



LINGUAGEM E TEMPORALIDADE: A INTERROGAÇÃO FILOSÓFICA EM MERLEAU-PONTY

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2023.192.07>

Júlio Miranda Canhada¹

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Pós-doutorando pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Bolsista FAPESP.

juliocanhada@yahoo.com.br

<https://orcid.org/0000-0001-9151-8507>

RESUMO:

O objetivo deste texto é examinar aspectos da filosofia de Merleau-Ponty considerando-a distante tanto de um subjetivismo fenomenológico, quanto de um objetivismo estruturalista, posições descritas por Michel Foucault como determinantes do debate filosófico francês dos anos 1950. Um caminho possível para descrever sua posição é investigar a maneira como trabalha o tema da linguagem, tanto a partir de sua apropriação da linguística de Saussure, quanto em interlocução com as reflexões de Bergson - ponto pouco explorado entre os intérpretes. Também em relação a Bergson, discutirei a concepção de temporalidade presente em Merleau-Ponty, distanciando-a, ao mesmo tempo, da maneira como Sartre a compreende. Ao final desse trajeto, penso que se tornará mais clara a proposta merleau-pontyana de uma fenomenologia alargada e dialógica.

PALAVRAS-CHAVE:

Merleau-Ponty. Bergson. Sartre. Fenomenologia. Linguagem.

¹ Este artigo está baseado em capítulo de minha Dissertação de Mestrado, *A invenção do discurso: filosofia e literatura em Merleau-Ponty*, defendida em 2011 no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e financiada com bolsa da Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

LANGUAGE AND TEMPORALITY: THE PHILOSOPHICAL QUESTIONING IN MERLEAU-PONTY

ABSTRACT:

The objective of this text is to examine aspects of Merleau-Ponty's philosophy considering it distant from both phenomenological subjectivism and structuralist objectivism, positions described by Michel Foucault as determinants of the French philosophical debate of the 1950s. A possible path to describe his position is to investigate the way he works on the theme of language, both from his appropriation of Saussure's linguistics, and in dialogue with Bergson's reflections - this last point little explored by his interpreters. Also in relation to Bergson, I will discuss the conception of temporality present in Merleau-Ponty, distancing it, at the same time, from the way Sartre understands it. At the end of this route, I think Merleau-Ponty's proposal for an enlarged and dialogic phenomenology will become clearer.

KEYWORDS:

Merleau-Ponty. Bergson. Sartre. Phenomenology. Language.

1. Introdução

Em uma entrevista de 1983, Michel Foucault procura distinguir as posições em jogo no debate filosófico francês de meados dos anos 1950 como uma articulação entre a *fenomenologia* e o *marxismo*, articulação que, em seguida, passaria a se dar entre o *marxismo* e o *estruturalismo* (FOUCAULT, 2000, p. 311). A substituição seria devida à incapacidade da fenomenologia em lidar com “o problema da linguagem”, uma vez que, segundo ele, o sujeito fenomenológico seria soberano em sua doação de sentido, não deixando lugar à linguagem enquanto produção autônoma de significações. É interessante que Foucault produza sua avaliação recorrendo à lembrança de que fora Maurice Merleau-Ponty quem, “em seus últimos esforços”, trouxera a linguística de Ferdinand de Saussure ao debate francês. Ora, isso faria de Merleau-Ponty, simultaneamente, um fenomenólogo e um estruturalista? Penso que as distinções produzidas por Foucault, em sua generalidade, atendem mais à necessidade de sua auto-localização nas disputas filosóficas em que estava inserido, considerando inclusive os efeitos que filiações a um ou outro campo do debate produzem, do que descrevem as diferentes posições filosóficas em sua particular complexidade. Por outro lado, no que se refere especificamente a Merleau-Ponty, não deixa de ser elucidativo tal curto-circuito foucaultiano, porque ele indica a dificuldade em se enquadrar a filosofia merleau-pontiana em apenas uma

dessas categorias. Neste texto, procurarei examinar a maneira pela qual Merleau-Ponty compreende os temas da linguagem e da temporalidade, indicando que sua posição filosófica não se identifica nem ao subjetivismo fenomenológico nem ao objetivismo estruturalista.

É possível dizer que a problemática da linguagem se apresenta, em Merleau-Ponty, de três maneiras: em primeiro lugar, através de uma discussão com a psicologia da forma, os estudos sobre a afasia e a aquisição da linguagem pela criança (MERLEAU-PONTY, 2011; MERLEAU-PONTY, 2006); em segundo lugar, como uma pesquisa a respeito da linguagem enquanto expressão literária, com o exame das obras de Stendhal, Valéry e, principalmente, Proust (MERLEAU-PONTY, 2013); e, por fim, como uma apropriação dos estudos linguísticos, sobretudo de Ferdinand de Saussure (MERLEAU-PONTY, 2020) - que será o ponto sobre o qual incidirá minha atenção neste artigo. É importante ressaltar, em meio a essa variedade de abordagens, que, em Merleau-Ponty, a temática da linguagem não é regional: assim como a percepção é o que faz questionar os anseios do sujeito por um conhecimento absoluto, sendo considerada por Merleau-Ponty, na verdade, como fundamento da reflexão, também o tema da linguagem torna visível que o caminho de instituição do sentido passa por uma desestabilização de significações consideradas naturais.

[...] o ato de fala é exatamente comparável ao movimento que organiza o ato perceptivo [...]. Assim, o modo de ser de toda significação instituída se define como uma referência contínua à tese ante-predicativa do mundo; a linguagem prolonga em seu nível o silêncio da percepção e tira seu poder significante da própria fé perceptiva. (BIMBENET, 2004, p. 23)².

Também por essa razão, por se tratar de um *movimento* que parte da reflexão até seu irrefletido, e da significação sedimentada até a fonte de sentido, procurarei analisar as concepções de *temporalidade* aí em jogo. A respeito de ambos os temas - a linguagem e a temporalidade - examinarei as posições de Merleau-Ponty em interlocução com as posições de Bergson e Sartre e, muito pontualmente, Heidegger.

2. Linguagens: Merleau-Ponty, Bergson, Saussure

Segundo Merleau-Ponty, a linguagem em operação na esfera comunicativa faz parte do conjunto de fatos diante dos quais está a interrogação filosófica. De modo geral, pode-se dizer que a facticidade é o lugar de onde se parte para a criação de um problema: assim a percepção e a fala são o começo do conhecimento, embora, no plano da reflexão, não sejam vistos como tais. Analisarei alguns aspectos

² Todas as traduções de obras estrangeiras são de minha responsabilidade, salvo quando houver indicação contrária.

envolvidos nesse mecanismo de naturalização teórica e seu conseqüente mascaramento comparando pontualmente alguns temas desenvolvidos por Merleau-Ponty e Bergson. A despeito da aparente distância que separaria Merleau-Ponty do bergsonismo, distância também devida a posições políticas de que a filosofia de Bergson seria símbolo (ver POLITZER, 1968, p. 11), é o próprio Merleau-Ponty quem irá reavaliar tanto as potencialidades não exploradas da filosofia de Bergson, quanto os mal-entendidos de que fora vítima (ver MERLEAU-PONTY, 2000, pp. 26 e 253; 2016, p. 58). Voltando os olhos, primeiramente, para sua busca por um método que não se distancie dos fatos nem, inversamente, acate inteiramente a vestimenta aparentemente natural produzida pela inteligência para encobrir esses mesmos fatos, será possível notar que os dois autores não mantêm entre si distância tão grande. Em ambos há a recusa não só das soluções tradicionalmente apresentadas pelos diversos sistemas filosóficos, mas, principalmente, há a recusa em aceitar *os termos em que os problemas são colocados*:

Quando então ele [Bergson] diz que os problemas bem colocados estão muito perto de serem resolvidos, isso não significa que já se tenha *encontrado* o que se procura, mas que já se o inventou. [...] Alguma coisa da natureza da interrogação passa na resposta. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 22; ver BERGSON, 2006, pp. 51-52).

Reconhecer que o modo como se coloca o problema já é parte da solução significa considerar que os fatos de experiência estão impregnados pelo olhar de quem os observa. A realidade, longe de ser indiferente às tentativas que tentam apreendê-la, acaba por receber, como que por acréscimo, algo da interpretação: os fatos, que supúnhamos puros, já vêm ‘naturalmente analisados’. Como afirma Bento Prado Jr.: “É que os fatos não se dão de maneira pura, mas já envoltos por um sistema interpretativo, já *lidos* no sentido da metafísica tradicional, que, idealista ou realista, é sempre a mesma em seus fundamentos” (PRADO JR., 1989, p. 136). Diante de uma realidade que se apresenta dessa maneira, tanto Bergson como Merleau-Ponty propõem um recuo, para que seja possível se aproximar de aspectos do real que de alguma maneira são independentes da visada objetivista e, ao mesmo tempo, proceder a uma crítica que revele a *gênese* das concepções interpretativas que acabaram por sedimentar-se e tornar-se quase naturais. Somente a conjugação dessa dupla tarefa – o desvio do olhar e a crítica genética – permite escapar aos hábitos incrustados nos instrumentos de conhecimento e, conseqüentemente, na própria realidade.

O esforço de recuo à origem apresenta-se em Bergson como volta aos dados imediatos da consciência. Segundo Bergson, a experiência cotidiana, partilhada tanto pelo senso-comum quanto pelo cientista, foi de ponta a ponta construída pelo que denomina inteligência (sobre a constituição da teoria da inteligência em Bergson, ver PINTO, 2017). Por meio de uma seleção dos aspectos do real que são úteis aos homens, que lhes permitem construir instrumentos com vistas a um resultado prático, a inteligência, através desse recorte ininterruptamente realizado, acaba por produzir como que um véu entre o sujeito e

sua experiência. A naturalização dessa aparência se dá em forma de hábito. É de se notar, no entanto, que esse véu ou aparência não pode simplesmente ser retirado pelo sujeito, como se a ele apenas coubesse o papel de iluminador do real. O que deve ocorrer, pelo contrário, é a descoberta do fundamento ou da *fonte* (ver PRADO JR, 1989, p. 40) que gerou a separação entre interioridade e exterioridade, separação tornada natural devido aos desígnios práticos assumidos pela inteligência. O propósito dessa “inversão do pensamento” (BERGSON, 2006, p. 214) é permitir-lhe distanciar-se do registro habitual da experiência e, a partir daí, poder instalar-se mais profundamente nela. Será isso o que Bergson chamará de tentativa de *coincidência* entre sujeito e objeto, a qual se dá por meio de uma simpatia entre ambos, operada pela intuição: “Chamamos aqui intuição a simpatia pela qual se é transportado ao interior de um objeto para coincidir com o que ele possui de único e inexprimível” (BERGSON, 2006, p. 181). Escapar dos artificios práticos da inteligência é possível, para Bergson, desde o momento em que o espírito procede como que a um desvio de atenção: será assim que se poderá aceder ao nível onde interior e exterior coincidem. Ora, ocorre que esse nível mais fundamental é aquele em que a linguagem encontra seu limite: a união do interior do objeto com o espírito é, segundo Bergson, “inexprimível”. Assim como a inteligência seleciona setores do real a fim de melhor situar-se nele, ela também molda a linguagem com os mesmos desígnios práticos, produzindo palavras adequadas à ação cotidiana e ao mesmo tempo justas às pretensões quantificadoras da ciência. A linguagem nunca superará sua marca de origem: tendo nascido para atender ao homem enquanto animal que luta contra a natureza, não se poderá esperar dela que expresse suficientemente uma relação entre espírito e experiência que é, antes de qualquer coisa, desinteressada dos meios de sobrevivência, que é, de certo ponto de vista, inútil (ver BERGSON, 2006, p. 153).

Assim como em Bergson há a proposta de uma filosofia que escape às determinações produzidas pela inteligência e cristalizadas na linguagem (ver SILVA, 1994, p. 24), em Merleau-Ponty também está presente o reconhecimento da necessidade de um desvio em relação à linguagem naturalizada. Embora não se possa dizer que a concepção merleau-pontyana dessa linguagem habitual seja guiada, tal como em Bergson, exclusivamente pela marca de instrumento adequado às funções vitais do homem, é possível notar que ainda assim o caráter instrumental compõe o essencial desse registro em que os falantes usam as palavras, sobretudo, com propósitos práticos. De que maneira está constituída essa linguagem usual?

É por uma apropriação da linguística de Ferdinand de Saussure que Merleau-Ponty procederá ao exame dessa questão. Saussure teria empreendido uma análise que recusou os dois modos tradicionais de compreensão do signo linguístico: tanto como portador de significados naturais, quanto como simples invólucro sonoro de ideias. Contra o dualismo que concebe o signo ora como portador natural do significado, ora como acessório sonoro, a linguística saussuriana, por meio da ideia de que os signos são

puras diferenças, permite entrever uma relação entre palavra e coisa que obedece a um *critério interno* de estruturação. Isso quer dizer que a linguagem, pensada dessa maneira, deixa de possuir qualquer lastro natural exterior a ela: para que produza significados, não será necessário que se prenda a nenhum referente exterior, seja ele objetivo ou subjetivo. Os seus elementos sendo pura diferença, apenas a relação opositiva entre eles fará surgir o significado, ou seja, um signo só adquire significação quando em oposição a outro signo. É justamente a diacriticidade dos signos o ponto elogiado por Merleau-Ponty: por meio dessa noção pode-se apreender uma linguagem que se desenvolve por dentro.

A estrutura opositiva da linguagem faz com que se reavalie o que se denomina *representação*. Representar alguma coisa por meio de uma palavra é o mesmo que apontar com o dedo um objeto no mundo. Isto é, haveria representação quando um nome denotasse *o mesmo referente* para diversos falantes. Ora, mas a significação somente permanece fixa em meio a diversos falantes se houver entre signo e significado algo em comum, de modo que o significante seja *adequado* ao significado. A representação de objetos por palavras pressupõe, portanto, o critério de *adequação* entre palavra e coisa, significante e significado. Seria por esse artifício que a linguagem se prestaria à comunicação, tornando possível o manejo dos signos em função da denotação.

Mas esse papel de designação usual de coisas assumido pela linguagem é visto por Merleau-Ponty como sua função segunda. Se, de acordo com a linguística saussuriana, os signos são diacríticos e possuem significado apenas quando opostos uns aos outros, então não há propriamente uma função de representação da linguagem cujo critério seja a perfeita adequação entre palavra e coisa. Sendo o signo arbitrário, não há como querer ancorá-lo em nada que o determine de uma vez por todas: não pode haver para ele *nenhum referente natural*. No entanto, é em sentido exatamente oposto que usualmente é concebida a estrutura da linguagem, e isso porque:

A ilusão objetivista está bem instalada em nós. Estamos convencidos de que o ato de exprimir, em sua forma normal ou fundamental, consiste, estando dada uma significação, em construir um sistema de signos de tal maneira que a cada elemento do significado corresponda um elemento do significante, quer dizer, consiste em *representar*. (SAUSSURE, 2004, p. 83).

O hábito da comunicação faz com que a linguagem seja utilizada tal qual fosse um instrumento manipulável sempre em vista de um transporte de conteúdo. O que passa despercebido, nessa interlocução cotidiana, é que ela faz parte de *um* registro possível em que se utiliza as palavras, registro que se pode denominar *ilusão funcional da representação*. Nele, a linguagem funciona *como se* realmente representasse, com nomes determinados, coisas determinadas; funciona *como se* quanto maior fosse a adequação entre palavra

e coisa, maior sucesso haveria na comunicação; por fim, nesse registro tem lugar a crença de que haveria correspondência entre *um* significado e o nome que o envolve.

Segundo Bergson, quando se quer desviar a atenção desta linguagem usual e instrumental, é necessário proceder a uma crítica que descubra a gênese do caráter pragmático da inteligência, a qual é a produtora de conceitos que procuram cercar aspectos da realidade com intuito puramente prático. Em Merleau-Ponty também há, sob a aparência da comunicação clara, outro modo de funcionamento da linguagem.

Quando Saussure dizia que o signo linguístico é diacrítico – que ele opera somente pela sua diferença, por certo desvio entre ele e os outros signos, não evocando de início uma significação positiva, – Saussure tornava sensível a unidade da língua aquém da significação explícita, uma sistematização que se faz nela antes que o princípio ideal seja conhecido. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 188).

A linguística saussuriana faz ver que, não havendo um significado natural à linguagem, isto é, sendo os signos diacríticos, o fato de que a língua forme sistema não depende da reunião de significantes exclusivos até que se chegue a uma compreensão geral da unidade da linguagem. Há uma estrutura em operação na linguagem a despeito do estabelecimento prévio de algum princípio que produza sua unificação. Isto é, agora distanciando-se de Saussure, Merleau-Ponty propõe que haja na *fala*, e não na língua, um poder de produção de sentido que unifica *na prática* signos essencialmente negativos (ver MERLEAU-PONTY, 2003, pp. 130-131). Seria portanto por meio de uma “linguística da fala” que se formaria o conjunto de normas que o linguista reconhecerá posteriormente no que é denominado língua: inverte-se portanto o caminho entre parte e todo na linguagem, entre fala e língua, uma vez que a estrutura linguística é renomeada por Merleau-Ponty como “lógica encarnada”, “lógica na contingência” ou “unidade de coexistência” (MERLEAU-PONTY, 2003, pp. 63-64 e p. 142; ver SAUSSURE, 2004, pp. 18-22), fazendo com que ganhe evidência o exercício contingente da linguagem e não seu resultado analítico. O *Curso de linguística geral* parece ter, desse modo, um duplo efeito sobre Merleau-Ponty: em primeiro lugar, contribui para retirar da linguagem qualquer característica que a visse como essência ou substância; em segundo lugar, mostra de que maneira é possível pensar, além dos princípios saussurianos, uma estrutura linguística constituída pela prática efetiva dos falantes e não pela fixação dos fatos da língua. Ora, essa “instituição linguística” permite compreender a linguagem prosaica como artifício segundo em relação àquilo que é como que seu núcleo vivo: a criação de sentido.

Nesse ponto, contudo, há uma diferença importante entre Merleau-Ponty e Bergson. A inversão do caminho habitual do pensamento é operada, em Bergson, pela intuição. É ela o meio pelo qual se tentará *coincidir* espírito e realidade, chegando-se até uma unidade qualificada como *inexprimível*. A expressão

dessa coincidência é impossível porque a linguagem é essencialmente instrumental, não cabendo a ela fugir do propósito que lhe deu nascimento: auxiliar o homem na sua luta contra a natureza. Produtora de conceitos, a linguagem *nunca* perderá inteiramente sua marca de origem. Grosso modo, é possível dizer que Bergson confere à intuição, e não à linguagem, o poder de conter a verdadeira relação entre espírito e realidade, o que faz com que se torne um problema a expressão em palavras dessa experiência intuitiva. Em Merleau-Ponty, por outro lado, embora haja o registro comum da comunicação, nível em que opera a “ilusão objetivista”, não há uma instância anterior à linguagem e que seria mais verdadeira que ela³. Ou seja, não há propriamente um ‘fora’ da linguagem que pudesse lhe conferir uma função totalmente estranha à exercida cotidianamente. Há, sim, dois usos possíveis da linguagem, duas maneiras pelas quais ora as palavras são simplesmente *empregadas*, ora há *criação de sentido*.

Digamos que há duas linguagens: a linguagem de depois, que é adquirida, e que desaparece diante do sentido do qual ela se tornou portadora, – e aquela que se faz no momento da expressão, que justamente vai fazer-me passar dos signos ao sentido, – a linguagem falada e a linguagem falante. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 17).

Da linguagem falada, nível em que se é presa de uma ilusão funcional da representação, até a linguagem falante, momento em que advém o sentido, não há salto de um plano intra-linguístico a outro extra-linguístico. O limite conferido por Bergson à linguagem, o qual, no fim das contas, impediria a expressão da coincidência entre sujeito e objeto, é visto por Merleau-Ponty como limite circunscrito ao plano da linguagem falada – o que não significa, como se verá, que Merleau-Ponty procure alguma coincidência absolutamente definitiva entre sujeito e objeto. Tendo-se recusado como ilusória a adequação entre palavra e coisa, a criação de sentido não poderá guiar-se por nenhum referente natural, o que significa que fará surgir uma expressão sem modelo prévio, sem pressuposto: a expressão merleau-pontyana não será capaz de dar voz à coincidência entre sujeito e objeto não porque haja para ela um limite intrínseco, mas porque, por assim dizer, não pode haver para ela nenhum referente determinado, ainda que ele seja a procurada unidade entre sujeito e objeto. Assim se explica a resistência de Merleau-Ponty ao ideal bergsoniano de coincidência absoluta operada pela intuição e, sobretudo, a resistência a que, caso essa coincidência fosse possível, ela não seja exprimível.⁴ A crítica de Merleau-Ponty a Bergson tem como alvo a postulação de

³ “Daí a significativa inversão que Merleau-Ponty opera nas opções do bergsonismo: a linguagem – que é para Bergson o lugar da não-verdade e da simples eficácia instrumental – torna-se um campo de significações anteriores à reflexão, onde a filosofia pode encontrar – não a distância – mas o entroncamento entre o homem e o Ser, o horizonte de toda verdade”. (PRADO JR., 1989, p. 103). Enquanto para Bergson: “O pensamento mais vivo se congelará na fórmula que o exprime. A palavra se volta contra a ideia. A letra mata o espírito”. (BERGSON, 2007, p. 128).

⁴ Pode-se ler, contudo, em *O Visível e o invisível* Merleau-Ponty relativizar sua crítica à concepção bergsoniana da linguagem: “É necessário então crer que a linguagem não é simplesmente o contrário da verdade, da coincidência, que há ou que poderia

um fim para a filosofia, ainda que esse fim seja reconhecido como impossível: “O retorno aos “dados imediatos da consciência” tornar-se-ia então uma operação sem esperança, porque o olhar filosófico procuraria *ser* o que ele, por princípio, não poderia *ver*.” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 84). A distinção estrita entre intuição e inteligência faria com que Bergson, segundo Merleau-Ponty, acabasse por lançar ao domínio do inefável uma experiência que, contudo, seria mais verdadeira. A diferença entre os dois autores residiria, portanto, no modo como é concebida a passagem de um registro habitual da experiência a outro mais fundamental – caminho que, em Merleau-Ponty, aparece na passagem da linguagem falada à falante, que é o que compõe o fenômeno denominado por ele de expressão.

O rearranjo de sentido operado pela expressão merleau-pontyana e pela intuição bergsoniana, embora diferente, caminha sobretudo em direção à perda da fixidez habitual das significações. Ora, para que houvesse, no nível da “ilusão objetivista” ou no plano da “inteligência”, a impressão de que a realidade poderia ser seguramente denotada pela linguagem, era necessário estancar não só a fonte criadora de sentido, mas, sobretudo, a *passagem do tempo*. Para que o espírito se desvie, portanto, da linguagem e experiência habituais,

[...] é preciso que ele se viole, que ele inverta o sentido da operação pela qual ele habitualmente pensa, que ele revire, ou melhor, refunde sem cessar suas categorias. Mas então ele chegará a conceitos fluidos, capazes de seguir a realidade em todas suas sinuosidades e adotar o próprio movimento da vida interior das coisas. (BERGSON, 2006, p. 213, grifos meus).

A inversão de hábito, o recuo ou fingimento que leva até a fonte onde são produzidas tanto as significações que acabam por tornar-se usuais, quanto aquelas que não se deixam apreender por conceitos que não são adequados ao seu caráter essencialmente móvel, essa inversão faz aparecer uma dupla compreensão da linguagem que corresponde a uma dupla maneira de compreender o tempo.

3. Temporalidades: Merleau-Ponty, Bergson, Sartre

No plano em que a inteligência bergsoniana se situa, no qual a linguagem encontra seu lugar por excelência de atuação, os conceitos produzidos por ela visam sobretudo cercar determinações da realidade que atendem às necessidades da ação. Uma filosofia que se guie por esse parâmetro, segundo Bergson, apresentará inevitavelmente certo desnível em relação à experiência concreta: seus conceitos, porque demasiadamente gerais, deixariam escapar o caráter móvel do real. “Os sistemas filosóficos não estão

haver - e é isto que ele [Bergson] busca - uma linguagem da coincidência, uma maneira de fazer falar as coisas mesmas”. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 164).

moldados na medida da realidade que vivemos. Eles são muito largos para ela.” (BERGSON, 2006, p. 1). Também em Merleau-Ponty pode-se ver a referência a uma temporalidade que é derivada de um modo de apreender a experiência que acaba por retirar-lhe o que tem de especificamente temporal. Na medida em que se crê ser possível ao entendimento analisar *todo* o curso do tempo, estendendo diante de si, *objetivamente*, a linha de infinitos instantes, esse ponto de vista pancrônico revela, não obstante, estar encerrado indefinidamente no presente, o que significa não haver nele, efetivamente, *passagem* do tempo.

Se o mundo objetivo é incapaz de abrigar o tempo, não é porque ele seja, em alguma medida, muito estreito, não é que precisamos acrescentar a ele um lado de passado e um lado de futuro. O passado e o futuro existem em demasiado no mundo, existem no presente, e o que falta ao próprio ser para ser temporal, é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã. O mundo objetivo é muito pleno para que nele haja tempo. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 473).

O mundo objetivo, produto das concepções tradicionais do entendimento, sendo inteiramente determinado, não suporta o não-ser do tempo: passado e futuro não lhe trariam nenhuma mudança. Nesse nível de experiência sedimentada, o passado aparece apenas como causa do presente, como sua antecipação ou prefiguração; o futuro, por sua vez, como que já está delineado pelas determinações presentes: ele só pode ser a realização do que está dado, tal como fosse consequência necessária do que hoje se tem diante de si. O mundo objetivo, portanto, está fora do tempo porque está preso ao presente, instante a partir do qual pretende determinar a totalidade do curso temporal.

O distanciamento em relação à experiência habitual requerido por uma filosofia que pretende enraizar-se concretamente no tempo significa reconsiderar o presente como posto seguro de observação de toda a temporalidade. De lugar a partir do qual se poderia determinar a *possibilidade* do passado e do futuro, o presente deve ocupar um local *real* em que o tempo tem sentido. Isso faz com que se reconfigure a relação de determinação entre os diversos momentos temporais. A atitude que permite desviar-se de uma concepção naturalizada do tempo é aquela que, por assim dizer, *temporaliza o próprio ponto de vista* a partir do qual se pode apreender a temporalidade; o contrário disso é o que Merleau-Ponty denomina “tempo constituído”:

O tempo constituído, a série de relações possíveis segundo o antes e o depois, não é o próprio tempo, é o registro final, é o resultado de sua passagem que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender. Isso é o espaço, porque seus momentos coexistem diante do pensamento, é o presente, porque a consciência é contemporânea de todos os tempos. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 476).

Escapar ao tempo constituído é reconhecer que sob a temporalidade usualmente concebida está um traço espacial que a sustentaria. Quer dizer, tanto para Merleau-Ponty quanto para Bergson passado e futuro só seriam inteiramente acessíveis como possibilidade se o ponto de vista adotado deixa de ser temporal e torna-se espacial. Com efeito, assim como o tempo constituído pressupõe uma ordem espacial sobre a qual ele se

estenderia, assim também pressupõe que essa ordem seja *reversível*, tornando possível a ida e vinda entre seus diversos momentos, o que faz com que se imagine poder contá-los ou mensurá-los: “[...] o tempo, entendido no sentido de um meio em que pode distingui-lo e contá-lo, não é senão o espaço” (BERGSON, 2005, p. 68). Somente dessa maneira pode-se conceber a temporalidade como linha formada por diversos pontos, os quais seriam diversos instantes dispostos em seqüência. Pensada não como fluxo qualitativo, mas como quantidades numericamente mensuráveis, a relação entre passado, presente e futuro deixa de ser internamente determinada, porquanto o critério utilizado para a percepção da passagem é um critério que, ele próprio, não passa, está fora do tempo.

Proceder de tal maneira que seria possível ver, a partir do presente, submergir do tempo precedente a causa oculta de algum evento já transcorrido significa falsear o passado, significa recair em uma “[...] ilusão retrospectiva, a realização prematura, em um suporte, daquilo que existe apenas como idealização” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 97). Esse é um procedimento que inverte causa e efeito, ou melhor, arrasta até o passado uma determinação que é, no entanto, presente, fazendo crer que aquilo que era anterior não tinha *nenhum outro sentido senão o de chegar até o momento atual*.

De sua parte, e contrariamente a esse tempo espacializado, Bergson propõe o que seja a verdadeira duração:

Pode-se então conceber a sucessão sem a distinção, e como uma penetração, como solidariedade, uma organização íntima de elementos, na qual cada um, representativo do todo, não se distingue e não se isola senão para um pensamento capaz de abstrair. (BERGSON, 2005, p. 75).

Segundo Bergson, a abstração dos diversos momentos do tempo, a qual os considera como se fossem instantes justapostos, pontos quantitativamente mensuráveis, desconsidera a *continuidade* existente entre passado, presente e futuro. Com vistas à ação, a inteligência recorta *temporalmente* setores da experiência a fim de melhor situar-se, guiando-se sempre pelo interesse prático. Só poderá ser, portanto, em caminho inverso ao habitual que a verdadeira duração aparecerá. Aqui, será a intuição, e não a inteligência, que acompanhará o próprio movimento da experiência, pois ela “[...] apreende uma sucessão que não é justaposição, um crescimento por dentro, prolongamento ininterrupto do passado num presente que invade o futuro” (BERGSON, 2006, p. 27). Haver uma sucessão sem pontos justapostos tem como consequência o fato de que aquela linha imóvel pressuposta pela inteligência e atada ao momento atual é restituída ao próprio tempo, isto é, o verdadeiro curso temporal prescinde de um suporte exterior a ele, não há mais uma “essência intemporal do tempo” que sustente a mudança mas que, ela própria, não mudaria.

É preciso notar, no entanto, uma diferença importante entre Merleau-Ponty e Bergson no que se refere ao modo como se dá a sucessão. Para esse último, aquilo que se contrapõe ao tempo espacializado e,

da mesma maneira, constitui a unidade e continuidade entre passado, presente e futuro é o fato de a duração ser um movimento que não comporta divisões ou “distinções”. Embora em Merleau-Ponty também haja uma temporalidade que não é composta por instantes justapostos, por outro lado o que faz a unidade do tempo, sua continuidade, não é, assim como em Bergson, a *indistinção* dos momentos temporais, mas a *contínua diferenciação* que perfaz a própria passagem do tempo (ver MOUTINHO, 2004, p. 42). Por meio da crítica à espacialização do tempo, poder-se-ia ver surgir a duração bergsoniana, caracterizada principalmente por um fluxo que, avesso à inteligência, só seria captado pela intuição. Mas, se os diversos momentos temporais são indistintos, de que maneira estaria assegurado aquilo que se denomina tempo, isto é, que relação haveria entre presente, passado e futuro?

Com efeito, Merleau-Ponty e Bergson não compreendem da mesma maneira o que seja a *síntese* do tempo. De modo geral, pode-se descrever a posição bergsoniana da seguinte maneira: porque a verdadeira duração não pode recair na espacialização habitual do tempo, então será a intuição o *ponto unificador* da temporalidade, será ela, por assim dizer, que garantirá a passagem qualitativamente indistinta dos momentos temporais. Aos olhos de Merleau-Ponty, contudo, haveria positividade em excesso na intuição bergsoniana, na medida em que, a despeito da tentativa de compreender o tempo por dentro, restaria já determinada uma síntese temporal que, a rigor, para que esteja de acordo com o caráter essencialmente móvel do tempo, não deve localizar-se em nenhum ponto, deve ser uma síntese *se fazendo*. Bergson, portanto, teria determinado de antemão o local em que se daria o verdadeiro transcurso do tempo (ver interpretação semelhante em BARBARAS, 1998, p. 39). A síntese temporal merleau-pontyana, diferentemente da duração bergsoniana, será uma síntese *sem lugar*:

Ainda uma vez, a ‘síntese’ do tempo é uma síntese de transição, é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de realizá-la senão vivendo essa vida, não há lugar do tempo, é o próprio tempo que se traz e se relança. (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 485, grifo meu).

Pode-se dizer, então, que em Merleau-Ponty há como que uma autonomia do curso temporal, pois, se é o “próprio tempo que se traz e se relança”, seu movimento só pode ser guiado por um critério que lhe seja interno, não havendo o que o limite.

A intuição bergsoniana como ponto unificador da síntese temporal recebeu de outro autor uma crítica distinta à que lhe faz Merleau-Ponty: Sartre vê na duração proposta por Bergson a impossibilidade de que o passado, embora reconhecido como contínuo ao presente, possa “renascer” ou “existir para nós”:

[...] Bergson, com sua duração que é organização melódica e multiplicidade de interpenetração, não parece ver que uma organização de multiplicidade supõe um ato organizador. [...] Esse passado bergsoniano, que adere ao presente e mesmo penetra nele, não é mais do que uma figura de retórica. (SARTRE, 2007, p. 171; ver pp. 144 e 148).

Para Sartre, o passado tal como proposto por Bergson seria como “uma pedra no fundo do rio”, mergulhado em seu local específico, sem acesso possível ao presente. Ora, segundo o ponto de vista sartriano, para que haja presentificação do passado, é necessário que a consciência, enquanto nada, produza um “ato organizador” que faça o que já passou tornar-se mais uma vez atuante, em função de uma escolha e decisão livres, sempre presentes. Embora em *O ser e o nada* se diga que há uma facticidade inultrapassável do para-si, e sendo essa facticidade outro nome para designar o passado, de maneira que ao para-si é reservada a possibilidade de mudar, não o “conteúdo” do passado, mas apenas sua “significação”, havendo um passado em-si inalterável, ainda assim caberia à consciência absolutamente livre *negar* tal passado, e por meio dessa negação reorganizar a passagem do tempo (SARTRE, 2007, pp. 119, 151 e 154). Em Sartre, portanto, há um não-ser *da consciência* capaz de retirar o passado do registro do em-si. Em Merleau-Ponty, ao contrário, pode-se dizer que há um não-ser *do próprio tempo*, cujo titular não é a consciência ou sua ação exclusiva, de modo que a negatividade produtora da diferenciação temporal é antes uma *indeterminação* própria ao tempo - que é uma negatividade a que não se pode nomear:

É demasiado dizer do nada que ele não é, que ele é negação pura: isso é fixá-lo em sua negatividade, é tratá-la como uma espécie de essência, é introduzir nela a positividade das palavras, quando ela não pode valer senão como o que não tem nem nome, nem repouso, nem natureza. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 119).

Assim como a duração bergsoniana de alguma maneira fixa a síntese temporal na intuição, afastando o tempo espacializado para o domínio prático da inteligência, assim também, segundo Merleau-Ponty, há uma determinação excessiva na definição da negatividade sartriana, uma vez que o operador da negação, o para-si, reúne e organiza consigo todo o curso temporal. Embora se possa dizer, a respeito de Sartre e Merleau-Ponty, que, diferentemente de Bergson, não é necessário afastar a *ação* para que haja verdadeira transformação do passado, a *práxis* sendo o próprio meio pelo qual pode haver passagem temporal, no entanto ambos diferem quanto, digamos, ao peso do passado nessa ação: para Sartre, ela provém inteiramente do para-si, o qual pode ser entendido como constituindo um ponto de vista exterior à passagem do tempo; para Merleau-Ponty, a síntese temporal é essencialmente indeterminada, o que faz com que o não-ser do tempo conte efetivamente no seu transcurso, provocando uma temporalização do próprio ponto de vista que quer apreender o tempo⁵.

Caso se lembre que, tanto em Bergson quanto em Merleau-Ponty, a crença na anterioridade do possível sobre o real gerava uma profunda incompreensão acerca do modo como se relacionam presente e

⁵ Nesse ponto Merleau-Ponty se aproxima de Heidegger: “A análise da historicidade do *Dasein* procura mostrar que esse ente não é “temporal” por “estar na história”, mas, ao contrário, só existe e pode existir historicamente porque é temporal no fundo do seu ser”. (HEIDEGGER, 2012, p. 1021).

passado, ver-se-á que o resultado desse engano habitual, a ilusão retrospectiva, é freqüentemente utilizado em sentido inverso. Isto é, uma vez que se está no registro do tempo espacializado, não só se olha o passado como servindo exclusivamente à determinação do momento presente, mas, de maneira complementar, olha-se para o futuro como se o tempo fosse transcorrer exatamente da mesma maneira com que o fez no passado. Esse mecanismo de “ilusão prospectiva” funcionaria assim: uma vez surgido o momento atual, crê-se que ele, desde sempre, foi possível – ilusão retrospectiva; como o acontecimento futuro acabará por tornar-se atual, imagina-se que o evento de amanhã tenha garantida sua *possibilidade*, mesmo que não tenha se tornado realidade (ver BERGSON, 2006, p. 111 e MERLEAU-PONTY, 1968, p. 45). Ora, se esse prejuízo já falseava o passado, como se viu, agora pode-se notar que ele também impede a passagem do tempo no que ela tem de *criação* absolutamente nova – portanto, de imprevisibilidade (ver PRADO JR., 1989, p. 106). Pelo contrário, ao se considerar a apreensão prévia do futuro como impossível e, do mesmo modo, submeter a possibilidade à realidade, então, além de haver efetivamente uma *inscrição temporal* dos eventos, o tempo perfará uma síntese que, para Merleau-Ponty, será sempre “de transição”, nunca acabada, e, para Bergson, será uma síntese que, por meio da intuição, produzirá a coincidência entre espírito e duração - ponto de vista que, de alguma maneira, acaba por conferir ao futuro o que seria a própria essência temporal, deixando de haver a negatividade necessária à contínua passagem distinta do tempo.

Embora essa negatividade necessária à contínua diferenciação dos momentos temporais esteja presente em Sartre, é de se notar que, neste ponto, as perspectivas sartriana e bergsoniana se aproximam. Pois, se Bergson, por meio da intuição, acaba por determinar a síntese temporal a partir da coincidência *futura* entre espírito e duração, ou seja, acaba por adotar um ponto de vista futuro para a análise temporal, Sartre, por sua vez, imagina não poder haver passagem temporal sem que ela provenha de uma decisão livre do para-si em função do futuro: “O que é, portanto, não tem seu sentido senão quando é *superado* em direção ao futuro. [...] É o futuro que decide se o passado está vivo ou morto” (SARTRE, 2007, pp. 542 e 544). O futuro sartriano, decidindo *sempre* a existência e o sentido do presente e passado, tanto não dá lugar à repetição habitual da experiência, quanto, por meio desse mecanismo de ilusão prospectiva, fixa a própria mudança do tempo, na medida em que propõe uma *eterna* transformação provinda do futuro - o que acaba por transformar em repetição ou hábito a própria transformação temporal. Ao não reconhecer que há um peso do passado, a decisão absolutamente livre fica sem a que se contrapor, restando-lhe apenas o fato de que sua atividade deve ser ininterruptamente transformar o tempo.

Mas, de outro ponto de vista, um dos efeitos provindos de uma concepção da temporalidade atinada com seu caráter de diferenciação é o fato de o futuro, além de criar sentidos inteiramente novos, de uma só vez ressignificar todo o passado que lhe serve de sustentação. A esse fenômeno de criação e rearranjo do

curso temporal, Bergson dá o nome de “movimento retrógrado do verdadeiro”, e Merleau-Ponty, por sua vez, renomeia-o como fenômeno da “expressão”:

O que denominamos expressão não é senão outra fórmula de um fenômeno sobre o qual Bergson não deixou de voltar, e que é o efeito retroativo do verdadeiro. A experiência do verdadeiro não pode impedir-se de se projetar no tempo que a precedeu. [...] Pensar, em outros termos, pensar uma ideia como verdadeira, implica que nós nos arroguemos um direito de retomada sobre o passado, ou ainda que nós o tratemos como uma antecipação do presente, ou ao menos que coloquemos passado e presente num mesmo mundo. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 35, grifo meu; ver também MERLEAU-PONTY, 2000, p. 205).

Dizer que a verdade criada pelo tempo depende necessariamente do período transcorrido atrás dela significa, em primeiro lugar, desviar-se da ideia segundo a qual alguma coisa só seria realmente nova se tiver surgido *ex nihilo*. O fio do tempo, embora não seja aquele traço imóvel que convenientemente sustenta e fixa o espaço, no entanto estabelece a continuidade entre os diversos momentos temporais, movimentando-os todos, não reservando a nenhum deles o privilégio de ponto imune ao curso e que, ele próprio não mudando, serviria como local exterior de observação.

4. A interrogação filosófica: como começar?

Em seu texto de candidatura ao *Collège de France*, Merleau-Ponty escreve:

Toda reflexão, sendo retorno a dados prévios, tentativa de reconstituição, esforço para retomar e despertar o que já está instituído, o mais alto ponto da reflexão não pode nos dar a ilusão de engendrar o que reencontramos, ele consiste antes em compreender, em explicitar, em reaver em seu sentido justo e originário as teses da consciência irrefletida, ao invés de discuti-las em nome de outros princípios. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 24).

Mas nesse caminho de volta, o que garante que não se forme um círculo entre a reflexão e o que ela descobre como sua origem, a experiência irrefletida? É interessante notar que esse problema foi também tratado por outros autores. Heidegger menciona, no início de *Ser e tempo*, o risco de haver um “círculo na argumentação” a respeito da pergunta sobre o ser do *Dasein*. Pois, de modo geral, quando se quer perguntar pelo ser dos entes, não seria necessário que a pergunta contivesse previamente algo do próprio ser ao qual ela pretende se dirigir? Heidegger contra-argumenta afirmando que não há a necessidade de se dispor de um *conceito* definidor do ser para que se proceda à interrogação, uma vez que esta última, colocada *faticamente*, move-se em meio a uma “visão prévia” graças à qual o ente interrogado está articulado (HEIDEGGER, 2012, pp. 7-8). Há, portanto, uma *estrutura-prévia circular* que é própria do *Dasein*: “Esse círculo do compreender não é um cerco, dentro do qual qualquer tipo de conhecimento se movimenta, mas, antes, ele é a expressão da *estrutura-prévia* [*Vor-Struktur*] do próprio *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2012, p.

153) Sendo assim, não é necessário sair desse círculo, ele não se constitui como *circulus vitiosus*: a interpretação ontológica deve, ao contrário, saber entrar nele, atitude que assume, contra a tendência do ente ao “encobrimento”, o aspecto de “violência” da análise existencial (HEIDEGGER, 2012, 311).

Bergson, por sua vez, a certa altura de *A evolução criadora*, se pergunta como seria possível à inteligência sair de si, o que significa a possibilidade de engendrá-la por outros meios que não ela própria.

Assim, em teoria, há uma espécie de absurdo em querer conhecer de outra maneira que não pela inteligência; mas, se se aceita francamente o risco, a ação desfará talvez o nó que o raciocínio atou e que ele não desatará. (BERGSON, 2007, 194).

Um “salto” que leve a inteligência para fora de si é a condição para que a hipótese do “círculo vicioso” tenha seu sentido restrito ao domínio da prática. É em nome da intuição que o espírito pode avançar além do que está dado, uma vez que a inteligência ou o raciocínio não permitem a criação de novos hábitos além das determinações práticas usuais. Como afirma Bergson: “Justamente porque ela procura sempre reconstituir, e reconstituir com o dado, a inteligência deixa escapar o que há de *novo* em cada momento de uma história. Ela não admite o imprevisível. Ela rejeita toda criação” (BERGSON, 2007, p. 164).

Quanto a Merleau-Ponty, conforme procurei mostrar, há o reconhecimento de uma linguagem e temporalidade que se naturalizaram, o que significa também que tornaram-se problemáticos os próprios meios pelos quais elas podem ser compreendidas em teoria. Mas haveria então um círculo entre as concepções de linguagem e tempo de que se parte, e, por outro lado, o lugar em que se quer chegar, de maneira que estaria impedida a passagem de um a outro momento? Melhor dizendo, como se relacionariam o procedimento crítico de volta ao pré-reflexivo e o resultado desse processo?

Um imediato perdido, difícil de restituir, carregará nele mesmo, se o restituirmos, o sedimento dos passos críticos pelos quais o teríamos encontrado, e não será, portanto, o imediato. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 160).

A crítica, identificada a um movimento de retorno, não supõe, como em Bergson, o ideal de coincidência entre espírito e realidade, ideal que seria alcançado desde que houvesse uma *saída* do domínio da inteligência ou, nos termos de Merleau-Ponty, do mundo objetivo, em direção a uma esfera da experiência liberada dos limites impostos pela ação e pela linguagem. Pelo contrário, é como prática da linguagem que se exerce a volta às coisas mesmas, operação que necessariamente deixa suas marcas no caminho que percorre.

Em Merleau-Ponty, a *descrição* de mecanismos usuais de conhecimento é a ocasião para que se identifique *fatos de reflexão*, os quais, por sua vez, passam a compor o campo geral do imediato interpretado. Neste ponto, pode-se notar certa distância em relação à posição heideggeriana, na qual não há espaço para uma descrição dos procedimentos postos em operação pela ciência e filosofia, uma vez que em

Heidegger é a própria “*estrutura-prévia*” do *Dasein* que é identificada como circular⁶. Em Merleau-Ponty, pelo contrário, esses fatos interpretados são não só o ponto de partida da análise, mas contribuem para a própria gênese da interrogação filosófica, prática que, a partir da *Fenomenologia da percepção*, passou a fornecer um “método” para o autor (ver MERLEAU-PONTY, 2000, pp. 23-24; WORMS, 1998, p. 209; sobre o método indireto para a ontologia de Merleau-Ponty, ver SACRINI, 2009, p. 86).

Uma aproximação do que seja a interrogação filosófica em Merleau-Ponty pode se dar pela maneira pela qual essa tarefa crítica se exerce no domínio da linguagem - que é, com efeito, um de seus campos privilegiados de atuação (ver CHAUI, 2002, p. 18). Em oposição às concepções substancialistas da linguagem descritas acima, Merleau-Ponty busca apoio, mais uma vez, na linguística de Saussure:

Há aí [na língua] uma racionalidade na contingência, uma lógica vivida, uma auto-constituição da qual nós temos precisamente necessidade para compreender em história a união da contingência e do sentido, e Saussure bem poderia ter esboçado uma nova filosofia da história. (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 56; ver MERLEAU-PONTY, 1999, p. 34).

A leitura merleau-pontyana de Saussure tem em vista a distinção feita no *Curso de linguística geral* a respeito da temporalidade presente na ciência da língua: por um lado, o domínio sincrônico, ao qual seria reservado o estudo de determinado estado de língua, estabelecido através de um recorte temporal suficientemente delimitado, para que assim fosse possível comparar seus elementos como se neles não houvesse transformação. Por outro lado, o domínio diacrônico, ao qual seria reservado o estudo do desenvolvimento de uma determinada língua, examinando seus múltiplos estados sucessivos. Por meio dessa distinção, estariam determinados o estado presente de uma língua e, de outra parte, seu desenvolvimento histórico. Merleau-Ponty, no entanto, avança na compreensão dessa dupla presença do tempo na língua, afirmando que:

[...] o tempo linguístico não é mais esta série de simultaneidades familiar ao pensamento clássico, e na qual Saussure ainda pensava quando isolava claramente as duas perspectivas: o simultâneo e o sucessivo [...]. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 198).

Desse modo, segundo Merleau-Ponty, na linguística saussuriana não há lugar para uma linguística da fala, tornando difícil compreender como, no ato de fala, há a produção de sentido apesar e através do transcurso temporal.

Ora, é justamente por meio do fenômeno da expressão que Merleau-Ponty pretende dar conta de uma produção de sentido cujo advento, no entanto, é contingente. Retomando a distinção entre fala falada

⁶ “Em Sein und Zeit, p. 56, lê-se : ‘Filosofar, é descrever, explorar a noção natural do mundo antes da ciência’. Nessa descrição, ele [Heidegger] utiliza um poder filosofante considerado como ilimitado, e que não necessita do recurso à etnologia ou à psicologia. As ciências do homem estão pura e simplesmente subordinadas à filosofia.” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 422).

e fala falante, é possível ver que ela recobre os dois níveis da temporalidade em pauta. Por um lado, no plano do tempo constituído, no qual se está mais no espaço do que na verdadeira passagem temporal, tem lugar aquela “ilusão objetivista”, cujo efeito é a crença na eficácia da *representação* de um nome por uma coisa. Ora, o tempo espacializado, com suas ilusões gêmeas – retrospectiva e prospectiva – não convive estreitamente com uma linguagem que só funciona se suas significações são fixas, isto é, se nelas não há passagem do tempo - registro da língua estritamente sincrônico? Por outro lado, no plano em que há verdadeiramente retomada do passado e criação de sentido, não estaria a linguagem falante em acordo com o próprio movimento da temporalidade, se, ao produzir novos sentidos, prescinde de qualquer referente natural, objetivo ou subjetivo – e se, de uma só vez, ressignifica toda a história da qual ela seria como que o último e mais novo momento? Esse movimento que parte de significações fixas rumo à invenção de uma nova referência confunde-se com o próprio ato expressivo, o qual inclui, portanto, um momento crítico e um momento criador.

Conclusão

À guisa de conclusão, gostaria de mencionar dois pontos. Em primeiro lugar, na medida em que o fenômeno da expressão contém em si dois momentos distintos, isso não significa que essa operação unifique definitivamente a fala falada e a fala falante, ou, de modo mais geral, o sensível do qual se parte e a significação à qual se chega. Isto é, embora no campo da facticidade haja uma “significação natural” e, de outra parte, no campo da reflexão, haja uma linguagem que cria sua referência, essa dupla relação assume a forma de uma *tensão* jamais resolvida, de modo que a percepção é, ao mesmo tempo, experiência naturalizada e, de outro ponto de vista, fonte da reflexão; assim também, a reflexão é, ao mesmo tempo, pensamento objetivo que esquece sua origem e, de outro ponto de vista, criação de novos modos de se ver o mundo. A resolução dessa relação problemática, portanto, teria por consequência o esquecimento de um dos aspectos que compõe necessariamente a experiência.⁷ Ora, na perspectiva da interrogação a respeito da reflexão e sua linguagem, o procedimento crítico, em Merleau-Ponty, constitui-se na caracterização da *estrita* separação entre percepção e pensamento como problemática - o que não exige, contudo, propriamente uma resolução que unificaria os dois momentos da questão. Em segundo lugar, o fato de que pelo conceito de expressão se queira dizer que a produção de sentido não é independente da contingência ou do transcurso temporal não significa que esteja eliminado o registro geral da facticidade. Pois se o movimento expressivo tem por característica o fato de ser ilimitado, isso quer dizer que ele não está

⁷ A exigência de que essa tensão se anule parece estar presente em MOURA, 2001, pp. 244-245.

enredado nos limites impostos pelo pensamento objetivo, o que não leva a crer que ele não possa, como toda criação, vir a sedimentar-se. Não há, portanto, uma indeterminação que esteja de uma vez por todas garantida para o fenômeno da expressão, pelo contrário, a formulação de que ele seja indeterminado é o resultado de um processo crítico.⁸ É a partir da facticidade, na qual estão tanto a percepção quanto a linguagem, que uma prática expressiva pode se dar, ou melhor, eliminar a facticidade significa subtrair da reflexão seu ponto de partida contingente, o qual constitui a própria esfera do real quando tomada em seu sentido estabelecido - embora essa facticidade seja justamente o que se quer ultrapassar. É pela *descrição* do percurso crítico de volta ao irrefletido que pode haver produção de sentido, sendo essencial a ela o fato de que esse caminho deve ser mostrado - nisso consistindo a proposta especificamente fenomenológica de Merleau-Ponty.

Referências

BARBARAS, Renaud. **De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.

_____. **Le tournant de l'expérience**. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 1998.

BERGSON, Henri. **Essai sur les données immédiates de la conscience**. Paris: Puf, 2005.

_____. **L'évolution créatrice**. Paris: Puf, 2007.

_____. **Matière et mémoire**. Paris: Puf, 2004.

_____. **La pensée et le mouvant**. Paris: Puf, 2006.

BIMBENET, Étienne. **Nature et humanité**. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris: Vrin, 2004.

CANHADA, Júlio. **A invenção do discurso: filosofia e literatura em Merleau-Ponty**. Dissertação de Mestrado: FFLCH-USP, 2011.

CHAUI, M. **Experiência do pensamento**. Ensaaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos II**. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, trad. de Elisa Monteiro.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Ed. da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012 (trad. de Fausto Castilho).

⁸ Um ponto de vista que prezaria por essa espécie de indeterminação infinita pode ser notado em BARBARAS, 2001, pp. 74 e 83. Para uma discussão mais abrangente a respeito das interpretações que Moura e Barbaras fazem de Merleau-Ponty, ver MOUTINHO, 2012.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Éloge de la philosophie et autres essais**. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. **Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues (1946-1959)**. Lonrai: Verdier, 2016.
- _____. **L’Institution**. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.
- _____. **Merleau-Ponty à la Sorbonne**. Résumé de cours 1949-1952. Grenoble: Cynara, 1988.
- _____. **Le monde sensible et le monde de l’expression**. Genève: MetisPresses, 2011.
- _____. **Parcours deux 1951-1961**. Lagrasse: Verdier, 2000.
- _____. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, Col. Tel, 2005.
- _____. **Le problème de la parole**. Cours au Collège de France, Notes, 1953-1954. Genève: MetisPresses, 2020.
- _____. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, Col. Tel, 1999.
- _____. **Psicologia e pedagogia da criança**: Curso da Sorbonne 1949-1952. São Paulo: Martins Fontes, 2006, trad. de Ivone C. Benedetti.
- _____. **Recherches sur l’usage littéraire du langage**. Cours au Collège de France, Notes, 1953. Genève: MetisPresses, 2013.
- _____. **Résumés de cours**. Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. **Signes**. Paris: Gallimard ‘Folio’, 2003.
- _____. **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimard, Col. Tel, 2004.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Racionalidade e crise**. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea. São Paulo: Discurso Editorial e Ed. da UFPR, 2001.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Merleau-Ponty e a filosofia da consciência. **Revista DoisPontos**, vol. 9, n. 1, pp. 121-153, 2012.
- _____. Tempo e sujeito - O transcendental e o empírico em Merleau-Ponty. **Revista DoisPontos**, vol. 1, n. 1, pp. 11-57, 2004.
- PINTO, Debora Morato. **Da função biológica à gênese metafísica**. Bergson e a ambiguidade da inteligência. *Revista DoisPontos*, vol. 14, n. 2, pp. 25-52, 2017.
- POLITZER, Georges. **La fin d’une parade philosophique**: le bergsonisme. Utrecht: J. J. Pauvert, 1968.
- PRADO JR., Bento. **Presença e campo transcendental**. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson. São Paulo: Edusp, 1989.
- SACRINI, Marcus. Merleau-Ponty entre ontologia e metafísica. **Cadernos Espinosanos**, n. XX, pp. 74-89, 2009.
- SARTRE, Jean-Paul. **L’être et le néant**. Paris: Gallimard, Col. Tel, 2007.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2004 (Trad. de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein).

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994.

WORMS, Frédéric. Entre intuition et réflexion. Le sens de la critique dans la phénoménologie de Merleau-Ponty. In: MERLEAU-PONTY, M. **Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl**. Paris: Puf, 1998, pp. 193-219.

Recebido em: 28/03/2023

Aceito em: 31/05/2023