

A linguagem como encarnação do pensamento

É preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a língua deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou pensamento, para se tornar presença deste pensamento no mundo sensível, e, não sua vestimenta, mas seu emblema e seu corpo (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 222).

O estudo elaborado por Merleau-Ponty sobre a linguagem, tema tão importante em sua obra, parte de uma insuficiência semelhante à já encontrada nas abordagens clássicas sobre a percepção. Tal como nesta última investigação, as teorias clássicas sobre a linguagem a tratam como um fenômeno da ordem do conhecimento e das atividades conscientes do sujeito, ao invés de existencial.

Para a filosofia, a freqüente indagação dirigida à linguagem foi a de como ela pode contribuir para a revelação da verdade. Já Platão discutiu o tema em *Crátilo*, de modo bastante significativo, uma vez que esta posição ilustra a maneira como boa parte da tradição metafísica se referirá à linguagem. Para o filósofo grego, a língua não contribuiria em nada para o conhecimento, cuja primazia estaria centrada na idéia.

No entanto, vale ressaltar que, para os gregos, tal termo - idéia - não constituía ainda um dado psicológico, tal como teremos posteriormente e ainda nos dias atuais. Para a metafísica grega, esta noção constituía uma realidade concreta, tão real como o mundo sensível¹. Mas, ao contrário da realidade concreta, a supra-sensível não se encontra diretamente evidente. Apenas um esforço do pensamento poderia ir ao seu encontro, num trabalho contemplativo e anterior à linguagem.

Desde o pensamento moderno, por outro lado, a idéia passou a se constituir como um dado psicológico, não mais fora, mas inserida na própria constituição da subjetividade. Desta maneira, as operações intelectuais do sujeito passaram a ser limitadas à esfera individual, e o que faz o pensamento em relação à realidade seria apenas elaborar proposições de concordância em relação a ela. A linguagem não é

¹ Platão é o exemplo irrevogável desta ilustração, mas já a vemos, no entanto, no Ser de Parmênides. Para este último, no entanto, a realidade do Ser era a única realmente efetiva, sendo o mundo sensível uma ilusão.

mais totalmente dispensável, como em Platão, mas é, no entanto, um mero acessório indicativo do que seria um trabalho anterior do pensamento.

No entanto, vemos que, pelo menos desde a segunda metade do século XIX, a linguagem ganhou um interesse especial e passou a ser investigada como uma ciência autônoma – a lingüística. Não é de todo modo estranho, todavia, que o forte objetivismo da época regesse também as primeiras investigações sobre a linguagem. Esta tendência apareceu na tentativa de estudá-la como um objeto em si, separado do sujeito.

O equívoco deste tipo de estudo estaria presente já desde sua abordagem, entendida como um conjunto de palavras repousando autônomo em conceitos isolados e auto-suficientes. Há aqui, certamente, uma semelhança com as idéias platônicas, uma vez que entendemos os conceitos como entidades, repousando autonomamente em si mesmas. Usando uma expressão de João Cabral (utilizada pelo poeta, no entanto, em outro contexto) teríamos a idéia da língua como um estoque de palavras “em estado de dicionário”.

Mas se a estabilidade do conceito sustenta de forma tão rígida a ordem das palavras, como explicar que haja qualquer mudança na linguagem? Encontramos aqui um impasse a que chega, na verdade, toda a metafísica. Bergson, da geração francesa anterior a Merleau-Ponty, já havia demonstrado como a estabilidade do conceito metafísico é incapaz de dar conta da natureza móvel da realidade. Basta considerarmos o tempo clássico, visualizado numa linha com momentos sobrepostos. Cada instante é visto como um instantâneo, tais aqueles negativos de um filme do cinematógrafo. A mudança, de acordo com esta perspectiva, só pode ser vista como um paradoxo. Como Zenão mostrou em seu famoso paradoxo, a sobreposição de momentos não permite a Aquiles ultrapassar a tartaruga.

Partindo desta suposição da língua como mera indicação de um conceito pré-existente, um típico debate que animou as pesquisas de fundo objetivista sobre a linguagem foi a pergunta pela sua forma “pura”. Várias foram as maneiras de seguir esta abordagem, ou pela eleição de uma língua supostamente superior às demais, ou até mesmo uma artificialmente criada, cuja estrutura seria capaz de exprimir melhor

do que as outras os conteúdos de pensamento. Até Husserl, aponta Merleau-Ponty, se lançou em tal pesquisa, ao procurar por uma “gramática pura”.

Ao levarmos em conta estas investigações de fundo objetivista, devemos ainda nos lembrar da cisão entre os pólos material e ideal, característico do pensamento moderno. Isto faz com que as teorias, apesar de se perguntarem sobre a mesma coisa, procurem encaixar seus objetos como originariamente produzidos pela matéria ou pelo intelecto do sujeito.

Temos, assim, duas principais maneiras de se investigar a linguagem, cujas orientações e resultados se assemelham às que perguntaram pela percepção. Uma primeira, a intelectualista, privilegia a idealidade da linguagem, relacionando o conceito à atividade mental do sujeito. A língua aparece para esta concepção, muitas vezes, como mera convenção social. A segunda destas abordagens tomaria como ponto de partida a própria palavra, direcionada, não ao sujeito, mas aos objetos que a representam. Desta tendência teríamos um tipo de discussão que visa a investigar algum traço possível na linguagem que se refira ao objeto do qual ela se refere. A língua, então, se aproxima de um trabalho de mimese, cópia do mundo externo. Confrontado com o empirismo e o intelectualismo, o olhar reflexivo sobre a linguagem oferece, para Merleau-Ponty, uma evidência que permite ultrapassar estas abordagens: “as duas concepções concordam nisso que, tanto para uma, como para outra, a palavra não *possui* significação”².

Para o filósofo, nenhuma destas investigações clássicas atentou para a autonomia da linguagem enquanto estrutura portadora de significado. O motivo para esta deficiência, como já vimos, se enraíza no sistema metafísico sobre o qual se assentou o Ocidente, mais voltado ao pensamento e sua relação com algo externo, seja Ser, Idéia, Deus ou simplesmente a realidade do mundo físico.

A linguagem, nesta separação metafísica, se encontra numa posição interessante. Ao mesmo tempo realidade sonora e veiculação de sentido, sua correta investigação nos mostraria, como diria Merleau-Ponty, não uma suposta separação entre sensível e inteligível, mas uma união inseparável.

² MERLEAU-PONTY 1945, pág. 216.

Para Merleau-Ponty, o contato com duas ordens distintas de realidade não constitui o momento original de inserção humana no mundo. Antes de uma cisão, haveria a imersão de um corpo num âmbito sensível, cuja aparição transcende, sem negar, a realidade física da matéria.

Esta transcendência, no entanto, seria abolida em um empirismo mais radical. No plano da linguagem, esta investigação se restringe ao fenômeno material da língua. Para Merleau-Ponty, o empirismo ignora haver um sujeito falante. O processo da fala se reduziria a um evento em terceira pessoa, cujos mecanismos físicos e fisiológicos do corpo entrariam em conjugação com a física do som para possibilitar sua emissão.

Mas há ainda outra questão a ser esclarecida sobre esta abordagem, uma vez que o homem, no ato da fala, se utiliza de uma língua e de um vocabulário, de algum modo presentes na estrutura fisiológica. A posse e aquisição da linguagem são entendidas como derivadas de um estoque de palavras, depositadas no cérebro na forma de “imagens verbais”³.

Aquilo que o intelectualismo enxerga na atividade da fala, por outro lado, superestimaria a atividade do sujeito. Isto porque, para o sujeito absoluto, a linguagem serviria apenas como signo externo de um conteúdo interior. A palavra, agora, é entendida como uma casca, oca de conteúdo, na qual os conceitos são meramente inseridos.

Merleau-Ponty entende, assim, que empirismo e intelectualismo possuem um pressuposto comum ao desconsiderarem a suficiência da linguagem independente de conteúdos ou processos fisiológicos. O empirismo se colocaria aquém da palavra significativa, uma vez que nem chega a considerar a existência de um sujeito. Para o intelectualismo, por outro lado, este sujeito existe, mas não se utiliza da linguagem a não ser ocasionalmente.

Concluindo, o empirismo não consegue conceber a existência de um sujeito falante, enquanto o idealismo, por assim dizer, o aceita, mas apenas como atividade

³ Esta última questão debate, aliás, ainda hoje suscita intermináveis debates nos estudos neurológicos. As ciências que estudam o funcionamento do cérebro se concentram em localizar nele as partes responsáveis por cada atividade mental. Parte-se, assim, do pressuposto de que a totalidade da vida da consciência estivesse localizada, espacialmente, em alguma região do cérebro.

ocasional. Para este último, o que existe é apenas um sujeito pensante. Para Merleau-Ponty, no entanto, antes de um sujeito pensante, nós somos sujeitos *falantes*.

Obviamente, estas breves descrições, quase caricaturais, designam apenas exemplos extremos de cada teoria da linguagem, havendo comumente concepções localizadas entre estes pólos. De qualquer modo, Merleau-Ponty diria haver em comum nessas concepções a suposição da existência de algo “puro”, a palavra, que posteriormente se liga ou a uma idéia ou a um objeto para, então, adquirirem significado.

Assim, parece haver na linguagem um estado em que a palavra se encontra ainda purificada, como puro signo. Uma investigação capaz de dar conta destes e outros aspectos da linguagem deve, desta forma, rever seus pressupostos metafísicos e se desprender deste laço tão forte que une significado à palavra.

5.1.

O caminho aberto por Saussure.

Merleau-Ponty encontrará a primeira indicação para esta mudança de paradigma, não na filosofia, mas em Saussure. É espantoso vermos, fora da filosofia, uma afirmação deste tipo:

...a língua é uma forma e não uma substância. Nunca nos compenetraremos bastante desta verdade, pois todos os erros de nossa terminologia, todas as maneiras incorretas de designar as coisas da língua provêm da suposição involuntária de que haveria uma substância no fenômeno lingüístico (SAUSSURE 1974, pág. 257).

Vemos aqui como o lingüista nega os pressupostos metafísicos que, tal como foi visto acima, aliam palavra a conceito, e chega a uma revolucionária concepção de linguagem. A existência de conceitos e sentidos autônomos para cada palavra seria, para Saussure, antes efeito de uma organização global da língua do que a precedência de uma estabilidade substancial. Temos novamente com isso a noção de estrutura, originária da *Gestalt* e que já servira a Merleau-Ponty como porta de entrada na recolocação do problema da percepção.

A idéia de estrutura supõe haver um elemento organizador nas atividades da consciência diferente da soma pontual de elementos isolados. Esta é, como vimos, o modo de operação dos corpos vivos necessariamente dotados de um corpo e uma conduta comportamental. Para a *Gestalt*, a consciência não constrói cognitivamente o espaço sensorial, mas sua abertura ao mundo organiza espontaneamente um campo dotado de sentido.

A língua, para Saussure (e também para Merleau-Ponty), seria este todo, em que cada parte isolada não pode ser entendida como elemento autônomo, mas apenas integrada às demais. É o todo que possui um sentido, não cada parte isolada, de forma que cada elemento adquire a sua aparente autonomia como consequência de uma integração com a língua.

Seria como o clássico exemplo de que o adjetivo escuro não se constitui como um conceito criado espontaneamente, mas apenas relacionado à existência de algo como o claro. Esta contraposição, ao mesmo tempo em que relaciona noções diversas, também afirma a individualidade de cada. Por esta razão, Saussure afirma que a linguagem é forma, não substância.

Ao afirmar este novo tipo de relação entre forma e linguagem, no entanto, Saussure não se refere ao aliamento entre a palavra enquanto realidade sonora e um significado. A linguagem consistiria, assim, em anexar sons, ainda destituídos de significados, a conceitos pré-estabelecidos. Tais suposições, no entanto, podem ser feitas apenas num âmbito artificial e abstrato, pois, como nos mostra o lingüista, o som da palavra já nos é apresentado dotado de sentido. Som e significado, portanto, são termos indissociáveis, e a noção de forma ultrapassa uma dicotomia entre eles.

Vimos há pouco semelhante argumentação deduzida como primeira conclusão da idéia de *intencionalidade*. Não há, no sensível, algo puro como a matéria, somada a um conteúdo mental, capaz de conferir sentido ao mundo. O acesso imediato que possuímos o alcança num sentido já constituído, sendo antes uma operação espontânea e existencial do que cognitiva. Vemos, assim que abrimos os olhos, uma árvore e não vibrações de cores que afetam nossa retina. Da mesma maneira, a unidade concreta da língua não é nem ideal, nem materialidade sonora, mas, segundo um termo de Saussure, um “pensamento-som”.

Se a linguagem não é nem aderência do signo ao conceito, nem unidade autônoma deste conceito à atividade mental, a forma a que Saussure se refere emerge como um sistema de diferenças. Deste modo, antes do conjunto conceitual de igualdades, há uma distância entre os elementos da língua, ao mesmo tempo os separando e unindo. Nas palavras de Andrea Bonomi:

O signo é significante apenas na medida em que se insere num conjunto de distâncias diferenciais, numa estrutura cujos elementos constitutivos não possuem valor em si mesmos, mas apenas em relação à totalidade: a unidade da língua é uma “unidade de coexistência”. (BONOMI, 2004. pág 11)

Aquilo que seria definido como auto-suficiência da substância pelo pensamento tradicional, portanto, é afirmado por Saussure como posição *qualitativa*. Nas palavras do próprio lingüista:

...surpreendemos, em lugar de *idéias*, dadas de antemão, *valores* que emanam do sistema. Quando se diz que os valores correspondem a conceitos, subentende-se que são puramente diferenciais, definidos não positivamente por seu conteúdo, mas negativamente por suas relações com os outros termos do sistema. (SAUSSURE 1974 pág. 136)

Aprendemos com Saussure, desta maneira, que a linguagem é uma realidade em si; ela não aponta para nada, a não ser para suas próprias operações. Podemos formular assim a união de três instâncias, julgadas pela tradição como independentes: a palavra, o pensamento e o mundo. Os dois primeiros se estruturam concomitantemente, como resposta a uma presença no mundo⁴.

Aquilo que designamos como “claro”, não o aprendemos pela contemplação de um conteúdo puro, mas por havermos experienciado algo como um ambiente iluminado. Vale ainda dizer que, se não possuíssemos a experiência do “escuro”, tampouco seu contrário se definiria como conceito autônomo, e sua noção nem sequer existiria. As operações do pensamento do sujeito moderno, como sabemos, são puramente teóricas, independentes de qualquer compromisso externo. Temos agora, ao contrário, pensamento, palavra e mundo que se requerem mutuamente.

⁴ Basta nos lembrarmos daquela colocação de Merleau-Ponty em que linguagem e mundo se constituem concomitantemente.

Mas há, ainda, outra tese lingüista que vai abaixo com as análises de Saussure, tema já recorrente na metafísica e presente levantado no *Crátilo*. A pergunta por uma língua originária, capaz de expressar melhor do que as outras um conteúdo de verdade, se mostra com estas colocações, interdita. Se a língua é um sistema orgânico de diferenças, cada idioma encontra o seu meio próprio de expressão.

Num exemplo famoso de Husserl, o filósofo afirma haver dezenas de nomes distintos para os esquimós designarem aquilo que comumente entendemos como neve. Esta pluralidade de nomes que os outros idiomas identificam numa única palavra, designa haver no mundo dos esquimós uma relação distinta com a neve.

Não se poderia dizer, de maneira alguma, que os esquimós possuam conceitualmente uma apreensão superior ou equivocada da neve. Não é a uma definição que o idioma dos esquimós aponta, mas para a distinção nascida de uma experiência de mundo. Sem dúvida, a um habitante para quem a neve se encontra incessantemente presente surgem diferenças imperceptíveis para aqueles que nunca a viram ou cujo contato se limita a poucos meses por ano. Possuí-la não apenas como cenário de fundo, mas nas próprias vivências - como material para a construção de casas ou obstáculo à caça – torna necessário distinguir suas mínimas variações.

Cada idioma, desta forma, contém em si suas próprias complexidades, cuja forma se estrutura a partir das vivências de seus indivíduos. Desta maneira, Saussure delimita o estudo da linguagem ao seu próprio âmbito de atuação. O latim não pode ser comparado ao francês ou ao português, como forma de determinar qual destes idiomas seria o “superior”, mas cada um deve ser entendido como fenômeno auto-suficiente, determinado de um tempo, local e sociedade.

Estas e outras análises de Saussure abriram a Merleau-Ponty o caminho para uma reformulação do problema da linguagem. No entanto, o pensamento do lingüista ainda deveria ser ultrapassado. Apesar de definitivamente haver abalado a estrutura do pensamento objetivo, a teoria saussuriana ainda se encontra limitada por parâmetros metafísicos⁵.

⁵ Este impasse foi, segundo Maria Victória Borges, reconhecido pelo próprio lingüista e explicaria sua reticência em publicar mais textos.

Esta permanência no registro metafísico, diria Merleau-Ponty, se traduz especialmente numa insistência na consideração impessoal da linguagem. Em Saussure, vemos que a linguagem deixa de apontar para um conteúdo exterior para impor suas próprias leis e estruturas. A referência entre língua e o falante já aparece, mas, no entanto, segundo Merleau-Ponty, teria faltado ao lingüista um pensamento consistente capaz de ligar a linguagem à sua experiência fundadora.

Sabemos como esta exigência rege o pensamento de Merleau-Ponty, cujos questionamentos reconduzem os objetos pensados ao sentido primário. Temos acompanhado em todos os temas tratados até aqui- seja ele o corpo, a sensação ou o mundo, como seus fundamentos se dirigem àquele “nó intencional”, ou seja, um ponto de contato entre sujeito e mundo. Tal ligação ininterrupta apenas adquire sentido porque se funda num âmbito vital. Desta maneira, o filósofo julga incompleta uma análise que se contente em analisar seu objeto apenas a partir dele mesmo, sem ser capaz de ligá-lo à nossa experiência de envolvimento com o mundo.

No caso da linguagem, antes de objeto histórico, referência a conceitos ou a objetos, ou ainda materialidade sonora, existe um sentido animador enraizado na sua utilização por um ser falante. Para além de um ato supremo de racionalidade, a linguagem toma forma em função do mesmo sentido vital de comunicação com outros seres vivos. Merleau-Ponty vai em direção a este sentido que, num primeiro momento, é efeito do envolvimento de um organismo com um âmbito perceptivo. A reflexão sobre a linguagem deixa, assim, definitivamente de ser uma questão cognosciva e passa a dizer respeito à estrutura vital humana.

5.2.

A linguagem como dimensão do comportamento

O estudo sobre o comportamento animal já detectou em várias espécies traços de construções lingüísticas. O canto dos pássaros ou os sons emitidos pelos golfinhos são ouvidos muitas vezes a quilômetros de distância e se dirigem primariamente a membros de uma mesma espécie. Já se sabe que muitos desses sons animais não são apenas gritos ocasionais, mas portam um significado, anunciando algo específico

sobre as condições do tempo, a época do acasalamento, a descoberta de comida, etc. A linguagem, portanto, proporciona uma interação mais complexa entre membros de uma mesma comunidade. Mais precisamente, há uma função social, de fundamento biológico, inegável na linguagem, não sendo diferente na espécie humana.

Um estrangeiro recém chegado a um país em que desconhece a língua sente invariavelmente dificuldades para viver nele. Tanto para pedir comida num restaurante, como para localizar uma rua, os mínimos detalhes oferecem as maiores dificuldade para quem não domina a língua local. Num âmbito imediato, deste modo, a linguagem é um instrumento comunicativo extremamente eficiente.

No entanto, equiparar a uma mesma função um tipo primitivo de linguagem como o dos animais, ao da raça humana poderia parecer um exagero, se levarmos em conta o nível de complexidade alcançado em cada espécie. Seria um indubitável equívoco limitar o uso humano da língua à utilização pragmática, já que fazemos uso da linguagem não apenas como forma de comunicação instrumental e imediata, mas também em operações abstratas, utilizações artísticas, etc.

Desde *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty justifica o diferente uso que fazem o animal e o homem da linguagem. Lembrando dos experimentos com chimpanzés, vimos como os seres mais sofisticados da série animal interagem com o meio ultrapassando a materialidade fornecida pela situação. Isto significa uma capacidade de perceber instrumentos em função de uma ação a ser realizada.

Na espécie humana, estas operações se sofisticam ainda mais. Os objetos tomados pela percepção não se limitam mais a signos para outras ações, mas se tornam índices a uma infinidade de outros usos e evocações. Um pedaço de madeira não é apenas um obstáculo no caminho, como representaria aos animais mais rudimentares. Podemos utilizá-lo para fazer um móvel, servir de tábua a uma ponte, acender uma fogueira ou transformá-lo numa cruz. A percepção humana, portanto, ultrapassa a situação dada pela atribuição simbólica à matéria.

Como vimos acima, nunca poderíamos entender a transformação perceptiva como uma modificação exclusiva da estrutura externa de mundo. Se a percepção humana torna os objetos símbolos aptos a uma pluralidade de usos, esta possibilidade evoca igualmente no homem um tipo simbólico de comportamento.

Relembrando a noção de intencionalidade, a consciência, sempre direcionada aos objetos, se abre num sistema de trocas com o mundo, sem que seja possível falar em anterioridade de algum destes pólos, nem delimitar um território específico de cada um. Assim como a percepção transcende o seu meio, “o uso que o homem fará de seu corpo é transcendente em relação ao ser simplesmente biológico”⁶. A transcendência de Merleau-Ponty, como sabemos, não é um deslocamento intelectual a uma instância outra que a atualmente apresentada, mas uma transcendência imersa na presença sensível.

Neste contexto, surge no homem o recurso da fala. Para Merleau-Ponty, uma vez que seu sentido não pode ser separado da estrutura biológica e seu comportamento, a linguagem não apareceria como dimensão isolada no homem – símbolo da racionalidade. De acordo com o filósofo, aquilo que a espécie humana traz de novo, o comportamento simbólico, se manifesta em todas as formas de interação gestual com o meio:

Os comportamentos criam significações que são transcendentem em relação ao dispositivo anatômico, e, no entanto, imanentes ao comportamento como tal, uma vez que ele se ensina e se compreende. Não se pode fazer economia deste poder irracional que cria significações e os comunica. A palavra seria apenas um caso particular (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 230).

É interessante ver como o filósofo denomina de “irracional” a este poder instaurador de significações, algo anteriormente julgado como centrado na razão. O fato de criar e se utilizar de significações não deriva, portanto, de uma decisão autônoma do sujeito, mas ocorre de modo espontâneo, como um desdobramento natural da existência humana.

Como vimos anteriormente, os diferentes usos que as sociedades fazem do corpo mostram como a conduta simbólica também se estende aos gestos. Abaixar a cabeça diante de outro pode, para um oriental, simbolizar um ato de respeito, como pode indicar uma atitude de submissão aos olhos ocidentais. Desta maneira, não é

⁶ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 230.

possível enquadrar as condutas humanas como indicação direta e objetiva de um estado interno. O gesto, assim como a linguagem, comunica.

Mesmo durante a fala, vemos expresso no corpo uma correspondência significativa em relação à linguagem. Isto quer dizer que o pensamento não se comunica unicamente via linguagem, mas se utiliza de todo nosso corpo como meio de expressão.

Vemos assim efetuado um passo adiante na inscrição do espírito no mundo sensível, tal como nos propomos a apresentar neste trabalho. O sujeito não é mais apenas aquele que faz uso ocasional de um corpo, já que inteiramente independente dele. O corpo agora é a instância sem a qual a expressão não seria possível.

Em seus escritos sobre pintura, Merleau-Ponty insiste numa conhecida afirmação de Paul Valéry, no qual o poeta afirma ser a pintura uma realização corporal do pintor. Isto quer dizer que, para um espírito puro, a pintura não seria possível e nem sequer faria sentido. Concomitante a esta exigência, diremos que unicamente um corpo pode possuir tal experiência de objetos, texturas e cores. Por seleccionar certos aspectos do mundo externo e não perceber nunca a totalidade dos objetos, mas apenas uma de suas faces, pode o homem pintar e apreender algum sentido num quadro. A pintura seria, pois, a afirmação por excelência de um sujeito encarnado.

A mesma colocação poderia ser feita no caso da linguagem. Um espírito puro e anterior à encarnação não necessitaria dela, uma vez que teria a si mesmo por suficiente. Para nos utilizarmos da linguagem, necessitamos, antes de tudo, de uma ocasião em que esta colocação seja requerida e justificada. Seja uma aula, um livro a ser escrito, ou uma discussão, há necessariamente um contexto em que nossa linguagem toma corpo.

Além disto, o fenômeno lingüístico requer um contexto de significações já estabelecidas, sem o qual o sujeito não tomaria contato com qualquer língua, nem com um estilo de comunicar ou um modo de ver o mundo. Todos estes elementos concorrem decisivamente para o êxito da expressão.

Sabemos como, por exemplo, um indivíduo sem escolaridade encontra freqüentemente dificuldades em se comunicar. Suas frases são hesitantes, muitas

vezes desconexas. O fato de não ter tido acesso aos estudos determina decisivamente a maneira como seu pensamento se organiza.

Em “O corpo como expressão e a fala”, passagem de maior importância em *Fenomenologia da Percepção*, vemos Merleau-Ponty reestruturar a problemática da linguagem por este novo viés de seu redimensionamento como modalidade do corpo. Tal como o movimento destacado anteriormente no pensamento do filósofo, vemos aqui definitivamente o sujeito *pensante*, se encarnar num sujeito *falante*. Portanto, nem mesmo aquilo que a modernidade colocou como a substância espiritual do sujeito- seu pensamento- pode ser mais entendido sem referência ao sistema de trocas tecido entre o corpo e o mundo sensível.

Colocada como meio de interação do corpo com o mundo, a fala como dimensão do comportamento deve agora rever as relações entretidas entre corpo e pensamento. Tal questão, sabemos, nem chegou a constituir um problema para a tradição, mais voltada ao conteúdo conceitual do que propriamente ao fenômeno lingüístico.

Para o filósofo, aquilo que a tradição moderna colocou como o pensamento em ato, anterior a qualquer vestimenta lingüística, não merece propriamente ser chamado de pensamento, e sim uma atitude do sujeito em busca de significação. Este momento - necessário, sem dúvida - em que desejamos dizer algo, sem de fato o termos realizado, é desenvolvido pelo filósofo sob o termo de *intenção significativa*.

...aquele que fala ou escreve é, de início, mudo, voltado para aquilo que deseja significar, àquilo que *vai dizer*, e, subitamente, a onda de palavras vêm ao socorro deste silêncio, e o dota de uma equivalência tão justa, tão capaz de proporcionar ao próprio escritor o seu pensamento, que ele a terá esquecido... (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 226).

Um discurso metafísico tradicional diria haver no momento de mera intenção da fala, já uma completude do pensamento, pois a essência do que se pretende dizer já teria sido alcançada, faltando apenas encontrar as palavras apropriadas. Esta concepção esconde um equívoco sobre a própria natureza do pensamento. “Nossas análises do pensamento procedem - no dizer de Merleau-Ponty - como se, antes que pudesse haver achado suas palavras, ele – o pensamento – fosse já uma espécie de

conteúdo auto-suficiente, que as frases procurassem traduzir”. (PONTY, 1960, pág. 69).

Contra o empirismo mais radical, vemos como a estrutura humana impede que o fenômeno lingüístico seja reduzido a um trabalho impessoal e mecânico. A fala se articula numa atitude que transcende aquilo materialmente dado pelo corpo humano, de modo que o sistema respiratório, as cordas vocais e a anatomia jamais a explicariam suficientemente.

Do ponto de vista do operador da linguagem, a língua não se reduz a uma coleção justaposta de conceitos. O ato da fala, insistindo mais uma vez neste ponto essencial, não consiste em momentos isolados: o desejo interior somado a uma atitude corporal. Ela ocorre, antes, de um ato espontâneo e único. O sujeito falante simplesmente elabora e realiza espontaneamente a sua fala.

Tal como aprendemos acima com Saussure, falar uma língua seria algo diverso de possuir acesso a conceitos isolados. O recurso à linguagem requer necessariamente uma consciência global, e é apenas dominando-a que podemos manipulá-la e, por conseguinte, falar um idioma. Esta consciência, no entanto, não nasce de uma construção intelectual e indiferenciada.

Analisando a aquisição da linguagem pela criança, o filósofo aponta como o seu aprendizado não requer o simples acesso prévio a um contexto cultural externo. Enquanto aqui se trata do contato com o primeiro idioma, não podemos dizer que o bebê recém-nascido possua alguma noção de mundo ou contexto cultural.

Para a criança, antes disso, o mundo e a linguagem são constituídos simultaneamente, e Merleau-Ponty não vê aí apenas uma relação acidental. Novamente contrariando a linguagem metafísica, para quem o domínio de uma língua requer a aprendizagem de seus conceitos, o filósofo vê nesta aquisição um processo não conceitual, mas existencial.

Nomear os objetos pela primeira vez, de acordo com Merleau-Ponty, significa fazê-los aparecer, torná-los acessíveis. “A palavra, longe de ser simples signo de objetos e de significações, habita as coisas e veicula significações”⁷. Para o filósofo,

⁷ MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 217

o termo que designa um objeto o constitui tão intrinsecamente, quanto sua forma, sua cor, etc.

Não haveria, desta maneira, processos inteiramente distintos nas tomadas de consciência de si e do mundo externo. Aquilo que denominamos anteriormente como “esquema corporal” - referindo-nos à consciência adquirida do próprio corpo -, torna disponível ao sujeito os membros com os quais poderá agir no mundo. As mãos, as pernas, e mesmo uma bengala, tornam-se como meios com os quais podemos realizar nossas operações.

É algo como uma consciência global do idioma, da mesma maneira, que possibilita a articulação da fala. Para Merleau-Ponty, temos na disposição da totalidade da língua aquele mesmo esquema de figura e horizonte dos objetos no espaço.

Eu me reporto à palavra como a minha mão se dirige ao lugar picado de meu corpo, a palavra se encontra em certo lugar de meu mundo lingüístico, faz parte de meu equipamento e eu não possuo outra maneira de representá-la do que a pronunciando, como o artista não possui outra maneira de representar a obra em que trabalha: é preciso que ele a faça (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 220).

Desta maneira, a articulação de cada palavra de uma frase é possível apenas pela disposição da totalidade do idioma. Assim como o corpo inteiro se mobiliza espontaneamente em vista de um objetivo – os pés e braços para buscar um copo d’água-, a fala não requer um trabalho de inspeção do espírito em busca de significados a cada palavra. É o desejo de se exprimir, de preencher aquele vazio aberto pela intenção significativa, que rege a manipulação do “equipamento” lingüístico.

A articulação da linguagem se funda, portanto, numa disposição pré-pessoal do sujeito. Se há pensamento em algum momento durante a articulação da linguagem, este não seria outro do que a própria fala consumada. Ao contrário do que supõe o idealismo, o recurso à linguagem realiza o pensamento expresso, e não uma eventual vestimenta. Chegamos, assim, ao ponto proposto inicialmente nesta seção – o de mostrar como pensamento e linguagem apenas podem ser entendidos entrelaçados.

David McNeill, numa abordagem semelhante à de Merleau-Ponty, afirma que o gesto não aparece como mera tradução do conteúdo da fala. Deste modo, poderíamos supor no gesto um mero acompanhamento contingente da linguagem, suprimido caso o falante o desejasse. Caso, durante uma conversa, atentemos unicamente para os gestos de nosso interlocutor, não escutando nada do que diz, não poderíamos ver nas articulações das mãos uma transcrição do conteúdo lingüístico. Para este autor, o gesto é, antes, co-expressivo em relação à fala, ou seja, comunica, à sua maneira, o pensamento.

O homem, afirma Merleau-Ponty, é um “poder de expressão natural”⁸, pois utiliza a linguagem não apenas para exteriorizar um estado interno, mas para realizar a sua própria concretização. Esta manifestação não se direciona aos meios conscientemente escolhidos, como, por exemplo, o significado contido em nossa linguagem. A própria fala, embora elaborada intencionalmente, vem envolta em uma pluralidade incontável de manifestações espontâneas do corpo. Tanto a entonação de voz, como o movimento dos membros se voltam, no momento da fala, à realização da expressão. O corpo todo se volta para demonstrar um estado enfurecido. Desde o movimento dos braços, a gagueira, a expressão facial, todos estes dados funcionam como signos do sentimento.

Uma posição metafísica moderna diria, ao contrário, que apenas o conteúdo conceitual da fala importa no ato da comunicação. De acordo com Merleau-Ponty, no entanto, todos os meios pelos quais a fala se articula são tão essenciais quanto o conteúdo da linguagem. Isto faz com que, por exemplo, a rispidez na voz diga mais do que o “bom dia” que ouvimos como resposta ao nosso cumprimento.

Esta pluralidade de manifestações, no entanto, não precede algo anterior cuja sede seria a subjetividade, como, por exemplo, a raiva em si. Poderíamos dizer que o homem *transborda* expressividade, ou seja, realiza corporalmente o que é tradicionalmente chamado de estado interno. Este transbordamento mostra que a subjetividade apenas se realiza ao tomar uma forma encarnada ou, o que seria o mesmo, assumir um traço sensível.

⁸ MERLEAU-PONTY, 1945, pág 222.

Isto que caracterizamos usualmente por estado interno apenas pode ser entendido como elemento motivador de uma necessidade consumada apenas com a expressão. A expressividade, desta maneira, é a maneira pela qual tomamos contato com nossos próprios estados. Este desdobramento, portanto, toma conta espontaneamente de todos os nossos dispositivos corporais, e não apenas daqueles deliberadamente articulados.

Mais uma vez, vemos aqui como Merleau-Ponty frustra as expectativas metafísicas de sublimação do sensível. Mesmo algo concebido tradicionalmente como da pura ordem do sujeito, como a fala, não dispensa a realidade sensível. Ao invés de mero acessório, esta “vestimenta” é aquilo sem o qual não haveria comunicação.

Não existe, portanto, operação da linguagem numa ordem atemporal, sem um enraizamento na realidade concreta no mundo sensível. Este enraizamento inclui, obviamente, tanto a materialidade das formas de expressão como a época e o momento histórico de onde a linguagem foi proferida. Não é, portanto, *apesar* destes aspectos sensíveis que a linguagem comunica, mas graças a eles.

Estas colocações sobre a expressão levantam ainda outra importante questão para Merleau-Ponty. O pensamento não pode se destacar de uma forma expressiva, mas toma forma no corpo como “poder natural” de concretizá-lo, de modo que com a comunicação, a questão do outro aparece sob uma nova perspectiva.

5.3.

A expressão como acesso ao outro

A intersubjetividade exige, após a recolocação da expressão por Merleau-Ponty, uma nova abordagem. Assim como os demais temas do filósofo, esta questão suscita que se considere a comunicação e o acesso ao outro a partir da inalienabilidade da experiência sensível. Remontando outra vez à configuração moderna contra a qual Merleau-Ponty argumenta, para caracterizar este tema, não havia para o pensamento moderno grande distinção entre ser eu mesmo ou ser outro.

Uma vez que era entendido a partir da sublimação das raízes sensíveis, o sujeito moderno, como discutimos anteriormente, é um conteúdo puro de pensamento e sem ponto de vista. Nem o corpo, nem a língua, nem a história ou qualquer outro traço sensível o constitui. Para pensar como esta configuração determina a experiência do outro, deveríamos refletir novamente sobre o significado da abstenção de referências sensíveis.

Se o sujeito moderno prescinde de todo o resto, exceto do pensamento puro, que elementos diferenciadores assegurariam a coexistência entre seres humanos? A ausência de ponto de vista determina uma homogeneidade do sujeito. Quando Merleau-Ponty insiste que nenhum ser encarnado, mas apenas Deus ou um espírito absoluto possuiriam as características da subjetividade moderna, devemos entender que esta configuração inviabiliza a experiência do outro, ou, ao menos, a torna um paradoxo.

Foi desta maneira que muitos filósofos modernos tentaram explicar o reconhecimento intersubjetivo. Chamado de argumento da analogia, esta solução evoca uma espécie de dedução lógica para o problema. Através da relação que faço entre meus gestos e os estados internos correspondentes, eu poderia deduzir, da visualização do comportamento alheio, uma mesma fonte subjetiva.

De fato, concorda Merleau-Ponty, a indicação para a existência do outro apenas é possível pela visualização de um corpo semelhante ao meu. No entanto, para o filósofo, o argumento clássico apresenta um problema insuperável. Uma vez que o pensamento moderno concebe o corpo humano como mero objeto dentre os demais corpos extensos, seria impossível passar da percepção de um gesto a uma subjetividade absoluta. Teríamos, então, ao mesmo tempo, sujeito e objeto num mesmo ser, sem um possível salto de um ao outro - algo jamais admitido pelo pensamento moderno:

Ora, o outro seria perante mim um em-si e, no entanto, existiria por si; ele exigiria de mim, para ser percebido, uma operação contraditória, uma vez que eu deveria, de uma só vez, o distinguir de mim mesmo, e, portanto, situá-lo no mundo dos objetos, e pensá-lo como consciência, quer dizer, como este tipo de ser sem exterior e sem partes, do qual apenas possuo acesso pois ele é um eu e porque, aquele que pensa e aquele que é pensado, nele se confundem (MERLEAU-PONTY 1945, pág. 407).

Não é à toa que o solipsismo representou uma séria questão e mesmo um obstáculo aos filósofos modernos. Como uma atividade independente de todo o resto, a subjetividade se pergunta se aquilo defrontado pelos sentidos se trata de uma ilusão. Se os homens que visualizo são primeiramente corpos, como garantir uma real subjetividade por baixo dos gestos e não seres autômatos?

Por outro lado, a existência encarnada e o mundo passam a constituir o solo em que se assenta o sujeito, e este assume um ponto de vista no espaço, uma língua e um contexto cultural. Esta contextualização faz com que a problemática do outro mude de figura. Não podemos mais simplesmente transferir a um número infinito de corpos o conteúdo subjetivo que julgamos nosso e comum a todos, pois, como já sabemos, tal núcleo é apenas uma abstração.

Nossas análises anteriores mostraram que os conteúdos de consciência apenas se concretizam assumindo uma forma sensível, ou seja, se tornando expressão. A expressão, desta maneira, basta como forma de contato com o outro. Este é o meio pelo qual o outro aparece em nosso campo visual, pois a percepção humana se caracteriza como um sistema em que aparecimento do mundo e comportamento se revestem de significações simbólicas. Não há necessidade de um deslocamento daquilo que nosso corpo e fala apresentam (tom da nossa voz, gestos corporais, etc.) para uma síntese conceitual. Segundo Merleau-Ponty, como vimos, na percepção coexistem imanência e transcendência. Deste modo, os próprios gestos, no qual a fala se incluiria, articulam a comunicação intersubjetiva.

Há, no entanto, um modo de interação distinto daquele pelo qual nos abrimos ao mundo natural. Ao avistarmos uma árvore ou o azul do mar, nos fixamos unicamente nas qualidades sensíveis e elas bastam para evocar o tipo de relação descrito no capítulo anterior. Os gestos e a fala humana, por outro lado, evocam uma “leitura” que nos abre ao contato com outra existência, um pensamento alheio.

Justamente por portar um conteúdo expressivo, e não um conteúdo conceitual separado do mundo pode o comportamento veicular a experiência intersubjetiva:

No que concerne à consciência, devemos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como um ser no mundo ou existência, pois é somente

assim que o outro poderá aparecer na base de um corpo fenomenal e receber uma espécie de “localidade”. (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 409).

Este modo pelo qual o outro e a percepção do mundo aparecem não é destituído de ambigüidade. Mesmo que Luisa não diga explicitamente que deseja deixar seu atual emprego, podemos entender em seus atos, como, por exemplo, o desânimo com que vai ao trabalho, a indicação deste desejo. Uma pessoa alegre, da mesma maneira, não necessita afirmar o seu estado. Muitas vezes, sua própria presença, através de certa entonação de voz e modo de andar, já nos torna evidente sua alegria.

Obviamente, podemos nos enganar sobre o comportamento alheio, o que não prova um erro de raciocínio, mas simplesmente a necessária interpretação evocada em toda expressão. A partir do momento que deixa de indicar um conteúdo puro, mas realiza uma intenção ainda muda, a expressão traz consigo uma ambigüidade. Tal ambigüidade, aliás, faz parte integrante inclusive do contato que temos com nós mesmos.

Merleau-Ponty utiliza o exemplo de colocarmos em dúvida estarmos apaixonados. Ao fazermos tal pergunta, analisamos nosso estado atual, recorremos, a uma inspeção em nossa existência em busca de sinais que poderiam representar expressões de alguém apaixonado. A preocupação excessiva com a aparência ao encontrar a pessoa, o cuidado com os gestos e as palavras ao estar com ela podem nos levar a concluir positivamente sobre esta questão.

A resposta, no entanto, jamais pode aparecer como uma verdade absoluta. Pode ser que a afirmativa inicial termine por se mostrar um sentimento equivocado. Depois de algum tempo, nos desinteressamos pela pessoa, concluindo, por exemplo, que não exatamente ela que nos interessava, mas alguém com quem se parece. Deste modo, até o acesso a nós mesmos se funda numa interpretação, sempre apta a uma total reformulação.

Vale enfatizar que o meio pelo qual um conteúdo se expressa não é um mero detalhe. O contexto cultural, idade, o modo de pensar e até mesmo a língua falada ou a idade delimitam como uma frase ou texto são entendidos. Um enunciado na boca de uma criança evoca outra compreensão do mesmo conteúdo dito por um senhor de 60 anos.

Assim como o espaço de apresentação determina a maneira como o sensível aparece, a comunicação igualmente toma como parte de sua realização algo que não se centra exatamente na mensagem veiculada, mas no meio de aparição. Novamente a estrutura da figura e fundo da *Gestalt* determina na comunicação a impossibilidade de destacar um elemento isolado como suficiente para constituir o significado.

O modo de existência alheio, portanto, jamais pode simplesmente coincidir com o meu, nem evitar uma interpretação equivocada sobre o comportamento. Devemos dizer, pois, que a formulação pontiana torna o outro verdadeiramente uma alteridade. Cada pessoa possui uma individualidade que pertence a um contexto específico história pessoal, pensamento e cultura, que não pode ser equiparada a qualquer outra.

Refletindo sobre como o outro se torna reconhecível enquanto portador de comportamentos, Merleau-Ponty toma o exemplo de um adulto que simula, numa brincadeira, uma mordida na mão de uma criança de quinze meses. O bebê, ao perceber o gesto do adulto, repete o movimento com a própria boca.

A argumentação do pensamento moderno diria haver aí uma atividade dedutiva, no qual a criança conclui, pela semelhança entre sua boca com a do adulto, a referência a uma intenção subjetiva comum, reveladora da presença de um semelhante. Este raciocínio, no entanto, se mostra absurdo, uma vez que tal sofisticação de pensamento reflexivo jamais poderia ser elaborado por um bebê. Para Merleau-Ponty, mesmo antes de possuir sedimentada a sua própria personalidade, uma criança é capaz de reconhecer outros seres humanos. É, inclusive, justamente por vislumbrar uma semelhança com outros corpos, que a personalidade pode ser consolidada. Relembrando o exemplo dos meninos lobo, viver fora da civilização humana faz com que mesmo algo suposto como óbvio num comportamento – tal andar sobre duas pernas-, assuma outra forma.

No caso do exemplo acima, o bebê repete o gesto do adulto por encontrar na mordida uma mesma atitude corporal em relação a seu próprio corpo:

É que a sua própria boca e seus dentes, tal como os sinto do interior, são para ele, de início, um aparelho para morder, e que minha mandíbula, tal como ele a vê de fora, é capaz das mesmas intenções. A “mordida” possui para ele imediatamente uma significação intersubjetiva (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 409).

A criança, desta maneira, toma consciência do outro a partir da identificação de uma utilização comum do corpo. Ao estruturá-lo como organismo em direção ao mundo, a criança encontra também outros seres, cuja semelhança anatômica funciona como chave para a existência intersubjetiva. É, portanto, novamente na dimensão pré-pessoal e pré-objetiva do corpo que se assenta a experiência que possuímos do outro.

Esta estrutura, porém, não se aplica apenas aos anos de aprendizagem da criança. Obviamente alguém pode, após a personalidade formada e com o raciocínio elaborado, deduzir a existência alheia nos mesmos termos do argumento da analogia. No entanto, em nossa vida diária com o outro, jamais necessitamos de tais artifícios. Assim como a coisa aparece espontaneamente em nosso campo perceptivo, o outro se torna acessível pela simples convivência de comportamentos, e em ambos os casos se prescinde de uma intervenção reflexiva como resposta à solicitação.

Este engajamento com o mundo, aliás, opera justamente o contrário de uma introspecção subjetiva. Na vida com as coisas, as qualidades sensíveis nos atingem por uma espécie de sincronização entre as sensações e nosso comportamento. O verde, por exemplo, nos abre a uma forma mais contida de nos movimentarmos, assim como um perfume leve, como um cítrico, nos provoca uma sensação de frescor.

Perceber, insistindo mais uma vez, não designa uma ligação eventual entre entidades estranhas. Enquanto um sistema de trocas aberto e presidido pelo corpo, a percepção mantém comportamento e campo fenomenal ligados numa sincronia. A plena realização deste contato acontece na forma de um encontro ou, como o próprio Merleau-Ponty afirma, numa comunhão. Eu deixo de me sentir mero espectador isolado e me entrego, por exemplo, ao azul do céu, me confundindo e me fazendo um com ele. É importante ressaltar que esta comunhão não cria nenhuma relação nova, mas apenas realiza plenamente o que a percepção, a cada momento, nutre.

Na vida intersubjetiva, de maneira análoga, não nos remetemos constantemente a um exame introspectivo como forma de comprovar a existência alheia, mas nos sincronizamos numa atividade compartilhada. O diálogo, sob esta perspectiva, não é uma operação indiferente de transcrição de conteúdos. Ao contrário, durante uma conversa, meu comportamento e o do interlocutor se engajam numa atividade em que duas ou mais subjetividades estrangeiras se dissolvem e se fazem uma:

Na experiência do diálogo, se constitui entre eu e outro um terreno comum, meu pensamento e o seu formam um só tecido [tissu], as minhas proposições e as de meu interlocutor são chamadas pelo estado da discussão, eles se inserem em uma operação comum no qual nenhum de nós é o criador. Eis aí um ser a dois, e o outro para mim não é apenas um comportamento em meu campo transcendental, nem, por outro lado, eu no dele, nós somos colaboradores numa reciprocidade perfeita, nossas perspectivas deslizam uma sobre a outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo. (MERLEAU-PONTY, 1945, pág. 412).