

## UM INÉDITO DE MERLEAU-PONTY\*

Amsterdan Duarte\*\*

### Nota de introdução

O texto que vem a público é o de uma exposição que me foi remetida por seu autor no momento em que eu preparava, para sua candidatura ao Collège de France, o relatório com a finalidade de apresentar seus títulos perante a Assembleia de Professores. Nele Merleau-Ponty conecta, traço contínuo, seu passado e seu porvir enquanto filósofo, esboça as perspectivas de suas pesquisas futuras a partir de *A origem da verdade* até *O homem transcendental*.

Ao ler estas linhas inéditas, de tão elevado interesse, inflama-se o pesar por uma morte que interrompeu de maneira brutal o ímpeto de um pensamento profundo, em plena posse de si mesmo, prestes a se consumir em uma série de obras originais que seriam marcantes para a filosofia francesa contemporânea.

Martial Gueroult.

Não deixamos jamais de viver no mundo da percepção, mas o ultrapassamos mediante o pensamento crítico, até o ponto de esquecer a contribuição que ele agrega à nossa ideia do verdadeiro. É que para o pensamento crítico o que há são *enunciados*, os quais ele discute, aceita ou rejeita; ele rompeu com a evidência ingênua das *coisas*; e quando ele afirma é porque não encontra mais a forma de negar. Por necessária que seja essa atividade de controle, que confere precisão aos critérios e reclama à nossa experiência seus títulos de validade, ela não dá conta do nosso contato com o mundo percebido, o qual está simplesmente diante de nós, aquém do verdadeiro verificado e do falso; ele não define sequer as etapas positivas do pensamento, nem suas aquisições mais valiosas. Nossos dois primeiros trabalhos procuravam restituir o mundo da percepção. Os que agora preparamos tentarão mostrar como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou à verdade.

---

\* Tradução de *Un inédit de Merleau-Ponty*, publicado pela Revue de Métaphysique et de Morale no número 4 do ano 67 (outubro-dezembro de 1962, pp. 401-409). Expressamos nossa gratidão à PUF (Presses Universitaires de France), editora responsável pela revista, na pessoa de Alexandra Pernin, que gentilmente nos concedeu autorização para publicar a presente tradução.

\*\* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com pesquisa sobre as interseções entre ontologia e filosofia da história no existencialismo francês. Mestre e Graduado em Filosofia pela mesma instituição. Autor de *Sartre, Camus e o problema do engajamento político* (Editora Fi, 2020). E-mail: amster\_duarte@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6494-9133>

O espírito que percebe é um espírito encarnado, e foi o enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo que procuramos de início restabelecer, tanto contra as doutrinas que tratam a percepção como o simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nossos corpos quanto contra as que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Tais filosofias têm em comum o fato de esquecer, em proveito da pura exterioridade ou da pura interioridade, a inserção corporal do espírito, a relação ambígua que mantemos com nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas. Quando se tenta, como o fizemos em *A estrutura do comportamento*, esquematizar as ligações do organismo percebido e de seu ambiente tomando inspiração na psicologia e na fisiologia modernas, fica logo claro que essas ligações não são as de um aparelho automático com o agente externo que vem acionar nele mecanismos preestabelecidos, e que não se esclarece melhor os fatos ao se sobrepor ao corpo, concebido como uma coisa, uma consciência pura e contemplativa. Nas condições da vida, ainda que não no laboratório, o organismo é menos sensível a certos agentes físicos e químicos isolados do que à “constelação” que eles formam, à situação de conjunto que eles definem. O comportamento revela um tipo de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse a partir do sentido de certas situações elementares, como se ele mantivesse com elas relações de familiaridade, como se houvesse um “*a priori* do organismo”, condições privilegiadas, leis de equilíbrio interno que o predis põem a certas relações com o ambiente. No nível em que nos colocamos, não se trataria, porém, de uma verdadeira tomada de consciência nem de uma atividade intencional; e além disso o poder prospectivo do organismo só se exerce entre limites definidos e depende de condições locais precisas. O funcionamento do sistema nervoso central nos lança diante de paradoxos do mesmo gênero. A teoria das localizações cerebrais, em suas formulações modernas, modificou profundamente a remissão da função ao substrato. Ela não mais atribui, por exemplo, a cada conduta perceptiva um mecanismo preestabelecido. Os “centros coordenadores” dos quais ela fala não são mais compartimentos de “traços cerebrais”, e seu funcionamento é qualitativamente diferente de um caso a outro, conforme a nuance cromática a se evocar, a estrutura perceptiva a realizar, de maneira que enfim ela reflete toda a sutileza e toda a variedade das ligações percebidas. Tudo se passa, então, no organismo percebido, como se tivéssemos de lidar, nas palavras de Descartes, com uma mescla de alma e corpo. As condutas superiores conferem um novo sentido à vida do organismo, mas o espírito, entretanto, só dispõe aqui de uma liberdade tutelada; mais: ele necessita das atividades mais simples para nelas se estabilizar em instituições duráveis e se realizar verdadeiramente. A

conduta perceptiva emerge dessas relações a uma situação e a um ambiente que não são o fato de um puro sujeito cognoscente.

Em nosso trabalho sobre a *Fenomenologia da percepção*, não assistimos mais ao advento de condutas perceptivas, nós nos instalamos nelas para proceder à análise dessa singular relação entre o sujeito, seu corpo e seu mundo. Para a psicologia e a psicopatologia de hoje, o corpo próprio não é mais apenas *um dos objetos do mundo*, sob o olhar de um espírito apartado, ele se desloca para o lado do sujeito, ele é *nosso ponto de vista sobre o mundo*, o lugar onde o espírito se investe de uma certa situação física e histórica. Como novamente Descartes já disse de forma profunda, a alma não está simplesmente em seu corpo como o piloto em seu navio, ela está imantada ao corpo inteiro, – ele é inteiramente animado, e as funções corporais contribuem, todas elas, por sua parte, com a percepção dos objetos da qual a filosofia desde há muito fez um puro saber. É através da situação de nosso corpo que nos apossamos do espaço externo. Um “esquema corporal” ou “postural” nos dá a cada instante uma noção global, prática e implícita das ligações de nosso corpo e das coisas, e como que sua ascensão sobre elas. Um feixe de movimentos possíveis ou de “projetos motores” irradia de nós sobre o entorno. Nosso corpo não está no espaço como as coisas: ele o habita ou frequenta, ele se aplica ao espaço como a mão ao instrumento, e é por isso que, quando queremos nos deslocar, não precisamos movê-lo como movemos um objeto. Nós o transportamos sem instrumentos, como que por magia, porque ele é nosso e porque, por ele, temos acesso direto ao espaço. Ele é para nós muito mais do que um instrumento ou um meio: ele é nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo nossos movimentos afetivos mais secretos, mais profundamente ligados à infraestrutura humoral, contribuem moldando nossa percepção das coisas.

Ora, se a percepção é dessa forma o ato comum de todas nossas funções motoras e afetivas, não menos que as sensoriais, nos é necessário redescobrir a figura do mundo percebido, por um trabalho comparável ao da arqueologia, pois ela se encontra soterrada sob os sedimentos dos conhecimentos ulteriores. Veremos então que a qualidade sensível não é esse dado opaco e indivisível, oferecida em espetáculo a uma consciência distante, da qual falavam as concepções clássicas, e que as cores, por exemplo, que se cercam cada uma de uma atmosfera afetiva que os psicólogos puderam estudar e definir, são na verdade diversas modalidades de nossa coexistência com o mundo. Veremos que as figuras espaciais ou as distâncias não são tanto relações entre diversos pontos do espaço objetivo como relações entre elas e um centro de perspectiva que é nosso corpo, – em suma, que elas são diversas maneiras, para os *stimuli*

externos, de testar, solicitar e fazer variar nossa visão sobre o mundo, nosso aporte na horizontal e na vertical do lugar, no aqui e no agora. Veremos ainda que as coisas percebidas não são, como os objetos geométricos, seres consumados, dos quais nossa inteligência possui *a priori* a lei de construção, mas sim conjuntos abertos e inesgotáveis que nós reconhecemos a um certo estilo de desenvolvimento, ainda que por princípio não possamos os explorar inteiramente e que eles não nos deem de si mesmos mais do que perfis ou visadas perspectivas. Veremos enfim que o mundo percebido, por seu turno, não é um puro objeto de pensamento sem fissura e sem lacuna, mas como que o estilo universal do qual participam todos os seres perceptivos, e que eles os coordena, sem dúvida, mas sem que possamos o presumir acabado. Nosso mundo, disse-o profundamente Malebranche, é uma “obra inacabada”.

Se agora quisermos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é claro que não ele será um pensamento transparente para si mesmo, absolutamente presente a si mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é esse pensamento absoluto, ele funciona por aplicação de um pacto firmado quando de nosso nascimento entre nosso corpo e o mundo, entre nós mesmos e nosso corpo, ele é como um nascimento contínuo, *este* ao qual foi dado gerir uma situação física e histórica, e que é dado novamente a cada instante. Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não sabemos o que será inscrito, – ou como uma nova linguagem da qual não sabemos que obras produzirá, mas que, uma vez surgida, não poderá deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A própria produtividade ou a liberdade da vida humana, longe de negar nossa situação, se servem dela e a transformam em meio de expressão.

Essa observação nos conduz a novas pesquisas, iniciadas em 1945, que virão fixar definitivamente o sentido filosófico das primeiras, as quais em troca lhes prescrevem um itinerário e um método. Acreditamos ter encontrado na experiência do mundo percebido um novo tipo de relação entre o espírito e a verdade. A evidência da coisa percebida se deve ao seu aspecto concreto, à textura mesma de suas qualidades, a essa equivalência entre todas suas propriedades sensíveis que faziam com que Cézanne dissesse que se deve poder pintar até mesmo os cheiros. É diante da nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe; sua unidade, suas articulações se confundem, e vale dizer que nós possuímos do mundo uma noção global cujo inventário nunca termina e que experimentamos nele uma verdade que antes transparece ou nos engloba do que nosso espírito a detém ou circunscreve. Ora, se agora

consideramos, por sobre o percebido, o campo do conhecimento propriamente dito, onde o espírito pretende possuir o verdadeiro, definir ele mesmo os objetos e acender assim a um saber universal e desligado das particularidades de nossa situação, a ordem do percebido não faz as vezes de simples aparência, e o entendimento puro não é uma nova fonte de conhecimentos face aos quais nossa familiaridade perceptiva com o mundo não passa de um rascunho disforme? – Somos obrigados a responder a essas questões, primeiramente por uma teoria da verdade, depois por uma teoria da intersubjetividade, as quais chegamos a abordar em diferentes ensaios tais como *A dúvida de Cézanne*, *O romance e a metafísica*, ou, no que concerne à filosofia da história, *Humanismo e terror*, mas cujos fundamentos filosóficos devemos ainda elaborar com todo rigor. A teoria da verdade é objeto de dois livros nos quais trabalhamos atualmente.

Parece-nos que o conhecimento, e a comunicação com outrem que ele pressupõe, são, face à vida perceptiva, formações originais, mas que elas a continuam e a conservam transformando-a, que elas sublimam nossa encarnação ao invés de suprimi-la e que a operação característica do espírito reside no movimento pelo qual retomamos nossa existência corporal e a reempregamos para simbolizar em lugar de simplesmente coexistir. Essa metamorfose se deve à função dupla de nosso corpo. Pelos seus “campos sensoriais”, por toda sua organização, ele é como que predestinado a se modelar a partir dos aspectos naturais do mundo. Mas como corpo ativo, enquanto capaz de gestos, de expressão e enfim de linguagem, ele se volta sobre o mundo a fim de significá-lo. Como o mostra a observação dos apráxicos, ao espaço atual, onde cada ponto é o que é, sobrepõe-se no homem um “espaço virtual” onde se inscrevem também os valores espaciais que este ponto *receberia* por outra tal posição de nossas coordenadas corporais. Um sistema de correspondências se estabelece entre nossa situação espacial e a de outros, e cada uma vem a simbolizar todas as outras. Essa retomada, que insere nossa situação de fato como um caso particular no sistema de outras situações possíveis, começa desde que nós *apontamos* com o dedo um ponto do espaço, pois o gesto de designação, que justamente os animais não compreendem, nos supõe já instalados no virtual, ao termo da linha que nosso dedo prolonga, em um espaço centrífugo ou cultural. Esse uso da mímica de nosso corpo não é ainda uma concepção, pois ele não nos retira de uma situação corporal da qual ele assume, pelo contrário, todo o sentido; ele nos introduz a uma teoria concreta do espírito que no-lo mostrará em uma relação de troca com os instrumentos que ele se dá, mas que lhe devolvem, e mais além, aquilo que dele receberam.

De maneira geral, os gestos expressivos, onde a fisionomia procurava em vão os signos suficientes de um estado emocional, só possuem um sentido unívoco se colocados frente à situação que eles sublinham ou pontuam. Mas, como os fonemas, sem possuir ainda sentido por si próprios, eles já possuem valor diacrítico, eles anunciam a constituição de um sistema simbólico capaz de redesenhar um número infinito de situações. Eles são uma primeira linguagem. E reciprocamente a linguagem pode ser tratada como uma gesticulação de tal forma variada, precisa, sistemática, e capaz de sobreposições tão numerosas, que a estrutura interna do enunciado só pode finalmente convir à situação mental à qual ele responde e vem a ser seu sinal inequívoco. O sentido da linguagem, como o dos gestos, não reside então nos elementos dos quais ela é feita, ela é sua intenção comum, e a frase dita somente é compreendida se o ouvinte, seguindo a “cadeia verbal”, ultrapassa cada um dos elos rumo à direção que eles esboçam em conjunto. Daí vem a um só tempo que nosso pensamento, mesmo solitário, não cessa de usar a linguagem, a qual o sustenta, o arranca do transitório, o reaviva, – que é para ele, dizia Cassirer, o “timão”, – e que mesmo assim a linguagem, considerada parte a parte, não contém seu sentido, que toda comunicação supõe, naquele que escuta, uma retomada criadora daquilo que é compreendido. Daí vem também que a linguagem nos conduz a um pensamento que não é somente nosso, que é presumivelmente universal, sem que essa universalidade seja jamais a de um conceito puro, idêntico em todos os espíritos: é antes o apelo que um pensamento situado remete a outros pensamentos igualmente situados, e ao qual cada um responde com seus próprios recursos. O exame das molas do algoritmo mostrará nele, acreditamos, a mesma estranha função que opera nas formas ditas inexatas da linguagem: sobretudo porque se trata de adquirir ao pensamento exato um novo domínio, o pensamento mais formal se refere sempre a alguma situação mental, qualitativamente definida, da qual ela só extrai o sentido apoiando-se sobre a configuração do problema. A transformação nunca é simples análise e o pensamento nunca é senão relativamente formal.

Esperando tratar completamente desse problema na obra que preparamos sobre *A origem da verdade*, já o abordamos por seu lado menos abrupto em um livro do qual a metade está escrita, e que trata da linguagem literária. Neste domínio, é mais fácil mostrar que a linguagem nunca é a simples roupagem de um pensamento que se possuiria a si mesmo em plena clareza. O sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, quanto por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e da narrativa, ou das formas literárias existentes. Esse acento, essa modulação particular da palavra, se a expressão é bem

sucedida, é assimilada pouco a pouco pelo leitor e lhe permite o acesso a um pensamento ao qual ela era por vezes, de início, indiferente ou mesmo rebelde. A comunicação em literatura não é um simples apelo do escritor a significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: ela muito mais as suscita por condução ou por um tipo de ação oblíqua. No escritor o pensamento não dirige a linguagem de fora: o escritor mesmo é como um novo idioma que se constrói, inventa para si meios de expressão e se diversifica conforme seu próprio sentido. O que chamamos de poesia não é mais, talvez, do que a parte da literatura onde essa autonomia se afirma de maneira ostensiva. Toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, doravante manejado segundo uma nova sintaxe. O prosaico se contenta em tocar com os signos convenientes significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que jamais fora objetivado até então e lhe tornar acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor sobrevive a si mesmo quando não é mais capaz de fundar assim uma universalidade nova, e de comunicar no risco. Parece-nos possível dizer o mesmo de outras instituições, que elas deixam de viver quando se mostram incapazes de transmitir uma poesia das relações humanas, isto é, o apelo de cada liberdade a todas as outras. Hegel dizia que o Estado romano era a prosa do mundo. Intitularemos *Introdução à prosa do mundo* este trabalho que deverá, mediante a elaboração da categoria de prosa, conferir-lhe, para além da literatura, uma significação sociológica.

Pois essas pesquisas sobre a expressão e a verdade abordam por sua inclinação epistemológica o problema geral das relações do homem com o homem que será objeto de nossas pesquisas ulteriores. A relação linguística dos homens deve nos auxiliar a compreender uma ordem mais geral de relações simbólicas e de instituições, as quais asseguram, não mais somente o comércio de pensamentos, mas o de valores de toda espécie, a coexistência dos homens em uma cultura e, para além de seus limites, em uma só história. Interpretado em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece acima das contestações das quais é objeto, e isso porque o que comumente se entende por essa palavra, seja para reconhecê-la ou para negá-la, é uma Potência exterior em nome da qual as consciências seriam despojadas. Da mesma forma que a linguagem, a história não nos é exterior. Há uma história do pensamento, isto é: a sucessão de obras do espírito, com todos os desvios que se quiser, e como que uma só experiência que continua e no curso da qual a verdade por assim dizer se capitaliza. É em um sentido análogo que se pode dizer que há uma história da humanidade, ou, mais simplesmente,

uma humanidade, que, noutros termos, feitas todas as reservas sobre as estagnações ou aos recuos, as relações humanas são capazes de amadurecimento, de tornar seus avatares em ensinamentos, de recolher em seu presente a verdade de seu passado, de eliminar certos segredos que os tornam opacos e fazer-se mais transparentes. A ideia de uma história única ou de uma lógica da história é, em um sentido, implícita à menor troca humana, na menor percepção social: a antropologia supõe sempre que uma civilização, mesmo uma bem diferente da nossa, nos é, no limite, compreensível, que ela pode ser situada com relação à nossa e a nossa com relação a ela, que elas pertencem ao mesmo universo de pensamento, – tal como o menor emprego da linguagem implica uma ideia de verdade. Também na ação não podemos fingir estranheza às aventuras da história, pois mesmo a pesquisa mais independente da verdade mais abstrata foi e é um fator da história (o único talvez do qual temos certeza que jamais decepciona), que todas as ações e as produções dos homens são então compostas por um só drama, e que neste sentido nos salvamos ou nos perdemos juntos, nossa vida é por si universal. Mas esse racionalismo metódico não se confunde com um racionalismo dogmático que elimina de partida a contingência histórica ao supor um “Espírito do mundo” (Hegel) por trás do curso das coisas. Se é necessário dizer que há uma história total, – um só tecido que reúne todas as empreitadas civilizacionais simultâneas e sucessivas, todos os fatos de pensamento e todos os fatos econômicos, – não é em nome de um idealismo histórico ou de um materialismo histórico que atribuem, um ao pensamento, o outro à matéria, o governo da história, mas porque as culturas são tantos outros sistemas coerentes de símbolos, os quais podem ser comparados e posicionados sobre um denominador comum, e nos quais os modos de trabalho, das relações humanas, da linguagem e do pensamento, mesmo se não são a todo momento paralelos, a longo prazo nunca se separam. E o responsável por esse fluxo de sentido entre cada aspecto de uma cultura e todos os demais, como entre todos os episódios da história, é o pensamento permanente e concordante dessa pluralidade de seres que se reconhecem como “semelhantes”, ainda que alguns busquem se assenhorar de outros, e que são a tal pontos apanhados em situações comuns que por vezes os adversários mantêm um tipo de cumplicidade.

Nossas pesquisas devem portanto nos conduzir, finalmente, a refletir sobre esse *homem transcendental*, ou essa “luz natural”, comum a todos, que transparece através do movimento da história, – sobre esse Logos que nos dá por tarefa trazer à palavra um mundo até então mudo, – como enfim sobre esse Logos do mundo percebido com que nossas primeiras pesquisas se deparavam na evidência da coisa. Reunimo-nos aqui às questões clássicas da

metafísica, mas por um caminho que lhes remove o caráter de *problemas*, isto é, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem muito custo, por intermédio de algumas entidades metafísicas construídas com esse fim. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de as explicarem, tornam incompreensíveis as metamorfoses às quais assistimos desde a percepção até os modos complexos de intercâmbio humano, pois, remetendo-as a princípios separados, elas nos mascaram o momento, do qual temos constante experiência, em que uma existência se dobra sobre si mesma, se retoma e exprime seu próprio sentido. O estudo da percepção só podia nos ensinar uma “má ambiguidade”, a mescla da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Mas há, no fenômeno da expressão, uma “boa ambiguidade”, isto é, uma espontaneidade que realiza aquilo que parecia impossível a se considerar os elementos separadamente, que reúne em um só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação dessa maravilha seria a própria metafísica, e renderia ao mesmo tempo o princípio de uma moral.

Maurice Merleau-Ponty.