

Merleau-Ponty, *une phénoménologie au champagne*

José Arthur Giannotti

Universidade de São Paulo – USP/Cebrap

RESUMO

Neste texto, retraço o percurso do pensamento de Merleau-Ponty, sobretudo aquele organizado em torno da questão da linguagem, a fim de acompanhar a presença de opções teóricas que desembocam na impossibilidade de sua fenomenologia deparar-se efetivamente com o problema da crise da razão que, a meu ver se delinea com Heidegger e Wittgenstein e atravessa o século.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Linguagem; Merleau-Ponty.

ABSTRACT

In this text, I seek to follow the path of Merleau-Ponty's thought, especially that one organized around the concept of language, accompanying the presence of theoretical options that lead to the impossibility of his phenomenology to effectively face the problem of the crisis of reason which, in my view, is outlined with Heidegger and Wittgenstein and spans the century.

KEY WORDS

Phenomenology; Language; Merleau-Ponty.

*Para Mariê,
elo dourado de nosso Departamento*

Quando cheguei à França em 1956, a fenomenologia estava na moda. A ela já tinha sido iniciada por Granger e contra ela fora precavido por Cruz Costa, que, a despeito de suas restrições, me dera sua tradução das *Investigações lógicas*, de Husserl. Não deixava de brincar, às vezes me chamando de Husserl da Aclimação, referência ao bairro onde eu morava. Foi pela lógica que mergulhei nesses mares, de sorte que a proposta da *epochê* permitindo uma análise do *cogito* puro, travada pela polaridade noético-noemática como fundamento absoluto do conhecimento, estava no centro de minhas atenções, nutridas ainda pelo excelente curso que assisti, no ano seguinte, na Escola Normal da rua d’Ulm sobre a “sexta investigação” de Husserl ministrado por Jules Vuillemin, que logo se tornou o amigo de sempre.

No entanto, os ares parisienses estavam perfumados pelas brisas de Sartre e Merleau-Ponty. Eram tão conhecidos por todo mundo que, quando Cruz Costa me acompanhou ao Rio para pedir a bolsa da CAPES que ajudaria a financiar minha viagem – era assim que se fazia nessa época – o grande educador Anísio Teixeira, ao nos receber, considerou que seria muito importante que eu estudasse com a nova revelação: “Merly-Ponteau”. Graças a Claude Lefort, amigo comum, fui levado a assistir a seus cursos no Colégio de França. Depois da aula nos encontrávamos na casa de Lefort para um aperitivo e longas conversas. A Guerra da Argélia estava no auge, o que nos levava a discutir política com frequência. Obviamente, eu quase sempre estava do lado de Lefort, mais radical do que o jovem mestre. Um homem-elefante e bem trajado, exibindo uma cabeleira de maestro de orquestra. Última lembrança: Lefort, ainda lecionando por aqui, tentara trazer Merleau-Ponty como professor visitante. Este recusou, desculpando-se por sua falta de tempo, pois trabalhava num texto de grandes pretensões, justamente aquele que a morte repentina impediu o término.

Meu interesse pela lógica – talvez compensação por minha dislexia – não dava muita bola para a fenomenologia francesa que me parecia – e ainda me parece – resvalar para lindas descrições da vida cotidiana. Não duvido que a dupla Sartre e Merleau-Ponty pensou o seu tempo, explicitou e denunciou os meandros da guerra fria, mas ficou à margem da crise da razão que, a meu ver se delineia com Heidegger e Wittgenstein e atravessa o século. Gostaria de mencionar aqui alguns pontos que bloquearam a fenomenologia francesa, impedindo-a de tocar nesses limites.

Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre prestam tributo a Husserl e a Heidegger, mas cada um a seu modo. Sartre logo parte para a denúncia, pois a fenomenologia, “ao

transformar o *noema* num irreal, correlativo à *noese*, e cujo *ser* é um *percipi*, é totalmente infiel a seu princípio” (Sartre, 1943, p. 28). Se “a consciência é de algo, isto significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência: isto é, a consciência nasce sendo *levada sobre* um ser que não é ela. É o que chamamos de *prova ontológica*”. E, logo em seguida, conclui que “Husserl desconhece inteiramente o que chama de intencionalidade” (*Ibid.*). Uma rápida leitura dos primeiros textos de Husserl destrói essa interpretação apressada que vê a intencionalidade como movimento da consciência para um ser; cabe, portanto, deixá-la de lado. A leitura que Sartre propõe de Heidegger é ainda mais esdrúxula. É o que se percebe na sua catastrófica interpretação do *Dasein*, esse *ente* que cuida de seu *ser* e assim se projeta no mundo. Vejamos: “a consciência é um ser para o qual seu ser põe a questão de seu ser, na medida em que esse ser implica um ser outro que não ele” (*Ibid.*, p. 29). Não existe aí distinção entre ser e ente; além do mais, a relação existencial do ente humano, não da consciência, com seu ser, não se resolve num questionamento teórico ou prático a respeito de um outro que si mesmo; exerce-se como cuidado (*Sorge*) que tem como horizonte o ser que ele já é. Mas, no meio dessa algaravia, encontramos um ponto que nos interessa: esse outro ser é *percebido*, o que nos indica a importância de uma fenomenologia da percepção para esse tipo de análise.

Merleau-Ponty é mais cuidadoso:

A transcendência de Husserl não é aquela de Kant, e Husserl censura a filosofia kantiana de ser uma filosofia “mundana” porque ultima nosso relacionamento com o mundo, que é o motor da dedução transcendental e faz do mundo imanente ao sujeito, em vez de se espantar e conceber o sujeito como transcendência para o mundo. Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com seus “dissidentes” existenciais e finalmente com ele mesmo nasce porque, justamente para ver o mundo e o apreender como paradoxo, é preciso romper com a familiaridade que dele temos. E que essa ruptura nada pode nos ensinar a não ser o brotar imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa (Merleau-Ponty, 1945, p. viii).

Incompletude que obriga a filosofia, agora existencial, a recomeçar continuamente e nos leva a repensar nosso “estar no mundo”. Obviamente a incompletude da *epoché* depende de sua interpretação e os melhores intérpretes de Heidegger não chegam à mesma conclusão a esse respeito. Importa para nós que, para Merleau-Ponty, a necessidade de pensar esse estar no mundo nos obriga a retomar questões da percepção. Não há dúvida de que as estruturas do pensamento deverão ser exa-

minadas sem que se questionem as demarcações da lógica formal. Mas, na linguagem importa, sobretudo, dissolver a unidade presente do significado. Desde os gregos sabemos que o pensar e o falar são de algo. Mas esse algo, como fica explícito nos textos de *Signes*, é tomado como ponto de referência como se fosse alvo de uma ideia kantiana, polo de certos atos de expressão convergentes que animam o discurso sem ser dado propriamente por si mesmo. Merleau-Ponty recorre a Saussure; este nos ensina que, embora sentimos que nossa língua se exprime por si mesma, a unidade provém do sentimento não do que é dito:

Dizemos que toda a expressão é imperfeita porque ela subentende, dizemos que toda expressão é perfeita na medida em que é compreendida sem equívoco e admitimos como fato fundamental de expressão um ultrapassamento do significante pelo significado, isto é o próprio significante que torna possível (Merleau-Ponty, 1960, p. 112).

Em vez de se relacionar com algo como seu substrato, o significante assume essa função objetivante, pois desde logo abraça o mundo. Como explicar esse *abraço*?

Já no início da *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty descreve o método fenomenológico, o projeto de chegar às coisas mesmas, como o estudo das essências tais como são diretamente vividas, a tensão dos atos de consciência entre *noesis* e *noema* desaguando num mundo da vida, na medida em que a suspensão dos juízos, a *epochê*, só poderia ser radical se cortasse suas amarras com suas raízes movediças em formação. Já na primeira página desse livro afirma que *Ser e Tempo*, cujo nascimento se deveria a uma indicação de Husserl, se resume numa explicitação do “*natürlichen Weltbegriff*” ou do “*Lebenswelt*” último tema do inventor da nova fenomenologia. A linguagem assenta no mundo da vida, que primeiramente se dá mediante a percepção. Mais tarde, Merleau-Ponty anotarà:

O mundo perceptivo “amorfo” de que falava a propósito da pintura ..., que não contém nenhum modo de expressão, mas que os chama, exige todos eles e ressuscita (*re-suscite*), como cada pintor, um novo esforço de expressão, esse mundo perceptivo é no fundo o Ser no sentido de Heidegger, que é mais do que qualquer pintura, do que qualquer palavra, do que qualquer “atitude”, e que, apreendido pela filosofia na sua universalidade, aparece como contendo tudo o que jamais será dito, levando-nos a cria-lo (Proust), isto é, o *logos endiathetos* chama o *logos prophorikos* (Merleau-Ponty, 1964, p. 223-224).

Deixemos Heidegger de lado. A linguagem sendo sempre expressiva se mostra nascente na pintura, onde modos de expressão são inventados e explorados a partir da experiência do mundo perceptivo, que no fundo se mostra como o Ser, fonte de todas

as palavras. Como me ensinou Marco Zingano, *logos endiathetos* indica, no vocabulário helenista, a concepção pensada, o discurso interno, ao passo que o *logos prophorikos* indica a expressão proferida, o discurso enunciado. Esse *logos endiathetos* é considerado anterior à lógica e às suas estruturações formais. A função da fenomenologia seria precisamente revelar “a camada pré-teórica onde as duas idealizações [materialismo e filosofia do espírito] encontram seu direito relativo e são ultrapassadas” (*Ibid.*, p. 208). O projeto de retornar às coisas mesmas desvela esse mundo antes do conhecimento diante do qual toda determinação científica é abstrata, assinalante e dependente. A geografia, por exemplo, tem por trás de si a paisagem onde primeiramente aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um rio (*Id.*, 1945, p.iii). A redução fenomenológica se resolve, pois, na suspensão de tudo o que o conhecimento *fala*, mas não suspende a fala dessa suspensão, a saber, a linguagem comum que continua a ser empregada. Voltar às coisas mesmas é voltar a esse mundo antes do conhecimento, voltar do conceito “árvore” à árvore vivida na paisagem, que vem a ser porque se mostra ao meu e ao teu pensamento, ligados a uma linguagem tácita. Ao colocar entre parênteses todo conhecimento, Merleau-Ponty preserva a fala cotidiana para que ela possa apresentar o mundo nos interstícios de sua prosa. A linguagem é originariamente expressiva, como ainda o é em *Ser e tempo*, mas sua análise continua a ser tomada no plano husserliano sem retomar a crítica à lógica formal elaborada pelo próprio Husserl. Para o jovem Merleau-Ponty, a linguagem exprime pensamentos articulados por uma lógica formal, embora invisivelmente mostre a prosa do mundo. Se nela é possível recortar essências é porque estas repousam na vida antepredicativa da consciência (*Ibid.*, p. x), num mundo fundante do Ser e do logos (*Ibid.*, p. xv).

Demoramo-nos nesses primeiros passos da filosofia de Merleau-Ponty porque, embora sejam depois modificados, marcam todo o seu percurso. Para termos uma visão correta desse mundo antepredicativo vale a pena examiná-lo no seu início, na relação entre atenção e juízo tal como desenvolvida no cap. 3 da *Phénoménologie de la perception*. Contra o empirismo e o intelectualismo, Merleau-Ponty sustenta a tese de que a atenção cria um campo mundano, perceptivo ou mental, onde o pensamento deixa suas marcas distintivas. No caso das cores, antes da tabela de suas denominações, é a atenção que salienta a diferença entre cores “quentes” e “frias”, do colorido e não colorido e assim por diante. Desse modo,

prestar atenção não consiste somente em esclarecer ainda mais os dados pré-existentes, é nelas realizar uma nova articulação tomando-as como *figuras*. Elas são performadas tão só como *horizontes*, constituem verdadeiramente novas regiões no

mundo total. É porque precisamente trazem a estrutura original que fazem aparecer a identidade do objeto antes e depois da atenção (Merleau-Ponty, 1945, p. 38).

Neste texto juvenil, a atenção rompe o paralelismo noético-nomemático para que a linguagem possa ter papel afigurante. A figuração, contudo, nasce nos *horizontes* de cada presença colorida, mediante suas diferenças para que o todo tenha papel fundante. Esse ponto será reelaborado mais tarde, quando o pensamento, ou melhor, o invisível, se mostra nos jogos visíveis do corpo. Nesse ponto, Merleau-Ponty recolhe à sua maneira toda a travação corporal que medeia a intersubjetividade, tal como Husserl desenvolve principalmente nas *Ideias II*. Mas a noção de diferença sempre é entendida diacriticamente num nível perceptivo. Sob esse ponto de vista, as diferentes gramáticas das cores, cuja diversidade nos espanta, teria sempre suas regras dissolvida nas maneiras de estar no mundo. Vejamos um exemplo escolhido por nós: entre os Hanunoo, um povo das Filipinas, as cores básicas, preto, branco, vermelho, verde se combinam com sensações não propriamente coloridas como aquelas da secura e do frescor, como um bambu recém cortado ou há tempo, assim como a maneira como o colorido se combina com o obscuro do luminoso das pedras. As cores não são puramente cores como no nosso sistema, mas se ligam a objetividades exemplares. O que Merleau-Ponty entende por tais objetividades pré-lógicas estando no mundo da vida?

A interpretação desse “estar no mundo” pressupõe um mundo configurando-se no horizonte, cuja intersubjetividade depende de uma intersubjetividade movediça corporal/mental anterior aos limites do pensar. Essa interpretação ultrapassa de longe seu ponto de partida, a saber, as teses de “Experiência e juízo”, um dos últimos textos de Husserl, cuja redação final é de Ludwig Landgrebe. Mantendo o pressuposto de que a proposição apofântica haveria de servir de paradigma e norte para as investigações sobre as proposições formais, Husserl examina aquelas experiências despertadas pelas proposições apofânticas mais simples, a fim de detectar seus últimos substratos. Desses, a lógica formal nada pode dizer além de que são completamente informes da perspectiva categorial, servindo de ponto de apoio para os juízos mais simples (Husserl, 1939, p. 20). Em vista dessa simplicidade os objetos visados só podem ser individuais. Toda generalidade e pluralidade, mesmo a mais primitiva, remete, pois, a outros participantes ativos do sujeito. Todas as considerações dirigidas a objetos desse tipo, em consequência de sua primariedade, estão desenhando cada objeto se apresentando a uma consciência passiva, rodeada de sua própria passividade. Por sua vez, tais juízos se cruzando mostram se apoiando numa experiência

de *mundo*, base universal de crença passiva no ser, pressuposto por toda operação singular do conhecimento (*Ibid.*, p. 22-23). Husserl esclarece logo em seguida que esse momento é visto inicialmente como ente, que logo pode converter-se num não-ente. Segue-se a conclusão geral: “O mundo como mundo vem a ser uma pré-doação passiva universal anterior a qualquer atividade de julgamento” (*Ibid.*, p. 26). No entanto, se para Husserl o mundo é pressuposto passivo dos juízos apofânticos, para Merleau-Ponty a linguagem tácita funciona como caldeirão onde o pensamento flutua. Está para o *eu penso* como o movimento para a percepção: movimento carnal exprimindo determinações carregadas de existência, embora antepredicativas. Não nos cabe examinar aqui essa relação entre o visível e o invisível, tema do livro inacabado do autor. Devemos lembrar, contudo, que foge da relação *noesis/noema* e de qualquer travacão entre forma e matéria, pois se dá num cruzamento, num chiasma por onde transparece o ser e o nada pela teia de suas diferenças diacríticas. Isto porque meu corpo está no visível, ele se vê e abraça o mundo mediante minha carne (Merleau-Ponty, 1964, p. 324). Dessa relação corpo-mundo nascem a imagem especular, a memória, a semelhança: estruturas fundamentais.

Merleau-Ponty encontra uma *prosa do mundo*, uma linguagem tácita sem estar demarcada por *juízos* ou *critérios*, levando ao extremo a concepção saussuriana da linguagem. Já estamos cansados de saber que, segundo Saussure, um traço só se constitui em sinal mediante suas diferenças estruturais. Em português “e” e “i” são fonemas diferentes na medida em que ajudam a distinguir os sentidos de palavras, como “dedo” e “Dido”, “teto” e “Tito” e assim por diante; diferença, contudo, que não vale no final das palavras, como nos mostram “cidade” e “cidadí”. Ora, essas diferenças estão pressupondo que os agentes saibam o significado de cada uma dessas palavras, mas Merleau-Ponty dissolve, no plano da linguagem tácita, os limites e o peso do sentido no significante: “É porque o conjunto do signo é diacrítico, é porque ele se compõe e se organiza consigo mesmo, que ele tem um interior e termina por reclamar um sentido” (*Id.*, 1960, p. 51). Para explicitar essa tese de que o sentido nasce na borda dos signos, o que empresta uma prioridade do todo sobre as partes, Merleau-Ponty evoca o modo de construção da cúpula da catedral de Florença que, para compensar seu grande diâmetro sem colunas centrais de apoio, é formada por duas paredes curvando-se para o centro, a exterior de ferro, protetora, e a interna composta de tijolos hexagonais apoiando-se *pelas bordas*. Mais tarde essa tese se torna mais explícita:

No entanto, é o mundo do silêncio, o mundo percebido, que, pelo menos, há uma ordem onde há significações que escapam da linguagem (*non langagières*), embora não sejam *positivas*. Não há, por exemplo, fluxo absoluto de *Erlebnisse*

singulares; há campos e campo sobre campos, com um estilo e uma *típica* – Descrever os existenciais que fazem a armadura do campo transcendental – E que são sempre uma relação do agente (eu posso) e do campo sensorial ou ideal. Agente sensorial = o corpo – O agente ideal = a palavra – Tudo isso pertence à ordem do “transcendental” do *Lebenswelt*, isto é, transcendências carregando “seus” objetos (Merleau-Ponty, 1964, p. 225).

Essa nota de trabalho, escrita em janeiro de 1959, facilita o caminho de nossa crítica.

Lembremos, antes de tudo, que o estruturalismo diacrítico logo encontrou seus limites: embora tenha se mostrado frutífero para a fonologia, nunca logrou criar uma semântica equivalente. A diacronia evoca significados, contudo estes não se apresentam diacronicamente, mas como algo funcionando como ponto de apoio em si mesmo. A distinção feita por Frege entre sentido (*Sinn*) e significado (*Bedeutung*) – por exemplo, o sentido da palavra “couve-flor” é de uma couve florida, mas seu significado indica uma espécie de vegetal comestível – não é rígida, mas serve aqui para nos lembrar que certas palavras se reportam a entes, os quais, por estarem ligados a um Ser, só podem ser dados diacriticamente se o próprio Ser for selvagem. A despeito da vagueza da diferença entre Ser e ente, é notável que Merleau-Ponty nunca a explore. Diferença básica para o fenomenólogo Heidegger e que pode ser associada à diferença entre regra e caso amplamente utilizada pelo lógico Wittgenstein.

Merleau-Ponty, ainda na linhagem de Husserl, continua considerando a linguagem originariamente como processo de expressão, estruturando-se, por conseguinte, a partir de elementos, campos que mostram o que é. Mesmo nessa tradição, seu ponto de vista diacrítico *à outrance* faz com que atribua à linguagem uma objetividade onde as diferenças entre os falantes, exprimindo sentido, só podem aparecer nas vozes do silêncio que demarcam a prosa do mundo na medida em que entre o eu e outro medeiam ambiguidades do corpo e do existir – tema que continua reflexões desenhadas nas *Ideias II*. No entanto, a própria linguagem falada já não se move desenhando linhas de interiorização e exteriorização que fogem dessa prisão diacrítica? Num belo artigo, Benveniste (1966, cap. 20) nota que os pronomes não formam uma classe unívoca, uma espécie de conjunto onde estivessem dispostos no mesmo plano “eu”, “tu”, “ele”, com seus respectivos plurais, mas aglutinam-se em níveis diferentes segundo o modo da linguagem de que são os signos. Uns pertencem à sintaxe da língua, outros são característicos do que ele chama de “instâncias do discurso”, atos discretos e únicos a cada vez, mediante os quais a língua se atualiza no vocábulo dito por um locutor. “Eu” e “tu” se situam neste plano, enquanto “ele” se liga diretamente à gramática. Essas instâncias do discurso não são pedaços de uma

linguagem objetivada visível sustentada pela invisibilidade de expressões *in fieri*, mas incorporam uma diferença de posição dos falantes ainda que meramente expressivos. Pode essa diferença ser pensada tão só diacriticamente? Não criam diferentes vistas, perspectivas de mundo que cruzam o jogo intercorporal da intersubjetividade, misturando na própria linguagem *o que e como* ela significa? Não há essa diferença entre mundo o mundo privado como se fossem dois mundos, mas existe mundo sem ser perspectivado, ou pelo menos lançando-se em “direções” diferentes.

Desde, porém, que se perca o preconceito de que a linguagem seja originariamente expressiva, outras funções se tornam determinantes. Para o último Heidegger, cujos textos Merleau-Ponty não poderia conhecer, a palavra, como pastor do ser, desempenha a função de guardá-lo no cruzamento, na quaternidade, que articula a “dinâmica” do mundo: terra-céu, mortais-imortais Para indicar apenas a direção do inquirido, lembremos que Heidegger, ao examinar o poema de Stefan Georg “A palavra”, publicado em 1919, dá ênfase em particular ao último verso: “Nenhuma coisa que seja onde a palavra falta” (*Kein ding sein wo das wort gebricht*). (Heidegger, 2003, p. 124). O poema termina lembrando que nessa “dinâmica” do mundo uma coisa não chega a ser se lhe falta a base da palavra. É a palavra que configura o espaço do silêncio anterior a ela.

Em vez de pastorear o ser, para Merleau-Ponty a linguagem é pastor de si mesma: “Se o signo tão só quer dizer qualquer coisa enquanto se perfila em vista de outros signos, todo seu sentido se engaja na linguagem, a palavra sempre se desdobra sobre um fundo de palavras, ela nada mais é do que uma dobra no imenso tecido do falar”. (Merleau-Ponty, 1960, p. 54). E o texto continua insistindo que não é por isso que ela vem a ser transparente: basta tomar uma palavra no dicionário para que se verifique que sem gestos situados ela se congela. No entanto, essa opacidade é que permite que exprima um pensamento já con-figurado de antemão. Um exemplo é elucidativo. Uma câmara registra movimentos de Matisse desenhando como se o traçado resultasse de sua vontade reguladora. O filme em câmara lenta mostra, contudo, que o gesto regular do pintor hesita e escolhe: é verdade que a mão de Matisse hesita; houve uma escolha e o traço escolhido é de maneira a observar vinte condições esparsas sobre o quadro não formuladas, mas não sendo possível serem formuladas por alguém que não fosse Matisse, “pois somente estavam definidas e impostas pela intenção de fazer *este quadro que não existia*” (*Ibid.*, p. 58). O próprio Matisse, entretanto, se enganaria se a hesitação implicasse uma escolha entre traços possíveis e tivesse resolvido, como o Deus de Leibniz, um imenso problema de máximo e mínimo. Não sendo Deus, Matisse instala um tempo e uma visão humana que

“tendo olhado o conjunto da tela por sua tela começada conduziu o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse enfim o que era em vias de vir a ser”. E logo em seguida: “Tudo se passa no mundo humano da percepção e do gesto, e se a câmara nos dá do acontecimento uma versão fascinante, é porque nos leva a acreditar que a mão do pintor operasse num mundo físico onde uma infinidade de opções fosse possível”. E o texto continua afirmando que se houve escolha esta está subordinada à intenção de fazer “este quadro que ainda não existia” (*Ibid.*, p. 57-58). Ora qual o sentido desse inexistente, desse invisível que cruza o mundo humano da percepção e do gesto?

Estaria essa escolha necessariamente encalhada entre o platonismo, onde as determinações já estão demarcadas, e uma fenomenologia do ato que traz para o mundo uma intenção pessoal? Tomemos outro exemplo; o modo de trabalhar de Picasso, filmado por Clouzot. Numa tela transparente o cineasta registra figuras em transformação, que podem apresentar, suponhamos, um pássaro que vira uma planta, que vira um prato e assim por diante. Todas as figuras desde logo se mostram picassianas: são mais do que imagens diacrônicas, pois revelam um *modo de fazer*, um estilo e um tempo. O que mais me intriga, entretanto, é que, depois de tentar várias transformações, Picasso troca de tela, como se essa tivesse esgotado suas possibilidades de figuração. O pintor, tendo que começar tudo de novo diante de um obstáculo irremovível, encontra um ponto cego que impede que a visibilidade se resolva num furor diacrítico.

Ao abandonar a pergunta pelo “*an sit*”, “se é”, substituindo-a pelo “*quid sit*”, “que é”, Merleau-Ponty dissolve a polaridade entre a essência pensante e fato individualizado. Esta polaridade pode ter sentido numa ciência, se por essência se entende uma forma de essencializar-se do pensar demarcado pela lógica formal. Mas, no filosofar, ela é dissolvida numa diferenciação da diferença, que toma cada um de nós no seu conviver corporal e mundano com os outros. Merleau-Ponty lembra que o próprio Husserl nunca chegou a uma *Wesenschau* sem que a retomasse e a retrabalhasse, “não para desmentir-la, mas para fazer com que dissesse o que antes não tivesse inteiramente dito, de sorte que seria ingênuo procurar solidez num céu de ideias ou num *fundo* do sentido: ela não é nem acima nem abaixo das aparências, mas na sua juntura, ela é o elo (*attache*) que religa secretamente uma experiência às suas variantes. (Merleau-Ponty, 1964, p. 155). Qualquer núcleo duro logo se desfaz quando a mesma tela é retomada. Não se insinua aqui uma dissolução do próprio processo de uso?

Voltemos à questão das cores. No último capítulo escrito de *Le visible et l'invisible*, “L’entretacs – le chiasme”, onde, como o próprio nome indica, as diferenças se cruzam

apontando para o Ser, encontramos uma passagem que explicita ainda mais sua posição sobre as cores:

A cor varia, aliás, noutra dimensão de variação, aquela das relações com o entorno: este vermelho só é se estiver se ligando, de seu lugar a outros vermelhos em torno dele, com os quais forma uma constelação, ou a outras cores que domina ou que o dominam, que o atraem ou o atraem, que o recusam ou o recusam. (*Ibid.*, p. 174)

No fundo, afirma logo em seguida, essa trama do simultâneo e o sucessivo, não conforma um átomo, mas a “concretude da visibilidade” (*Ibid.*). Logo da página seguinte mais um passo é dado: “percebe-se que uma cor, e, em geral, um visível, não é um pedaço de ser absolutamente duro, inseparável, oferecendo-se nu a uma percepção que só poderia ser total ou nula, mas uma espécie de estreito (*detroit*) entre horizontes interiores e sempre escancarados ... menos uma cor ou qualquer coisa, do que diferença entre as coisas e cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade” (*Ibid.*, p. 175).

Aqui está meu principal ponto de discordância: o uso de uma coisa qualquer logo estabelece uma bipolaridade do bom e do mau uso, o que implica a distinção entre caso e regra, por conseguinte, a incorporação de uma negatividade peculiar a cada situação. Em contrapartida, para Merleau-Ponty, não há uma distinção precisa entre o pensar e o falar, assim como entre o ver e visto. Não é assim que a cor, essa virtude singular do visível tanto é o correlato de minha visão como determinante de mim mesmo com vidente particular? A cor varia com seu entorno. Imagine-se um matiz do vermelho instalado numa coisa:

ele é uma espécie de estreito entre horizontes exteriores e interiores sempre escancarados, algo que venha tocar docemente e faça ressoar à distância diversas regiões do mundo colorido ou visível, certa diferenciação, uma efêmera modulação desse mundo, menos cor ou coisa do que diferença entre coisas e cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os pretendidos visíveis, encontraremos o tecido que os dobra, os sustenta, os alimenta e que não é uma coisa, mas possibilidade, latência e *carne* das coisas. (*Ibid.*)

Tão somente *carne*? Toda carne tem nervos e fibras, suas moléculas se sustentam, não por diferenças, mas por exercerem funções diferentes. Toda linguagem tem sua gramática, sem regras os casos não podem ser ditos. Só podemos percorrer a linguagem tácita se passamos a agir como no escuro mais completo: o que palpamos permite os próximos movimentos.

Para fins de contraste, lembremos uma tese de Wittgenstein, onde a identificação de cada cor diz respeito a uma regra e seus casos, isto é, a uma gramática que orienta

o acordo, a harmonia entre pensamento e realidade. Esta se faz, contudo, das formas mais variadas, conforme a movimentação dos lances dos jogos e próprio contexto. Desde logo, porém, cabe notar que esse acordo não se resume ao preenchimento de uma intenção, mas implica o aprendizado de uma técnica coletiva de distinguir e ajustar. Consideremos um exemplo ligado à gramática das cores: esse acordo pode repousar no fato de que, quando digo falsamente que algo é vermelho, este algo ainda assim não é vermelho. E, quando quero explicar a alguém a palavra “vermelho” na frase “isto não é vermelho”, aponto, com esse fim, para algo vermelho (Husserl, 1999, p. 429). No reconhecimento das cores algo efetivo se torna critério, essência conforme a fala tradicional. Será possível simplesmente jogar com as diferenças para que o Ser apareça como o sol entre nuvens carregadas? Os franceses da metade do século passado acreditaram nessa ilusão, embriagaram-se com um *champagne* de fino sabor, mas se esqueceram do alimento sólido que permaneceu no prato.

Referências bibliográficas

- Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*, vol. I. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- _____. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (2003). *Unterwegs zu Sprache; A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil*. Prag: Academia Verlagsbuchhandlung.
- Sartre, J-P. (1943). *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigações Filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural.