

Percepção, expressão e linguagem: entre a fenomenologia e a hermenêutica

Perception, expression and language: between phenomenology and hermeneutics

 10.21680/1983-2109.2026v33n70ID40309

Danilo Saretta Verissimo

Universidade Estadual Paulista (UNESP)

danilo.verissimo@gmail.com

Resumo: Analisamos as relações entre percepção e linguagem na fenomenologia. O propósito é refletir sobre a historicidade da percepção. A argumentação é construída em três tempos. Partimos da disposição das questões envolvendo percepção e linguagem sob o prisma das fricções entre fenomenologia e hermenêutica. Seguem, a partir daí, discussões em torno da obra de Merleau-Ponty, com destaque para dois pontos: a definição da percepção como fenômeno de expressão, via de análise da experiência perceptiva vinculada à linguagem; e o fato da própria pesquisa fenomenológica constituir-se de modo linguageiro. No essencial, evidencia-se que a teoria da expressão merleau-pontiana, tratada como uma hermenêutica, conjuga de tal modo percepção e linguagem que a questão acerca da possibilidade de um sentido pré-linguístico da percepção perde relevância em prol de uma compreensão da experiência vinculada à dimensionalidade das coisas.

Palavras-chave: Fenomenologia; Percepção; Linguagem; Merleau-Ponty.

Abstract: We analyze the connections between perception and language in phenomenology. The purpose is to reflect on the historicity of perception. The argument is constructed in three steps. We start by looking at issues involving perception and language through the prism of the frictions between phenomenology and hermeneutics. This is followed by discussions of Merleau-Ponty's writings, with emphasis on two points: the definition of perception as a phenomenon of expression, via the analysis of perceptual experience linked to language; and the fact that phenomenological research itself is constituted in a linguistic way. In essence, the Merleau-Pontian theory of expression, treated as a hermeneutic, conjugates perception and language in such a way that the question of the possibility of a pre-linguistic sense of perception loses relevance in favor of an understanding of experience linked to the dimensionality of things.

Keywords: Phenomenology; Perception; Language; Merleau-Ponty.

Introdução

O exame da relação entre a percepção e a linguagem revela-se uma perspectiva valiosa para a tematização da historicidade da vida perceptiva. A chamada “virada linguística” colocou em evidência a possibilidade de se pensar a experiência do mundo a partir das práticas linguísticas realizáveis no interior de uma determinada cultura. No limite, já no quadro de um idealismo linguístico e do relativismo a que ele conduz, perceberíamos o mundo através da linguagem. Teríamos, portanto, acesso a *um* mundo condicionado pela língua, pela cultura e por seus esquemas históricos. Mas o legado da fenomenologia, compreendida como uma filosofia da experiência, mantém aberto o problema da relação entre percepção e linguagem, e, por conseguinte, o da historicidade da experiência. Claude Romano (2010, p. 12), ao sintetizar sua tese fenomenológica, e que ecoa o próprio bordão fenomenológico de “retorno às

coisas mesmas”, realça “uma autonomia da ordem pré-linguística, da experiência ‘antepredicativa’” em face da linguagem e das formas superiores de pensamento. A fenomenologia teria como propósito, justamente, evidenciar um *logos* imanente à experiência. É a “inteligência pré-linguística” (Romano, 2010, p. 12), inerente à experiência do mundo, dos outros e de nós mesmos, que deveria tornar legível a linguagem. Continua possível, dessa forma, referir-se à percepção como uma dimensão da experiência que sofre variações históricas.

Com o intuito de discutir a vinculação entre percepção e linguagem, no bojo de uma preocupação mais ampla com a condição histórica da experiência perceptiva, destacaremos certas facetas do assunto na obra de Merleau-Ponty. Mas não sem, antes, dispor o problema sob o prisma das fricções entre fenomenologia e hermenêutica. Tomaremos por base, em um primeiro momento do nosso trabalho, as análises de Paul Ricœur acerca dessa vinculação e a retomada crítica do assunto por Claude Romano (2010). A hermenêutica pode se configurar como uma forma de fenomenologia da linguagem que, além de se ocupar, mediante as indagações sobre a compreensão e a interpretação, com a estrutura da língua, da fala e da escrita, evidencia a dimensão linguística, e, portanto, histórica, da própria fenomenologia. Essa introdução deve permitir, inclusive, que coloquemos o problema da hermenêutica como instrumento possível de leitura da filosofia da percepção de Merleau-Ponty. Pode, então, ser ressaltada a presença do problema da compreensão em sua obra. Não temos o propósito, na sequência, de realizar uma análise sistemática da relação entre percepção e linguagem na obra do filósofo. Nossa argumentação configura, antes, um breve ensaio no qual abordamos dois aspectos do tratamento dado por Merleau-Ponty àquela vinculação. O primeiro refere-se à definição da percepção como fenômeno de expressão, o que estabelece uma via de análise da experiência perceptiva

pareada aos problemas da linguagem. Merleau-Ponty, desde o início da sua carreira filosófica, buscou afastar-se da dicotomia entre percepção e pensamento. Em *A estrutura do comportamento*, por exemplo, o filósofo demonstra interesse não pela ideia de significação, mas por algo que naquela época, baseando-se na psicologia da *Gestalt*, chamou de *estrutura*: “a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente” (Merleau-Ponty, 2006a, p. 223; 2006b, p. 319). Distingue-se, já nessa asserção, a possível aproximação entre percepção e linguagem, esta última concebida como amplificação do fenômeno expressivo implicado no mundo percebido, e a concepção de uma significação anterior ao conceito. Mais tarde, após a publicação da sua *Fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 1945, 1999), a investigação do fenômeno da expressão linguística torna-se a base para novas articulações, por parte de Merleau-Ponty, acerca da experiência perceptiva, notadamente a partir de uma livre apropriação de elementos da linguística de Saussure. O segundo aspecto visado em nossa análise, e abordado em um terceiro e último momento do nosso texto, diz respeito a como o vivido é trazido à linguagem na própria pesquisa fenomenológica. Merleau-Ponty preocupou-se com o fato de que a fenomenologia da percepção se faz em meio à linguagem, como exercício de escrita. O filósofo propôs-se, então, a discutir em que medida é possível instituir uma significação da percepção e do mundo percebido que revele sua pertença ao próprio mundo e à experiência que fazemos dele. Se a percepção é uma atividade expressiva, a expressão filosófica da percepção deve sintonizar-se, enquanto linguagem, a essa expressividade. Cremos encontrar nas elaborações de Merleau-Ponty concernentes a esses dois aspectos, a percepção como fenômeno de expressão e a dimensão linguística das

descrições e análises fenomenológicas, algo como uma hermenêutica.

Fenomenologia e hermenêutica

As relações entre fenomenologia e hermenêutica são, frequentemente, apresentadas em termos opositivos. Enquanto a primeira é caracterizada como a disciplina dos fundamentos últimos, a segunda encarregar-se-ia da atenção à finitude da razão e à sua historicidade, principalmente a partir da linguagem. Esse entendimento advém, basicamente, de dois fatores: da ênfase que se dá, na análise desse encontro, à fenomenologia husserliana, e de uma definição estrita de hermenêutica (Romano, 2010). A posição de Ricœur sobre as conexões entre fenomenologia e hermenêutica é exemplar a propósito desse antagonismo.

O arcabouço descritivo da fenomenologia apoia-se em movimentos seminais devidos a Edmund Husserl no sentido de revelar a subjetividade transcendental, circunscrita com base na *epoché* e nas reduções transcendental e eidética, em sua correlação ininterrupta com “o aparecer enquanto tal de não importa qual fenômeno” (Ricœur, 2021, p. 42-43). Se a subjetividade transcendental é condição de possibilidade da aparição dos fenômenos, ela assim se manifesta em suas relações intencionais, quer dizer, em face daquilo de que ela é consciência. Ricœur (2021, p. 37) resume bem a importância da intencionalidade na fenomenologia, tal como fora valorizada em suas primeiras recepções no contexto francês, o que inclui a obra de Merleau-Ponty:

Definida pela intencionalidade, a consciência revelava-se, em primeiro lugar, como voltada para fora, lançada, pois, fora de si, melhor definida pelos objetos que ela visa que pela consciência de visá-los. Ademais, o tema da intencionalidade afiançava [*faisait droit*] a multiplicidade de orientações objetivas: intencionais eram a

percepção, a imaginação, a vontade, a afetividade, a apreensão de valores [...], sem esquecer a consciência religiosa [...].

A pesquisa fenomenológica, calcada no conceito de intencionalidade, permite que o sujeito seja, de fato, pensado, estruturalmente, em sua relação com as coisas, com os objetos culturais, com o outro, em suma, em referência à alteridade, e jamais fechado em si mesmo. Uma fenomenologia da percepção, da atenção, da imaginação, da vontade, corre o risco, ainda assim, mesmo fundada na intencionalidade, de permanecer à margem das “relações vivas da experiência” (Merleau-Ponty, 1945, p. X; 1999, p. 12), afastada do “nosso engajamento efetivo no mundo”, que Merleau-Ponty (1945, p. IX; 1999, p. 11), no prefácio da sua *Fenomenologia da percepção*, indica como aquilo que se almeja compreender por meio das análises fenomenológicas. Para Ricœur (2021, p. 46), por mais amplo que seja o escopo da “zona de aplicação do método eidético”, destinado à investigação sistemática das estruturas fundamentais da subjetividade, parece ficar fora do seu alcance o regime concreto, histórico ou empírico de qualquer ato intencional investigado. O método descritivo da análise fenomenológica acarretaria, nesses termos, neutralidade ou abstração. Segundo Ricœur (2021), a correção dessa dificuldade, no plano metodológico, poderia envolver a implantação de uma hermenêutica na fenomenologia.

Ricœur (2013) lembra que a origem da hermenêutica deu-se no campo da exegese, tendo sido considerada a disciplina da compreensão de um texto a partir da sua intenção, daquilo que ele quer dizer. A exegese suscita o problema da interpretação. Toda leitura de um texto, mesmo que orientada ao tema deste último, dá-se no interior de uma comunidade, de uma tradição. Aparecem, assim, pressupostos e exigências. Esse debate diz respeito a uma filosofia na medida em que implica uma teoria dos signos e da significação,

afirma Ricœur (2013). Se um texto pode possuir diferentes sentidos, é preciso recorrer a uma noção de significação que vá além da ideia de signos considerados de forma unívoca. Um desejo profundo no trabalho de interpretação é vencer a distância do afastamento cultural, de maneira a dispor o leitor à altura do texto que, com as distâncias espacial e temporal, se tornou estrangeiro. Com isso seria possível incorporar o seu sentido à compreensão presente que os sujeitos possam desenvolver de si mesmos. Portanto, a hermenêutica coloca, igualmente, o problema da compreensão. A relação originária entre interpretação e compreensão entrelaça as questões técnicas da exegese textual aos problemas gerais da significação e da linguagem.

A interpretação de documentos escritos e de obras é, ademais, apenas uma parcela do domínio mais vasto da compreensão, que abarca o fenômeno do outro, quer dizer, o problema de como se transportar a uma outra vida, e o fenômeno da história, da questão de como um ser histórico pode, por sua vez, compreender historicamente a história. Chega-se, a partir disso, a um problema ainda mais fundamental: como a vida, exprimindo-se, pode se objetivar¹? Como a vida traz à luz significações suscetíveis de serem compreendidas por um outro ser histórico, que deve, então, sobrepujar sua própria situação histórica? É preciso, afirma Ricœur (2013), que a vida seja originariamente significativa; de outro modo a compreensão seria impossível.

Mais tarde, em *Do texto à ação*, Ricœur (1986, p. 57) afirma que o sujeito de que fala a hermenêutica “é desde sempre oferecido à eficácia da história”. Essa constatação não se choca de modo algum com o papel analítico da

¹ Trata-se, aqui, da objetivação em seu sentido marxista de linhagem hegeliana. Em seus cursos dedicados à ideologia, Ricœur (1997, p. 65) comenta: “A objetivação é o processo pelo qual alguma coisa de interior projeta-se no exterior e, nesse sentido, torna-se real”.

fenomenologia, principalmente aos recursos oferecidos pelo esclarecimento das diferentes formas da intencionalidade (Ladrière, 2004). A fenomenologia, afirma Ricœur (1986), torna temático aquilo que apenas se apresentava de modo operatório, traz o vivido à esfera do sentido. A hermenêutica conduz este gesto filosófico à região histórica, de modo que o vivido que lhe importa trazer à linguagem “é a conexão histórica, mediada pela transmissão de documentos escritos, de obras, de instituições, de monumentos que tornam presentes para nós o passado histórico” (Ricœur, 1986, p. 64-65). Está em discussão, no recurso de Ricœur à hermenêutica, o pressuposto, presente na fenomenologia husserliana, acerca da imediatez, da transparência e da apoditicidade do Cogito. “O sujeito [...] não conhece a si mesmo diretamente, mas apenas através dos signos depositados em sua memória e seu imaginário pelas grandes culturas”, escreve Ricœur (2021, p. 52). O que retemos dessa asserção, intrigados com o que seriam “grandes culturas”, é a concepção da imbricação essencial do sujeito, e, portanto, de todo estudo da subjetividade, com expressões históricas, culturais e sociais. Depreende-se disso que a descrição direta de atos intencionais não representa a única forma de análise fenomenológica.

Romano (2010) destaca o cruzamento, a propósito da hermenêutica, entre história e linguagem, e indica o retorno desse duplo registro sobre a própria fenomenologia. Sua tese é que a hermenêutica autêntica é uma fenomenologia e a fenomenologia se realiza como hermenêutica. No que se refere à dimensão histórica, constata-se que nenhuma descrição que almeje uma verdade de ordem filosófica, e que adentre as questões transcendentais concernentes às condições de possibilidade das próprias verdades de essência, pode se apartar do condicionamento pela história. A ideia husserliana da ausência de pressupostos nas descrições fenomenológicas tomba, então, no rol das “quimeras metafísicas” (Romano, 2010, p. 875). “Nenhuma

fenomenologia”, afirma Romano (2010, p. 876), “pode ser de parte a parte uma descrição de essência. Ela deve ser uma interrogação constantemente renovada sobre suas próprias fontes e sua proveniência”. No que concerne à linguagem, a hermenêutica, inclusive na vertente de Ricœur, acentuaria o seu caráter constitutivo para o pensamento. Reflexões, crenças, opiniões, mas igualmente certos sentimentos, propósitos, intenções e desejos, seriam dependentes da linguagem. Como pensar, por exemplo, uma ansiedade enleada à angústia de que uma esperança utópica não se realize senão como uma vivência que exige conceitos. É factível imaginar que um animal não seja capaz de uma vivência desse tipo. Retorna, então, em face dessa presença da linguagem na experiência, a questão, promovida no seio da fenomenologia, sobre a possibilidade de se sustentar a tese do papel constitutivo da linguagem ao mesmo tempo que se vislumbra o sentido pré-linguístico da nossa experiência primordial do mundo. Uma eventual resposta em prol da primeira posição pode nos levar à ideia de que toda experiência é estruturada como linguagem, de que esta é o que torna realizável toda identidade e toda diferença. Para Romano (2010), Ricœur avança na direção desse idealismo linguístico em virtude do primado que outorga ao escrito e ao texto em geral. A experiência, para Ricœur, seria mediada por sistemas simbólicos e por narrativas. Nesse enquadre, o próprio tempo torna-se tempo humano apenas na medida em que se articula como narrativa. Ainda é possível, nessas condições de colocação dos quesitos históricos e linguísticos, articular fenomenologia e hermenêutica?

No que diz respeito à história, o acordo parece claro. As condições para a descrição fenomenológica são históricas. Concordamos com Romano (2010) quando afirma que a descrição depende sempre de esquemas conceituais e de pressupostos teóricos herdados, e que a suspensão das aquisições teóricas prévias funciona, sobretudo, como uma

apropriação crítica da tradição. Há, além disso, historicidade nos próprios atos intencionais, justamente a partir de dados de essência. Como não reconhecer que, constituindo-se sempre como consciência-de-alguma-coisa, a consciência corpórea encontra-se, continuamente, voltada a objetos historicamente determinados, sem contar a apropriação permanente de novos meios de percepção, como, por exemplo, os diversos dispositivos ecrânicos desenvolvidos historicamente (Carbone, 2016). No que se refere à linguagem, o problema é mais embaraçoso. Há menor articulação em face do impasse entre a exigência fenomenológica referida a uma inteligência do sensível e a exigência hermenêutica relativa à linguagem como “constitutiva do pensamento no sentido forte” (Romano, 2010, p. 887). É verdade que essas duas condições não são necessariamente contraditórias. Um sentido experiencial não articulado como linguagem pode conviver com o caráter constitutivo da linguagem para o pensamento em um “sentido forte”, ou seja, como exercício de interpretação, como análise. Mas repousam justamente aí as dificuldades que a descrição fenomenológica encontra. Afinal, trata-se de traduzir em palavras o que é vivido silenciosamente?

A analogia estrutural entre percepção e linguagem em Merleau-Ponty

No quadro dessa articulação instável entre fenomenologia e hermenêutica, autores não exatamente vinculados a essa cultura da mediação histórica e da interpretação, em senso estrito, podem ser dela aproximados. Mediada historicamente e compreensivamente também é, em várias dimensões, a fenomenologia de Merleau-Ponty. O filósofo afirma que “ser é sinônimo de ser situado” (Merleau-Ponty, 1945, p. 292; 1999, p. 339), que nos encontramos espontaneamente engajados e orientados em um mundo

físico ² e social. Nossa condição corpórea assegura que estejamos localizados em relação ao tempo, ao nosso passado e ao porvir, em relação ao meio humano e às forças ideológicas e morais, e essa conjunção, que se constitui pré-reflexivamente, e que escapa às alternativas clássicas entre o empirismo e o intelectualismo, requer algo como uma análise existencial. O que é isso senão uma forma de conhecimento mediada por descrições e interpretações destinadas a dar sentido à “unidade aberta e indefinida” (Merleau-Ponty, 1945, p. 351; 1999, p. 408) do mundo e do sujeito? A filosofia de Merleau-Ponty também se revela como hermenêutica, nessa acepção mais abrangente, na medida em que se estabelece na diferenciação, ou no *écart*, para lembrar de um importante conceito seu, em relação ao saber filosófico tradicional e às ciências, especialmente a psicologia naturalista. O que o autor chama de concepções clássicas da percepção, e que fazem dela ora uma operação intelectual, ora uma operação neurofisiológica, não são consideradas por ele simplesmente falsas, mas como um saber elaborado “na superfície do mundo percebido” (Merleau-Ponty, 2000, p. 20). Abaixo dessas descrições seria possível “encontrar funções pré-cognitivas de organização e de estruturação” (Merleau-Ponty, 2000, p. 20), uma vida pré-reflexiva. Esse trabalho envolve a realização de uma “filosofia concreta” (Merleau-Ponty, 2000, p. 25). Seria preciso imiscuir-se às descrições e explicações dos fatos pelas ciências, com seu conjunto de ferramentas intelectuais historicamente situado, para encontrar neles uma nova estrutura, para descobrir os fenômenos. Merleau-Ponty (2000, p. 25, grifo nosso) escreve:

² Quando fala positivamente de um mundo físico, Merleau-Ponty (1945, 1999) alude, principalmente, à nossa orientação corpórea em relação a aspectos essenciais da espacialidade, como a profundidade, a iluminação e a forma das coisas.

A respeito deles [dos fenômenos], não pode ser questão de um simples recenseamento. Eles apenas aparecem a um pensamento *que se arrisca a decifrá-los, a compreendê-los*, e que então os eleva acima da condição de eventos efêmeros ou de acidentes.

No que se refere especificamente à linguagem, pode-se dizer que Merleau-Ponty, no âmbito da fenomenologia, dá novos contornos ao tema. O filósofo instala-se no território de pensamento aberto por autores como Husserl e Gurwitsch para, de algum modo, precisar e enriquecer suas teses. Em Husserl, tem-se a distinção entre síntese estésica e síntese categorial; em Gurwitsch a distinção entre uma síntese perceptiva e uma síntese predicativa, racional (Kristensen, 2010). Merleau-Ponty, por sua vez, trata a própria percepção como hermenêutica – essa é a tese de Stefan Kristensen (2010), e aceita por nós –, e considera que a linguagem “retoma e amplifica” a expressão revelada “na ‘arqueologia’ do mundo percebido” (Merleau-Ponty, 1968, p. 13). A compreensão da linguagem, por parte de Merleau-Ponty, não apenas desdobra aspectos descortinados pelo seu estudo da percepção como dá embasamento a eles (Moura, 2013). A ideia de expressão, que orienta suas pesquisas na década de 1950, é o que permite tratar a própria análise da percepção nos termos de uma hermenêutica. Os fenômenos possuem um sentido na relação com o corpo; o sentido do percebido dá-se nessa relação, que é expressiva, que é expressão. O fenômeno perceptivo não é, com isso, apreendido como um acontecimento equiparável à atividade linguística. Seria preciso dizer que, para Merleau-Ponty, existe uma “analogia de estrutura” (Kristensen, 2010, p. 101) entre percepção e linguagem, de modo que uma filosofia da percepção instala-se necessariamente no campo do estudo da expressão e, portanto, como investigação vinculada aos problemas da compreensão e da interpretação.

É comum identificar na obra de Merleau-Ponty, mesmo na sua “primeira filosofia”, o emprego de conceitos ligados à linguagem para descrever a doação carnal da coisa percebida. No capítulo *A coisa e o mundo natural*, da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945, p. 368-369; 1999, p. 428) escreve:

O desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e é por isso que se pode dizer, literalmente, que nossos sentidos interrogam as coisas e que elas lhes respondem.

Antes disso, na mesma passagem, Merleau-Ponty fala do simbolismo que, na coisa, liga cada qualidade sensível à outra, como a coloração avermelhada do objeto muito quente. Em outro exemplo, que já extrapola o simples contato com objetos de percepção e adentra a expressão social e linguageira, o filósofo diz que, se um doente vê o diabo, vê igualmente o seu odor e suas chamas, “porque a unidade significativa diabo é esta essência acre, sulfurosa e candente” (Merleau-Ponty, 1945, p. 368; 1999, p. 428). A coisa e o mundo “se oferecem à comunicação perceptiva” (Merleau-Ponty, 1945, p. 372; 1999, p. 432) pela sua configuração. Isso quer dizer que o sentido percebido é dado em contexto, em relação com o percipiente e com as outras coisas que compõem o campo perceptivo (Merleau-Ponty, 2010).

O sentido de um objeto percebido, ademais, é a unidade da coisa, a “coisa mesma” dada em sua concreção, o que permite parar a série de perfis perceptivos pelos quais um objeto se mostra. É certo que Merleau-Ponty (1945, p. XIV; 1999, p. 17) busca investigar a “gênese do sentido”. Trata-se de circunscrever uma significação nem inteiramente subjetiva, que seria devida ao exercício de uma consciência constituinte, nem inteiramente objetiva, pretensamente fundada em coisas dadas de modo determinado e unívoco. A recusa de uma

síntese intelectual dá-se em prol de uma “síntese passiva” (Merleau-Ponty, 1945, p. 488; 1999, p. 572), uma síntese não efetuada por nós e aberta a um fundo jamais inteiramente explicitado. Tem-se, antes, uma “valorização espontânea” (Merleau-Ponty, 1945, p. 503; 1999, p. 590) das estruturas perceptivas calcada na articulação interna dos elementos do campo percebido, de modo que a atividade sintética é estendida ao mundo percebido. Eis o paradigma de qualquer atividade expressiva para Merleau-Ponty, já na *Fenomenologia da percepção*: a de uma unidade latente jamais dada em nenhuma das perspectivas do percebido, mas na articulação do conjunto, e a partir da integração do corpo com o mundo percebido (Moura, 2013).

É importante observar que, conforme esse entendimento, a aparição e a permanência das coisas não dependem da sua nomeação, mas da sua correlação ao corpo. É o corpo que faz a “leitura” da expressão da coisa percebida. O sujeito da percepção consiste em um eu encarnado, um corpo que se abre ao que lhe é outro e que, na condição de outro, possui consistência própria, um corpo atado organicamente ao mundo (Moura, 2013). Merleau-Ponty (1945, p. 230; 1999, p. 268), nesse sentido, escreve:

Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como veremos, a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão [...].

Essa “infraestrutura corporal” da nossa relação expressiva com as coisas e com outrem será retomada por Merleau-Ponty com base em suas novas compreensões sobre a linguagem no período posterior à *Fenomenologia da percepção*.

Segundo Kristensen (2010, p. 102), a filosofia de Merleau-Ponty pode ser caracterizada como hermenêutica, na

medida em que a percepção é pensada pelo autor, no avançar dos anos 1950, como “interpretação de signos diacríticos do campo fenomenal”. Essa hermenêutica, ademais, pode ser qualificada de existencial, posto que a vida humana é interpretada como “procura constante de sentido, interação incessante de figuras e fundos” (Kristensen, 2010, p. 102). Uma hermenêutica da percepção é concretizada, de qualquer forma, em Merleau-Ponty, na investigação da analogia de estrutura entre a percepção e a linguagem. Este entendimento hermenêutico da percepção é, pode-se dizer, uma hermenêutica à segunda potência, porquanto conquistado, por Merleau-Ponty, mediante um trabalho interpretativo, lento e profundo, de aportes científicos e cujo resultado é uma conjugação da psicologia da Gestalt à linguística saussuriana.

A percepção de algo, a configuração de um sentido percebido, não se dá fora da sua relação com um fundo, entendido não simplesmente como algo que pode também tornar-se figura em um outro relance do olhar, mas como um sistema de referência, um nível, ou norma, ele mesmo não tematizado, e que regula a perceptibilidade, como a iluminação, a estrutura dos planos horizontal e vertical numa paisagem, mas também elementos culturais, como os padrões de beleza e os ideais políticos, por exemplo. Essa teoria, em que a percepção de alguma coisa depende da impercepção dos elementos de fundo, é sustentada mediante a crítica filosófica a que as concepções da psicologia da *Gestalt* são submetidas na obra de Merleau-Ponty e que permite ao filósofo apropriar-se da estrutura figura-fundo como um princípio ontológico. Em notas de trabalho para o curso de 1953, no Collège de France, intitulado *O mundo sensível e o mundo da expressão*, já podemos ler as seguintes considerações por parte de Merleau-Ponty (2011, p. 51):

Gestalt: a formação mais simples é uma figura sobre um fundo. Isso quer dizer: a própria posição da figura como em si, como alguma

coisa de determinada, supõe sempre presença simultânea de um *fundo*. O *fundo* faz parte da definição do ser (sem ele não há figura, não há contorno).

Por conseguinte, há sempre alguma coisa de inarticulada e de subentendida naquilo de que se tem consciência³.

Esses apontamentos revelam a importância da estrutura figura-fundo para o projeto merleau-pontiano de investigação da definição do ser a partir da concomitância entre unidade e abertura (Moura, 2013). O percebido se dá com base em uma dimensão inarticulada, *subentendida*.

O filósofo encontra, na linguística de Saussure, o mesmo princípio opositivo como fundamento da linguagem. O ensaio *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (Merleau-Ponty, 2001, p. 63; 1984a, p. 141), cuja redação é de 1952, começa assim:

Aprendemos com Saussure que os signos um a um nada significam, que menos exprimem um sentido do que marcam um desvio [*écart*] de sentido em relação aos demais. Como isso ocorre a todos, a língua se processa por diferenças sem termos, ou mais exatamente seus termos só surgem pelas diferenças que apresentam entre si.

É, portanto, na referência interna dos signos uns aos outros que a significação pode aparecer como entidade identificável. O sentido dos signos é diacrítico, diz Merleau-Ponty, com base em Saussure. Isso quer dizer que o valor expressivo de uma língua não se encontra depositado na soma de pretensos elementos de uma cadeia verbal. Conforme Merleau-Ponty (2001, p. 141; 1984b, p. 132), no ensaio

³ É importante observar que essas notas não foram redigidas por Merleau-Ponty com a finalidade de publicação, mas como base para exposições orais, em aula. Daí sua forma indicativa e inacabada.

intitulado *Sobre a fenomenologia da linguagem*, escrito em 1951, os signos “constituem um sistema na sincronia, na medida em que cada um deles significa apenas sua diferença frente aos outros [...]”. Na língua haveria, então, apenas diferenças de significação. O valor linguístico dos signos revela-se, portanto, na sua ultrapassagem enquanto elemento isolado. É na referência ao sistema linguístico, bem como aos nossos utensílios culturais, inclusive ao que Merleau-Ponty (2001, p. 143; 1984b, p. 132) chama de “aparelhagem mental”) – ou seja, nossas teorias, ideologias, ordens míticas etc. –, que o processo de significação ocorre. Nesse entendimento, recusa-se determinação e positividade tanto ao signo quanto à significação. Os signos estão abertos uns aos outros e a significação sucede de maneira aberta e processual (Moura, 2013).

Cumpra salientar, primeiramente, a partir dessas formulações, a configuração que a dimensão histórica da linguagem assume. Na relação dos sujeitos falantes entre si no interior de um sistema linguístico, o que se identifica é um movimento constante devido à inexistência de significações unívocas, bem como ao caráter situado do sujeito da linguagem. O sistema linguístico, pela sua própria estrutura diacrítica, comporta, continuamente, “mudanças latentes ou em incubação” (Merleau-Ponty, 2001, p. 141; 1984b, p. 131-132). Há, portanto, um “devir da linguagem” concebido por Merleau-Ponty (2001, p. 140; 1984b, p. 131), justamente, como “um equilíbrio em movimento”. Ocorrem, constantemente, mudanças no sistema linguístico, de modo que, de uma perspectiva longitudinal, pode-se observar uma história das línguas, sem que isso implique o rompimento da manifestação de uma lógica do conjunto linguístico. Determinadas formas de expressão perdem expressividade enquanto outras surgem, não de modo abrupto, mas progressivamente, numa dinâmica que admite a convergência de um sistema e a sua transformação permanente. Essas

mudanças acompanham as contingências históricas, as mutações dos utensílios que temos à mão, das estruturas de trabalho e de produção, das formas de relações humanas e das ferramentas culturais de que dispomos. A própria língua é considerada, por Merleau-Ponty, na medida em que abrange significações instituídas e sedimentadas, um instrumento cultural disponível, que, em suas atualizações e incorporações contínuas, se organiza em sentidos novos.

Vale destacar, igualmente, aspectos em que a teoria da linguagem, em Merleau-Ponty, interage com a teoria da percepção, compondo uma teoria da expressão. Pode-se dizer, junto com Alex Moura (2013), que a transição ao mundo da linguagem, ao mundo da cultura, é requerida pela própria dinâmica perceptiva. Os objetos percebidos apresentam-se como figura, como sentido, no interior de horizontes tácitos, subentendidos. A figura é, portanto, remetida para fora de si, em relação a um fundo não tematizado. O que Merleau-Ponty (2011, p. 48) chama de expressão é, justamente, o atributo que um fenômeno possui, em razão do seu “agenciamento interno”, de enviar a outro de modo indireto e implícito, e, no mais das vezes, de maneira que este outro permaneça alicerçador do sentido sem ser dado a um reconhecimento direto. Essa impercepção do fundo no aparecer da figura, que apenas aparece mediada pela sua relação ao fundo, é um princípio verificado igualmente na linguagem. Fora do seu movimento de relação interna aos próprios signos e à vida cultural e social, os signos não significam nada. Todo um horizonte se apresenta, de modo indireto, lateral, na expressão linguística. Ademais, na linguagem, assim como na percepção, as consequências “ultrapassam sempre suas premissas” (Merleau-Ponty, 2001, p. 148; 1984b, p. 135). A explicitação perceptiva de um objeto qualquer vai ao infinito. Podemos olhá-lo de vários ângulos, trazer à luz inúmeros perfis, explorá-lo sob inúmeras condições ambientais diferentes, de modo que suas apresentações possíveis,

tematicamente dadas, são infindáveis. Mas, normalmente, a exposição de alguns dos seus aspectos, de algumas poucas “mensagens sensoriais” (Merleau-Ponty, 2001, p. 148; 1984b, p. 135), é suficiente para que alguma coisa seja dada como vista. O mesmo se passa na linguagem. Com poucas “*Abschattungen* da significação” (Merleau-Ponty, 2001, p. 148; 1984b, p. 135), percebemos que algo foi dito. Há, além disso, inúmeras maneiras de transmitir uma mesma ideia. O que se conforma em torno dela é, antes, um estilo de pensamento, diz Merleau-Ponty, do que uma forma estratificada de expressão.

Decorre dessa analogia de estrutura entre percepção e linguagem a própria expressão conjugada que o filósofo cria entre gestaltismo e linguística. Há tanto um *fundo da fala* quanto a *diacronia da percepção*. Merleau-Ponty (2001, p. 68; 1984a, p. 143, grifo nosso) escreve:

Se o signo somente quer dizer alguma coisa enquanto se perfile sobre outros signos, seu sentido está todo empenhado na linguagem, a palavra se desenrola sempre sobre *fundo de palavra*, nada sendo senão uma dobra no imenso tecido da fala.

Em outro movimento, dessa vez valendo-se da linguística para elucidar a percepção, Merleau-Ponty (2011, p. 203) define a concepção diacrítica do signo perceptivo da seguinte forma:

É a ideia de que podemos perceber diferenças sem termos, variações em relação a um nível que não é objeto ele mesmo, – único meio de dar da percepção uma consciência que lhe seja fiel e que não transforme o percebido em ob-jeto⁴, em sua significação na atitude isolante ou reflexiva.

⁴ A etimologia da palavra *ob-jectum*, no latim, envolve algo colocado diante de nós, em face de nós. Merleau-Ponty interessa-se por uma formulação lateral da coisa percebida, e não frontal.

A continuação dessas anotações, presentes em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, surge sob o título de “Percepção diacrítica”. Nela, Merleau-Ponty acrescenta o corpo à análise do evento expressivo. O fiador da conjugação entre percepção e linguagem é o corpo. O sentido, perceptivo ou linguístico, é aquilo que fala a nós e que, assim, aparece como real. E o alicerce da decifração dos signos é a sua ancoragem na existência práxica do corpo (Kristensen, 2010). Quando Merleau-Ponty (2001, 1984b), em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, afirma que a fala é comparável a um gesto, fica estabelecida uma cumplicidade entre a fala e o campo de significação análoga à que se verifica entre o gesto e a meta visada por ele. “A significação anima a palavra, como o mundo anima meu corpo [...]”, escreve o filósofo (Merleau-Ponty, 2001, p. 145; 1984b, p. 134). O modo do corpo visar as coisas que o cercam cotidianamente não exige nenhuma tematização; essa visada é implícita, ocorre espontaneamente. O mesmo se passa na linguagem; o sujeito corpóreo encontra-se em sintonia com seu meio cultural. O corpo fala da mesma forma com que vê e se move em direção ao mundo: com intenções animadas pelas presenças que compõem os mais variados contextos de experiência.

Merleau-Ponty (2011), ademais, trata o corpo como princípio da expressão a partir da noção de esquema corporal. A ideia de “esquema” é importante aqui. Trata-se do corpo não como objeto de percepção, mas como sistema dinâmico de referência fundamental. O corpo, enquanto fundo, ou horizonte, de qualquer ação, faz sistema com o mundo percebido, com os outros, de modo que se instaura um jogo expressivo, e dinâmico, em que o ambiente espelha as possibilidades do corpo e o corpo as possibilidades do ambiente. Na verdade, estas são expressão do corpo na armadura do percebido ao mesmo tempo em que o corpo as expressa. Pode-se falar, por conseguinte, como o faz Carbone (1993, p. 98), de um “poder originário de simbolização do

corpo”, que se manifesta, conforme as pesquisas de Merleau-Ponty, como poder essencial de diferenciação. A mesma integração das teses da linguística de Saussure à relação gestáltica de figura-fundo, com o acréscimo da noção de esquema corporal, aparece no entendimento dessa marca diacrítica da ligação expressiva do corpo com o campo perceptivo. Merleau-Ponty (2011, p. 205) faz o seguinte registro: “A concepção do esquema corporal é uma teoria do simbolismo lateral, indireto”. Concepção idêntica aparece no tratamento da percepção e da linguagem, que não afrontam um ob-jeto. “O ob-jeto não me fala senão lateralmente” (Merleau-Ponty, 2011, p. 205), de lado, “despertando em mim cumplicidade” (Merleau-Ponty, 2011, p. 205). Esse sistema é bastante movente, uma vez que o corpo é capaz de incorporar tudo que serve à sua ação no mundo, transformando, assim, continuamente, as próprias possibilidades perceptivas e práxicas, ou seja, modificando o léxico da sua relação expressiva com o mundo natural e social.

A dimensão necessariamente linguageira da fenomenologia, o que inclui qualquer tentativa fenomenológica de compreensão da percepção, leva-nos, portanto, a reconhecer o quanto uma fenomenologia da percepção liga-se a uma fenomenologia da expressão. Mas não apenas enquanto é preciso falar e escrever para tratar do mundo vivido, aspecto da fenomenologia que será abordado logo adiante. A percepção e a linguagem reúnem-se, como se constata com Merleau-Ponty, na natureza expressiva da experiência. A existência é falante na medida em que se dá no engajamento do corpo no mundo. O mundo, como dizíamos, expressa as possibilidades do corpo na mesma medida em que o corpo expressa o mundo. O estudo do caráter expressivo do ser no mundo é o que permite, como afirmamos anteriormente junto com Kristensen (2010), que a filosofia de Merleau-Ponty seja considerada uma hermenêutica. Nela, reconhece-se não apenas a analogia estrutural entre a percepção e a linguagem,

mas, também, entre o corpo e o que as coisas e os outros querem dizer.

Pode-se afirmar, por fim, e acrescentando um último elemento a essa parte da nossa discussão, que a expressividade do sensível exige a crítica de uma “ideologia da transparência” (Dalmasso, 2018, p. 148), seja no que se refere à relação do sujeito consigo mesmo, seja com aquilo que ele mesmo não é. A percepção, tanto quanto a linguagem, é mediada por uma gênese carnal que nos abre definitivamente à história. Que se pense na percepção de um objeto que não compreendemos, assim como numa língua estrangeira que não conhecemos. Ressaltam-se, nesses casos, os paradoxos da percepção e da linguagem. É preciso que as coisas e as línguas falem ao corpo, encontrem nele uma ressonância. O que parece desde sempre instituído, o objeto intencional – percebido, falado, imaginado etc. –, exige, desde um certo prisma, um esforço de significação. Não nos referimos a um esforço de tipo reflexivo, ou interpretativo, daquele que é necessário nos casos em que a nossa ação encontra algum tipo de resistência no mundo. No próprio plano do nosso engajamento espontâneo no mundo, é a espessura do corpo que reencontramos, com caminhos de significação construídos tanto na história pessoal quanto na história cultural. Há uma história da percepção como há uma história da língua. Da mesma forma que, historicamente, se constituem sistemas linguísticos, que sustentam a fala, que tornam possível a enunciação, constituem-se regimes de percepção, que tornam possíveis as estruturas de percepção, que, como diz Deleuze (2016), em célebre formulação, distribuem o visível e o invisível. Uma criança, além disso, precisa aprender a perceber, assim como existe, por parte dela, uma experiência de aquisição da linguagem. Também é preciso “reaprender a ver o mundo” (Merleau-Ponty, 1945, p. XVI; 1999, p. 19), ou seja, reencontrar essa mediação do corpo ao mundo e do

mundo ao corpo que nos dá a textura material e histórica da experiência.

A fenomenologia da percepção como exercício de linguagem

Há de se considerar, ademais, nessa discussão acerca da percepção e da linguagem, que a própria descrição fenomenológica avança na intertextualidade. Pensamos a percepção não simplesmente a partir da descrição direta daquilo que vemos. Em grande medida, revisitamos os exercícios descritivos minuciosamente realizados por Husserl, e reinterpretados por Merleau-Ponty, por exemplo, para, então, nos lançarmos na elaboração das nossas contribuições regionais. E o que são as descrições fenomenológicas? São escritos. As fenomenólogas e os fenomenólogos tratam da experiência perceptiva mediante uma atividade expressiva de linguagem. É no trabalho de escrita que as questões envolvidas no aparecer dos fenômenos são interrogadas, de modo, portanto, todo enleado à cultura e à história filosóficas (Gély, 2005). Se a fenomenologia almeja abordar o excesso da fenomenalidade em relação às realidades objetivas, há de se reconhecer que a dimensão fenomenológica bruta da experiência sensível permanece mediada por uma dimensão simbólica, languageira, em que novas formas de expressar a experiência ligam-se ao que já foi dito, ou àquilo que vem sendo dito.

Aprofundar essa questão, a da linguagem fenomenológica, é importante para situarmos a fenomenologia da percepção. O que se constata é que, como vimos, uma fenomenologia da percepção descobre-se como fenomenologia da expressão, nexos bastante presentes não apenas na obra de Merleau-Ponty, mas igualmente nos trabalhos das filósofas e dos filósofos que a tomaram por tema

de reflexão. Merleau-Ponty não se limita, conforme aponta Bernhard Waldenfels (1999), a pensar a linguagem como um assunto entre outros. O filósofo francês teria reconhecido a linguagem como o meio no qual se move a fenomenologia. Segundo Renaud Barbaras (2001, p. 356), a filosofia de Merleau-Ponty revela-se como uma crítica radical da objetividade e, nesse sentido, busca pensar, conjuntamente, a possibilidade de significar o mundo e o pertencimento de toda significação a ele, “a inscrição do mundo no registro do sentido e a inscrição deste no registro do mundo”. Mas como realizar essa tarefa sem sacrificar a experiência em prol de uma linguagem já estabelecida? As coisas não acabariam submetidas às palavras, pergunta Waldenfels, ou, acrescentamos, a um tecido conceitual prévio? Já na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (1945, p. X; 1999, p. 12), ao analisar o problema das essências, menciona a seguinte afirmação de Husserl: “É a experiência (...) ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido”. Fácil dizer, difícil fazer, comenta Waldenfels, já que se instaura a seguinte complicação: se a experiência fosse completamente muda, jamais alcançaria um sentido próprio; este lhe seria sempre imposto do exterior. Apenas haveria, assim, palavras *sobre* a experiência, e não palavras que emergissem *da* experiência. De outro lado, fosse a experiência eloquente por si mesma, nenhuma palavra diria mais do que já teria sido expressado na própria vivência. Nesse caso, refletir filosoficamente sobre a vivência representaria, necessariamente, um decaimento em relação a ela. A dificuldade pode ser explanada de outro modo, considerando-se a relação entre criação e expressão. Se uma expressão devesse tudo àquilo que se exprime, não seria expressão *criadora*. Por outro lado, uma criação que não devesse nada àquilo que se exprime não seria uma *expressão* criadora, mas simples construtivismo. O evento expressivo, a expressão criadora, encontra-se entre os dois polos (Waldenfels, 1999).

Apenas pode ser cultivado na recusa da palavra filosófica que se exila do mundo visado por ela, bem como na renúncia à ideia de que apenas a coincidência respeitosa com o mundo seria capaz de fidelidade à experiência (Barbaras, 2001).

Vê-se bem, portanto, qual é o impasse a que se expõe a fenomenologia, problema vinculado à interrogação sobre a própria possibilidade da filosofia, ao espanto da filosofia diante dela mesma (Barbaras, 2011). Se a única maneira de atingir a presença das coisas é permanecer próximo à sua vivência silenciosa, uma fenomenologia da percepção seria contraditória, contraindicando-se como atividade necessária e mesmo possível. O anseio de “reencontrar o mundo natural” faria da linguagem “uma potência de erro”, por rasgar “o tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas”, diz, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (2006c, p. 164; 2003a, p. 122), fazendo alusão à dificuldade expressiva da filosofia. O autor escreve, ainda: “O filósofo fala, isto, porém, é nele uma fraqueza e uma fraqueza inexplicável: devia calar-se, coincidir em silêncio e encontrar no Ser uma filosofia já feita” (Merleau-Ponty, 2006c, p. 164; 2003a, p. 122-123). Nesses termos, a tarefa que o filósofo se impõe, a de expressar em palavras o silêncio do ser, revela-se absurda, fadada ao fracasso, a um eterno recomeço. Mas se a linguagem não for o contrário da verdade, se ela não for enganadora, a própria verdade deixa de ser medida pela coincidência com o mundo e a experiência deixa de ser muda. É, ademais, na experiência silenciosa que se experimenta a necessidade de falar, atesta Merleau-Ponty. A linguagem tem, portanto, suas raízes nas coisas. Ela refere-se sempre a alguma coisa, de modo que se encontra, por princípio, situada no ser (Kristensen, 2010). Compreendida desse modo, a linguagem filosófica deixa de ser produto da organização do filósofo para se mostrar como algo que se constrói através dele. As palavras “se uniriam através dele pelo entrelaçamento natural do sentido delas” (Merleau-Ponty,

2006c, p. 164; 2003a, p. 123), quer dizer, pelas suas relações laterais, por suas articulações diacríticas.

Para Merleau-Ponty (1996, p. 372), dessa vez em notas de cursos mais tardios, a filosofia não busca, portanto, “a adequação sem palavra a um vivido imediato”. Ela se realiza fazendo-se palavra. Seria uma inconsequência da filosofia, no entanto, “tratar a linguagem como um anteparo [*écran*] entre ela mesma e o ser” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372). Outra inconsequência seria contentar-se em “desenvolver as definições, as operações sintáticas, as leis imanentes do universo da palavra uma vez estabelecida, como se a linguagem não falasse de nada, não se abrisse sobre nada” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372). Nem simples representação, decalque do ser, nem significação objetiva, desligada daquilo a que poderia se reportar. Como atividade que se realiza na linguagem, a filosofia é também filosofia da linguagem e crítica da linguagem. Se a crítica das existências faladas não se faz em nome de um “imediato indizível antes delas” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372), e tampouco se reconhece como linguagem objetiva, ela se move em busca “da essência e da existência falantes” (Merleau-Ponty, 1996, p. 372), daquilo que na experiência silenciosa suscita a palavra do que ela quer dizer e a palavra que lhe faz dizer. Isso tudo de maneira leal ao jeito que vivemos, na mistura da experiência silenciosa e da linguagem, na concordância e na discordância. Não há alternativa entre o vivido e o falado, considera Merleau-Ponty, entre o sensível selvagem e a palavra e o pensamento selvagens.

A atividade filosófica, que se realiza na linguagem, precisa, com efeito, desde que seja orientada pela tarefa de expressar a existência falante, dispor-se na tensão do equipamento conceitual instituído e daquilo que se busca expressar na pesquisa contínua. Quando fecunda, a linguagem já conquistada ajuda a pensar, abre caminhos à pesquisa. E

esta, se for bem sucedida, deverá, ainda que por meio de pequenos e sutis deslocamentos, mover-se na direção de um novo platô fenomênico e, ao mesmo tempo, linguístico, de uma nova dimensão de pensamento (Merleau-Ponty, 2001). Convém assinalar, ainda, o quanto, nesse processo, adquire-se consciência da historicidade do saber. No movimento que salva e abandona fórmulas anteriores, reintegrando-as em novas estruturas de conhecimento, alcança-se a compreensão de que o saber não pode declarar-se exaustivo. Essa é a condição do pensamento contemporâneo, diz Merleau-Ponty (2001). Seja nas ciências ou na filosofia, na literatura ou nas artes, o saber permanece sempre envolvido por um ar de improvisação e de provisoriedade. Aliás, no contexto dessa transitoriedade, outros saberes relançam a filosofia, reforçando o que dizíamos acima acerca do trabalho hermenêutico do filósofo. O saber científico subverte seus princípios e reclama a atividade filosófica. A própria literatura do século XX revelou-se filosófica, refletindo “sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever” (Merleau-Ponty, 2001, p. 256). Nesse caso, evidencia-se a historicidade da linguagem. De qualquer modo, nem o escritor nem o filósofo visam a uma “significação pura”, desligadas das “configurações da sua paisagem” (Merleau-Ponty, 2003b, p. 90), que se trata de decifrar, de compreender.

Marc Richir (1987) complementa os aportes merleau-pontianos acerca da linguagem filosófica ao vinculá-la não ao pensamento objetivo, mas à literatura e à poesia. Remetendo-se ao desafio linguístico da filosofia fenomenológica, o autor escreve:

[o fenômeno] com a concretude de suas essências, [...] não pode encontrar sua justa dicção, necessariamente reflexiva [*réfléchissante*] [...], senão em um fenômeno de linguagem que seja ao mesmo tempo fase de linguagem e fase de mundo (Richir, 1987, p. 341).

Isso não pode ser feito na linguagem do conhecimento objetivo, distribuída linearmente “em proposições unívocas de estrutura lógica bem definida” (Richir, 1987, p. 341). É a linguagem poética ou literária que se revela capaz de acionar, de modo ecoante, em meio às essências formais da linguagem, algo da estrutura do fenômeno concreto. A fenomenologia é levada, pois, às margens da arte literária; é nesse caminho que ela se reencontra e se reinventa. Trata-se de explorar uma via aberta por Merleau-Ponty, para quem, pode-se dizer, a vida do escritor fenomenólogo, ao se reportar à experiência perceptiva, é atravessada pela vida do escritor literário, mas também pela do pintor.

A desconfiança da filosofia em relação a si mesma pode, assim, tornar-se uma pesquisa pela renovação da linguagem filosófica. Nesse sentido, a não-filosofia, compreendida como camada originária de existência anterior ao pensamento reflexivo, pode ser buscada na atividade não-filosófica que, sem se submeter às categorias formais da metafísica, é plena atividade de expressão: a arte. O privilégio que Merleau-Ponty sempre concedeu à pintura deve-se ao fato dela ser uma forma de expressão muda. Sem fazer uso das categorias da linguagem, o pintor “enseja definir o sentido em estado nascente” (Barbaras, 2011, p. 218). Não se trata, tampouco, na pintura, de coincidir com a experiência bruta. A pintura já opera na transsubstanciação do sentido: o mundo é transformado em pintura na medida em que o pintor oferece seu corpo à atividade artística, mostra Merleau-Ponty (2007) em *O olho e o espírito*. “Mas a força da pintura é também a sua limitação”, escreve Barbaras (2011, p. 218). Situada fora da linguagem, o sentido daquilo que é expresso na pintura ainda precisa da intervenção do filósofo, tornando-se um objeto para ele. Com base nisso, nota-se o quanto a desvantagem da literatura, que trabalha com palavras, transforma-se numa vantagem. Ela proporciona a sua própria interpretação e, se bem sucedida, opera como não-filosofia nos dois níveis: como

atividade não filosófica capaz de acessar a camada originária da experiência.

Considerações finais

Buscamos estabelecer uma análise das relações entre percepção e linguagem na fenomenologia. Nossa motivação para tal empresa passa pelo interesse em refletir acerca da historicidade da percepção. O meio que privilegiamos para entabular esse estudo envolveu o recurso ao debate, no seio da fenomenologia, sobre a hermenêutica, bem como à obra de Merleau-Ponty.

A título de conclusão, convém assinalar que, se falamos de uma hermenêutica merleau-pontiana, foi com o intuito de realçar, em sua teoria da expressão, uma conjugação tal entre percepção e linguagem que a questão acerca da possibilidade de um sentido pré-linguístico perde relevância em prol de uma compreensão da experiência vinculada à dimensionalidade das coisas, quer dizer, à interação diacrítica entre figuras e fundos. Qualquer percepção de algo, todo ato nosso em direção a alguma coisa, toda fala que diga isso ou aquilo, apenas são possíveis na medida em que se sustentam numa conexão com dimensões que excedem o objeto indicado na percepção, na ação ou no discurso. Mesmo aquelas experiências identificadas com as formas mais judicativas de pensamento revelam-se fundadas nessa estrutura sensível originária. O que se pode chamar, com base em Merleau-Ponty, de “movimento perceptivo-expressivo” (Moura, 2013, p. 99) não constitui uma categoria destinada a suplantar uma suposta primazia da linguagem, reintroduzindo em seu lugar uma primazia da percepção. Está em questão um único sistema sensível, uma lógica espontânea de referência da parte ao todo. Nesse sistema, o sentido encontra-se estreitamente vinculado às articulações concretas entre os elementos do

campo de experiência, de modo que nenhuma instância subjetiva pode se reconhecer como sua fiadora absoluta. A significação, além disso, jamais se realiza por completo. O sujeito que integra esse sistema é o corpo, considerado em sua organicidade com o mundo. Sua forma de visar as coisas, de realizar a leitura do sensível, é implícita, operante, baseada na lenta intimidade que compõe mediante a frequência do ambiente natural e social.

O reconhecimento da relação intencional como situada têmporo-espacialmente, e assentada na condição carnal do sujeito e no inacabamento dos horizontes de experiência, permite que se coloque a questão da historicidade da percepção e da linguagem. O objeto intencional aparece em meio a um contexto de significação não cristalizado. Tanto a sensibilidade do olhar, da audição, dos sentidos, enfim, quanto a fala, exprimem as possibilidades construídas no entroncamento do tempo de uma vida e do tempo histórico das culturas. Parece mais fácil reconhecer a instituição, por parte do sujeito, de meios de fala e de escrita do que a de meios de percepção. A discussão, lado a lado, da percepção e da linguagem favorece a historicização da percepção.

A fenomenologia da percepção, enquanto se faz na linguagem, reforça essa imbricação histórica. Na instituição da expressão escrita da percepção, cria-se um equipamento de visão, por assim dizer. Uma conversão à percepção, mediada por uma nova contextura, torna-se possível. É verdade que a fenomenologia orienta-se pela tentativa de retorno às coisas mesmas, no caso, de regresso à forma do aparecer na percepção. Daí a importância dos debates empreendidos sob a aura de uma hermenêutica, que reconduz a compreensão fenomenológica ao campo das possibilidades históricas.

Referências

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

Barbaras, Renaud. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

Carbone, Mauro. La dicibilité du monde: la période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure. In: Heidsieck, François (org.). *Merleau-Ponty: le philosophe et son langage*. Grenoble: Université Pierre Mendès, 1993. p. 83-99.

Carbone, Mauro. *Philosophie-écrans: du cinéma à la révolution numérique*. Paris: Vrin, 2016.

Dalmasso, Anna Caterina Dalmasso. *Le corps, c'est l'écran: la philosophie du visuel de Merleau-Ponty*. Sesto San Giovanni: Éditions Mimesis, 2018.

Deleuze, Gilles. O que é um dispositivo? In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas (1975-1995)*. Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 359-369.

GÉLY, Raphaël. *Les usages de la perception: réflexions merleau-pontiennes*. Louvain-la-neuve: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Louvain, Paris, Dudley: Éditions Peeters, 2005.

KRISTENSEN, Stefan. *Parole et subjectivité: Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'expression*. Hildsheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2010.

LADRIÈRE, Jean. Expliquer et comprendre. In: D'ALLONNES, Myriam; AZOUVI, François (orgs.). *Paul Ricœur I*. Paris: Éditions de L'Herne, 2004. p. 129-149.

Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours: Collège de France, 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

Merleau-Ponty, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. Trad. Pedro de Souza Moraes. In: Merleau-Ponty, Maurice. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. p. 141-175. (Coleção Os Pensadores).

Merleau-Ponty, Maurice. Sobre a fenomenologia da linguagem. Trad. Marilena de Souza Chauí. In: Merleau-Ponty, Maurice. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1984b, p. 129-140. (Coleção Os Pensadores).

Merleau-Ponty, Maurice. *Notes de cours: 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996.

Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Merleau-Ponty, Maurice. *Titres et travaux. Projet d'enseignement*. In: Merleau-Ponty, Maurice. "Parcours deux: 1951-1961". Lagrasse: Verdier, 2000. p. 09-35.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 2001.

Merleau-Ponty, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003a.

Merleau-Ponty, Maurice. *L'institution, la passivité: notes des cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003b.

Merleau-Ponty, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 2006a.

Merleau-Ponty, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2006c.

Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 2007.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, notes, 1953*. Genève: Metispresses, 2011.

MOURA, Alex. *Entre o Ser e o Nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2013.

Romano, Claude. *Au coeur de la raison, la phénoménologie*. Paris: Gallimard, 2010.

Richir, Marc. *Phénomènes, temps et êtres: ontologie et phénoménologie*. Grenoble: Jerome Millon, 1987.

RICŒUR, Paul. *Du texte à l'action: essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

RICŒUR, Paul. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil, 1997.

RICŒUR, Paul. *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil, 2013.

RICŒUR, Paul. *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*. Paris: Seuil, 2021.

WALDENFELS, Bernhard. Faire voir par les mots: Merleau-Ponty et le tournant linguistique. In: BARBARAS, Renaud; CARBONE, Mauro e LAWLOR, Leonard. *Merleau-Ponty: l'héritage contemporain*. Paris/Milan/Memphis: Vrin, Mimesis, University of Memphis, 1999. p. 57-63. (Chiasmi International, vol. I).

(Submissão: 26/05/25. Aceite: 11/03/26)