a diástole, uma sensibilidade do corpo sempre já dada, mas ao mesmo tempo, jamais garantida, recomeçada a cada percepção e eis a inerência histórica da subjetividade. Existe uma motivação que impulsiona o fenômeno, mas não no sentido de uma causa, pois a solicitação é anterior à própria consciência. Desse modo, para o comentador, o fundo de uma historicidade no fenômeno da expressão revela seu aspecto ontológico, passando da própria noção de um ser expressivo a um ser histórico, que inclui a problemática de uma transtemporalidade, pela via da instituição. Esse aspecto mais ontológico na descrição da expressão envolve

ainda a questão artística. É como se a potência criadora presente na arte impulsionasse toda a realidade humana, nas suas relações culturais, na comunicação das consciências. A potência expressiva é associada à necessidade de criação humana, à voz dada à experiência muda do mundo e o paradoxo da expressão, então, designa a passagem do silêncio inaugural ao ato de expressão. Bimbenet confere ainda o papel de uma teleologia à expressão, de um poder que não aparece ao homem, de um “humanismo do homem inacabado” (BIMBENET, 2004, p. 218).

Saint-Aubert discorre sobre o inédito de Merleau-Ponty, “O mundo sensível e o mundo da expressão” e revela haver uma insuficiência na *Fenomenologia da percepção*, em que é preciso rever a noção de consciência e a via perceptiva como via expressiva. Segundo o comentador, aprofundar a análise do mundo percebido já supõe a função expressiva e, então, trata-se sempre de uma circularidade entre consciência e movimento, percepção e expressão. Há uma dimensão motriz de toda expressão e uma dimensão expressiva de toda percepção. Tal circularidade remonta à própria consciência da mudança, de modo que “nós não percebemos a profundidade, nós vemos em profundidade” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 91). A profundidade tem uma temporalidade complexa que imbrica percepção e motricidade. O mundo percebido é lacunar. “Nem vontade nem representação, a visão em profundidade nasce de um diálogo entre a passividade de nossa carne e a negatividade do mundo” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 92). A complexidade da relação entre atividade e passividade revela o corpo como potência de expressão e a visão em profundidade remete a um regime motor, pulsional e imaginário. O comentador se refere ainda à expressão como projeção antropológica, pois há um *empiétement*, uma mistura, cuja “consciência do movimento é sempre aquela de um sujeito engajado por um corpo no ser” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 95). A percepção do movimento é ela mesma motriz. É ainda a relação da percepção com a impercepção que determina o aspecto ontológico da expressão, cuja consciência visa ao ser através de suas lacunas. Se a percepção se dá à distância, a lacuna mesma é expressiva, pois é pela intencionalidade corporal que “o mundo percebido ‘me fala’, ‘me solicita’, desperta em mim uma cumplicidade” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 100). Eis as relações renovadas da expressão com o mundo percebido, para além de uma pura inerência.

Stefan Kristensen aborda o tema da fé perceptiva e da fé expressiva a fim de marcar uma passagem ontológica na obra merleau-pontiana. Ao discutir sobre “o corpo como expressão e a fala” na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty submete a

linguagem ao sentido percebido e, segundo a autora, nos anos 50 é que o sentido linguageiro será verdadeiramente tematizado. Ela afirma haver limites na fase fenomenológica do filósofo, posto que ele parte da extensão da noção de fé perceptiva no domínio da expressão. Um aspecto interessante que ela destaca, contudo, ainda no tema fenomenológico da expressão, é a percepção como hermenêutica, o papel do corpo como potência de expressão, que desperta o ser da coisa, e o ser da coisa que desperta o ser para o corpo. Daí o milagre da expressão, essa dimensão aberta da significação que forma o campo perceptivo e a intersubjetividade. Com relação a esse último tema, a comentadora destaca que nos anos 50 ele ganha notoriedade. Aí não se trata mais da ciência objetiva da linguagem, mas de uma fenomenologia da fala, que deriva de uma história da língua. É a uma potência falante, então, que o sentido linguageiro remete, a uma mediação entre a intenção muda e as palavras. A expressão comporta um excedente de significações.

Enfim, embora a discussão acerca dessa passagem da fenomenologia à ontologia no tema da expressão, pela insuficiência da primeira, acarrete outros temas conforme visto nos textos destes autores citados, como o da linguagem e da história, que serão apresentados posteriormente, destacamos que esses temas se unem nesse primeiro aspecto que tratamos de discutir em nosso trabalho, o do corpo como expressão, porquanto o próprio corpo já carrega a potência de comunicação e inscrição em um meio cultural. Finalizamos a discussão de tal passagem, contudo, com o comentário de Renaud Barbaras, que esclarece quão complexos são os temas que suscitam a imbricação no pensamento de Merleau-Ponty, dificultando até a demarcação exata de tais passagens metodológicas.

Ele discute o problema da expressão e começa por investigar que o mundo percebido tem idealizações e precisa ser repensado, não mais como o lugar do nascimento, que implica uma teleologia, uma fonte da verdade. É o corpo mesmo que deve ser entendido como a potência infinita de significar a partir do fenômeno da expressão, como o vestígio de uma existência e não mais como sujeito da receptividade sensorial, segundo o comentador. O corpo como expressão revela a imbricação entre o mundo natural e cultural, mas segundo Barbaras, há ainda no tema dessa imbricação uma concepção naturalista e que depois de 1945 é que o percebido passa a ser o lugar da racionalidade e há o destaque de que não existe saber sem inscrição sensível. A expressão comporta, então, uma boa ambigüidade, mesmo na fenomenologia, em que, ainda que Barbaras considere haver aí ainda um naturalismo, a relação entre natureza e

cultura é dada em termos de espontaneidade, e aí já reside uma ontologia em germe, segundo o próprio comentador reconhece.

Sem aprofundar nesses temas que apontam uma ontologia na filosofia de Merleau-Ponty, apenas mencionamos esse desenvolvimento das questões fenomenológicas que dizem respeito à imbricação entre sujeito e objeto a fim de elucidar que, de fato, é a noção de expressão que a envolve, por meio da conduta sensível do corpo no mundo, de sua potência perceptiva, motora e afetiva, de modo que o próprio corpo é expressão, pela capacidade de significação de si, do mundo e do outro, ao mesmo tempo, mediante sua sensibilidade existencial. Por estar constantemente imbricado ao mundo, todavia, é que tratamos do mundo mesmo como expressão no capítulo seguinte, a fim de compreender que mais que o lugar da expressão, o mundo revela sua forma de aparecer, pois trata-se da expressão do ser no mundo.

CAPÍTULO 2.

O MUNDO COMO EXPRESSÃO

Aprendi a teoria das idéias e da razão pura. Especulei filósofos e até cheguei aos eruditos. Aos homens de grande saber. Achei que os eruditos nas suas altas abstrações se esqueciam das coisas simples da terra. Foi aí que encontrei Einstein (ele mesmo — o Alberto Einstein). Que me ensinou esta frase: A imaginação é mais importante do que o saber. Fiquei alcandorado! E fiz uma brincadeira. Botei um pouco de inocência na erudição. Deu certo. Meu olho começou a ver de novo as pobres coisas do chão mijadas de orvalho. E vi as borboletas. E meditei sobre as borboletas. Vi que elas dominam o mais leve sem precisar de ter motor nenhum no corpo. (Essa engenharia de Deus!) E vi que elas podem pousar nas flores e nas pedras sem magoar as próprias asas. E vi que o homem não tem soberania nem pra ser um bentevi.

MEMÓRIAS INVENTADAS - MANOEL DE BARROS

2.1 – MUNDO NATURAL E MUNDO CULTURAL

Conforme foi desenvolvido no capítulo anterior, a expressão pertence ao corpo já no viés perceptivo, na medida em que o corpo possui uma sensibilidade originária na forma como apreende e significa o mundo pela percepção, na própria experiência sensível. Segundo seus afetos, o corpo se movimenta em direção ao que possui sentido para ele no mundo e se comunica. Isso se dá já na percepção, enquanto atitude, de forma silenciosa, antes mesmo da fala. Entretanto, neste capítulo é válido ressaltar que também o mundo pode ser entendido como expressão, porquanto envolve ele mesmo os sentidos que permitem ao corpo se expressar. Tais sentidos estão circunscritos em uma zona de temporalidade e espacialidade existenciais da qual o corpo emerge e na qual convive com os outros.

Nessa medida, o sentir volta a ser uma questão, pois há que se ultrapassar o sujeito da percepção nesse movimento de volta ao mundo, entendendo o primeiro, então, como “uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 285). O sensível engloba significações motoras e afetivas, mas sempre inserida numa espacialidade que é também originária e se abre para a intersubjetividade, pois “a sensação é literalmente uma comunhão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 286). A relação sensível entre corpo e mundo remete, então, ao problema de que “o sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas dele mesmo que eu o obtivera” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 289), ou seja, há uma ambigüidade que liga a sensibilidade do corpo e a sensibilidade do mundo.

Este engajamento se dá por meio da experiência, a vivência no espaço por meio do corpo. Trata-se de “reencontrar (...) o fato de minha subjetividade e o objeto em estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as idéias como as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 296). Essa primordialidade é como que a exigência de “uma nova definição do *a priori*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297). Contudo, há que se questionar: o que difere a pré-objetividade, ou a primordialidade, dos objetos e das idéias? Por que o *a priori* exige uma redefinição? Ele não será mais a anterioridade da consciência? Como se dá a pré-objetividade do pensamento?

Pascal Dupond, ao tematizar a relação entre pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty destaca que a percepção assume o papel de reciprocidade entre ambos, porquanto é uma doação originária. O pensamento, nesse contexto, é “indivisível da ordem do acontecimento e da ordem do agir ou da efetuação” (DUPOND, 2008, p. 91).

Ele é transcendental, na medida em que é naturante e naturado ao mesmo tempo, uma duplicidade posta pelo movimento temporal, uma relação de dupla “fundação” pelo *cogito*: “a percepção funda o pensamento, mas o pensamento, por sua vez, funda a percepção” (DUPOND, 2008, p. 95). Contudo, o comentador revela que nos trabalhos da década de 50, Merleau-Ponty reavalia tal duplicidade como uma “má ambigüidade” e aponta para as teses sobre o Ser vertical, na ontologia.

Dufrenne, por sua vez, embora não cite diretamente Merleau-Ponty nesse texto, faz notar sua herança merleau-pontiana ao enfatizar o papel do corpo e do gesto na expressão e também investiga a relação entre pensamento e sensibilidade. Ao pensar como a expressão constitui o objeto estético, o comentador aponta a unidade entre sensibilidade e potência julgadora, o que ele trata por “sensibilidade generalizadora”. O fato é que o corpo possui um esquematismo, cuja condição de uma consciência, de uma presença pensante, criadora e recriadora, é dada através dos gestos, o qual anima o sentimento estético. Com esses comentadores convergimos naquilo que continuaremos a demonstrar, pois encontramos neles a antecipação de nossa resposta a esse problema.

O corpo é ao mesmo tempo sujeito e objeto e o conhecimento, nesse sentido, é uma prática, pois o pensamento é integrado à experiência e o *a priori* é como que o vínculo da imanência e da transcendência nessa prática. O corpo vai além de si em direção ao mundo, mas já está sempre nesse mundo, não vai a ele para representá-lo ou para voltar a si como consciência constituinte. A consciência não é inteiramente constituída, vazia de um si próprio, mas se constitui indo em direção ao mundo e ao outro sem sair de si, pois quando a relação se dá, o corpo carrega a si mesmo nessas relações e este outro é parte dele, pela mesma imbricação sensível ao mundo. É esse movimento duplo o da consciência que não é nem constituinte nem constituída, mas instituinte. Trata-se do movimento da geração de sentido, a parte dos pensamentos, da idéia, da consciência, que não provém de um *a priori* enquanto representação, mas de um *a priori* enquanto disposição sempre já dada, movimento originário que, além do mais, está sempre aberto e por se fazer. “A percepção existe sempre no modo do ‘Se’... Antes de não ser uma história verdadeira, a percepção atesta e renova em nós uma ‘pré-história’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 322). É por meio de uma espacialidade e uma temporalidade originárias que a existência é essa pré-história, essa experiência pré-objetiva.

Ao rever a noção de espacialidade na segunda parte da *Fenomenologia da percepção* que trata do mundo percebido e não mais especificamente do corpo, como na

parte anterior, a qual acompanhamos em nosso primeiro capítulo, Merleau-Ponty pretende radicalizar o vínculo do corpo com o mundo, não mais tratando apenas da potência motora e expressiva do corpo, mas dessa potência no próprio ambiente. Não que antes ele tenha desprezado tal vínculo, pois já havia reconhecido que a relação do corpo é sempre de instituição em um mundo, mas nesse ponto ficará mais evidente tal reciprocidade e o caráter existencial e expressivo desta. “O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo ‘lugar’ fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação. Meu corpo está ali onde ele tem algo a fazer” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 336).

A questão que envolve essa espacialidade originária é que, ao ser o termo que vincula o corpo enquanto potência expressiva e a expressão do mundo, o meio onde o corpo atinge e é atingido pela expressão, o suporte desse intercâmbio, a espacialidade é “um solo perceptivo, um fundo de minha vida, um ambiente geral para a coexistência de meu corpo e do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 337). Esse fundo se refere a uma facticidade da corporeidade, sua posição prévia, anterior ao pensamento do mundo, na qual as dimensões existenciais estão inseridas. Essas dimensões revelam uma percepção engajada ao percebido e conduzida por um “campo de presença” que revela a espacialidade e a temporalidade unidas, conforme Merleau-Ponty descreve: “a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 357).

Assim, a temporalidade consiste em “compreender o sujeito na intersecção de suas dimensões” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 549). O tempo é esse horizonte que envolve o corpo e as coisas no mundo ou, conforme Merleau-Ponty retoma de Husserl, é esse esquema de “protensões e retenções”, não uma linha, mas uma rede de intencionalidades, na qual reside um paradoxo, o da “síntese passiva” do tempo. Com Heidegger, Merleau-Ponty recupera o sentido das “ek-stases”, em que se trata de uma “síntese de transição”, a própria passagem do tempo que constitui o tempo e não seus momentos isolados, pois “a temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 563). Ora, essa continuidade, no entanto, é vivida pela corporeidade, não se destaca por si e eis que “é preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 566). Nesse entrecruzamento entre subjetividade e temporalidade, ou ipseidade, conforme Merleau-Ponty destaca nesse ponto, revela-se o que ele chama de solução dos problemas de transcendência, pois somos: “inteiramente passivos e

inteiramente ativos porque somos o surgimento do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573). A corporeidade não está simplesmente no tempo, pois este se faz naquela; o corpo é essa ambigüidade, essa generalidade, ao mesmo tempo que essa individualidade, esse ser-para-si e esse ser no mundo, o qual transcende a própria consciência encontrando um mundo sensível como horizonte de toda expressão e é sempre imanente a essa condição de imbricação. Essa transcendência, portanto, definitivamente, não é epistemológica, mas existencial.

Moutinho apresenta algumas contribuições à discussão acerca do vínculo entre temporalidade e subjetividade que permite elucidar a questão da expressão. Ele ressalta que

Há uma circularidade entre o ato particular e a generalidade, entre o ser no mundo e o ser para si: se o ato é temporal, então esse engajamento, esse ser no mundo, é necessariamente para si, e a subjetividade é indeclinável; e ele é para si não porque é um objeto diante da consciência, mas porque ele se faz no mundo, e a subjetividade é dependente: não há ser no mundo sem esse fundo, sem essa generalidade para o qual remete, e esse fundo, por sua vez, esse para si, só se faz no mundo (MOUTINHO, 2004, p. 24).

Ele compreende o tempo, então, como a unidade antepredicativa na qual o corpo já aparece existindo, se relacionando e, enfim, se expressando, conforme podemos inferir desse comentário. Em outro texto, ainda, o comentador esclarece que com a crítica à noção clássica de percepção presente na *Fenomenologia da percepção*, a noção de temporalidade faz convergir a compreensão do perspectivismo da percepção e, então, da própria experiência vivida. Conforme suas palavras: “a novidade da *Fenomenologia* é a introdução do tempo para pensar a relação entre o inferior e o superior, o corpo e a alma (...)” (MOUTINHO, 2004, p. 281). Tal ambigüidade é arrastada para a significação do corpo, corpo habitual e corpo atual, conforme o comentador destaca, ou seja, corpo inserido na existência anônima e existência pessoal, ao mesmo tempo, corpo próprio e ser no mundo. Daí a afirmação conseqüente de que o expresso não existe separado da expressão, pois todo ato significativo remete a essa ambigüidade do corpo circunscrito em um mundo temporal.

Adiantamos a problemática do tempo, tratada por Merleau-Ponty somente na última parte da *Fenomenologia da percepção*, para esclarecer a imbricação da espacialidade e da temporalidade e como tal possibilita rever o problema do movimento, posto anteriormente como direcionamento das experiências. Neste ponto é que se pode completar o raciocínio de que essas experiências são existenciais devido ao

engajamento sempre já realizado. O movimento “é uma modulação de um ambiente já familiar e nos reconduz, mais uma vez, ao nosso problema central, que é o de saber como se constitui este ambiente que serve de fundo a todo ato de consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 371).

Como havíamos dito, esse fundo da espacialidade, unida ao tempo, revela a camada antepredicativa da corporeidade engajada e, assim, do próprio fenômeno da expressão. Trata-se, novamente, de compreender o vínculo entre imanência e transcendência, essência e existência, de modo que não é um vínculo puramente epistemológico nem metafísico, mas aponta para um aspecto existencial da expressão. Não estamos diante de uma percepção do espaço, mas de uma experiência do espaço e é isso que Merleau-Ponty explicita nesse ponto, que se trata de uma experiência cujo irrefletido é habitado pela reflexão e “se refletir é investigar o originário, aquilo pelo que o resto pode ser e ser pensado, a reflexão não pode encerrar-se no pensamento objetivo, ela deve pensar justamente os atos de tematização do pensamento objetivo e restituir seu contexto”. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 388).

Segundo Kuperman, o

horizonte externo significa uma abertura e uma infinitude de objetos co-implicados nos objetos percebidos. Os horizontes dos diversos objetos por sua vez implicam e se fundam mutuamente e em última instância remetem a um horizonte total. Este horizonte total é chamado mundo. Em toda experiência de algo singular co-implicamos necessariamente o mundo. (KUPERMAN, 1972, p. 45).

Neste sentido, a expressão da experiência é afirmada, pois pelo contato originário e inacabado com o mundo, a corporeidade expressa a percepção da experiência pela gestualidade, de forma silenciosa, pelo contato sensível anterior à linguagem. O sentir não está puramente no sujeito da percepção no movimento de volta ao mundo, pois “o corpo (...) é uma unidade expressiva que só quando assumida se pode aprender a conhecer, então essa estrutura vai comunicar-se ao mundo sensível” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 277, 278).

Trata-se do mundo cuja temporalidade e espacialidade são existenciais, não condições de possibilidade do conhecimento. É no vínculo do mundo natural com o mundo cultural, então, que o irrefletido se concretiza e revela a expressão do mundo sensível, conforme vivida pela corporeidade de forma transcendente. Tratar do mundo natural consiste em ver que o “problema é (...) como existe algo de objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 402, grifo nosso). A coisa percebida não é

simplesmente percebida como um objeto exterior, mas ela adentra o corpo perceptivo, pois existe para ele. A existência do corpo, a percepção de sua existência e a existência dessa percepção, revelam a dinâmica da expressão, pois ela se dá nesse movimento mútuo, não só no expresso e é assim que algo de objetivo existe, nessa conexão inseparável com o subjetivo.

Merleau-Ponty destaca que a “percepção natural (...) é uma fé originária (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 431). Nesse sentido, a natureza está sempre dada, mas justamente sempre dada ao poder de recriação da relação corpórea, à sua potência de habitação e significação, pois o corpo habita o mundo que lhe dá sentido e este é que o dá esse sentido, pela própria imersão do corpo ao mundo. Conforme Merleau-Ponty salienta: “é preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 436). Essa ambigüidade é a solução dos problemas de transcendência e é a própria definição da consciência e da existência, conforme Merleau-Ponty destaca, através desse engajamento ao mundo, dessa imbricação entre natureza e história, entre mundo natural e cultural.

O mundo humano, de tal modo, é o reverso do mesmo fenômeno que incide do mundo natural, o mesmo movimento em direção às coisas e aos objetos. Tal mundo é o movimento em direção a outrem, o movimento animado pela sociabilidade, pelos comportamentos que se encontram, que coexistem. Merleau-Ponty diz haver um “paradoxo de uma consciência vista pelo lado de fora” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 467), mas cuja solução está no próprio corpo. O corpo é o responsável pelo paradoxo e pela sua solução, ao mesmo tempo, pois é pelo corpo que o ser se encontra com outrem, que o vê como diferente dele, mas é nesse próprio encontro corporal que vê o outro como parte de si, pois mesmo sendo diferente, mesmo sendo carregado pelas suas aquisições culturais e afetivas, está inserido no mundo da mesma forma que ele. Trata-se de uma reflexividade, conforme Merleau-Ponty assumirá em sua obra póstuma, mas que vemos já aqui enunciada essa temática, nessa intercorporeidade que é a relação do corpo com outrem, vivida por dentro e por fora ao mesmo tempo.

É na temporalidade e na espacialidade originárias que essa intercorporeidade se dá, mas estas os são pelo próprio movimento originário dessa imbricação do corpo próprio a outrem. Trata-se de uma “implicação real (...) a sutura entre meu corpo

fenomenal e o mundo primordial” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 469). No entanto, segundo o filósofo, essa percepção que o corpo tem de outrem, seu comportamento que encontra o dele, o revela para ele como um outro ser vivo e não como um outro homem, propriamente, pois o que o torna um homem é a linguagem, através disso é que ele se comunica com essa outra vida. Essa questão da linguagem, todavia, trataremos adiante como um modo específico da expressão.

O que cabe ressaltar da descrição merleau-pontiana ainda nesse ponto em que explora as relações de intersubjetividade, é a respeito do solipsismo, pois se o corpo próprio e outrem são verso e reverso do mesmo fenômeno, conforme ele diz, se são habitações e convivências em um mesmo mundo natural e cultural, simultaneamente, o que determina a individualidade? Ora, Merleau-Ponty ressalta que nisso reside uma falsa polêmica, pois se o ser é o ser no mundo, na medida em que outrem existe efetivamente para ele e assim reciprocamente, o solipsismo não existe e a intersubjetividade é que é a verdadeira subjetividade, a subjetividade transcendental, no sentido de que o que verdadeiramente se vivencia, para além do que as certezas do pensamento dariam de fora, é “uma particularidade que não esgota a generalidade de meu ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 483). Não há como escapar dessa ambigüidade para tratar da experiência efetiva, pois “a questão é sempre a de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os vivo (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 487).

Desta feita é que Merleau-Ponty destaca a necessidade de se fazer uma “fenomenologia da fenomenologia”, uma filosofia que se interroga a si mesma sob a perspectiva existencial e é sob um novo *Cogito* que isso será possível, pois conforme ele afirmou outrora: “tal é o verdadeiro *Cogito* – existe consciência de algo, algo se mostra, há fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 397). Ele ressalta que “no plano do ser, nunca se compreenderá que o sujeito seja ao mesmo tempo naturante e naturado, infinito e finito. Mas se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreendemos que para além nada há a compreender” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 490). Se ele defende a compreensão dessa ambigüidade, que define a expressão do corpo e do mundo e, portanto, a expressividade como um todo nessa correlação, a partir de um *Cogito*, parece que precisamos voltar a destacar uma epistemologia em sua fenomenologia. Contudo, acompanhemos esse debate com Marcus Müller que buscou

questionar estes limites da filosofia de Merleau-Ponty, se são limites mesmo e até que ponto os são.

Müller inicia sua obra *Merleau-Ponty acerca da expressão* destacando que “Merleau-Ponty propôs uma nova ontologia, eminentemente realizada sob a forma de uma descrição do mistério da expressão inerente nas nossas experiências, sejam elas perceptivas ou simbólicas” (MÜLLER, 2001, p. 13). No entanto, ele questiona se esse apelo a uma experiência perceptiva enquanto inerência da expressividade não seria também uma representação. Até que ponto a corporeidade através da potência perceptiva mediante um mundo sensível consegue escapar de uma objetividade? Isso que é dado como expressividade não é, na verdade, representação da expressão, a forma de provar que o sujeito pode ser visto de fora como expressão? Müller precisa sua análise da expressividade em Merleau-Ponty, num primeiro ponto, como “expressão do ser do fenômeno” e retoma que é a percepção a responsável pelo “milagre da expressão”, porquanto aponta para uma vida irrefletida e uma história da consciência.

O comentador ressalta que é com Husserl que a descrição merleau-pontiana mais se afina, sobretudo no contexto em que destaca a fé primordial como uma passividade originária, em que o retorno às coisas mesmas exige um *Cogito*, enquanto a própria co-presença, uma comunidade como a verdadeira atividade transcendental que possui a potência do sentido. Entretanto, ele destaca ainda que Merleau-Ponty também critica essa permanência da “constituição” em Husserl, isso que se revela como um jogo entre a multiplicidade e a identidade e que, todavia, não trata do mundo da existência. Müller reconhece o valor de Merleau-Ponty em cobrar uma revisão do projeto fenomenológico e destaca que a grande lição que subsiste com isso é a impossibilidade da redução completa e a necessidade de aderência a um ser-no-mundo, a partir do qual se pode compreender a expressão como uma relação de “fundação” (*Fundierung*). Nesse sentido, Müller revela que Merleau-Ponty enxergou os limites dessas filosofias, mas apenas tardiamente enxergou seus próprios limites, que consistiria, no contexto fenomenológico, numa proximidade com a ontologia leibniziana. Apesar de não propor um privilégio divino e a existência de substâncias fechadas em si, ainda assim Müller revela que Merleau-Ponty estaria próximo de uma dinâmica análoga àquela das mônadas proposta por Leibniz.

Num segundo momento da avaliação de tais teses, Müller questiona o valor do “ser do fenômeno como expressão” implícito na obra merleau-pontiana, em que a expressão é enfatizada como algo para além da retomada discursiva da experiência

perceptiva, conforme colocado num primeiro momento. Neste ponto, a ênfase recai sobre a relação de não-independência que o corpo institui entre si mesmo e junto ao mundo, conforme ele descreve. Trata-se de como as significações passam a existir em cada comportamento, sejam elas perceptivos ou culturais, o que define o próprio “ser dos fenômenos”. Não que haja uma totalidade de antemão formulada, mas uma fundação no sentido temporal que supõe horizontes, uma co-presença espontânea, um fundo de ausência ou um tipo primitivo de reflexividade.

Em *O visível e o invisível*, sua obra póstuma e inacabada, em que refaz seu pensamento segundo uma ontologia propriamente dita, Merleau-Ponty “compreende a redundância que é descrever a expressividade do corpo e procurar para ele sua condição de possibilidade (...) Tanto quanto a noção de *Cogito*, é a reflexão radical de Merleau-Ponty que entra em crise” (MÜLLER, 2001, p. 306). Disso decorre que fala e *Cogito* se imbricam, que a compreensão das significações se reporta ao corpo, que esse *Cogito* falante de fundo silencioso é a própria vivência de um corpo por outrem, é a comunicação. A ontologia merleau-pontiana enfatiza a existência de uma “diferenciação”, que é, aí sim, uma “radical transformação em sua teoria da expressão, mas não de seu projeto de instituição de uma ontologia centrada na relação de implicação espontânea entre as várias partes do ser” (MÜLLER, 2001, p. 310). Reconhecido esse limite, o *Cogito* tácito reflete um círculo vicioso, porquanto vê a “‘compreensão’ de si e do outro como ‘poder’ de transcendência. Mas não explica como tal compreensão é possível, senão recorrendo à expressividade de nossos gestos verbais, à qual a noção de *Cogito* tácito justamente deveria esclarecer” (MÜLLER, 2001, p. 310).

A teoria da expressão merleau-pontiana, portanto, está próxima da ontologia leibniziana, reitera Müller, devido à questão da totalidade, sempre associada a uma particularidade, pois, mesmo que apontando uma ambigüidade, sempre se referia um ao outro. Para ambos os filósofos importou mostrar o vínculo entre particularidade e totalidade ou, conforme o primeiro, entre individualidade e generalidade na relação entre o corpo e outrem, entre corpo e mundo, malgrado, em Leibniz, isso se referir a um “cimento metafísico”, com a presença de Deus por trás da comunidade das mônadas. Essa noção de totalidade é que aproxima Merleau-Ponty de Leibniz, num primeiro contexto, o da fenomenologia, pela via do *Cogito* tácito e da temporalidade, posto que essa temporalidade parece coincidir consigo mesma, pois põe em questão como algo se constitui por meio desta. É dessa afirmação que Müller ressalta a crítica do comentador

francês, Renaud Barbaras, evidenciando que há um caráter problemático na teoria merleau-pontiana da temporalidade.

No texto *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*, Renaud Barbaras destaca um limite da idéia merleau-pontiana de temporalidade originária. Ao tentar dar conta da lacuna deixada pela teoria da *Gestalt* sobre a unidade da existência e da essência da forma, Merleau-Ponty aponta o tempo como a abertura possível de se fundir essa unidade, o ultrapassamento de cada presente rumo a um futuro como o horizonte de latência. No entanto, segundo o comentador, com isso ele apenas muda a síntese de lugar, estando agora não mais nas categorias da forma (todo-parte; forma-matéria), mas na própria tentativa de ultrapassamento temporal, pois “o tempo não se totaliza” (BARBARAS, 2001, p. 158), e o futuro será o presente de um novo futuro. Com a temporalidade, então, Merleau-Ponty estaria ainda ligado a uma teoria hegeliana, uma “dialética do em si e do para-si”, que não resolve o problema da Gestalt, porquanto ele apenas critica o que o intelectualismo e o empirismo disseram a seu respeito, mas não a pensa por ela mesma, o que só é, de fato, ultrapassado, segundo Barbaras, na sua ontologia da Carne, em que “a forma não é um aparecimento entre outros, mas a estrutura mesma do aparecer” (BARBARAS, 2001, p. 159).

Segundo Müller, é somente em *O visível e o invisível* que a ontologia de Merleau-Ponty, finalmente, ganha nova forma, se distanciando de Leibniz e eis que o próprio filósofo reconhece que a “receptividade” é problemática, no sentido da temporalidade e que as ek-stases herdadas da teoria de Heidegger não ajudaram muito. Segundo Müller, o fato é que substituir uma consciência imanente por uma consciência em construção, tal como aparece na *Fenomenologia da percepção* não impede a noção de representação de si e não esclarece os fenômenos relativos às experiências. O âmbito da teoria da fundação husserliana, contudo, é mantida na investigação ontológica, enquanto noção das contingências da experiência, mas mesmo ela adquire um novo caráter, o de uma diferenciação, de uma expressão enquanto fenômeno em estado bruto, de reversibilidade entre o visível e o vidente.

Apreendemos da exposição de Müller que, embora uma certa noção de ontologia relacionada ao conceito de expressão já estivesse presente no contexto da *Fenomenologia da percepção*, pela noção de ambigüidade entre o corpo e o mundo que define a verdadeira subjetividade transcendental pela intersubjetividade, essa ontologia ainda tem limites com a noção de *Cogito* tácito e de temporalidade, ainda ligadas a uma totalidade e a uma receptividade típicas do pensamento leibniziano. No entanto,

reconhecemos que independente desses limites, a fenomenologia de Merleau-Ponty já se mostra extremamente fecunda com a análise da expressão proposta e é só a partir dela que ele prossegue rumo a uma ontologia do Ser bruto e selvagem, que não trataremos aqui.

Para nós, é em sua fenomenologia que Merleau-Ponty destaca o papel que a expressividade possui na descrição da experiência existencial, a partir da corporeidade e sua ambigüidade, no entrelaçamento ao mundo sensível e acreditamos que isso não incorre em representacionismo, justamente pelo seu caráter ambíguo e existencial. Poderíamos justificar isso com as palavras de Merleau-Ponty acerca da representação, no ponto em que ele destaca o caráter existencial da motricidade, que desemboca na noção de “arco intencional”. Para o filósofo “representar é situar-se por um momento em uma situação imaginária, é divertir-se em mudar de meio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 189). Ora, o real é irrepresentável por um pensamento destacado dele, ele é apenas vivido por esse pensamento, por esse corpo, por essa percepção, por essa expressão, como totalidades em um mundo natural e histórico. A representação só existe por meio de um papel cultural que o corpo pode assumir, pois ele pode querer representar algo, mas esse algo já figura em um mundo existencial.

O mundo fenomenológico é meio de expressão, mais que apenas seu lugar, podendo ser entendido como a expressão mesma, pois a expressão depende dele, na medida em que é a manifestação de uma existência situada em um contexto. Por isso trata-se de um mundo natural e cultural, de espacialidade e temporalidade existenciais, em que o corpo se expressa já ao perceber, na sua própria gestualidade rumo a esse mundo, no movimento de significação mútuo.

Em *Signos*, ainda, Merleau-Ponty reconstrói o modo de compreender o sentido do mundo vivido, destacando os aspectos da história, vinculada aos atos da expressão. Ele entende o tempo não como uma transição linear do passado, presente e futuro, mas como uma concepção de carne da história, em que o sentido está presente tanto nas coisas como nos corpos de forma inabalável, que é a própria noção de mundo sensível, no qual o corpo existe e se comunica, pois:

O espaço não é constituído de pontos em si simultâneos... o mundo comunicativo não é um feixe de consciências paralelas... (a história) é da mesma ordem do movimento da Palavra e do Pensamento, e, enfim, da irrupção do mundo sensível entre nós: em toda parte há sentidos, dimensões, figuras para além daquilo que cada “consciência” poderia ter produzido , e contudo são homens que falam, pensam,

vêm. Estamos no campo da história como no campo da linguagem ou do ser. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 19, 20 – grifo nosso).

Desse modo fica evidente o quanto o corpo é imbricado ao mundo, o quanto um participa da construção do outro. O homem faz a história somente na medida em que está inserido nela, somente pelo constante movimento de um a outro, que pertence já ao mundo sensível e à percepção. O próprio movimento de existência é o movimento de temporalização, em que a mundanidade, num sentido mesmo heideggeriano, de abertura ao ser, à co-presença, é a expressão da corporeidade e esta é a expressão de si mesma e do mundo. Trata-se da expressão do ser no mundo, a manifestação de sentido que o corpo adquire ao estar existencialmente inserido no mundo, não somente ocupando um lugar geográfico, uma espacialidade puramente física, mas um lugar afetivo, uma espacialidade estética, que seria o próprio “logos do mundo cultural e estético”, que Merleau-Ponty destaca na última fase de seu pensamento, do qual, todavia, não nos cabe pormenorizar. Enfim, com estas noções que dizem respeito à expressão do ser no mundo, ao corpo como expressão e ao mundo como expressão pelo caráter da imbricação existencial de um a outro, movimento de significação de um a outro, destacamos adiante que essa ambigüidade do movimento de significação revela uma hermenêutica do sentido, em que se trata da circularidade do sentido afetivo, da abertura originária de significância que o corpo exerce no mundo, pensamentos também próximos de Heidegger.

2.2 – A HERMENÊUTICA DO SENTIDO

Ao destacar que se trata da expressão do ser no mundo, este trabalho pretende ressaltar os aspectos referentes à ambigüidade implícita na aquisição de sentido. Ao se expressar, o corpo expressa, na verdade, o sentido que adquire do mundo ao freqüentá-lo, expressa a si ao expressar o sentido que o mundo tem para ele, ou seja, ao significar o mundo ele significa a si mesmo, pois só possui sentido na medida em que o mundo possui sentido para ele. O sentido de um e outro se mesclam, pois o mundo também só tem sentido quando é freqüentado e significado pelo corpo e isso se dá de forma prévia. Eis o domínio da hermenêutica que envolve o tema da expressão. Tal domínio, por conseguinte, é um pensamento herdado de Heidegger, o da circularidade hermenêutica e da abertura antecipativa do ser.

Ao discutir acerca da relação entre ser e tempo, na obra igualmente denominada, Heidegger busca seu nexos ontológico. A presença (*Dasein*⁷) possui uma abertura prévia ao mundo, de modo que é as suas possibilidades de ser, pois tal abertura é existencial e projetiva, ela se lança em um mundo e se faz em cada temporalidade, sem determinar-se e sem determinar o mundo de forma conclusiva. Assim, a presença compreende a si e ao mundo sem se reduzir a uma lógica interpretativa.

A presença é estruturada pela compreensão de ser, ela é a abertura originária de significância que compete a todo ser-no-mundo, pois: “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser” (HEIDEGGER, 1995, p. 200). Tal compreensão é o fundamento existencial de toda interpretação, que não designa o conhecimento que se tem do mundo, mas seu sentido prévio: “toda interpretação que se coloca no movimento de compreender já deve ter compreendido o que se quer interpretar” (HEIDEGGER, 1995, p. 209). A questão é que interpretamos aquilo que já interpretaríamos, mas não como um pressuposto metafísico e sim como afinação, como compreensibilidade prévia.

A linguagem, por sua vez, é fundamentada no discurso e este é a articulação da compreensibilidade, é onde a presença se pronuncia como ser-no-mundo. Para o filósofo alemão, a linguagem não deve se restringir a determinações expressivas, mas apontar para uma totalidade ontológico-existencial que engloba também uma linguagem silenciosa, a escuta, pois “para poder silenciar, a presença deve ter algo a dizer”

⁷ A tradução brasileira para *Dasein* é *presença* em algumas traduções e *ser-aí* em outras.

(HEIDEGGER, 1995, p. 224). A busca é pelo modo de ser da linguagem e não por uma ciência da linguagem, como a linguística.

O discurso e a escuta são derivações do modo de ser próprio da compreensibilidade. No modo impróprio, há o que Heidegger chama de falatório, a compreensão e interpretação da cotidianidade, um fechamento da presença. Conforme ele afirma, “como ser-no-mundo, a presença que se mantém no falatório rasgou suas remissões ontológicas primordiais, originárias e legítimas com o mundo, com a co-presença e com o próprio ser-em” (HEIDEGGER, 1995, p. 230).

Nesse sentido, no decorrer dessa obra heideggeriana, a cura deixa aparecer o nexos ontológico entre ser e tempo. Na cura a presença antecede a si já em um mundo. A cura se estrutura temporalmente através da circularidade das ek-stases da atualidade, vigor de ter sido e porvir. A compreensão também possui um círculo, do poder-ser do porvir numa disposição, cuja implicação é o discurso que também é temporalizado. Daí o nexos entre ser e verdade, pelo sentido ontológico daquilo que é, aquilo que aparece sendo no mundo e que a linguagem não dá conta de expressar em mera proposição, pois dizer “eu sou” é, na verdade, dizer “eu fui”, porque o ser é o vir a ser a cada instante, sem cristalizar-se.

Ernildo Stein esclarece acerca da concepção fenomenológico-hermenêutica em Heidegger e ressalta a ambigüidade implícita nela com os aspectos da singularidade e da universalidade. Ele descreve que a palavra fenomenologia já revela essa ambigüidade, pois o fenômeno diz respeito à singularidade e o *logos*, à universalidade. Há, então, uma “singularidade que tenta se expressar no *logos*, mas que o *logos* sempre oculta. É o elemento hermenêutico”. (STEIN, 2004, p. 60). O fato é que o discurso não dá conta de uma expressão pura, apofântica, cujos sentidos estão todos explícitos, mas há sentidos implícitos no discurso que se manifestam indiretamente; pode-se dizer que é a expressão do silêncio. Heidegger “fala de uma ontologia fenomenológica que é uma hermenêutica do ser-aí” (STEIN, 2004, p. 61). Há uma circularidade na compreensão de si e na compreensão da totalidade para compreender o que é o ser. Não se compreende a si de forma lógica, mas na própria vivência da compreensão que, então, orienta o ser no mundo. Para Heidegger, ainda, a hermenêutica é estruturada no poder-ser, pois interpretar “é o desdobrar das próprias possibilidades” (STEIN, 2004, p. 63). Daí o aspecto antecipativo da compreensão, pois as possibilidades estão dadas previamente para que a presença tome suas decisões.

A hermenêutica diz respeito à interpretação e à compreensão. Tanto a compreensão quanto a interpretação são capacidades que o homem, como ser de linguagem, sempre já possui. Interpretar é o modo derivado da compreensão, e a articulação da compreensão se fundamenta sobre o compreender. A interpretação é a oportunidade que o projetar da compreensão tem de elaborar suas possibilidades. A interpretação articula, define e determina as possibilidades **lançadas** pela compreensão projetiva. A interpretação é a complementação da compreensão, é onde a compreensão projetiva atinge o seu fim, torna-se ela mesma; ela é ainda a promotora da significação da linguagem, como estruturadora da significabilidade do mundo. (FERREIRA, 1997, p. 200, grifos nossos).

Nesse sentido, a comentadora relaciona o tema da hermenêutica com o da linguagem, que será por nós tratado no capítulo seguinte, mas nesse ponto já é relevante destacar que é pela linguagem que o homem se consolida como ser no mundo antecipadamente, ou seja, ao expressar uma interpretação de algo como algo, o sentido do ser já se encontra antecipado na compreensão que expressa a significância do mundo.

Ao ressaltarmos esses pontos do pensamento heideggeriano, podemos evidenciar a relação direta de Merleau-Ponty com este filósofo. Conforme Ferreira, podemos afirmar que Heidegger considerava a corporeidade enquanto um existencial, enquanto a própria constituição ontológica da presença estruturada na espacialidade e no compreender.

Cabe ressaltarmos que na *Fenomenologia da percepção*, a hermenêutica se refere à própria base constitutiva da expressão, porquanto esta designa a relação de significação afetiva através do movimento do corpo em direção ao mundo. A hermenêutica designa o aspecto afetivo na aquisição do sentido, posto que este não deriva da decodificação mental de signos, mas da assimilação afetiva do mundo, daquilo que faz sentido. Sensível e sentido se mesclam no viés fenomenológico-hermenêutico e a noção de expressão enfatiza essa imbricação. O filósofo enfatiza, ainda, com relação à linguagem, conforme discutiremos de forma pormenorizada adiante, que a fala é uma atitude comunicativa, uma prática expressiva porquanto se trata da manifestação de sentido na intersubjetividade. De tal modo, ao falar o corpo expõe sua existência, revela seu ser e compreende ao outro e a si nessa conduta mesma de comunicação. No entanto, pode-se dizer que ele já compreendia isso que compreende, pois a compreensão não está ligada a uma capacidade lógica de decodificação dos sentidos, mas à anterioridade afetiva do próprio movimento do corpo em direção ao mundo, que institui o sentido. Mantovani destaca o critério hermenêutico para discutir o patológico com relação à experiência sensível do corpo.

(...) O patológico, enquanto critério hermenêutico de retorno ao pré-objetivo, será, antes de tudo, a volta a uma pré-ciência da expressão em que uma ipseidade se afirma autenticamente ou se dá a conhecer, e se torna digna, então, de ser analisada psicologicamente. A ipseidade que temos em mente é a que tem, como uma de suas características, a de estar sujeita ao patológico próprio do psíquico puro que transcende o espaço objetivo do corpo e do cérebro materialmente considerados. As condições e o problema do patológico estão neste movimento de transcendência, está no corpo que transcende a si mesmo, está na fala que transcende a si mesma, enfim, está em todo gesto que se transcende, que é outra coisa que ele mesmo e que não está onde ele está, permanecendo aberto, inacabado, indefinível, vivo, fecundo. A intervenção terapêutica não terá fim, ela será uma hermenêutica do inacabado, daquilo que ainda está se fazendo, de uma expressão sempre nascente (MANTOVANI, 2009, p. 198).

A questão retorna ao fato de que ao sair de si, o corpo se encontra com o mundo das coisas e o mundo dos homens, comunicando-se com eles. Com isso, destacamos o caráter hermenêutico dessa comunicação originária do corpo com o mundo, que revela uma linguagem gestual que transcende o mundo das palavras, que se faz no mundo da existência.

Monclar Valverde, de tal modo, destaca que o problema da aquisição do sentido exige uma solução fenomenológico-hermenêutica, em que a interpretação se dá a partir de uma condição prévia. O mundo do sentido é um mundo prático e, assim, a interpretação é um comportamento, tanto na via do que Merleau-Ponty tematiza o corpo próprio quanto na via do que Heidegger tematiza a hermenêutica. No primeiro, a dinâmica da instituição é, então, posta pelo sujeito “instituinte”, como “conseqüência e garantia da partilha e um mesmo mundo” (VALVERDE, 1993, p. 58). É no sujeito falante que podemos “perceber, em profundidade, a comunicação como horizonte em que podemos viver e tematizar a experiência da linguagem” (VALVERDE, 1993, p. 62).

Valverde pormenoriza ainda a discussão da relação entre expressão e significação, a partir de uma concepção existencial da compreensão, e caracteriza a “experiência da expressão” como modo privilegiado da “expressão da experiência” e meio da instituição do sentido. Há um sentido prévio na aquisição de cada novo sentido, de modo que a experiência da interpretação reconhece um fundo que é um horizonte de sentidos, mas não se trata de uma positividade pronta no discurso ou mesmo nos acontecimentos. Assim, o sentido se dá em um movimento circular, de modo que a interpretação não parte de um sentido inaugural nem chega a um sentido final, mas realiza “um movimento instituinte que, sem se deter na fixidez, aparece, em cada

momento, como referência instituída, sobre a qual agirá esse impulso de ‘deformação coerente’ que caracteriza o movimento da expressão e projeta para além a seta da significação” (VALVERDE, 2007, p. 65).

Apresentamos tais concepções sobre os aspectos de uma hermenêutica do sentido para indicarmos que ao expressar-se, o corpo se encontra com o mundo de forma prévia, cujo sentido surge dessa imbricação. O corpo se expressa em um mundo de expressão, e se expressa ao existir de forma afetiva, no movimento existencial em direção ao mundo que antecipa o sentido do ser no mundo. A expressão, portanto, não se fundamenta no caráter apofântico de uma língua, mas na própria imersão sensível do homem no mundo.

CAPÍTULO 3.

DIMENSÕES DA EXPRESSÃO

Tela vazia. Na aparência vazia mesmo, guardando o silêncio, indiferente. Quase imbecil. Na realidade: cheia de tensões, com mil vozes baixas, plenas de expectativas. Um tanto assustada, pois que se pode violá-la. Mas dócil, um tanto assustada, pois que se quer algo dela, ela só pede graça. Pode sustentar tudo, mas não pode suportar tudo. Fortalece o verdadeiro, mas também o falso. Devora sem piedade o rosto do falso. Amplifica a voz do falso até ao urro agudo – impossível de suportar.

DO ESPIRITUAL NA ARTE - WASSILY KANDNSKY

3.1 – A EXPRESSÃO LINGUÍSTICA

Nos capítulos anteriores foram apresentados os pensamentos sobre como se daria a expressão no corpo e no mundo, essa expressividade mediante o mundo sensível, em que tanto o corpo é expressão, pela sua potência perceptiva, afetiva e motora, como o mundo é expressão, pela sua espacialidade e temporalidade originárias, que vincula natureza e cultura num só ato. Trata-se da abertura de um movimento que julgamos existencial, pela transcendência enquanto ambigüidade, que vai para além de uma consciência constituinte e é a instituição mesma da zona de experiências vividas. Daí a constatação de que trata-se da expressão do ser no mundo. O que deixamos para tratar pormenorizadamente nesse último capítulo, por conseguinte, é a relação da expressão com a linguagem, que Merleau-Ponty destaca na *Fenomenologia da percepção*, como uma prática comunicativa, justamente advinda dessa corporeidade situada, do ser no mundo. Adiante, finalizaremos ainda com a questão da expressão artística, entendendo, então, que fala e criação artística são modos da conduta corporal que começa já na percepção. Todos os modos de expressão designam a relação de expressão do ser no mundo, a parte da expressão do corpo e a do mundo.

No capítulo “O corpo como expressão e a fala” da referida obra, Merleau-Ponty discute a fala enquanto ato expresso de significação e um modo específico de expressão, na tentativa de ultrapassar definitivamente a dicotomia entre sujeito e objeto. Analisando as palavras, ele revela que não se trata de reconhecê-las como “imagens verbais”, pois, dessa forma, a fala é entendida em terceira pessoa, como uso de um ser de razão. O que o filósofo enfatiza é o caráter intencional da linguagem, que garante que, atrás da palavra, há uma atitude, um sentido. Desse modo, pensar é uma experiência e a fala é autêntica no sentido de que falamos aquilo que já compreendemos mediante tal experiência. O pensamento não vem antes e nem depois, a compreensão não é um efeito. Não existe uma idéia pura, ela já é expressão. Mas a alternativa à imagem verbal deve ser desvinculada da idéia de representação, pois, assim como no movimento, em que não é preciso representar o espaço exterior e o corpo para mover um no outro, a palavra só pode ser um meio de representação quando é pronunciada, ou seja, quando ela ocupa um lugar no mundo lingüístico que ultrapassa o signo, sendo uma expressão na medida em que existe para o sujeito falante como uma possibilidade de se comunicar e não puramente articular conceitos.

Merleau-Ponty afirma, portanto, que, como na relação do artista com sua obra - por exemplo, o pintor e a pintura - em que ele a elabora fazendo-a, a fala e o sentido estão envolvidos um no outro e o pensamento reside aí como uma mímica existencial, vivida pelo corpo no mundo sensível. As operações de expressão abrem para a experiência novos campos, ou seja, são potências de expressão, meios de expressão, o que é bem conhecido na arte, pois: “a expressão estética (...) arranca os próprios signos (...) de sua existência empírica e os arrebatada para um outro mundo. Ninguém contestará que aqui a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la. O mesmo aparece, malgrado a aparência, com a expressão dos pensamentos pela fala” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 248, 249). Em ambas as expressões é uma atitude que, segundo o modo específico, busca sentido, pois falando ou pintando se quer comunicar. A comunicação, então, é essa atitude, na qual um novo ser cultural começa a existir pela expressão que se dá em um mundo já expressivo, mas sobre um fundo silencioso, pois tudo que dizemos já tem um sentido, as palavras que usamos já são conhecidas, mas passam a ter um novo sentido quando usadas, quando, com um gesto, se rompe o silêncio. A fala é um gesto e seu sentido não é dado, mas compreendido, retomado por um ato na intersubjetividade, como objeto intencional, que transcende a si mesmo em direção ao outro.

Conforme já buscamos esclarecer outrora, o corpo é ambíguo porquanto é natural e cultural, ao mesmo tempo; se faz presente originalmente mediante a natureza e a história e possui a potência de habitar ambas sem divisão. Com a linguagem, o uso expressivo da fala mediante a prática de significação, isso fica ainda mais evidente.

O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa. Os sentimentos e as condutas passionais são inventadas, assim como as palavras (...). É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de “naturais” e um mundo cultural ou espiritual fabricado. No homem, tudo é natural e tudo é fabricado (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 257).

No entanto, para o filósofo, a razão tem um certo privilégio, mas não no sentido intelectualista de que já está dada de forma fechada e consciente de si, mas no sentido de que é um meio pelo qual o homem se projeta para o mundo, para além dos contextos concretos, em busca de uma comunidade e que “é preciso (...) recolocar o pensamento entre os fenômenos de expressão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 258). No gesto que é a fala reside uma intencionalidade original do sujeito encarnado, um meio de expressão

em que o juízo nasce. “É preciso reconhecer então essa potência aberta e indefinida de significar (...) como um fato último pelo qual o homem se transcende em direção a um comportamento novo, ou em direção ao outro, ou em direção ao seu próprio pensamento, através de seu corpo e de sua fala” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 263). A fala é motricidade e inteligência ao mesmo tempo, é movimento e pensamento, gesto e consciência. Há uma “vida” da linguagem, conforme Merleau-Ponty destaca, pois ela é uma relação viva, uma manifestação, cuja criação é a essência mais profunda do homem, esse encontro do sentido na imersão cultural.

Para além da fala falante e da fala falada - em que a primeira pretende, nas palavras de Merleau-Ponty, encontrar um sentido para além do ser, com uma significação em estado nascente, mas volta a cair no ser com um apoio empírico, um excesso de existência sobre o ser natural; e a segunda toma as significações como uma fortuna adquirida, tornando impossível uma expressão autêntica - a questão é a de entender o corpo como expressão. O corpo próprio é essa existência ambígua que supera a tradição cartesiana, que vê “uma clareza em nós e fora de nós”, conforme o filósofo acusa. Por meio dessa ambigüidade do corpo é que destaca um “milagre da expressão”, a primordialidade do corpo que se estende a todo mundo sensível e cujo problema “consiste no fato de que tudo reside ali” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 268). O corpo é “enraizado na natureza no próprio momento em que se transforma pela cultura, nunca fechado em si mesmo e nunca ultrapassado. Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 269).

A expressividade corporal é, então, esse mundo comunal, intersubjetivo, em que se dá o acesso ao sentido pela recriação, ou seja, a expressão se universaliza na recriação. Ora, como, por meio da linguagem, pode-se dizer que a expressão é primordial e ao mesmo tempo universal? Como é possível colocar um sentido novo a cada vez que se fala e apenas reproduzir a generalidade comunicativa ao falar? Mesmo que haja algum dado patológico, que também se refere ao quadro existencial da vida, conforme já esclarecemos anteriormente, todos têm o poder de comunicar, isso é o que implica a “comunidade”, a capacidade de dialogar e, assim, conviver, pertencer ao mesmo mundo que outrem, mas como compreender que esse acesso a essa comunidade é sempre original? Eis o problema da significação, como atribuir sentido àquilo que já

possui sentido, sem o qual nem pertenceria ao mundo e nem contaria como problema filosófico.

Conforme Andrea Bonomi tanto a percepção como a linguagem têm em comum o fato de serem originárias e transcendentais ao mesmo tempo, uma não deriva da outra, mas ambas se dão de forma prévia e projetiva. Utilizando o vocabulário heideggeriano, segundo Bonomi, a solução desse problema deriva de uma concepção hermenêutica do sentido. Furlan enfatiza o caráter originário e transcendente presente tanto na estrutura perceptiva do corpo, como na estrutura lingüística, posto que é o ser no mundo que percebe e fala, de acordo com sua sensibilidade intrínseca ao modo de existir.

A linguagem assume e modifica uma ordem de coisas mais antiga que ela mesma, os sentidos abertos pela percepção, vem visitar este ponto originário de inerência do sujeito ao mundo para desenvolver o que nele se anuncia como questão muda e permanente, e por isso podemos dizer que existe uma operação de sentido comum à linguagem e à percepção. E ao mesmo tempo, a expressão de linguagem modifica e transcende o fenômeno dado na percepção, transcendendo-se a si mesma, uma vez que seu movimento consiste sempre em nos atirar além, nas fronteiras entre o visível e o invisível, sondando as relações entre um mundo e outro. (FURLAN, 2003, p. 450).

Carlos Alberto Ribeiro de Moura, então, problematiza o tema da expressão em relação à linguagem e critica Merleau-Ponty por não conseguir fundar a linguagem na experiência na obra de 1945, tal como pretendia. Para o comentador, esse limite merleau-pontiano se deve às suas raízes metafísicas, porquanto afirma que a idéia de que a expressão do mundo percebido é anterior à expressão lingüística tem origem na filosofia da consciência de Husserl e a noção de “fala autêntica” é responsável pelo problema da origem das significações, pois ao descrever a fala como um “‘excesso’ de nossa existência em face do ser ‘natural’” (MOURA, 2001, p. 321), a dicotomia entre natureza e cultura se mantém e o terceiro termo que Merleau-Ponty pretende adotar para superar as dicotomias clássicas acaba sendo outra figura da consciência, tratando-se de uma má-ambiguidade, em que a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem. Para Moura, portanto, esse problema da linguagem começa a ser melhor descrito por Merleau-Ponty somente com a reelaboração do sujeito e do mundo sensível, na crítica do transcendental e na reabilitação ontológica do sensível, inicialmente, em *O filósofo e sua sombra* e, de forma mais completa posteriormente em *O visível e o invisível*. Moura destaca que é necessária, para sair desse dilema, a transformação do mundo sensível em *omnitudo realitatis*, a fim de fundar a linguagem na experiência antepredicativa.

Ora, vemos esse propósito fundado por Merleau-Ponty justamente na *Fenomenologia da percepção*, quando ele descreve a experiência originária do mundo, por meio da comunicação sensível, da expressão primordial:

Assim como no sujeito que ouve, a ausência de sons não rompe a comunicação com o mundo sonoro, da mesma forma num sujeito cego de nascença a ausência do mundo visual e do mundo auditivo não rompe a comunicação com o mundo em geral, há sempre algo diante dele, o ser para decifrar, uma *omnitudo realitatis*, e essa possibilidade é fundada para sempre pela primeira experiência sensorial, por mais estreita ou mais imperfeita que ela possa ser. Não temos outra maneira de saber o que é o mundo senão retomando essa afirmação que a cada instante se faz em nós, e qualquer definição do mundo seria apenas uma caracterização abstrata que nada nos diria se já não tivéssemos acesso ao definido, se nós não o conhecêssemos pelo único fato de que somos. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 440).

Com efeito, ressaltamos que nossa investigação se identifica mais com os comentadores que privilegiam o aspecto existencial da expressão e entendem que os únicos pressupostos que permanecem nesse tema dizem respeito ao que é antepredicativo, noção própria da fenomenologia, sem cair na tentação metafísica de ver nesses pressupostos algo de metafísico, como Moura denuncia, por estar ele mesmo mais próximo da teoria husserliana. Todavia, em outro texto ele parece diluir tais críticas ao considerar que já havia um âmbito ontológico explorado na *Fenomenologia da percepção* com as idéias de “sentido imanente ao sensível” e “fala originária”.

No momento em que a *Fenomenologia da percepção* introduzia a idéia de um “sentido imanente ao sensível”, assim como a noção de uma “fala originária” em que a palavra não é um acompanhamento exterior do pensamento, mas aquilo que o consoma, nós já estávamos em regime de uma nova ontologia. E era exatamente isso que Merleau-Ponty já indicava de forma sucinta, mas precisa, ao afirmar que o “fenômeno central a ser considerado era esse ‘sentido encarnado’ do qual corpo e espaço, signo e significação, são momentos abstratos” (MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie...*, p. 193)... Sendo assim, o caminho que vai da *Fenomenologia da percepção*, e deste a *O visível e o invisível*, é um trajeto no qual nós mudamos de cidade, mas permanecemos no interior do mesmo país: análise da “existência como *milieu* da comunicação e da ausência de oposição entre o ‘fisiológico’ e o ‘psíquico’; procura de um território que seria o terceiro termo entre a natureza e o espírito; análise de um significado de ‘ser’ que será chamado, enfim, ‘ser de indivisão’... A inflexão da fenomenologia em direção à ontologia será, na verdade, uma radicalização do próprio projeto fenomenológico – e não seu oposto” (MOURA, 2001, p. 287, 288, 292 – grifo nosso).

Marcos Müller também trata da expressão no âmbito da linguagem e ressalta a existência física, pragmática e afetiva do falante como o meio pelo qual o mundo da percepção é retomado. Embora a expressão trate tanto das experiências perceptivas

como das experiências simbólicas, a linguagem mediante a prática do falante está do lado das experiências perceptivas. Assim como já demonstramos ao tratar da percepção, também “as formas lingüísticas são um índice existencial” (MÜLLER, 2001, p. 145) e é também por meio do corpo que ela se manifesta, essa expressividade transcendental, essa relação de fundação, cujo discurso é uma “performance corporal”. É o mesmo ato antepredicativo que habita as percepções e as falas e que dá a expressividade lingüística como um meio comum entre ambas e que gera o extralingüístico, que é essa comunicação que transcende a linguagem e que, no entanto, dá-se por meio dela. O fato é que se usa a palavra para exprimir, mas o sentido mesmo é anterior às palavras, é a imbricação entre corporeidade e mundo sensível, essa “mímica existencial das experiências” (MÜLLER, 2001, p. 146).

É sempre esse paradoxo que encontramos na filosofia merleau-pontiana, no âmbito da corporeidade, da mundanidade e da expressividade. Conforme Müller: “minha fala e todos os meus comportamentos – bem como os comportamentos que, do outro, retomo em mim – são, cada qual, a realização do mesmo mistério, que é minha expressividade. E eis por que entre eles há comunidade” (MÜLLER, 2001, p. 161). No entanto, esse paradoxo, esse mistério não tem de encontrar uma solução, é ele mesmo a solução, porquanto deve ser vivido e não explicado.

Assim, vemos enfatizadas as razões que dão a Merleau-Ponty critérios suficientes para apontar esses paradoxos sem serem problemas da razão, mas sendo antes práticas vividas, as quais a filosofia só retoma na tarefa de “reaprender a ver o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 19). É nessa visão do mundo, nessa vida silenciosa que a linguagem já se mostra como potência de expressividade, como abertura ao extralingüístico, como essa comunicação anterior aos atos de predicação, essa linguagem ordinária, essa “prática languageira”, anterior a toda crítica, isso de que a filosofia só pode ser a expressão secundária. Os sentidos habitam as experiências na existência, na vivência do mundo e não nas explicações dessa vivência. Quando se explica, já se viveu, no entanto, também se vive ao explicar. A filosofia não se destaca da vida, é parte dela, do mesmo modo como afirmamos que a fala é o uso, a retomada das palavras já convencionadas no mundo lingüístico cultural e que, todavia, ela é originária, pois é recriada a cada uso. O sentido é refeito ao falar, por isso a fala é um gesto e o pensamento é um ato; fala e pensamento estão juntos nessa atitude originária. Toda a dificuldade da filosofia de Merleau-Ponty reside nisso, em compreender sua originalidade nessas colocações sem cair em uma confusa aventura teórica.

Ao dizer que “a linguagem nos transcende e todavia nós falamos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 524), Merleau-Ponty quer dizer que na fala reside essa posição ambígua, em que o sentido do que se fala é anterior às palavras, já se encontra situado no mundo em que se vive, mas é ao falar que esse sentido vem até o falante, é expressando que se habita esse sentido e a fala aí é só um caso particular dessa linguagem, visto que ela se põe sobre um fundo silencioso. Toda fala é gestual, posto que cada pensamento e cada atitude corporal já têm sentido, por isso fala, pensamento e corpo não se separam. E compreender essa ambigüidade da linguagem é compreender a ambigüidade corporal, sua posição sempre dada, mas sempre por se fazer em um mundo sensível. “Trata-se de compreender como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 536). Assim é que o *Cogito* tradicional cartesiano é recolocado sob um *Cogito* verbal, um *Cogito* falado, pois, conforme ele diz, Descartes medita em um universo já falante, no entanto, toda fala se faz sobre um fundo silencioso e eis o *Cogito* tácito, que designa essa potência falante e significativa situada em um mundo sensível. Assim, “com o mundo enquanto berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos, nós descobríamos o meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, não-sentido e sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 576).

A linguagem, portanto, não pode ser descrita a partir de uma concepção lógica, que remete os sentidos aos signos, à própria palavra enquanto imagem verbal, conforme Merleau-Ponty denunciara nas análises clássicas. Do ponto de vista fenomenológico, ao contrário, a linguagem começa na apreensão sensível do mundo, ainda silenciosa, pois falar é consequência natural e cultural, ao mesmo tempo, do ato de perceber o mundo. A expressão lingüística é a própria necessidade de comunicação, a inserção sempre já dada do corpo em um mundo intersubjetivo.

Furlan discorre sobre a existência de uma teoria da comunicação na *Fenomenologia da percepção*. Segundo ele, isso se dá pela noção corpórea da expressão, pela fala enquanto gesto que é relação de sentido com o mundo. Tal gesto é inaugural pela própria percepção, que, então, abre para o sentido lingüístico, ou seja, é na percepção que a linguagem já se inicia se projetando para além.

A percepção é o sentido que inaugura a abertura para o mundo, como a *projeção de um ser para fora de si*; a linguagem prossegue esta abertura de mundo na medida em que retoma, transforma e prolonga as relações de sentido iniciadas na percepção (...) podemos dizer que existe uma operação de sentido comum à linguagem e à percepção. E

ao mesmo tempo, a expressão de linguagem modifica e transcende o fenômeno dado na percepção, transcendendo-se a si mesma, uma vez que seu movimento consiste sempre em nos atirar além, nas fronteiras entre o visível e o invisível, sondando as relações entre um mundo e outro. (FURLAN, 2003, p. 446, 450).

É essa ambigüidade sempre presente no fenômeno da expressão, seja na via perceptiva, seja na via lingüística, posto que se reconhece a fala do outro, tal como se reconhece o gesto do outro, porquanto é permitido entendê-los como passíveis de serem vividos no corpo próprio, ou seja, “eu os compreendo na medida em que os assumo como podendo fazer parte do meu próprio comportamento” (FURLAN, 2003, p. 446).

Nesse sentido, Ferreira revela que para o filósofo alemão “a linguagem é originária, por um lado, porque é transcendente e, por outro lado, porque é necessária” (FERREIRA, 1999, p. 105). É justamente no ato intersubjetivo que essa ambigüidade é instituída e se refere à própria condição de ser-no-mundo. Segundo ela apresenta, há um silêncio na linguagem que está atrelada à liberdade, de modo que confere o caráter prévio e projetivo do ser, novamente o círculo hermenêutico, e sua abertura ao mundo, pois o silêncio guarda os sentidos do que será dito, mas não como uma instância anterior da qual a fala deriva, mas o silêncio já contém sentidos e a liberdade é deixar-ser, deixar o outro ser, escutá-lo.

Que tipo de liberdade é? É aquela que não carece de nada, que é pura doação, que não impõe nenhuma lei, que é criação e que deixa cada coisa ser em si mesma. Por esse motivo, ela é a mais alta necessidade, pois o necessário é, antes de tudo, poder ser a própria essência. A liberdade, como necessidade, como *poder-ser*, prenuncia-se na proximidade que reina entre silêncio e linguagem. A liberdade acontece na fissura que há entre linguagem e silêncio; ou melhor, ela é a própria fissura. Ao experienciar tal fissura, a linguagem transforma-se, e em tal transformação surge a decisão do ser mundo e do ser homem. (FERREIRA, 1999, p. 125).

Em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, texto da década de 60, todavia, é que Merleau-Ponty enfatiza ainda mais a noção de indeterminação na linguagem que não deixa de possuir sentido. A expressão, nesse contexto, além da capacidade lingüística gestual, passa a ser associada a um ato de criação, cuja obra é parte da relação do mundo natural e do mundo cultural que o artista vivencia. O mundo cultural, então, reforça uma ambigüidade expressiva, pois o artista cria o que a percepção primordial capta e tanto a percepção como a criação são expressão. O tema da pintura já aparece nessa relação com a linguagem, em função da base perceptiva de ambos os atos. Aquilo que o pintor vê e aquilo que ele pinta é expressão. Merleau-Ponty se refere,

então, ao sentido nascente da linguagem, à imbricação entre significante e significado que é anterior à fala e que é, portanto, comum à comunicação e à criação. Há uma linguagem das próprias coisas expressas com a palavra na fala, assim como o pintor expressa na pintura.

A palavra só tem por função redescobrir a justa expressão previamente conferida a cada pensamento por uma linguagem das próprias coisas, e este duplo recurso de uma arte anterior à arte, a uma palavra anterior à palavra, prescreve à obra uma certa medida de perfeição, acabamento ou plenitude que a imporá ao assentimento de todos como as coisas que nos vêm aos sentidos. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 337).

Assim, “não se trata de escolher entre o mundo e a arte, entre os ‘sentidos’ e a pintura absoluta: imbricam-se mutuamente” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 338). O sentido brota do gesto expressivo e da percepção histórica, ou seja, a expressividade do corpo é gestual e cultural, ao mesmo tempo, e é essa a significação primordial; a fala e a arte resultam desse mesmo processo de imbricação do corpo com um mundo histórico.

Em *A prosa do mundo*, por sua vez, texto da década de 50, Merleau-Ponty já tratava do problema da linguagem em relação com o mundo de cultura, mundo histórico, desenvolvendo a argumentação iniciada em sua fenomenologia. O filósofo afirma que “precisamos encontrar na história mesma, em plena desordem, aquilo que torna não obstante possível o fenômeno da comunicação e do sentido” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 44). Na *Fenomenologia da percepção* a idéia de ser cultural e histórico já estava esboçada com a noção de imbricação do corpo ao mundo, do ser no mundo, imerso em espacialidade e temporalidade existenciais que conferiam a imbricação entre mundo natural e cultural, resultando na própria estrutura da expressão, presente já na percepção, como nas formas simbólicas da linguagem e da arte. No desenvolvimento dessas perspectivas na obra da década de 50, contudo, a expressão ganha ênfase na conotação para além da imbricação entre percepção e percebido, sendo “um gesto que irá tocar um conjunto cultural” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 52).

A noção de linguagem enquanto ato corporal e perceptivo é integrada à noção de transição histórica, em que as mudanças desses atos, pela própria temporalidade, deve ser enfatizada. Nas palavras do filósofo: “as línguas só são tão sensíveis às intervenções da história geral e a seu próprio desgaste porque são secretamente ávidas de mudanças que lhes dêem o meio de tornarem-se expressivas de novo”. (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 58, 59). Enfim, é tênue a demarcação de tais temas entre uma obra e outra, pois

não há rupturas nem contrariedades absolutas, apenas reformulações em função da via ontológica que vai sendo alcançada ao longo da obra do filósofo.

Conforme acompanhamos com os comentadores franceses no primeiro capítulo, a relação entre linguagem e história na obra merleau-pontiana é compreendida numa via que segue em direção à ontologia. Bimbenet destacara um tema antropológico pela inerência histórica da subjetividade, porquanto revela que há sempre um fundo de historicidade no fenômeno da expressão, passando da própria noção de um ser expressivo a um ser histórico, que inclui a problemática de uma transtemporalidade. Saint-Aubert discorrera também acerca da expressão enquanto projeção antropológica, entendendo que há um *empiétement*, uma mistura que conduz à ontologia. Kristensen ressaltara que é nos anos 50 que o sentido linguageiro será verdadeiramente tematizado, abordando uma fenomenologia da fala, que deriva de uma história da língua. Barbaras, igualmente, formulara que é depois de 1945 que o percebido é enfatizado como lugar da racionalidade. Slatman, ainda, conforme podemos acompanhar neste ponto, destaca que uma fenomenologia da linguagem, presente nos textos da década de 50, exige uma nova concepção de história, cuja lógica é definida na contingência e cuja fecundidade da expressão consiste em atravessar essa noção, ou seja, a instituição dos sentidos se faz no campo das diferenças, daquilo que não é definido racionalmente, mas no próprio trânsito aberto da subjetividade, ou melhor, da intersubjetividade, na intencionalidade lingüística. Enfim, não é nosso intuito pormenorizar essas noções relacionadas à história na obra merleau-pontiana, mas apenas retomamos esses pontos que haviam sido mencionados no capítulo primeiro, exceto esse ponto do texto de Slatman, a fim de articulá-los com a discussão acerca da linguagem que discutimos nesse capítulo e mostrar a dimensão ontológica que tal tema toma na obra do filósofo, sem enfatizar nesse ponto também. O fato é que os comentadores franceses se mostram ligados mais aos aspectos ontológicos da obra do autor, aos quais nos cabe, contudo, tratar como desdobramento dos aspectos fenomenológicos e não como ruptura, conforme também já havíamos defendido, pautando-nos no próprio comentário de Barbaras de que já havia uma ontologia em germe no contexto da fenomenologia.

O que nos coube tratar neste ponto deste capítulo, então, foi da dimensão lingüística da expressão, que possui relação com a percepção, na via fenomenológica, porquanto percepção e fala são modos do corpo se expressar originariamente, pois ambas são atitudes, são gestos que buscam instituir o sentido que já possuem ao pertencerem ao mundo. O fenômeno de comunicação silenciosa está por detrás do

fenômeno expressivo que compõe a fala. Por isso trata-se da expressão do ser no mundo, do corpo em comunhão com os outros que expressa os sentidos percebidos e mesmo ao falar, expressa estes sentidos. Não se trata de compreender a linguagem como atributo racional, cujas palavras seriam imagens verbais e a expressão seria a assimilação lógica dos signos, ao contrário, a fenomenologia de Merleau-Ponty já aponta que a linguagem é assimilada gestualmente, pelo ancoramento sensível do corpo ao mundo, dinâmica ininterrupta de abertura de sentidos que se dá de forma indireta, no horizonte cultural da criação de sentidos, conforme é ressaltado nos textos posteriores ao da fenomenologia. O último tópico deste trabalho, que discutiremos a seguir, pretende, por sua vez, compreender como a expressão artística também é um modo da apreensão sensível originária do mundo, como a criação não é a capacidade extemporânea de algum gênio criativo, mas a própria demanda do mundo por um acesso criativo, pela própria visibilidade originária, que institui um “*logos* do mundo estético”.

3.2 – A EXPRESSÃO ARTÍSTICA

Na *Fenomenologia da percepção*, ao tratar da afetividade, Merleau-Ponty radicaliza o corpo enquanto meio expressivo comparando-o à obra de arte, no sentido de que suas significações são transcendentais, pois vão para além da expressão ou do expresso, formando uma indivisão entre ambos, uma significação que é vivida no meio afetivo.

Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível 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. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 210).

Ora, a arte é, então, reportada à ambigüidade corporal, à estrutura sensível que convoca ao artista a ação criativa, ou seja, a arte não se separa da relação vivenciada pelo artista em seu meio, não é uma capacidade extemporânea de algum gênio criativo, mas é a tarefa na qual o artista se sente engajado, pela própria condição de seu olhar. O mundo recruta o olhar criador do artista e impele que ele crie a obra devido a tal convocação sensível. Eis que a visibilidade passa a ter um papel fundamental nessa relação, visto que o mundo aparece conforme o olhamos. Nos textos da década de 50, todavia, é que Merleau-Ponty confere maior notoriedade a esse tema. Examinemos alguns aspectos neles presentes a fim de compreender melhor tal problemática e relacioná-los com a obra em questão, a *Fenomenologia da percepção*.

Em *A dúvida de Cézanne*, há a discussão acerca do fato de que é a relação entre vida e obra que impulsiona a criação, o que é existencial, de modo que a própria vida é expressão e não a causa da obra. “Assim, as ‘hereditariedades’, as ‘influências’ – os acidentes de Cézanne – são o texto que, de sua parte, a natureza e a história lhe doavam para decifrar” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 311). A vida e a obra se comunicam e “a verdade é que esta obra a fazer exigia esta vida” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 312).

Tal afirmação resulta do questionamento pelos motivos implícitos na obra do pintor impressionista, de captar a natureza tal como ela aparece, se seriam dados biográficos ou puramente artísticos, ou seja, se sua vida explicava a obra ou o contrário. O fato é que Cézanne sempre expressou sua obra, mesmo antes de expressá-la, ele sempre foi aquilo que depois passou a fazer. O modo como as coisas o atingiam só podiam resultar na sua obra. Ele só a fez porque sentia o mundo de tal modo.

Cézanne queria captar o real de forma primordial, buscando a união entre a natureza e a arte e buscando “recolocar a inteligência, as idéias, as ciências, a perspectiva, a tradição em contato com o mundo natural que estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como disse, as ciências ‘que dela vieram’” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 307). A arte é, então, operação de expressão e o ato expresso nunca é acabado, é um *logos* infinito e que se estende, pois “se a obra é bem sucedida, tem o estranho poder de transmitir-se por si” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 311). Isso faz da expressão algo livre, essa fusão entre constituição e constituinte. Merleau-Ponty salienta, com essas noções, que a vida é sempre primordial e que todo ato de expressão deve ser captado nesse ímpeto, pois não há outra forma de ser, senão estar inserido no movimento da vida e agir conforme o que ela demanda.

Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty radicaliza a relação entre movimento e visibilidade, propondo uma reabilitação ontológica do sensível, com a noção de uma reflexividade do sensível do corpo que é, ao mesmo tempo, vidente e visível, tocante e tocado. O ato da pintura é o corpo quem faz e “para compreender estas transsubstanciações, há que reencontrar o corpo operante e atual, aquele que não é um pedaço de espaço, um feixe de funções, mas um entrelaçado de visão e de movimento” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 278). Visão e movimento, então, se relacionam intrinsecamente, porque só se vê aquilo que se percorre com o movimento do olhar, por meio do qual as coisas se tornam visíveis.

A visão não é uma operação de pensamento que implica em representações, mas uma abertura ao mundo, pelo movimento que se desdobra: é movimento das coisas no mundo e movimento do corpo e do olhar que se aproxima delas, vendo-as, mas também sendo visto pelos outros e por si mesmo.

O enigma reside nisto: meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o “outro lado” do seu poder vidente. Ele se vê vidente, toca-se tateante, é visível e sensível por si mesmo... visível e móvel, meu corpo está no número das coisas, é uma delas, é captado na contextura do mundo, e sua coesão é a de uma coisa... e o mundo é feito do próprio estofado do corpo. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 278, 279).

O pintor pinta aquilo que vê, aquilo que interroga com o olhar, pois é a mesma coisa que está no mundo e na visão e “a interrogação da pintura visa a essa gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 282). Cor, forma, linha, movimento, contorno e fisionomia são partes integrantes da pintura e são

expressões do corpo, à medida que revelam sua visão em ato, pela simultaneidade inacabada da relação com o mundo. Esse entrelaçamento que a pintura demonstra é a própria forma de ser no mundo, é a arte como expressão da vida, é o elo entre objetividade e subjetividade, essência e existência, imaginário e real, visível e invisível.

O enigma da visão é apontar o invisível, é ser essa relação aberta, esse encontro, “como numa encruzilhada, de todos os aspectos do Ser” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 299). O visível fornece aquilo que aparece como dimensão, como deiscência do ser, como uma certa ausência. Segundo Klee, há uma fórmula ontológica da pintura: “sou inapreensível na imanência” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 299), pois sempre há a visibilidade se constituindo.

De tal modo, esses textos desenvolvem os aspectos já apresentados na *Fenomenologia da percepção* no que diz respeito ao tema da atitude perceptiva, da imersão sensível do corpo ao mundo que garante a expressão pela renovação constante de significações. No entanto, esses textos, com o tema da pintura, levam ao extremo o fato de que essa renovação de significações é a da própria visibilidade, do olhar em direção ao mundo sempre se fazendo, o que desembocará em uma ontologia.

Segundo Müller-Granzotto, em *A dúvida de Cézanne*, Merleau-Ponty trata do mundo cultural e da experiência criadora, não mais subsumindo-os ao mundo da percepção, ao mundo estritamente sensível, que acaba por tornar passiva a expressividade do corpo diante do mundo. Com a retomada pictórica da expressividade da natureza, a criação é a *posteriori*, pois acontece na obra e está sempre a interrogar seus sentidos. Trata-se de realizar nos quadros o mesmo mistério da percepção, mas não para compreendê-lo e sim para “desencadeá-lo por outros meios, junto à obra pictórica” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2006, p.163). Daí, entende-se expressão e criação juntas, porque deriva tanto dos materiais pictóricos quanto dos dispositivos anatômicos do corpo e das vivências temporais, segundo o autor. Desse modo, “a expressão não é uma operação deliberada. Ela é um efeito que, ao mesmo tempo em que se apóia em uma ação, não se reduz a ela” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2006, p. 164).

Sobre esse aspecto da expressão, que tem em vista o papel da visão no espaço pictórico, Iraquitam Caminha e Gisele Cândido têm outras contribuições relevantes. Caminha salienta a importância do período intermediário da obra de Merleau-Ponty. Ele evidencia que o interesse de Merleau-Ponty pela pintura deriva da necessidade de aprofundar o problema da percepção. A questão é “abordar a visão ela mesma constituindo-se como visão” (CAMINHA, 2008, p. 201). O visível explorado pela

pintura é o próprio percebido e o que ela capta é a revelação mesma do aparecer em sua espontaneidade, uma “ontogênese da visão”. O visível não é mais responsável por determinar a existência de um mundo transparente, como na *Dióptrica* de Descartes, em que é o sujeito pensante quem vê, mas o visível é habitado pelo sujeito que vê. Segundo Caminha, há uma nova expressividade instituída pelo porvir visível do mundo percebido:

(...) o que nos interessa, ao falarmos da expressividade do fenômeno perceptivo, é o sentido do porvir visível daquilo que nós vemos como manifestação irrecusável de nossa comunicação com o mundo. A arquitetura do quadro não é nada senão o processo de estruturação efetuada pelos toques do pintor, ou seja, o aparecer do percebido como a expressão da paisagem na tela. (CAMINHA, 2008, p. 210).

Cândido, por sua vez, retoma a discussão de Merleau-Ponty acerca da pintura em *O olho e o espírito*, salientando o aspecto cultural que pode aí ser destacado. A pintura assume um envolvimento originário com o mundo, ao contrário do “pensamento de sobrevôo” que é característica do discurso científico. Ela afirma que há um “meio termo” na forma como o pintor se envolve com o mundo, pois há uma pré-cultura instituída na pintura, no sentido de ser uma prática inocente, aquém do designável, e uma cultura, no sentido do solo que compartilham os diferentes modos de expressão: “(...) essa capacidade do pintor de retomar a cultura e, ao querer ir mais longe, ter que retornar ao mundo de sentido bruto para reformular suas aquisições, e assim, de fato, *ir mais longe* do que já estava construído, enfim, essas operações podem secretar exemplarmente a maneira como a cultura se fundamenta.” (CÂNDIDO, 2009, p. 160).

Nessa relação ambígua, destaca-se a imbricação entre corpo, movimento, visão e visível, que a pintura implica e que constitui o conhecimento, cuja origem não está no intelecto, mas no corpo operante, como “um emaranhar entre movimento, corpo, visão e mundo” (CÂNDIDO, 2009, p. 162). A relação da visão e do visível é operada como a relação do eu e do outro, na reversibilidade entre corpo e mundo, no movimento de um a outro. Assim, o enigma do corpo é o mesmo que o da pintura: encontrar a visibilidade originária no mundo, não como função do olho enquanto órgão da visão, mas através do olho sensibilizado pelo impacto do mundo. Tal visão originária tem alcance ontológico e garante um conhecimento silencioso.

Embora a pesquisadora, nesse ponto, volte-se mais para a análise ontológica da visão, considerando o jogo do visível e do invisível e a reversibilidade da carne que, de fato, já é tematizada em *O olho e o espírito*, reconhecemos que o maior desenvolvimento desse aspecto se dá em *O visível e o invisível* e consideramos que

nosso enfoque atual do tema se limita a compreender esse papel originário da visão para pensar a expressividade artística da pintura, na qual os sentidos estão envolvidos na percepção e na criação do artista. Desse modo, entendemos que ela tratou como um paradoxo a tensão entre a dimensão pré-cultural do ato inaugural da visão e sua expressão cultural, derivada da necessidade que o pintor tem de ir além. Contudo, ela esclarece que o fato é que isso acontece simultaneamente, o pintor não sai de um mundo natural para criar, ele cria no próprio movimento da natureza, que é a imbricação do corpo e do mundo.

Furlan, por sua vez, descreve que já na *Fenomenologia da percepção* a tarefa merleau-pontiana consistia em descrever um “*logos* do mundo estético”, pela via corporal que condiciona toda experiência e atividade do corpo como “*centro anônimo* de convergência da percepção do mundo” (FURLAN, 2005, p. 60). O fato é que esse corpo tem o poder de inspecionar o mundo de forma implícita, ambígua e lacunar, conforme ele ressalta, já que o ato perceptivo oscila no foco que direciona às coisas percebidas. Daí o tema da pintura nos textos posteriores ao da fenomenologia, que reflete sobre o sentido da visibilidade primordial. “Ao invés de perguntar como a luz age sobre os olhos, trata-se, antes, de saber como ela se mostra e abre para um mundo” (FURLAN, 2005, p. 79). A visibilidade, então, é o próprio acesso sensível ao mundo e a expressão artística busca captar isso de forma primordial. Daí a reversibilidade do olhar, a imbricação entre vidente e visível que celebra o próprio enigma da expressão, na estrutura do corpo que vê e é visto, ao mesmo tempo.

Moutinho, por conseguinte, reflete sobre a relação entre arte e ontologia na obra de Merleau-Ponty e salienta que no “*logos* do mundo estético” não existem juízos predicativos, mas uma experiência originária do mundo, “mundo sensível de minha experiência, muda e discursiva, minha e dos outros, articuladas por uma rede intencional *anterior a todo ato*. O sentido aí vislumbrado não é aquele que um sujeito transcendental configure: ele é imanente ao sensível” (MOUTINHO, 2010, p. 486). Desta feita, ele destaca que a expressão estética possui uma significação que exige uma exibição, pela própria via corporal da apreensão sensível do mundo, não de representação intelectual. É às relações intercambiáveis entre vidente e visível que tal expressão remete, conforme ele revela citando a pintura de Cézanne, há um “descentramento do artista: o pintor é aquele que começa por contemplar o espetáculo do mundo, mas à força de contemplá-lo, é o espetáculo que começa a se organizar por si mesmo diante dele: Cézanne não pensa a paisagem, mas, como ele mesmo diz, é a

paisagem que *se pensa* nele; entre ele e o visível, as relações se invertem” (MOUTINHO, 2010, p. 488).

Valverde tematiza a existência de uma experiência estética em Merleau-Ponty. Historicamente, constata que não há uma estética merleau-pontiana, no entanto, pode-se chegar a sua problemática através das noções de percepção e expressão. A estética remonta ao poder de perceber, segundo a experiência sensível, não como uma categoria do entendimento, uma condição de possibilidade *a priori* que dá a conhecer, como no primeiro criticismo kantiano, mas como uma experiência que atribui sentido na existência e revela uma racionalidade estética, por trás das formas da cultura e da própria consciência:

a capacidade expressiva de um sujeito só é adquirida e desenvolvida através da comunicação e representa uma face das estruturas de *compreensão* que o vinculam ao mundo, através da experiência. Além disso, como aquela recorrente modulação da expressão, que caracteriza o estilo como ‘deformação coerente’, opera a partir de uma gestualidade anônima, que remete à condição intercorpórea da existência, reforça-se a idéia de que a experiência sensível é a base de toda experiência estética e a condição da própria experiência artística” (VALVERDE, 2008, p. 168).

A expressão, neste sentido, carrega uma gestualidade anônima, de modo que o corpo dotado de percepção vive em conexão com uma intercorporeidade na existência, enquanto a percepção surge como um tipo de atividade anônima, enquanto “um agenciamento corporal, uma performance, um comportamento que, mais que representar o mundo, *exprime* o movimento pelo qual nós o habitamos” (VALVERDE, 2008, p. 171, grifo nosso). E o corpo também é fundamental porque habita o mundo em atitude e a experiência, então, é um acontecimento, é vivida dinamicamente através do corpo. Tal vivência é a abertura a um *logos* estético que é histórico e intersubjetivo, porquanto se faz na cultura.

Ao tratar da pintura, nesse âmbito, Merleau-Ponty reflete sobre a expressão originária que a visão assume na criação artística. Desse modo, entendemos que o corpo compreende e expressa o mesmo meio sensível natural e cultural, ou seja, ele vê e cria no mesmo mundo. Isso implica que há uma imbricação entre criação e fruição, “caracterizando plenamente o movimento de imersão e projeção do sujeito em relação a seu mundo” (VALVERDE, 2008, p. 182).

Escoubas, por sua vez, destaca que a própria raiz da palavra estética, sensação, se relaciona com o primado do corpo na obra de Merleau-Ponty. Tal corpo é ambíguo, é aquele que percebe e é percebido, de modo que a obra de arte se relaciona à

fenomenologia por entender o fenômeno estético enquanto exposição do modo mesmo de aparecer, que desemboca no modo mesmo de ser. A arte, então, é sensível, tendo o mesmo estofa que o corpo, corpo operante e atual que proporciona a compreensão de que existe um entrelaçamento de visão e movimento, pois o que o corpo vive e cria é a partir do movimento existencial e perceptivo que executa no mundo. De tal modo, a constituição de sentidos se dá na própria manifestação, seja corporal, seja artística, ou seja, pela via natural da percepção e pela via simbólica da arte, mas no sentido de que ambas se imbricam, pois a percepção é também simbólica, também está imersa em um campo de cultura, assim como a arte é também natural, por se referir à necessidade do artista de expor sua percepção do mundo de forma criativa, pois o mundo exige essa criação, ela não é um ato puramente volitivo. A autora, então, comenta: “a percepção e a expressão implicam-se reciprocamente: toda percepção é expressão, toda expressão é percepção” (ESCOUBAS, ?, p. 221). A arte, nessa perspectiva, então, é fenômeno, pois trata de apresentar os modos de aparecer e a relação entre fenomenologia e estética é íntima, pela própria estrutura sensível do corpo.

O artista, como o filósofo, nunca está no centro de si mesmo, estão sempre fora de si, rodeados pela miséria empírica do mundo e pelo mundo que devem realizar e revelar pela obra. Sempre duvidarão dos resultados, pois somente o assentimento dos outros confere valor à obra. Por isso interrogam o mundo, a si mesmos, seu próprio trabalho, não podendo parar de pintar, compor, dançar, escrever. Sua obra é interminável porque nunca abandonamos nossa vida e o mundo, nunca vemos a idéia, o sentido e a liberdade cara a cara (...) A filosofia da visão e do movimento está por ser feita e só o será quando o filósofo levar a sério a afirmação do artista de que pensa enquanto pintura ou escultura ou dança (CHAUÍ, 1994, p. 481, 486).

A partir da leitura destes comentadores entendemos a expressão artística como uma dimensão da expressão proveniente do próprio arranjo corporal, da própria forma de ser no mundo. Criar, assim como falar e perceber decorrem dessa simultaneidade, desse acesso sensível de um a outro e não de uma manifestação de sentidos posterior à vivência, que seria a via da representação. A arte, então, é existencial e a expressão, em todos os seus modos, é a manifestação dessa existência, a exposição dos sentidos atribuídos por tal inerência sensível do corpo ao mundo. Trata-se da expressão do ser no mundo, seja perceptiva, lingüística ou artística.

Contudo, pode-se dizer que a experiência estética desempenha um papel privilegiado da comunhão sensível, a mescla dos dados naturais e culturais, criação e fruição, expressão e compreensão. Portanto, o vínculo dos temas sensibilidade e

expressão, a partir do que foi tratado na *Fenomenologia da percepção*, se dá mediante a relação comunicativa, criativa e gestual da percepção, pois a expressão enquanto fala e criação artística são modos da manifestação perceptiva no mundo natural e cultural. Em todos os modos de acepção da expressão que o presente trabalho buscou abordar, o que há, então, em comum é uma sensibilidade prévia geradora de criação, de atitude criativa, já na percepção, assim como na linguagem e na arte.

CONCLUSÃO

Quem sou eu? Bem, isso já é demais. Lembro-me de um estudo cromático de Bach e perco a inteligência. Ele é frio e puro como o gelo, no entanto pode-se dormir sobre ele.

Perco a consciência, mas não importa, encontro a maior serenidade na alucinação. É curioso como não sei dizer quem sou. Quer dizer, sei-o bem, mas não posso dizer.

Sobretudo tenho medo de dizer, porque no momento em que tento falar não só não exprimo o que sinto como o que sinto se transforma lentamente no que eu digo. Ou pelo menos o que me faz agir não é o que eu sinto mas o que eu digo. Sinto quem sou e a impressão está alojada na parte alta do cérebro, nos lábios - na língua principalmente - ,

na superfície dos braços e também correndo dentro, bem dentro do meu corpo, mas onde, onde mesmo, eu não sei dizer. O gosto é cinzento, um pouco avermelhado, nos pedaços velhos um pouco azulado, e move-se como gelatina, vagarosamente. Às vezes torna-se agudo e me fere, chocando-se comigo. Muito bem, agora pensar em céu azul, por exemplo. Mas sobretudo, donde vem essa certeza de estar vivendo? Não, não passo

bem. Pois ninguém se faz essas perguntas e eu... Mas é que basta silenciar para só enxergar, abaixo de todas as realidades, a única irreduzível, a da existência. E abaixo de todas as dúvidas - o estudo cromático - sei que tudo é perfeito, porque seguiu de escala a escala o caminho fatal em relação a si mesmo. Nada escapa à perfeição das coisas, é essa a história de tudo.

PERTO DO CORAÇÃO SELVAGEM - CLARICE LISPECTOR

]

Buscamos compreender como se desenvolve a noção de expressão na *Fenomenologia da percepção*, de Merleau-Ponty. Trata-se da expressão do ser no mundo, do corpo como expressão e do mundo como expressão, pelo primeiro ser a potência perceptiva a partir da qual há sentido, e o segundo ser mais que o lugar da expressão, mas o que garante sua existência. Há uma ambigüidade que envolve a sensibilidade originária e possibilita a expressão, ou seja, um movimento duplo da experiência sensível do corpo no mundo, pois a expressão é uma relação de significância baseada na percepção, motricidade e afetividade, no corpo que percebe, sente e se move em direção ao mundo no qual já está sempre inserido. Este engajamento sempre já realizado revela o caráter hermenêutico da expressão, do corpo que atribui sentido ao mundo que já possui sentido e do mundo que atribui sentido ao corpo que já possui sentido. É no contato sensível, existencial do corpo e do mundo, e não puramente da inserção física (como a roupa que está no armário), portanto, que brota a expressão. Assim, a própria expressão lingüística e a expressão artística não são modos distintos de expressão, mas modos que decorrem da mesma estrutura sensível e existencial que envolve o corpo e o mundo, pois falar e criar são manifestações expressivas que começam na percepção do corpo ao mundo, já que as palavras e os objetos artísticos não existem em um mundo em si, mas no mesmo mundo de relações que garante tal imbricação constante.

Com este trabalho, então, pudemos compreender a importância e atualidade da obra *Fenomenologia da percepção*, por versar sobre temas que não são tão óbvios à primeira vista e que merecem uma investigação mais detalhada, como o da expressão. Tal tema, por sua vez, envolve noções que o próprio filósofo não explorou minuciosamente, como a de afetividade. Neste viés, poderíamos dizer que há já um caráter ontológico nesta obra, conforme alguns autores franceses salientam, contrariando outros que dizem que esta obra ainda está muito arraigada a noções clássicas como as de sujeito e objeto. O fato é que embora se refira à relação entre corpo e mundo, Merleau-Ponty, nesta obra, já o faz tendo como ponto de vista a imbricação de um e outro e não a simples relação e é tal imbricação que é enfatizada no caráter ontológico.

Assim, gostaríamos de aprofundar e problematizar o tema da expressão em uma pesquisa futura, na qual procuraríamos compreender o viés ontológico, presente na obra póstuma e inacabada do autor, *O visível e o invisível*, visto que nela Merleau-Ponty, pode-se dizer, acaba por realizar um desdobramento da noção de expressão. Ele o faz

reavaliando o caminho da interrogação filosófica com relação à fé perceptiva e revela que trata-se de uma fé comum ao homem natural e ao filósofo, digna de opiniões mudas, implícitas em nossa vida: “vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 15). As próprias coisas é que conduzem à expressão e ganham um sentido ontológico, o sentido de ser no mundo. No entanto, isso não se dá de antemão, as coisas não se destacam do vazio para aparecer claramente, mas elas mesmas carregam certo vazio: “a filosofia não se instala na ordem do dito ou do escrito, como o lógico no enunciado (...) são as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que deseja conduzir à expressão” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 16).

Assim, há um ultrapassamento do ser em si, uma superação da crença ingênua de que a existência do mundo pode ser questionada, como no argumento cartesiano do sonho. Distingue-se sono e vigília de forma absoluta, como se não fossem complementares no meio das experiências vividas. Esquece-se que a questão da falsidade só se coloca sobre um fundo de verdade.

O que nos importa é precisamente saber o sentido de ser do mundo; a esse propósito nada devemos pressupor, nem a idéia ingênua do ser em si, nem a idéia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo. Cabe-nos reformular os argumentos céticos fora de todo preconceito ontológico, justamente para sabermos o que é ser-mundo, o ser-coisa, o ser imaginário e o ser consciente. (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 18).

Nesse sentido, a percepção está no corpo como coisa no mundo, o que garante um mundo sensível comum a todos e que configura a intersubjetividade como “dimensão de uma vida generalizada que se enxertou na minha” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 22), mas que não resolve o paradoxo da percepção interna, a fé perceptiva. Esta, no entanto, contém equívocos, porquanto confunde a percepção com o pensamento de perceber. Eis que uma conversão reflexionante estabelece a relação entre a percepção e a reflexão, mas não enquanto análise reflexiva, que manteria o paradoxo, e sim enquanto vínculo, reciprocidade do refletido e do irrefletido, ligação pré-lógica. Assim, “não se trata de pôr a fé perceptiva no lugar da reflexão, mas, ao contrário, de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 43). Contudo, a filosofia reflexionante, nestes termos, também tem seus limites, na medida em que integra o ser e as razões de ser de antemão, transformando a abertura do mundo em consentimento de si a si. É preciso, portanto, tomar outro ponto de partida:

Vejo, sinto e é certo, para me dar conta do que seja ver e sentir, devo parar de acompanhar o ver e o sentir no visível e no sensível onde se lançam, circunscrevendo, aquém deles mesmos, um domínio que não ocupam e a partir do qual se tornam compreensíveis segundo seu sentido e sua essência. (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 44)

É preciso pensar a reflexão em seu ato inaugural, num duplo jogo, tirando sua evidência aparente. Eis a passagem, então, à discussão da interrogação como dialética e da fé perceptiva como negatividade. Nesse âmago é que se pode colocar o ser como ser bruto, nessa negatividade que não é vazio. É o pensamento do negativo que satisfaz a terceira exigência da fé perceptiva, em que não há senão o ser.

Na fé perceptiva positiva, ao contrário, havia o mundo como totalidade confusa e na reflexão, o mundo como conjunto de consciências paralelas. A questão agora é considerar que: “a ‘nega-intuição’ do nada é a atitude filosófica que põe a reflexão e a espontaneidade numa espécie de equivalência” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 70). Contudo, há uma coesão entre o ser e o nada, de modo que o nada não conserva mais uma distinção absoluta ao ser, em que a dialética recairia na ambivalência. Tanto o puro nada como o puro ser ignoram “os segundos mundos”.

O corpo habita uma região de não ser, uma espacialidade e uma temporalidade que são “de empilhamento, de proliferação, de imbricação, de promiscuidade – perpétua pregnância, parto perpétuo, geratividade e generalidade, essência bruta e existência bruta que são os ventres e os nós da mesma vibração ontológica. (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 114). Merleau-Ponty destaca, por conseguinte, que não há puramente uma essência, mas uma região selvagem do ser, que reúne o essencial e o inessencial, o domínio da vida ela mesma, que transcende a essência e a existência, conciliando-as:

Os fatos e as essências são abstrações: o que há são os mundos e um mundo e um Ser, não soma de fatos ou sistema de idéias, mas a impossibilidade do não-senso ou do vazio ontológico, como o espaço e o tempo não são a soma de indivíduos locais e temporais, mas a presença e latência atrás de cada um deles (...) a resposta está mais alta do que os ‘fatos’ e mais baixa do que as ‘essências’, no Ser selvagem onde estavam indivisos e onde, atrás ou abaixo das clivagens de nossa cultura adquirida, continuam assim (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 115, 120).

Este ser prévio, essa deiscência, essa imbricação do ser tocante e do ser tocado, do ser vidente e do ser visível, é esse originário que Merleau-Ponty pretende encontrar com a interrogação filosófica, além da intuição, pois “o originário se cliva e a filosofia deve acompanhar essa clivagem, essa não coincidência, essa diferenciação”

(MERLEAU-PONTY, 2007, p. 122). Assim, Merleau-Ponty desenvolve a idéia central de sua ontologia, a idéia de quiasma. Há um entrelaçamento direto do corpo às coisas por sua ontogênese, o que provém dele e de onde ele provém como sensível.

No entanto, “a questão é saber como o sentiente sensível pode também ser pensado (...) mas, esta nova reversibilidade e a emergência da carne como expressão constituem o ponto de intersecção do falar e do pensar no mundo do silêncio” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 133, 140, grifo nosso), ou seja, não só o visível e o vidente, o tocante e o tocado se imbricam, mas o visível e o tocante, o vidente e o tocado, todos os sentidos se cruzam, é essa a “profundidade inesgotável” do ser.

A ontologia é essa simultaneidade da carne, isso que não tem um nome na filosofia tradicional, como diz Merleau-Ponty. É a intercorporeidade que possibilita sair do impasse entre consciência e objeto, pois há um vínculo da carne e da idéia, e “é preciso pensar a carne, não a partir das substâncias, corpo e espaço, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 142).

O entrelaçamento da presença e da potência, do atual e do dimensional, do ôntico e do ontológico, é a própria cultura que vincula o corpo ao mundo, o natural ao criado, a percepção à inteligência, de modo que se constituem como o mesmo fenômeno da expressão. Também na linguagem, há a reversibilidade entre a fala e a significação, que não é inversão dialética que precisa ser reunida numa síntese, por que:

Excluimos o termo percepção em toda a extensão em que já subentende um recorte do vivido em atos descontínuos ou uma referencia a “coisas” cujo estatuto não se precisou, ou somente uma oposição entre o visível e o invisível (...) A percepção como encontro das coisas naturais está no primeiro plano de nossa pesquisa, não como função sensorial simples que explicaria as outras, mas como arquétipo do encontro originário, imitado e renovado no encontro do passado, do imaginário, da idéia. (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 158).

A percepção na ontologia é esse sentido originário que brota da camada de totalidade integral do sensível, o sentido selvagem. O ser bruto e selvagem, portanto, é esse que vive no mundo do silêncio, no mundo visível e invisível, no mundo do quiasma, da dialética, da reflexividade, da interrogação constante. O corpo fenomenal é prolongado no co-funcionamento com o para-outro, numa troca indivisível, é a mesma existência vertical e o mesmo mundo, o ser de indivisão, o mundo dimensional.

Assim é que o ser bruto e selvagem é descrito na ontologia de *O visível e o invisível* e que se relaciona com a descrição fenomenológica da noção de expressão.

Ora, nessa obra ontológica, Merleau-Ponty radicaliza a própria noção de percepção, de modo que a vincula a um mundo de diferenciações, de negatividades que não são o reverso dos fenômenos, mas o que os viabiliza, porquanto leva ao extremo a noção de entrelaçamento e de intersubjetividade, do corpo que se “conhece” pelo quiasma e nunca está só. A expressão, nesse contexto, mais que a expressão do corpo ou do ser no mundo, é a expressão da Carne, desse corpo radicalizado com relação ao estreitamento da sutura ontológica ao mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Jérôme Million, 1991.
- _____. Merleau-Ponty et la psychologie de la forme. In. *Les études philosophiques*, nº 2, 2001.
- BIMBENET, E. *Nature et humanité*. Sorbonne: J. Vrin, 2004.
- BONDÍA, J. L. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. In. *Revista brasileira de educação*. Nº 19, jan/fev/mar/abr, 2002.
- BONOMI, A. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- BOSI, A. *Reflexões sobre a arte*. São Paulo: Ática, 2004.
- CAMINHA, I. Paisagem e pintura: arte e visibilidade em Merleau-Ponty. In. VALVERDE, M. (org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- CANDIDO, G. B. A pintura e o fundamental da cultura: algumas revelações da pintura em O olho e o espírito de Merleau-Ponty. In. PINTO, D. M. [et. al] *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.
- CHAUÍ, M. Merleau-Ponty: obra de arte e filosofia. In: NOVAES, A.(org.) *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- DENTZ, R. A. A motricidade do corpo-próprio em Merleau-Ponty. In. *Prometeus Filosofia em Revista*. Ano 2 – nº 4. Julho-Dezembro/2009.
- DESCAMPS, C. Os existencialismos. In. CHÂTELET, F. *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. In. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DUFRENNE, M. *Estética e filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 1981.
- DUPOND, P. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. In. VALVERDE, M. (org.) *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- _____. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ESCOUBAS, E. *Alguns temas da estética francesa contemporânea. ?*
- FERREIRA, A. M. C. A função significativa da linguagem. *Revista Idéias*, Campinas, ano 4, nº 1/2, jan/dez, 1997.
- _____. A linguagem originária e o silêncio. *Revista Discurso*, nº 30, 1999.

_____. A constituição ontológico-existencial da corporeidade em Heidegger. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 37. n. 117, 2010.

FURLAN, R., BOCCHI, J. C. O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty. In. *Revista Estudos de Psicologia*. 2003, 8(3), 445-450.

_____. ROZESTRATEN, A. S. Arte em Merleau-Ponty. In: *Revista Natureza Humana*. São Paulo, jan/jun 2005, vol. 7, nº 1, p. 59-93.

HOUAISS, A. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1995.

KRISTENSEN, S. Foi perceptive et foi expressive. In. *Chiasmi international*. Milano: Mimesis, 2003.

KUPERMANN, B. Um tema fenomenológico: o mundo. In. *Revista de cultura Vozes*. Ano 66, nº 4. Petrópolis, Vozes, 1972, p. 39 – 46.

MANTOVANI, H. J. Uma fenomenologia do patológico em Merleau-Ponty. In. *Revista de Filosofia Aurora*. Vol. 21, nº 28. Curitiba, janeiro a junho de 2009, p. 193-212.

MERLEAU-PONTY, M. *A dúvida de Cézanne*. In. Textos escolhidos. Col.: Os pensadores. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*. In. Textos escolhidos. Col.: Os pensadores. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *O olho e o espírito*. In. Textos escolhidos. Col.: Os pensadores. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. *O filósofo e sua sombra*. In. Textos escolhidos. Col.: Os pensadores. Vol. XLI. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. O cinema e a nova psicologia. In. XAVIER, I. (org). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro. Edições Graal; Embrafilme, 1983.

_____. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *A prosa do mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MOURA, C. A. R. Linguagem e experiência em Merleau-Ponty. In. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Ed. da UFPR, 2001.

_____. Entre fenomenologia e ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada. In. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Ed. da UFPR, 2001.

_____. A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty. In. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Ed. da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. Tempo e sujeito. O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. In. *Revista Dois Pontos* (UFPR), Curitiba, v. 1, n. 1, p. 11-57, 2004

_____. O sensível e o inteligível. Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. In. *Revista Kriterion* (UFMG), Belo Horizonte, v. XLV, n. 110, p. 264-293, 2004.

_____. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. Unesp, 2006.

_____. Ontologia e artes em Merleau-Ponty. In. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 483-493, jul./dez. 2010.

MÜLLER, M. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. Típica ou criação: o problema da universalidade à luz da teoria merleau-pontyana da expressão. In. GONÇALVES, A. [et. al] *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: UFPR, 2006.

NUNES, B. Physis, Natura – Heidegger e Merleau-Ponty. In. *Natureza Humana. Revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*. Vol. 6, nº 2. São Paulo: EDUC, julho-dezembro de 2004, p. 271-287.

RICOUER, P. Merleau-Ponty: além de Husserl e Heidegger. In. *A região dos filósofos*. São Paulo: Loyola, 1996.

SAINT-AUBERT, E. Conscience et expression chez Merleau-Ponty. In. *Chiasmi international*. Milano: Mimesis, 2008.

SLATMAN, J. *L'expression au-delà de la représentation*. Paris: Vrin, 2003.

SOMBRA, J. C. *A subjetividade corpórea*. São Paulo: Ed, UNESP, 2006.

STEIN, E. *Compreensão e finitude*. Rio Grande do Sul: Ed. Unijuí, 2001.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

TAMINIAUX, J. *Le regard et l'excédent*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1977.

VALVERDE, M. A instituição do sentido. In. *Textos de cultura e comunicação*, nº 29. Salvador: Decom-Facom, 1993, p. 51-62.

_____. *Estética da comunicação*. Salvador: Quarteto, 2007.

_____. Forma e instituição: experiência estética e sensibilidade histórica em Merleau-Ponty. In. VALVERDE, M. (org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.

_____. (org.) *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.