

FALA E EXPRESSÃO: O ENIGMA DO EXCESSO SOBRE O MUNDO

José Marcelo Siviero

Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo/USP

Email: viajante_dos_sonhos@hotmail.com

RESUMO: Criticando uma tradição filosófica marcada pelo uso instrumental da linguagem (como representação de objetos ou ideias), trata-se aqui de trazer a lume uma nova teoria da expressão, entendida como operação do corpo próprio que causa um excesso (isto é, o advento de novas significações, para além das já estabelecidas) sobre o mundo. Reencontrando a significação no seio da própria palavra, Merleau-Ponty destaca a fala como atividade originária de expressão, descobrindo nela uma dimensão falada (a língua comum) e uma dimensão falante (retomada de significados a fim de se construir novos modos de expressão), que reforçam a inerência do sujeito encarnado ao mundo e confirmam a expressão como um desdobramento de suas potências motrizes.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; expressão; fala falante; fala falada.

28

RESUME: En critiquant une tradition philosophique marquée par l'usage instrumentale du langage (comme représentation d'objets ou d'idées), il s'agit ici de mettre en lumière une nouvelle théorie de l'expression, comprise comme opération du corps propre, qui porte un excès (par exemple, l'avènement de nouvelles significations, au-delà des autres déjà établis) sur le monde. En retrouvant la signification au coeur de la parole lui-même, Merleau-Ponty souligne la parole comme activité originnaire d'expression, y découvrant une dimension parlée (la langue commune) et une dimension parlante (reprise de significations à la fin de se construire des nouveaux modes d'expression), en renforçant l'inhérence du sujet incarné au monde et en confirmant l'expression comme un dédoublement de ses puissances motrices.

Mots-clés: Merleau-Ponty; expression; parole parlante; parole parlé.

1. INTRODUÇÃO

Merleau-Ponty consagra toda a primeira parte da *Fenomenologia da Percepção* à instituição de outro estatuto filosófico do corpo, que não repetisse os postulados do preconceito realista e de sua contraparte, o preconceito idealista. Nela há uma exaustiva contestação do corpo enquanto invólucro material da mente e do corpo enquanto móbil impelido por causas externas. Todas essas reflexões desembocam numa discussão sobre o corpo como expressão, ou seja, como gestual e fala.

A expressividade é evocada pela temporalidade implícita que se inscreve no corpo ao se examinar o seu movimento de existência. Com a sugestão de um passado e de um porvir, ambos se tornam manifestos numa *retomada (reprise)* de sentidos no presente, que reaviva os sedimentos do passado e se lança rumo a um horizonte de possibilidades. Deste modo, a expressão motora do corpo não será apenas reação a efeitos exteriores ou símbolo de pensamentos já consumados, mas gênese e preparação de significados. É nesse terreno que a fala assume o papel de excesso e de consumação de um pensamento no exterior, abrindo-se à presença de outrem.

Como a expressão inaugura essa dimensão de alteridade, é uma questão a ser respondida retomando as descrições empreendidas por Merleau-Ponty acerca da fala.

2. “A PALAVRA TEM UM SENTIDO”: A FALA COMO CONSUMAÇÃO DO PENSAMENTO

Em se tratando da linguagem, num primeiro momento, Merleau-Ponty nos alerta que a linguagem codificada e instituída é um fenômeno posterior à fala espontânea e corriqueira. Isso porque a faculdade de falar tende a ser compreendida previamente como posse de “imagens verbais”, isto é, de “traços

deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 237), que, organizando-se como um estoque de frases ou de construções verbais frequentes, permite que o sujeito possa falar e nomear seus objetos e sensações.

Mais uma vez, ouvimos o eco dos preconceitos clássicos do pensamento, pois “quer esses traços sejam corporais, quer eles se depositem em um ‘psiquismo inconsciente’, [...] nos dois casos a concepção da linguagem coincide em que não há ‘sujeito falante’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 237). De fato, os preconceitos clássicos partem de um pressuposto comum: a expressão não é manifestação do ser no mundo do sujeito, antes é um processo que relega um papel puramente instrumental ao sujeito da expressão. Seja constituída por estímulos motores ou representações da consciência, “a fala tem lugar em um circuito de fenômenos em terceira pessoa, não há ninguém que fale, há um *fluxo de palavras que se produzem sem qualquer intenção de falar que as governe.*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 238, grifo nosso). Sob esse pressuposto, nos dois casos, ora a significação está inteira nos fenômenos do mundo, ora ela está contida na consciência dum sujeito transcendente.

Essa dissolução fica mais clara ao examinar os sintomas de doentes acometidos por distúrbios de linguagem, no copioso método de Merleau-Ponty. Segundo o filósofo, a anartria (distúrbio que afeta a articulação verbal) sempre está associada a algum tipo de afasia, que atinge especialmente a inteligência e o modo com o qual o paciente vai dispor das palavras.

Como se comportam os pacientes assolados por tais males? Percebe-se, numa observação preliminar, que há dissociação completa entre a fala como instrumento de ação concreta e como expressão gratuita e desinteressada. Para o doente, é fácil responder “não” ao questionário do médico, especialmente quando as perguntas versam sobre sintomas e situações atuais, vividas pelo paciente no momento de sua resposta. Contudo, se não houver algo para ser negado imediatamente, o paciente não consegue emitir sua resposta negativa de maneira espontânea. O que se vê claramente é que “a mesma palavra que permanece à disposição do doente no plano da linguagem automática furta-se a ele no plano da linguagem gratuita” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 238), evidenciando que a

diferença entre o normal e o patológico não é a posse de um “estoque de palavras” maior ou menor, mas a maneira como as palavras são utilizadas em sua relação com o mundo.

A dissociação se tornará mais gritante no experimento das cores, em que Gelb e Goldstein identificam uma “amnésia dos nomes de cor” (*Die Farbensamenamnesie*), que por sua vez, apresenta-se como “manifestação especial de um distúrbio mais geral” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 239). Qual seria, pois, esse distúrbio fundamental? Os pacientes submetidos à experiência, além de não conseguirem identificar as cores por seus nomes, tampouco conseguem classificar objetos coloridos segundo os parâmetros de tonalidade e gradação de matizes. Instados a classificar todas as fitas azuis que lhes apresentam, embora iniciem o trabalho de classificação corretamente, logo juntam à classe dos matizes pálidos do azul fitas que ostentam um verde ou um rosa mais pálido. E por que, no início do experimento, a sua conduta cumpria normalmente a tarefa? No início do trabalho, o que permitia aos doentes recolher todos os objetos da mesma cor era a semelhança imediata, de modo que é num distúrbio do entendimento que precisamos localizar a doença. Os doentes “se tornaram incapazes de subsumir os dados sensíveis a uma categoria, de ver de um só golpe as amostras como representantes de um *eidós* azul.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 239).

Se o distúrbio está no entendimento do doente, não foi a perda da imagem motora da palavra ou o esquecimento da ideia representada por ela que o paciente sofreu, mas sim o “poder geral de subsumir um dado sensível a uma categoria,”¹ (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 240). A conduta dos pacientes de Goldstein e de Gelb contesta a noção das imagens verbais pois conduz a linguagem ao contato

¹ Pela leitura dessa citação, podemos julgar erroneamente que entre a atitude concreta e a atitude categorial haja uma diferença de valor e, portanto, uma dualidade entre as duas dimensões. Apesar dessa polaridade aparente, o texto de Merleau-Ponty alude mais a uma diminuição de potência da experiência (sua limitação a uma dimensão de menor complexidade) do que a uma espécie de ruptura. A diferença entre as atitudes concreta e categorial está relacionada à capacidade do sujeito de retomar e modelar seu ambiente. Observe-se o comentário de Bimbenet (2004, p. 62): “Porque é um comportamento englobante, a atitude categorial assinala nossa humanidade através da reunião dos comportamentos concretos que constituem nossa natureza, e só é libertadora através das diferentes estruturas nas quais o homem se aprisiona”. A diferença é de complexidade e, por conta disso, é de caráter sumamente dialético: enquanto a atitude concreta é submissão e subordinação total ao ambiente e ao imediato, a atitude categorial permite que exista uma paisagem mental e um horizonte de possibilidades.

ingênuo do mundo pré-tético, visto que, em ambos os casos, a palavra não possui significação alguma, não traduz as intenções do sujeito em seu mundo, “não tem nenhuma potência interior e é apenas um fenômeno psíquico, fisiológico ou mesmo físico justaposto aos outros e trazido à luz pelo jogo de uma causalidade objetiva” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 240).

Sob a égide das imagens verbais, a palavra jamais terá um sentido. A objetividade operante da fala ocasionará um esgotamento da linguagem, reduzida a duas atitudes contraditórias perante o mundo, e é nisso que o comentário de Waldenfels se mostrará pertinente. Adotando-se o ponto de vista dos preconceitos clássicos,

Nele [no preconceito empirista] o sentido seria imposto do exterior, só haveria falas *sobre* a experiência, mas nenhuma fala surgindo das profundezas *da* experiência mesma. Por outro lado [no preconceito subjetivista] se a experiência fosse eloquente por si mesma, a fala não diria nada além do que já foi dito. [...] Dito de outra maneira, a fala seria ou completamente ativa e produtora, ou totalmente passiva e reprodutora. Ou as coisas não diriam nada, ou diriam tudo. (WALDENFELS, 1999, p. 58, grifos e acréscimos do autor)².

32

É a polarização dessas duas fortes tradições de pensamento, denunciadas no comentário de Waldenfels, que Merleau-Ponty busca combater ao afirmar que *a palavra tem um sentido*. Dizer que a palavra possui um sentido, seguindo-se o argumento do fenomenólogo, é argumentar que a palavra *se orienta* pela experiência, partindo dela (e não se limitando a suas fronteiras, como queria sugerir o preconceito empirista), mas também não a esgota e nem esclarece por completo seu significado³ (posto que não cumpre as pretensões de clareza e exatidão do preconceito subjetivista).

² Tradução nossa. Optou-se por traduzir o termo francês “parole” por “fala” a fim de relacionar com o sentido que o termo “fala” vem adquirindo ao longo do texto, em especial o seu uso no presente capítulo. Ademais, “parole” (traduzido comumente por “palavra” em português) pode ser relacionada com o ato de falar na língua portuguesa, visto que, nesse idioma, não há distinção semântica entre a palavra escrita e a palavra pronunciada.

³ O fato de que não exista uma expressão completa da linguagem (deixando sempre uma margem de terreno a ser explorado quando da retomada dessa fala) implica num excesso que bem poderíamos chamar de *enigma*, pois se trata de algo inefável e de sentido indecifrável. Essa noção, de um sentido latente (um invisível) é explorada com mais profundidade na obra tardia de Merleau-Ponty, embora já apareça mencionada em suas obras iniciais. Comentando essas reflexões ulteriores, vale destacar a leitura de Raphaël Gély sobre o enigma da percepção: “este percebido,

Todavia, o comentário de Waldenfels traz o problema, mas ainda não o soluciona. O que significa dizer que a palavra tem um sentido, e como esse postulado ultrapassa efetivamente os dois preconceitos? O sentido de uma fala não é o efeito nem o representante de um pensamento, é a irrupção desse mesmo pensamento no exterior, no corpo do sujeito e de seu mundo circundante, como consumação desse pensamento. Vejamos a análise de Bimbenet (2004, p. 138):

No uso normal da fala “a palavra tem um sentido”, o que se quer dizer é que ela não é um acompanhamento exterior do pensamento, mas, ao contrário, é a sua efetivação possível. O sentido das palavras se ensina na sua própria textura verbal, por uma forma de expressividade imanente cuja arte fornece o paradigma ainda discreto, mas já insistente. [...] A função afetada nos diferentes casos de afasia que Merleau-Ponty analisa não é nem a motricidade e nem a inteligência, ou, dito de outro modo, nem a capacidade de mobilizar o aparelho fonético e articulatório, nem a de organizar as palavras segundo seu valor proposicional, mas uma “vida” da linguagem que é “inteiramente motricidade e inteiramente inteligência”. O que o doente se tornou incapaz de fazer é de ordenar espontaneamente a gesticulação fonética frente às significações objetivas, ou, ao contrário, de ver o mundo ao redor de si solicitar visões ou questões de sua parte (grifos do autor).

Sendo assim, a fala como expressão e dotada de sentido parte de um determinado recorte do real e, indo além do pensamento, suscita novas questões e abre novos campos de significação num mundo percebido. Porém, ao afirmar que o pensamento tende para a fala como sua consumação ou seu acabamento, quais as consequências de se fundir o pensamento à sua expressão?

Ora, todo pensamento, mesmo quando não verbalizado ou figurado, é linguagem, visto que “o objeto mais familiar parece-nos indeterminado enquanto não encontramos seu nome, por que o próprio sujeito pensante está em um tipo de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formulou para si ou menos disse e escreveu” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 241). Assim, é pela utilização da palavra

em seu enigma constitutivo, é vivido então como o correlato de um sujeito que faz a experienciação do enigma originário de sua vida perceptiva, finalmente de seu corpo de onde brota e não cessa de brotar a própria possibilidade de um ver” (GÉLY, 2011, p. 21). A visão é, pois, o preenchimento e cumprimento de uma potência de ver e ser visto. Mas jamais é visão de sobrevoos; é visão encarnada, que se faz dentro de um campo recortado no mundo. Veremos mais adiante como a expressão (sempre incompleta e, pelo mesmo motivo, sempre passível de ser reaberta e retomada) opera de maneira similar ao fenômeno de ver e ser visto.

que se torna possível pensar (e possuir, e se situar em) um mundo. O reconhecimento dos objetos é comprovado ao nomeá-los, como atestam os exemplos e analogias evocados pelo fenomenólogo: uma criança reconhece uma escova (e apreende sua ideia) ao nomear tal objeto de “escova”, Deus cria o universo nomeando os seres e a magia manipula e age sobre as coisas na medida em que conhece seus nomes (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 242). A palavra não é apenas um signo indicativo dos objetos, ela habita as coisas e veicula suas significações no exterior. O ato da fala nada mais é que retomar pela linguagem o pensamento do outro, instituído sobre um terreno de significações comuns.

Porém, a fala não consegue exprimir tudo; sempre deixa algo de excedente que incita novos pensamentos, ou lacunas que remanejam o significado a algo novo. Pela retomada da fala de outrem (do que nela é excesso ou falta) há um remanejamento das forças de significação, pois quando o pensamento alheio me é comunicado, institui novos sentidos e outros pensamentos que anteriormente não me pertenciam. Como explicar esse fenômeno advindo da comunicação? Ora,

“o fato é que temos o poder de compreender para além daquilo que espontaneamente pensamos. [...] cada palavra de um texto difícil desperta em nós pensamentos que anteriormente nos pertenciam, mas por vezes essas significações se unem em um pensamento novo que as remaneja a todas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 243).

34

É exatamente isso o que Merleau-Ponty quer dizer ao atribuir um sentido imanente à palavra. Contudo, encontramos novos problemas: como lidar com a opacidade que cada sujeito traz consigo?

No fenômeno da comunicação, a linguagem precisa estar inserida num contexto de ação, amparada por significações já disponíveis e dotadas de um uso convencional. Não é à toa que Merleau-Ponty evoca o aprendizado de um idioma estrangeiro e o contato inicial com um texto filosófico ainda desconhecido; no primeiro, o uso das expressões verbais e gestuais desvela seu significado num contexto de ação, no segundo, mesmo que o texto não seja profundamente compreendido, já secreta no leitor um esboço de seu estilo, a partir do sotaque, dos cacoetes e das obsessões do autor. É aí que a opacidade, as lacunas e o não dito, típicos a toda forma de expressão, competem para a consumação de um

pensamento na fala. Ao se entrelaçarem a fala e o pensamento, desvela-se a imanência⁴ entre a expressão e o exprimido, justamente o que o pensamento objetivo tentava separar.

Façamos então a descrição fenomenológica do pensamento na fala, segundo o exemplo de um orador no ato de ler seu texto, tal como foi ilustrado por Merleau-Ponty. Mesmo que o texto do discurso esteja pronto para a leitura ou que se improvise o pronunciamento, o orador na tribuna não o pensa como terminado e logo após o traduz em sua fala: o sentido vai se construindo conforme o texto é proclamado, de modo que “as palavras ocupam todo o nosso espírito, elas vêm preencher exatamente nossa expectativa, [...] mas não seríamos capazes de prevê-lo e somos possuídos por ele.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 245). É só após seu término que se poderá elaborar um juízo sobre ele. De modo que a fala do orador nada mais é que o seu pensamento manifesto. Durante o discurso, o orador não dispunha da palavra tal como de um estoque de palavras na memória, as quais ele selecionaria a que melhor se dispunha para sua apresentação.

Pois bem, o orador, esteja ele discursando de improviso ou não, permite enxergar o fenômeno com nitidez: nem repetição de mecanismos pré-estabelecidos e nem representação de termos e imagens recolhidos na memória, a expressão, ao atrelar pensamento e fala, coloca a linguagem como um campo de ação cavado pelo corpo no mundo, uma maneira de engendrar intencionalidades e, em suma, de ser no mundo. “A palavra não é um certo lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento, só tenho um meio de representá-la para mim, é pronunciá-la” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 246). A expressão permite ver com clareza a articulação entre a conduta motora e a atividade significante.

⁴ Entretanto, dizer que o sentido da expressão não vem de seu exterior (ou seja, da fala como vestimenta das ideias) não implica no contrário, que seria colocar o significado no interior e reproduzir o preconceito idealista, reforçando o pensamento como fonte de sentido. Na leitura de C.A.R. de Moura, aproximando Merleau-Ponty da *epoché* husserliana, a imanência do signo ao significado não os funde num único ente, mas estabelece uma distância entre eles, que permite a passagem de um a outro por um ato da consciência: “entre a expressão e o exprimido, existe uma ação que jamais fará das significações algo dado, mas que também, o que é importante, me dará sempre a certeza de que terei delas a ‘quase-presença’; uma ação que manterá a *distância*, mas que *garantirá sempre a passagem* da expressão ao exprimido.” (MOURA, 2001, p. 256). A relação diacrítica entre expressão e exprimido é problemática, e não é nossa intenção aprofundá-la neste artigo, mas essa passagem permite restituir a importância filosófica da opacidade e da incompletude em todo gesto expressivo. Pois a expressão completa, como queriam os preconceitos objetivista e subjetivista, só é pensável na visão de sobrevoo.

Existe, portanto, uma fala originária a fundamentar toda e qualquer imagem verbal, fala essa que testemunha o mundo pré-tético que servirá de base a todas as idealizações. Nem dado sensível, nem representação mental, a fala é ser no mundo, maneira de se relacionar, de tratar e de se orientar ao mundo e no mundo, e é nesse sentido que podemos lhe atribuir o papel de ser um poder de expressão natural (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 247) desempenhado pelo corpo.

Já não tem sentido, pois, tentar estabelecer quaisquer relações de exterioridade entre fala e pensamento. A palavra não é mais a vestimenta ou o signo de um pensamento, pois não somente o designa, mas se torna a sua presença no mundo sensível, seu emblema ou seu corpo (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 247). Ademais, por trás dos gestos e da fala, não existe um pensamento já concluído, mas toda uma significação se fazendo. A palavra habita o objeto e torna possível o “milagre da expressão” (no sentido de algo maravilhoso e surpreendente que vem à tona como o novo, tomando-se o sentido literal do termo *miraculum*), como lemos no comentário de Moura (2001, p. 258):

[...] enquanto aquilo que me garante a “quase presença” da significação no sensível, ela tem por tarefa garantir que, a partir do aspecto parcial, é a aparência total que pode ser, não possuída, mas seguramente vislumbrada. A expressão será, então, a certeza de que, se a infinidade das aparências jamais me será dada como presente, posso superar de alguma forma essa situação e ter ao meu alcance essa infinidade como “quase-presente” (grifos do autor).

A discussão do fenômeno da fala abre terreno para a inserção do corpo falante: ao executar a operação expressiva, o corpo não apenas lança mão de significações que estariam ao seu dispor como instrumentos, mas, ao habitar e rearranjar a linguagem, “faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 248), reabrindo o passado ao se alimentar dos sedimentos das aquisições culturais e da memória afetiva.

Ao alinhar fala e pensamento, Merleau-Ponty coloca as significações no mundo e faz com que toda significação, toda ideia e toda imagem sejam entes

encarnados⁵, presenças que podem ser percebidas. Toda expressão é movimento existencial e por isso precisa contar com o sedimentado, ou seja, com todo o universo de aquisições culturais no qual o indivíduo está mergulhado.

Portanto, é necessário reiterar as palavras de Merleau-Ponty (2006, p. 249).

A nova intenção significativa só se conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultado de atos de expressão anteriores. As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir.

Esse “novo ser cultural”, que é uma espécie de excesso sobre o mundo, isto é, um sentido ainda aberto e indefinido, é enigma a ser explorado por novas e outras intenções de expressão.

3. FALA FALANTE E FALA FALADA: O CORPO COMO FONTE DE SIGNIFICADO

37

Esse excesso sobre o mundo não é tarefa delegada ao corpo fenomenal por mera escolha ou pelo contato imediato que este estabelece com o mundo. Ao reaproximarmos o sentido da palavra, a expressão verbal perdendo seu papel de instrumento das significações da consciência e se atrelando intrinsecamente à sua forma sensível de manifestação, essa imanência de palavra e sentido é que o faz com que o corpo seja o agente da expressão, capaz de comunicar um sentido ao assumir os caracteres do mundo sensível e retomá-los num novo movimento existencial.

⁵ Ao afirmar que o sentido *habita* a palavra (o verbo habitar adquirindo aqui o caráter de algo que é inerente, próprio e familiar à palavra), Merleau-Ponty instaura a indistinção entre o quê seria da ordem do empírico e da ordem do intelectual ao tomar os dois domínios como intrínsecos. Há aqui uma curiosa relação de *inerência como transcendência* apontada por Françoise Dastur, que consiste na “matriz mesma duma intencionalidade que não é mais simplesmente ‘objetivante’, mas sim ‘operante’, segundo os próprios termos de Husserl, porque ela é o fato duma consciência que se projeta tanto no mundo físico como no mundo cultural” (DASTUR, 2001, p. 51).

Ora, essa capacidade de se ultrapassar pela expressão não se limita apenas às modalidades da linguagem verbal, posto que a palavra não é uma forma privilegiada de expressão, mas sim uma das várias maneiras pelas quais o corpo se exprime na existência. Nesse sentido, podemos alinhar a fala e os gestos como duas diferentes maneiras pelas quais o corpo manifesta, constrói e comunica significados, mas que, malgrado suas diferenças formais, exprimem uma mesma relação com o mundo. Se delegássemos à fala a supremacia de forma superior de expressividade, seríamos ainda tributários de uma consciência desencarnada e alheia perante o mundo, onde qualquer ideia de comunicação se faria impossível. Não haveria expressão, apenas uma reflexão solipsista sobre conceitos gerais e transcendentais, que não traduziriam propriamente uma experiência sensível. Ora, se há expressão, é necessário que haja algo ou alguém para o qual tal manifestação se dirija e que possa retomá-la em seu sentido instituído. Só há comunicação, portanto, quando as falas, os gestos, as feições, o comportamento e todo o aparato motor envolvido no ato de exprimir se colocam em um mundo e entre outros corpos.

Para que haja comunicação e o sentido viceje plenamente nas palavras e gestos, é preciso que a expressão seja encarnada. Observemos o comentário de Câmara (2005, p. 111), concentrado especificamente no fenômeno de expressão.

Corpos se exprimem e falam, não espíritos. Não é uma consciência que, exterior ao mundo, soberanamente o abarca e o designa que no texto da *Phénoménologie de la Perception* evoca a expressão “sujeito falante” (que poderíamos, ou deveríamos, alargar à de “sujeito expressivo”), outrossim um corpo que, pertencendo ao mundo, não deixa de usufruir da propriedade reflexiva que dele como que lhe permite afastar-se, para o dizer (grifos do autor).

É o corpo, pois, que torna possível e que consoma o ato expressivo (que não só depende, mas é correlato da percepção); é pela retomada de hábitos adquiridos, pelo engajamento nas demandas atuais e concretas e pelo movimento de transcendência da elaboração de novas significações que se engendra o dito “milagre” da expressão. A correlação com a percepção, por sua vez, testemunha uma relação *orgânica* entre sujeito e mundo.

Analisemos essa questão. Imanente às suas aparições sensíveis, o sentido nasce, por um lado, do corpo que se entranha no meio mundano e, por outro, do mundo concreto que, por meio dos corpos que nele se movimentam, consoma sua significação ao trazer novos significados à existência pelo ato de perceber e testemunhar as percepções. Nesse sentido, o comentário de Dastur é esclarecedor, pois reforça a instalação do sujeito fenomênico num mundo que suscita e fomenta significado:

Não se pode, com efeito, separar o signo (sensível) da significação (inteligível) sem mascarar a relação *orgânica* do sujeito e do mundo e sem ocultar a transcendência ativa da consciência, que não só pode se dirigir ao mundo porque já está, pelo corpo, instalada nele. Merleau-Ponty é assim conduzido a pensar a relação do corpo e da existência sobre o modelo da expressão do pensamento pela palavra, quando esta é palavra falante, na qual o exprimido não existe a despeito da expressão (DASTUR, 2001, p. 42-43).

Como tal problema se desenvolve ao trazermos o corpo para o centro desse debate? Vejamos como se dá esse fenômeno de comunicação. Merleau-Ponty é taxativo ao afirmar que não necessitamos procurar pelo sentido do comportamento e das reações do outro em memórias, impressões, representações e demais experiências internas. Um exemplo é a conduta da cólera: sua intenção não está atrás do gesto, da expressão facial e corporal e da movimentação agressiva, pois o próprio gesticular do colérico é seu significado (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 251). Mas os gestos e intenções neles desenhados não são percebidos como coisas, ou seja, como objetos dotados de propriedades constantes e intrínsecas; é preciso, ademais, que o gestual e a conduta motora falem ao corpo, despertem suas intenções. Um comportamento só tem sentido para o corpo se este se descobre capaz da mesma conduta; é por isso que, por exemplo, “não compreendo a mímica sexual do cão, menos ainda a do besouro e do louva-a-deus” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 251).

Deste modo, a comunicação se dá através dos corpos, posto que é compreensão pelos gestos do outro. O gesto (assim como a palavra) não é coisa, seu significado nunca é dado, mas é algo a ser sempre retomado pela mímica existencial do corpo. A comunicação só se torna possível quando há “reciprocidade

entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 251).

É pelo gesto, portanto, que objetos intencionais se desenham nas fronteiras no entorno do campo perceptivo e é nele que se efetiva e se atualiza o movimento existencial. Expressando-se, o sujeito está no terreno não de um “eu penso”, mas de um “eu posso”. É se expressando (ou seja, irrompendo no exterior e deixando-se perceber pelos outros) que o ser no mundo se torna possível e passível de compreensão.

Merleau-Ponty insiste muito na questão da compreensão a despeito do entendimento dos gestos, e não apenas de modo a criticar a atitude categorial. Qual é, pois, o motivo da insistência em direcionar sua argumentação para a compreensão como gesto de retomada? Mais uma vez, ele defende a encarnação do corpo em detrimento do corpo como ente objetivo. Acompanhem como ele descreve a percepção de um prosaico objeto cotidiano, que em seu texto é representado por uma chaminé. A existência efetiva de uma chaminé vislumbrada pelo autor não é atestada pela reunião de suas visões perspectivas numa espécie de geometral ou modelo de chaminé que conferisse coerência a tal reunião de dados díspares, mas a comprovação de que há uma chaminé real se dá pelas suas próprias evidências perceptivas, por cada aspecto ou face que ela oferece para ser vista e sentida, e “é isso que me dá a certeza de obter dela, pelo desenrolar da experiência perceptiva, uma série indefinida de visões concordantes” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 252). Da mesma forma que cada gesto, cada fala e cada comportamento comunicado no mundo manifestam uma identidade e uma significação que não dependem da subsunção de uma ideia para ganharem coerência: “assim como o esquema corporal, a chaminé é um sistema de equivalências que não se funda no reconhecimento de alguma lei, mas na experiência de uma presença corporal” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 252). É isso que permite estabelecer uma relação intrínseca entre percepção, expressão e comunicação. Sendo assim, a compreensão de gestos, objetos e falas só é possível por um corpo engajado no mundo, envolvido em tarefas que o obriguem a se confrontar com o outro e manejar os objetos que sua situação lhe oferece. Isto é, a percepção de outrem e das coisas não se faz pela reunião de dados fragmentados e

manipuláveis, mas pela sua presença sensível, retomada pelo arco intencional projetado pelo sujeito fenomênico.

As significações disponíveis, quer dizer, os atos de expressão anteriores, estabelecem entre os sujeitos falantes um mundo comum ao qual a fala atual e nova se refere, assim como o gesto ao mundo sensível. E o sentido da fala é apenas o modo pelo qual ela maneja esse mundo linguístico, ou pelo qual ela modula nesse teclado de significações adquiridas (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 253).

Toda expressão pressupõe, portanto, um mundo de significações sedimentadas, ou seja, disponíveis e instituídas; pois é se descobrindo falante duma determinada língua, entranhado num contexto linguístico e subordinado a convenções gerais que um sujeito pode preparar novas significações e novos modos de se comunicar.

Ao evocar a linguagem, o filósofo busca descrever suas motivações ao se direcionar e engendrar um sentido, e não a sua função conceitual, na qual cada signo linguístico ou construção sintática representaria um objeto ou uma ideia. É a linguagem emocional que está em cena aqui, não aquela que se relaciona com o mundo por semelhança ou analogia, mas a linguagem que traz sua essência emocional, que convida o sujeito a se engajar no mundo; é o sentido emocional da palavra (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 254), visível na poesia, que é preciso descrever. Uma linguagem *encarnada*, portanto afetiva, relativa à experiência pré-objetiva.

Se trouxermos a linguagem, com todas as suas regras, variações (como as gírias e dialetos), leis, seus estrangeirismos e neologismos, suas racionalizações e codificações por parte dos gramáticos, suas funções de metalinguagem, dentre outras particularidades, para o plano do pré-objetivo, descobriremos que não há nada de contingente e que todas essas peculiaridades e acasos contribuem para a gênese de uma maneira de se relacionar com o mundo, tal como todos os hábitos e motivações acumulados durante uma vida inteira participam integralmente da existência. O problema da variedade de convenções linguísticas desaparece, pois

A predominância das vogais em uma língua, das consoantes em outra, os sistemas de construção e de sintaxe não representariam tantas convenções arbitrárias para exprimir o mesmo pensamento,

mas várias maneiras, para o corpo humano, de celebrar o mundo e finalmente de vivê-lo. Daí proviria o fato de que o sentido *pleno* de uma língua nunca é traduzível em outra (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 255, grifo do autor).

A convenção é, então, ponto de partida: a fala nova, seja ela poética, científica, filosófica, ou mesmo uma inusitada e inesperada fala coloquial, precisa de um contexto atual, isto é, uma fala sedimentada, onde já esteja instalada, para reorganizar-se em novos significados. É impossível que exista uma língua totalmente arbitrária, desprovida de contextos de ação, atemporal e concebida *ex nihilo*. Também é impossível uma língua que atinja a mais alta objetividade e o mais alto grau de clareza em sua expressão. Em contrapartida, cada linguagem possui uma maneira de tratar o mundo. A variedade de convenções linguísticas exprime diferentes modos de retomar os significados sedimentados. É por isso que

uma natureza puramente convencional do sinal nunca foi aceite por Merleau-Ponty- o que, para o filósofo, explica por que afinal temos uma única língua, por melhor que dominemos outras, e por que se admite para cada língua um gênio próprio e a impossibilidade daí decorrente da completa tradução do sentido de umas pelas outras (CÂMARA, 2005, p. 57).

42

A ideia de *gênio próprio*, trazida pelo comentador, explicita o fato de que toda língua reclama, como o gesto, um contexto de ação e uma atitude existencial, porque “para assimilar completamente uma língua, seria preciso assumir o mundo que ela exprime, e nunca pertencemos a dois mundos ao mesmo tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 255).

A fala é, portanto, uma ação, é pensamento em ato. Ela demanda um pleno comércio com o mundo pré-objetivo, de modo que uma fala transcendente, nascida fora do mundo, perfeitamente exata e purificada de seus pormenores sensíveis é uma quimera.

A tentativa de criação de linguagens puras atesta mais um esforço para estabelecer uma clivagem entre natureza e cultura, instituindo uma suposta dicotomia entre “signos naturais” e “signos artificiais”. Ressurge a questão da dicotomia entre a natureza (de caráter universal) e a cultura (de caráter particular), que traz consigo a oposição clássica entre necessidade (que supõe a

existência de leis naturais e atemporais) e a contingência (que propõe uma variedade de formas diferentes de expressão espontânea).

Como Merleau-Ponty, empenhado na dissolução dessas dicotomias, responde a esse impasse? O filósofo busca eliminar o conflito instaurado por essa dualidade dicotômica ao afirmar que, antes da oposição, há *passagem* da necessidade na contingência e vice-versa. Falando mais especificamente sobre a expressão, é a natureza que permite que existam inúmeras maneiras de exprimir o mundo e é essa particularidade de cada forma de expressão tributária do caráter originário do natural. É o que nos indica o comentário de Chauí sobre o fenômeno da fala:

Quando alguém fala, põe em movimento todo o sistema de diferenças que constituem a língua e das quais depende o sentido proferido; alude a significações passadas e vindouras numa constelação significativa essencial para o sentido presente; relaciona-se com outrem, de cuja escuta e resposta dependem seu próprio investimento como sujeito falante; corporifica seu pensamento à medida que o vai dizendo. Enigmática, misteriosa e totalidade aberta, a linguagem é apavorante, desde que o filósofo se distancie do comportamento dos falantes para acercar-se da experiência da fala como nascimento da expressão subindo do fundo silencioso da percepção (CHAUI, 2002, p. 17).

43

A descrição da fala como movimento expressivo que emerge do fundo silencioso da percepção do mundo natural ilustra a passagem da contingência em meio ao necessário: o corpo, que é um ente natural, torna-se um ente cultural ao exprimir suas intenções e motivações, lançando mão de condutas motoras e signos culturais sedimentados, sustentando sua particularidade sob um fundo de universalidade.

Tal fenômeno de cisão ocorreria caso a linguagem fosse apenas um instrumento para se nomear e manipular os objetos, isto é, vestimenta para o pensamento e efeito causal dos objetos sobre a sensibilidade psicomotora, justamente as duas posições combatidas por Merleau-Ponty. Pois no sujeito percipiente “o signo artificial não se reduz ao signo natural porque não há signo natural no homem” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 256), o que enxerga com mais ênfase nos gestos emocionais. Ao observar a reação emocional de um sujeito num

determinado contexto de ação (seja uma reação raivosa, uma demonstração de alegria, um sinal de tristeza, um movimento de desejo, o padecer de um sentimento), “a emoção, enquanto variação de nosso ser no mundo, é contingente em relação aos dispositivos mecânicos contidos em nosso corpo, e manifesta aquele mesmo poder de ordenar os estímulos e as situações que está no seu auge no plano da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 256). Como a expressão, nesse exemplo da conduta emocional, é a maneira de tratar o mundo através de infinitas modulações do corpo, é impossível identificar duas dimensões opostas no sujeito, uma consagrada à natureza e outra tributária da cultura. No ato de perceber e expressar, há fusão e indistinção entre o que é espontâneo e o que é da ordem do convencional.

Desta maneira, descobrimos o significado existencial da linguagem e da expressão. Como a clareza e a exatidão da fala se originam dum fundo de obscuridade, formado de convenções arbitrárias, significados já instituídos e dum excesso sobre o mundo, descobrimos que “a fala é a única, entre todas as operações expressivas, capaz de sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.257-258). Ela reclama um contexto de ação, um movimento no mundo, a mobilização das potências de nosso corpo; remetendo-nos a outra passagem de nosso texto, tal como a motricidade, ela não é da ordem do “eu penso”, mas da ordem do “eu posso”.

Sendo assim, cabe a pergunta: se a fala é potência de expressão, o que exatamente ela comunica? Quais as significações que ela traz, já que não é representação do pensamento? Se ela instaura a possibilidade da abertura ao outro por meio da sedimentação dum saber intersubjetivo, como ela pode consumir o pensamento ao manifestá-lo? Ora, antes de ser uma enunciação ou apresentação de signos linguísticos, a fala “é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 262). Todo o gestual motor envolvido no ato de falar, as modulações de timbre e entonação e a utilização das palavras testemunham uma operação de retomada das capacidades naturais direcionada à construção de novos significados e novas direções. A fala é atitude e posicionamento no mundo, imbricação do natural e do cultural, investimento de sentido e aberta a outrem, sendo integralmente motricidade e inteligência.

Desta maneira, com o intelecto e a corporeidade atuando em concomitância,

O gesto fonético realiza, para o sujeito falante e para aqueles que o escutam, uma certa estrutura da experiência, uma certa modulação da existência, exatamente como um comportamento de meu corpo investe os objetos que me circundam, para mim e para o outro, de uma certa significação (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 262).

Ao investigarmos as objeções à ideia de que o corpo seria um objeto manipulável, descobrimos que, além de seu contato com o concreto e atual, ele é capaz de assimilar uma gama variada de comportamentos e de retomá-los em resposta a uma solicitação atual. Tais hábitos se mantêm disponíveis enquanto nos movimentamos em nossa existência e são modificados e reintegrados ao nosso ser no mundo assim que uma nova conduta é exigida. Esta persistência do passado encarnada pelo hábito existe em tensão com nosso movimento que se dirige ao porvir e ao virtual, no uso espontâneo e criativo de nosso corpo, o que é atestado pelo exame fenomênico de nossa motricidade. Essa sutil temporalidade entre o passado (hábito), o atual (o corpo presente, síntese de corpo atual e movimento concreto) e o porvir (o movimento abstrato) desenha a própria expressividade como movimento de existir, de se fazer presente no mundo e de acolher e ser acolhido por outrem. Ao usarmos o alfabeto e a sintaxe de uma língua para manifestar nossos pensamentos, ou ainda quando lançamos mão de gestos e sinais comuns de nosso cotidiano e de nossos costumes para exprimir uma determinada emoção ou sensação, o que ocorre é que “um sistema de poderes definidos repentinamente se descentra, rompe-se e reorganiza-se sob uma lei desconhecida pelo sujeito ou pelo testemunho exterior” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 263), e assim a expressão transcende o corpo e se faz visível e encarnada no exterior. É por isso que a fala não apenas *representa* o pensamento, mas o *consoma*. É por isso que não apenas possuímos a faculdade ou capacidade de comunicar, mas sim a potência de significar. É por isso também que a palavra tem um sentido.

Nem coisa e nem conceito, a expressão é sempre manifestação de nosso ser no mundo, manifestação nossa para os outros e dos outros para nós, manifestação e retomada do mundo que nos engloba. Tal manifestação explicita nosso elo com o mundo, com sua dimensão temporal, suas lacunas e com os outros sujeitos que

percebem e se exprimem. Porém, as linguagens não se formam por meras arbitrariedades ou gratuidades, bem como não se fazem apenas pelo respeito a regras e convenções. Há, como observamos algumas linhas acima, um trabalho de retomada e modificação dos signos e significados sedimentados, de modo que, quebrando sua ordem estabelecida, há um rearranjo e um remanejamento de expressões que permitem a instituição de sentidos novos. Ao consumir o pensamento, a fala expõe duas dimensões de seu contato com o mundo, nomeados por Merleau-Ponty como *fala falante* e *fala falada*:

A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido” que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo linguístico e um mundo cultural, ele faz voltas a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267).

Ao corpo compete portanto esse poder ou potência de efetivar suas significações na fala. É por sua capacidade de perceber e se projetar no mundo que o corpo se torna a fonte legítima das significações, pois, como identifica Dastur (2001, p. 65-66) em sua análise, “vê-se claramente por aí que esse ‘poder de expressão natural’ que Merleau-Ponty reconhece no corpo humano provém de sua capacidade geral de recolher em si o que o excede e que é essa expressão do ser a partir dos seres, que é a verdadeira origem tanto da idealidade quanto da palavra”. Na esteira do comentário de Dastur, podemos ainda acrescentar, à guisa de complemento, que é o poder natural de expressão (encarnado na motricidade corporal como capacidade de produzir movimentos significantes) que possibilita a abertura de um mundo cultural de signos instituídos. Observamos esse caractere natural especificamente na fala falada: a sedimentação de formas linguísticas retira o poder intencional e expressivo da palavra, levando-a a uma naturalização inerte ou artificializando-a por completo na imagem estéril da representação ideal. Ao contrário, o nascimento da fala falante exhibe a linguagem em sua máxima potência expressiva; ao retomar todo esse sedimento, num movimento que mescla tudo o que é natural e cultural em vista duma expressão renovada, a fala falante

atua como um poder instituinte que esclarece o sentido do instituído; em outras palavras, a potência expressiva do corpo fenomenal é movimento de existência mundana, de gênese de sentido entranhada no mundo e que dele é dependente para se fazer. Ao se transcender produzindo novos significados e expressões, o corpo exerce sobre um mundo excesso sempre inacabado e, por isso mesmo, enigmático, com lacunas que se oferecem para ser retomadas e completadas.

Curioso paradoxo este ao qual chegamos: na intenção de descrever a experiência do corpo, as reflexões de Merleau-Ponty o conduzem até um corpo enigmático, que definitivamente não se esgota nem se clarifica por completo numa única interpretação.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência ambígua do corpo coloca-o por inteiro com suas várias hesitações e contradições num mesmo drama, engajando todas as suas potências parciais num movimento único e singular de existir, no qual se insere o fenômeno da expressão. Mas não esqueçamos de que essas reflexões conduzem ao fato de que a percepção, ao contrário duma visão de sobrevoo ou duma perspectiva presuntivamente absoluta, é limitada e parcial, possui potências que esbarram em limites, seja pelas barreiras do próprio corpo e seja pela configuração da paisagem do percebido. Tal como a experiência de perceber, o fenômeno do corpo próprio comporta lacunas, fragmentos e zonas de obscuridade.

Todavia, o movimento pelo qual o sujeito toma partido e se projeta no mundo (que é identificado à existência) envolve uma mobilização de suas potências e uma retomada do mundo sensível, a fim de se produzir um novo significado e de se desempenhar novas condutas e intenções. Mesmo que parcial, a percepção implica numa plasticidade de suas expressões e num esforço contínuo de instituição e recriação de significações. O campo do mundo pré-objetivo sustenta, pois, essa ambiguidade fundamental: embora limitada na percepção, a existência se mobiliza e se ultrapassa pela expressão.

REFERÊNCIAS

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

CÂMARA, José Bettencourt da. *Expressão e contemporaneidade: a arte moderna segundo Merleau-Ponty*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DASTUR, Françoise. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. La Versanne: Encre Marine, 2001.

GÉLY, Raphaël. Imaginário, encarnação, visão: reflexões a partir de Merleau-Ponty. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (org.). *Paisagens da Fenomenologia Francesa*. Curitiba: UFPR, 2011, p.15-44.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: Estudos da História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/UFPR, 2001.

WALDENFELS, Bernhard. Fair voir par les mots: Merleau-Ponty et le tournant linguistique. In: *Chiasmi International 1*. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 1999, p.57-63.

