

## A TAREFA DA FILOSOFIA SEGUNDO MERLEAU-PONTY

*Adilson Xavier da Silva*<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo tem como objetivo explicitar qual é a verdadeira tarefa da filosofia segundo Merleau-Ponty, especialmente na obra *O visível e o invisível*.

### RÉSUMÉ

L'article a l'intention d'expliciter quel est la vraie tâche de la philosophie chez Merleau-Ponty, spécialement dans *Le visible et l'invisible*.

### Introdução

Merleau-Ponty anuncia que a verdadeira filosofia deve compreender aquilo que faz com que o sair de si seja entrar em si e inversamente. Portanto, a filosofia deve aprender este *quiasma*, esta reviravolta. Neste sentido, a verdadeira filosofia opera um pensamento interrogativo, onde ela revela paulatinamente o entrar no mundo da vida e o entrar no ser selvagem, tendo em vista que é aí que as questões são colocadas à nossa vida, à nossa história. É aí que as questões nascem, morrem e a um só tempo se transformam num passado de experiências.

É com a nossa experiência que estamos no mundo e ao qual nos endereçamos — pois toda questão de nossa vida e de nossa história é endereçada a alguém ou a alguma coisa, no seu entrelaçamento, no seu solo, onde não escolhemos interlocutores, sejam eles

---

<sup>1</sup> Professor da Faculdade de Ciências Humanas de Pedro Leopoldo.

comprometedores ou menos comprometedores para nós. A escolha de uma instância como essa não pode fechar o campo das respostas sobre o que somos, ou simplesmente para saber como nos abre ela para aquilo que não somos; devemos, sim, interrogar nossa experiência, para “fixar de início o olhar sobre aquilo que nos é aparentemente *dado*” (VI,156)<sup>2</sup>.

Não há dúvida que para definir o ambiente não temos que escolher entre uma filosofia que se instala no mundo mesmo ou em outrem e nem mesmo entre uma filosofia que se instala “em nós”. Entre uma filosofia que toma a experiência “de dentro” e uma que, de início, sendo ela possível, posso julgá-la do exterior: “estas alternativas não se impõem, pois que talvez o si e o não-si sejam como o avesso e o direito, e a nossa experiência, é talvez esta reviravolta que nos instala bem longe de *nós*, no outro, nas coisas” (VI,157). Neste caso, nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós mesmos e nas coisas mesmas, em nós e no outro, no laço onde por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo.

A filosofia só será ela mesma na medida em que recusar as facilidades de um mundo com entrada única ou de um mundo de entradas múltiplas, todas elas acessíveis ao filósofo desde que ele abre os olhos. A filosofia ergue-se tal como o homem natural no exato momento em que passa de si para o mundo e para o outro, no “cruzamento das avenidas”, ou no momento de saber que a filosofia ao atribuir-se as questões que ela levanta termina ela mesma num abismo, ou seja, deve debruçar-se sobre si mesma para procurar a origem e o sentido das perguntas e respostas.

As questões rotineiras “onde estou”, “que horas são” são perguntas inesgotáveis, porque a hora e o lugar sempre mudam, sobretudo porque a questão que surge não se resume, simplesmente, em perguntar em que lugar do espaço e em que hora do tempo, tomados como um dado, estamos, mas precisamente “qual é o vínculo indestrutível que nos liga às horas e aos lugares” (VI,119). Este começo, este preenchimento perpétuo sobre as coisas, esta instalação contínua entre ambas, as quais, antes de tudo, é preciso que eu “esteja num

<sup>2</sup> Nós utilizamos as seguintes abreviaturas: VI- O visível e o invisível. EF- Elogio da Filosofia.

tempo e num lugar, quaisquer que sejam estes”(VI,119). O que devemos saber é em que ponto deste espaço e deste tempo estamos.

*Se pudéssemos perscrutar seu motivo último, encontraríamos sob as questões onde estou e que horas são um secreto conhecimento do espaço e do tempo como seres a serem interrogados, da interrogação como relação última com o Ser e como órgão ontológico. (VI,119)*

Mas a filosofia, de certo modo, apenas busca generalizar estes tipos de questões. Na medida em que ela pergunta se o espaço, o tempo, o movimento e o mundo existem, ela, a filosofia, abre um campo de questão que é amplo, sendo este campo uma fé fundamental; pois há alguma coisa, e “cabe somente saber se é verdadeiramente este espaço, este tempo, este movimento, este mundo que acreditamos ver e sentir”(VI,106).

A questão filosófica não será mais um *an sit*, mas agora se transforma na questão de um *quid sit*, e não resta ao filósofo senão investigar o que é o mundo, a verdade e o ser, tendo a cumplicidade que nós temos com eles. Neste caso, renunciamos à dúvida, e também renunciamos à afirmação de uma exterioridade absoluta, de um mundo, de um Ser que se torna um indivíduo maciço, para voltar para “esse Ser que duplica, em toda a sua extensão, nossos pensamentos, já que são pensamentos de alguma coisa”(VI,107).

Não é somente nesse sentido que se vincula as palavras a uma região circunscrita do mundo ou das coisas ditas, como gênero do Ser, “mas sentido universal, capaz de sustentar tanto as operações lógicas e a linguagem como o desdobramento do mundo”(VI,107). O Ser, assinala Merleau-Ponty, “será aquilo sem o que não haveria nem mundo nem linguagem, nem o que quer que seja, será a essência”(VI,107). O Ser vai abolir aquilo que se reporta do mundo, isto é, aquilo que o faz mundo, ou melhor ainda, aquilo que faz com que o mundo seja mundo, “redes de propriedades inseparáveis”(VI,107).

A questão filosófica que é uma questão *quid sit*, e não mais do que a dúvida, nos remete às essências - voltar às essências elas mesmas - como sentido intrínseco, como princípio de todos os seres, “seja qual fôr a realidade em que se misturam e se confundem”(VI,107/108).

Ao compreender essa tarefa fundamental, ao decifrar o trabalho acoplado pela ciência, em fazer da essência “único ser legítimo ou autêntico”(VI,108), sobre o qual ela tenha a pretensão de ser rigorosa como ciência, pressupunha inventar novos gêneros do Ser, novas categorias, tarefa que ela acreditou ter feito: na qual não separou as “essências inteiramente do mundo”(VI,108). Pois entre a tarefa do filósofo e a do homem da ciência existe uma diferença fundamental. O primeiro busca o olhar invisível do ser, busca seu silêncio, enquanto que o homem da ciência quer operar as essências do mundo, conduzido por pressupostos verdadeiros, nos quais permanece na leitura do que a ciência quer dizer, ou seja, a ciência elabora o mundo, mas não o habita, ela unicamente renuncia ao mundo.

A filosofia poderia também ser esta leitura no sentido “levado a cabo”. Ela como ciência que procura seu rigor é a única exata. Pois a filosofia é a “única que esgota o esforço de saber o que é a Natureza, a História, o Mundo e o Ser”(VI,108). A filosofia releva este esforço através do contato total de quem, “vivendo no mundo e no Ser, pretende ver plenamente sua vida, em particular a vida do conhecimento, e, habitante do mundo, tenta pensar-se no mundo, pensar o mundo nele mesmo, separar suas essências confundidas e formar, enfim, a significação Ser”(VI,108), e finalmente, sua experiência.

### **A fenomenologia e a questão da essência**

Enquanto a filosofia permanecer sob o véu da dúvida de um “saber prévio”, seja em torno das coisas e do mundo como fatos, seja no horizonte que engloba tanto as nossas negações como as nossas afirmações, estaremos mergulhados neste horizonte, onde devemos por certo redefinir de “novo este novo algo”, ou seja, devemos definir a *essência*. Mas seria a questão da essência verdadeiramente a última questão? É o que pergunta Merleau-Ponty. O que ele procura demonstrar é que a essência é sempre dependente de uma experiência da qual faz parte e que ela não envolve completamente. O ser da “essência não é primeiro, não repousa sobre si mesmo, não sendo ele que nos pode ensinar o que seja o Ser”(VI,109). Por conseguinte, a essência não nos dá a resposta à questão filosófica, porque a resposta

não é colocada para nós através de um espectador puro. Para Merleau-Ponty esta “consiste antes em saber como e sobre que fundo se estabelece o espectador puro, de que fonte mais profunda ele se alimenta” (VI,109). Compreendendo assim a essência como dependente, as essências não podem formar o *sentido primitivo do Ser*; pois,

*das essências que encontramos, não temos o direito de dizer que revelam o sentido primitivo do Ser, que são o possível em si, todo o possível, reputando impossível tudo o que não obedece a suas leis, nem tratar o Ser e o mundo como conseqüências suas: elas são apenas a maneira ou o estilo, são o Sosein mas não o Sein. (VI,109)*

Não resta dúvida de que nesta crítica mesma usamos essências e o que estabelecemos é verdadeiro. Assim é verdadeiro na medida em que as essências ultrapassam os “limites de um pensamento” (VI,109). Portanto, para o pensamento, estas essências não podem depender meramente do trabalho que a enuncia: devemos desvelar o princípio último como verdade duradoura de toda realidade, na qual “minha experiência se liga a ela e à dos outros” (VI,109/110). Esta experiência deve abrir-se para um único mundo “inscrevendo-se num único Ser”, no qual é a “experiência que pertence o poder ontológico último” (VI,110). Já no caso da essência, ela ergue de uma outra forma, que produz suas idéias, que lhe dá garantias e que emerge numa experiência atual, no mundo atual e no Ser atual que é o solo do Ser predicativo.

A filosofia só deixa de ser dúvida na medida em que faz desvendando-se como explicitação. Ela não é mais fato e não está separada dos seres. Agora o campo a que se abre é feito de “significações ou de essências”, mas decerto isso não basta, ela deve ainda reportar-se “abertamente aos nossos atos de ideação, e são por eles colhidos de um ser bruto onde se trata de encontrar em estado selvagem os responsáveis por nossas essências e significações” (VI,110).

Ao indagar o que é o algo, o mundo ou a coisa material, não “sou ainda o puro espectador que, pelo ato de ideação, virei a ser; sou um campo de experiência” (VI,110) e o que desenho nesta passagem

do fato para detectar a essência sem suprimir ou alterar a coisa ela mesma, é que a essência surge desta prova, ela não é um ser positivo, mas sim

*um in-variante; exatamente: aquilo cujo movimento ou ausência alteraria ou destruiria a coisa; e a solidez e essencialidade da essência é exatamente medida pelo poder que possuímos de variar a coisa. (VI,110)*

Compreender a essência pura, que não esteja contaminada ou baralhada pelos fatos, é admitir uma variação total da coisa, e neste caso, é também aceitar um espectador sem segredos e sem latência, na qual seria necessário possui-la sob "nosso olhar com todos os subentendidos de sensorialidade ou de pensamento operando nela" (VI,111), para fazê-la e ao mesmo tempo fazendo-nos passar para a transparência do imaginário, pois "pensá-la sem o apoio de nenhum solo", e em suma, "recuar para o fundo do nada" (VI,111). Em todo caso, afirma Merleau-Ponty, se isso é sonho impossível, é portanto uma abertura que há de garantir um sobrevôo afim de buscar a sua essência no seu próprio preenchimento, no núcleo de seu ser, porque é na solidez da essência e da idéia que há o "tecido da experiência", Merleau-Ponty chama de "carne do tempo".

Devemos conceber a essência como uma idéia limite do possível, sempre incontestável do terreno do possível? Para Merleau-Ponty, a essência nunca é, em parte alguma, essencialidade da essência e para salvar o preconceito, devemos antes de tudo renunciar à essência intemporal, daí talvez obtenhamos um verdadeiro pensamento da essência, e assim conduziremos a essência como uma idéia-limite, no qual, ela deixa de ser inacessível para se tornar acessível. Mas o que nos obriga a procurar o ser da essência "como uma segunda positividade além da ordem dos fatos", é "sonhar com uma variação da coisa que elimina tudo o que não é autenticamente ela, fazendo-a aparecer inteiramente nua quando está sempre vestida" (VI,112). Esse é um trabalho impossível da "experiência sobre a experiência que desproveria de sua faticidade como se fosse uma impureza" (VI,112). O erro disto tudo foi ter começado pela antítese do fato e da essência, mas se reexaminarmos esta antítese de maneira que ela defina o seu

acesso, poderíamos sair desse âmago "enovelamento da experiência sobre a experiência que há pouco se constituía em dificuldade" (VI,112), para, finalmente, habitar o solo mesmo da experiência.

Nós podemos começar por examinar as dificuldades, pois a "bifurcação da essência e do fato impõe-se apenas para um pensamento que contempla o ser alhures e, por assim dizer, frontalmente" (VI,112). Depois de recoser e compreender como que estas duas ordens, espacial e temporal, que se ligam através de nós, chegamos ao problema da intuição das essências: sou *kosmotheros* em última instância? "Sou eu, primitivamente, poder de contemplar, puro olhar que fixa as coisas em seu lugar temporal e espacial, e as essências, num céu invisível, esse raio do saber que deveria surgir de nenhuma parte?" (VI,112).

Pergunta Merleau-Ponty, como posso eu me constituir nesse ponto zero do Ser, como puro olhar, que me instala na temporalidade e na localidade como um vínculo misterioso, se creio que vou sair dessa data do calendário e se creio que o tempo continuou a correr debaixo de mim e a terra como solo de minha vida continua a existir gradualmente. Como se abriria ao mundo, onde nossas questões continuam a ser *onde estou?, que horas são?*

*Dado que, entretanto, passei para o outro lado, em vez de dizer que estou no tempo e no espaço ou que não estou em parte alguma, por que antes não dizer que estou em toda parte, sempre, ao estar neste momento e neste local? (VI,112)*

Toda pergunta, sendo do conhecimento, está incluída em uma pergunta central. Qual é essa pergunta? A pergunta quem somos nós mesmos. Porque toda pergunta se presenteia em nossa vida, em nossa história de dizer que somos capazes de visitar o visível, de estender sob ele em profundidade, de preenchermos e de nos ocuparmos do tempo e do espaço:

*eu que vejo não o vejo do fundo do nada mas do meio dele mesmo, eu, o vidente, também sou visível; o que faz o pêso, a espessura, a carne de cada côr, de cada som, de cada textura tátil, do presente e do mundo, é que aquele que os apreende*

*sente-se emergir deles por uma espécie de enrolamento ou redobramento, profundamente homogêneo em relação a eles, sendo o próprio sensível vindo a si e, em compensação, o sensível está perante seus olhos como seu duplo ou extensão de sua carne. (VI,113)*

O sensível agora se encarna nele e o sensível é, também, uma prolongação de sua carne. As coisas, então, não existem mais em si, sendo aqui e agora, em seu lugar e em seu tempo, elas

*só existem no término destes raios de espacialidade e temporalidade, emitidos no segredo da minha carne, e sua solidez não é a de um objeto puro que o espírito sobrevoa, mas é experimentada por mim do interior enquanto estou entre elas, e elas se comunicam por meu intermédio como coisa que sente. (VI,113)*

O que é o sensível-visível? Ora, é a experiência, pensamento que arrasta o peso do espaço, do tempo e neste sentido, o ser que pensa. Para Merleau-Ponty, a questão da essência e do fato não é a última, pois a pretendida antítese do fato e da essência se diferencia pelo envelhecimento do visível, onde um certo visível se duplica e ao mesmo tempo se inscreve.

Portanto, assinala Merleau-Ponty, não existe um “ponto do espaço e do tempo que não se relacione com os outros”(VI,114), como também não há a um só tempo uma “variante dos outros assim como estes o são dele”(VI,114), não existe um indivíduo puro que não “seja representativo de uma espécie ou de uma família de seres”(VI,114) que não estejam encerradas a um espaço e a um tempo. Em suma, que esta sucessão temporal e espacial irradia em torno de um centro, a sua maneira de ser, sua articulação, no sentido ativo, um “certo *Wesen* no sentido, diz Heidegger, que tem a palavra quando empregada como verbo”.

Ora, o que Merleau-Ponty quer demonstrar é que não há uma essência, e que a idéia, se não estiver *encerrada* no domínio da história e de uma geografia, não será acessível para os outros, pois estes domínios neste caso, não são sobrevoáveis, visto que a “comunicação



de uma cultura constituída com outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram” (VI,114).

Agora se perguntarmos quais são os meios indecisos, os motivos que rejeitamos na distinção do fato e da essência, será necessário ter como resposta os próprios meios de nossa vida, e de nossa vida de conhecimento. Neste caso, temos de rejeitar os mitos da indutividade e da *Wesenschau*. É bem claro que até mesmo Husserl – diz Merleau-Ponty – não obteve uma única *Wesenschau*, e não tenha retomado e retrabalhado no *fundo*, na sua juntura como “elo que liga secretamente uma experiência às suas variantes” (VI,115).

Se percorrermos este caminho, é certo, que chegaremos à objetividade. Mas isso não implica que devamos estar mergulhados num Em si; este deve estar desvelado, retificado como ser sentiente-sensível, como arquétipo e variante da humanidade e da vida. Em suma:

*enquanto somos internos à vida, ao ser-humano e ao Ser, assim como ele o é a nós, e que vivemos e conhecemos não a meio caminho de fatos opacos e de idéias límpidas, mas no cruzamento em que famílias de fatos inscrevem sua generalidade, seu parentesco, agrupando-se em torno das dimensões e do lugar de nossa própria existência. (VI,115)*

Este caminho da essência e da existência brutas não pode ser misterioso, pois estamos nele e não temos nenhum outro. Não há mistério porque os fatos e as essências são simplesmente abstrações: o que existe de fato é o mundo, isto é, há mundos e este mundo e este Ser não podem ser uma soma de fatos ou meramente sistemas de idéias.

*Este mundo, este Ser, faticidade e idealidade indivisas, que não são um no sentido dos indivíduos que contém, e ainda menos dois ou vários nesse mesmo sentido, este mundo como tal nada tem de misterioso: é nele que habitam, diga-se o que se disser, nossa vida, nossa ciência e nossa filosofia. (VI,116)*

Depois de ter explicitado a coesão do tempo, a do espaço, a do espaço e do tempo como relação de **simultaneidade** em suas partes, devemos agora, admitir que tanto a essência como o fato representam

um mesmo tecido de nossa vida, quanto deve-se assistir “por dentro a deiscência” do próprio Ser que o “abre para si mesmo e nos abre por ele, e que, tratando-se da essência, é a do falar e a do pensar” (VI,116), representam-se através de meu corpo. Este corpo, no qual há o entrelaçamento do espaço e do tempo, que abre uma dimensionalidade a qual pertecem tanto o corpo objetivo sobre o corpo fenomenal e quanto inversamente. Este movimento gira na imbricação do visível, do tangível na desdobra de suas relações. Agora este movimento total das significações e assim como a carne do visível; relação com o Ser através de um ser, faz com que o corpo sinta o mundo ao sentir-se nele mesmo e nesta solidariedade do tocante-tocado e esse entrelaçamento entre ambos se faz na fala:

*se a fala, de simples região que é, pode ser também asilo do mundo inteligível, é porque prolonga no invisível, estende às operações semânticas a pertencença do corpo ao ser e a pertinência corporal de todo ser que me é de uma vez por todas atestada pelo visível, e cuja idéia cada evidência intelectual faz repercutir um pouco mais longe. (VI,117)*

Se a filosofia levar em consideração o mundo operante, quer dizer, em funcionamento, seja presente ou coerente, a essência não irá constituir de “forma alguma um escolho” (VI,117): por conseguinte ela “possui seu lugar como essência operante, em funcionamento” (VI,117).

*Assim como o mundo está atrás de meu corpo, a essência operante também está atrás da fala operante, isto é, aquela que possui a significação em menor grau do que é por ela possuída, que não fala dela mas a fala, ou fala segundo ela ou a deixa falar e falar-se em mim, que perfura meu presente. (VI,117)*

Há sem dúvida uma idealidade, mas ela é agora positividade, ela é coisa visível. Coisa visível que é nossa carne, que é aderência e reversibilidade de um a outro. Ela é carne e osso, e, sendo isso, abre-se para o universal, porque ela é **impensada**. As idéias possuídas não

“são mais idéias, nada penso quando as falo, como se fosse essencial à essência ser para o amanhã, como se fosse apenas uma seda no tecido das palavras”(VI,117).

As coisas são estruturas, membruras, estrelas de nossa vida, são em relação a nós, expostas como meros espetáculos perspectivados, “gravitando à nossa volta”(VI,203). Essas coisas – diz Merleau-Ponty – não podem pressupor o homem, já que ele é feito da **carne das coisas**. Merleau-Ponty, afirma numa Nota de Novembro de 1959, que existe um profundo parentesco entre a essência e a percepção, já que é através da percepção que temos um contato-distante com as coisas.

*A essência, o Wesen. Parentesco profundo entre a essência e a percepção: também a essência é membrura, não existe além do mundo sensível, mas abaixo dele, ou seja, na sua profundidade, na sua espessura. É o liame secreto - as Essências são os Etwas do nível da fala como as coisas são Essências do nível da Natureza. (VI,204)*

Com efeito, ao partilhar a mesma membrura, as idéias são a textura mesma da experiência, tal como a “nervura sustém a folha por dentro” no fundo de sua carne, seu sentido, seja ele primeiramente mudo ou em seguida proferido. “Como todo estilo, elas se elaboram na espessura do ser, e não apenas de fato mas de direito não poderiam ser separadas para serem expostas ao olhar”(VI,118).

Merleau-Ponty quer nos mostrar que a questão filosófica não é uma espera de uma “significação que viria preenchê-la”, ao acaso. Questões como “o que é o mundo?” ou “o que é o Ser?” só se tornam filosóficas por uma espécie de **diplopia** e estas visam ao mesmo tempo “à significação ser”, ao “ser da significação” e ao “lugar de significação no Ser”(VI,118), quando interrogam a si mesmas como questões, o que é próprio da interrogação filosófica. Este discurso filosófico é elevado “à segunda potência”(VI,118), já que ele volta-se sobre si mesmo no seu questionar e no seu responder.

Com o discurso do positivismo das essências e do negativismo da dúvida a filosofia se revelou como uma interrogação “original” na qual as questões escondem uma “pretensão mentirosa de não ser nada”(VI,118), visto que “nenhuma questão é endereçada ao Ser: ainda

que apenas através do seu ser de questão, ela já o freqüentou, e dela retorna" (VI,118). Assim, a filosofia, exclui de falar de ruptura real ou de ruptura ideal com o Ser. Neste caso,

*interrogar-se sobre a essência do tempo e do espaço não é ainda fazer filosofia, se logo em seguida não se interroga sobre as relações do próprio tempo e do próprio espaço com sua essência. E, em certo sentido, as questões de fato vão mais longe que as verdades de razão. (VI,119)*

Por isso devemos concluir que nem os fatos e nem mesmo as essências são a resposta que a filosofia busca. A resposta — diz Merleau-Ponty — "está mais alta do que os fatos e mais baixa do que as essências", ela está no "Ser selvagem onde estavam indivisos e onde, atrás ou abaixo das clivagens de nossa cultura adquirida, continuam assim" (VI,120).

Ao que Merleau-Ponty se opõe na procura mesma da essência — ele o assinala expressamente — não é um "retorno ao imediato, a coincidência, a fusão efetiva com o existente" (VI,120) e nem a procura de uma "integridade original, de um segredo perdido" (VI,120) que temos que encontrar em favor de uma linguagem deficitária onde anularia nossas questões.

*Se se perdeu a coincidência, não é por acaso, se o Ser está escondido, isso mesmo é um traço do Ser, e nenhum desvendamento no-lo fará compreender. Um imediato perdido, dificilmente reconstituível, trará em si mesmo, se o reconstituirmos, os sedimentos dos procedimentos críticos pelos quais o teríamos encontrado, e não será, por conseguinte, o imediato. (VI,120)*

É preciso reconstituir o próprio momento onde as coisas, por princípio, inacessíveis se davam através da percepção: "as coisas visíveis à nossa volta repousam em si mesmas e seu ser natural é tão pleno que parece envolver seu ser percebido, como se a percepção que temos delas se fizesse nelas" (VI,120). Certamente, se admitimos que esta experiência que temos da coisa, confunde-se na nossa relação

com ela, não há coisa, pois no "momento em que minha percepção vai tornar-se percepção pura, coisa, Ser, ela se apaga; no momento em que se acende, não sou mais a coisa"(VI,120).

Do mesmo modo, acontece com o ser do passado. Não há coincidência real com ele, "estou separado dele por toda a espessura de meu presente, o passado só é meu se aí encontra lugar de alguma maneira, fazendo-se de novo novo presente"(VI,120), pois cada presente se inscreve em mim como carne, fazendo-se como novo presente.

*Como nunca há, concomitantemente, (...) passado e consciência do passado, pela mesma razão: numa intuição por coincidência e fusão, tudo o que se dá ao Ser se retira da experiência, tudo o que se dá à experiência se retira do Ser.*  
(VI,120)

Neste caso acontece o mesmo com a filosofia, sendo ela "reflexão segunda", já que a filosofia se faz depois do mundo constituído, da natureza e da vida. A filosofia é interrogação sobre o mundo, é retorno sobre si e sobre as coisas, mas não é um retorno ao imediato "que se distancia na medida em que se quer dele aproximar e nele fundir-se"(VI,121). O que existe é uma experiência da coisa visível "como preexistindo à minha visão", que não é fusão, nem coincidência e nem anterioridade entre o mundo e eu, pois "somos um no outro, e do percipere ao percipi não há anterioridade, mas simultaneidade ou mesmo atraso. Portanto, o peso do mundo natural já é peso do passado"(VI,121).

Não é mais necessário que eu me pense no mundo no sentido da espacialidade objetiva. Não devemos mais perguntar por que possuímos simplesmente sensações representativas e afeções, pois se tomamos a sensação representativa como 'vertical' na sua inserção na nossa vida, ela será afeção. Sendo afeção, ela é presença no mundo através do corpo e presença no corpo através do mundo, neste sentido ela é **carne**. Podemos dizer que a Razão está também neste horizonte, como promiscuidade com o Ser e com o mundo. É graças a um Ser englobante-englobado, de um Ser vertical, dimensional que

*encontro o mundo atual tal como é, sob minhas mãos, sob meus olhos, contra meu corpo, encontro muito mais do que um objeto: Ser de que minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações ou atos. Isso, porém, não quer dizer que haja, de mim para ele, fusão, coincidência: ao contrário, isso se faz porque uma espécie de deiscência fende meu corpo em dois e, entre ele olhando e ele olhado, ele tocando e ele tocado, há recobrimento e imbricação, sendo, pois, mister dizer que as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas. (VI,121)*

O que Merleau-Ponty quer assinalar é que não há mais projeções entre o Ser-sujeito e o Ser-objeto, que não existe mais consciência, Em si ou objeto. E sim campos em interseção, “num campo dos campos onde as ‘subjetividades’ são integradas”(VI,209) e se apoiam neles; onde o entrar em si e o sair de si encontra sua identidade, sua reciprocidade.

Mais uma vez Merleau-Ponty retoma a questão da linguagem, e é a propósito dela que iremos ver que não é “preciso voltar às próprias coisas”(VI,122). Aqui Merleau-Ponty faz uma referência a uma das teses fundamentais da fenomenologia Husserliana, a de que devemos voltar às próprias coisas. A questão da linguagem exclui todo o sonho de reencontrar o mundo natural ou de coincidência; as palavras mantém, sempre, entre elas e as coisas uma certa distância. Com isso, surge um novo problema: como é que toda filosofia é linguagem e ao mesmo tempo quer consistir um reencontro com o silêncio (cf.VI,199).

*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. Tudo se passa, ao contrário, como se quisesse colocar em palavras certo silêncio que escuta nele. (VI,122/123)*

Todo o esforço do filósofo, até então, consistiu num esforço absurdo. Ele simplesmente “escrevia para dizer seu contato com o ser, não o disse nem saberia dizê-lo, pois que é silêncio”(VI,123). Não podemos mais continuar na busca desenfreada de uma linguagem através do

*tráfico oculto da metáfora - o que não seria mais o sentido manifesto de cada palavra e de cada imagem, mas as relações laterais, os parentescos, que se implicam em suas reviravoltas e mudanças. Foi uma linguagem dessa espécie que Bergson reivindicou para a filosofia. É preciso, porém, ver claramente a conseqüência: se a linguagem não é necessariamente enganadora, a verdade não é coincidência, não é muda. (VI,123)*

Basta tomar a linguagem vivamente com todas as suas referências, na qual estas se vinculam às coisas mudas que interpelam. Basta ligar seu movimento de constituição e de expressão com o mundo das coisas ditas, e que este movimento possa exprimir a vida das coisas nuas que estão atrás dela. A linguagem é pois uma vida, a nossa e a das coisas. A linguagem não é meramente uma máscara sobre o Ser, mas o testemunho do Ser.

Portanto, o problema da linguagem é mais um problema regional, que é por excelência um problema filosófico na qual o tema constante que nos faz falar é este logos em que a filosofia é ela mesma, linguagem. Já que ela “repousa sobre a linguagem”, linguagem essa que é operante, visto que ela “abre-se para as coisas, chamada pela voz do silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo ser”. (VI,124)

## **Conclusão**

A filosofia como a compreendemos não é uma procura das essências e nem uma fusão com as coisas, mas uma espessura sobre um horizonte onde há alguma coisa. E se há alguma coisa é porque estamos lá, no seu invisível, na presença de sua carne na minha, e para compreender esta situação originária “seria preciso retornar a esta idéia da proximidade pela distância” (VI,125), já que ela está plantada no nosso corpo como a estaca no solo, ou antes, ela é o avesso ou outro lado do corpo como abertura à nossa vida, à nossa história.

*Este é o caminho pelo qual se veria, enfim, o que seja a interrogação filosófica. Não o an sit e a dúvida, onde o Ser*

*está subentendido, não o 'sei que não sei nada', onde já aflora a certeza absoluta das idéias, mas um 'que sei eu?' verdadeiro, que não é inteiramente o de Montaigne. (VI,125)*

Estas questões que afloram na minha alma como perguntas rotineiras de minha vida. O 'que sei eu?' não é meramente apenas 'o que é saber?' ou tão pouco 'quem sou?'. Mas são questões que invocam no fundo de nossa alma, uma questão-saber, 'o que há?' ou melhor 'o que é o há?'. Estas mesmas questões:

*está silenciosamente atrás de todas as questões formuladas, não que se trate de esquecer-las em seu silêncio, não que se trate de aprisioná-lo na nossa falação, mas porque a filosofia é a reconversão do silêncio e da palavra um no outro. (VI,126)*

No fim de uma tarefa que começou por revelar os paradoxos de uma fé perceptiva para melhor compreender os laços de verdade que os ligam ao mundo e à história; o filósofo não só encontra no abismo da reflexão ou do saber absoluto, mas também encontra nas perguntas rotineiras, *onde estou?, que horas são?*, uma dialética onde a vida se renova; e reencontra e a um só tempo compreende o seu mundo privado e, em cada um de nós, os mistérios da própria verdade. Não seria verdade que o filósofo "ensina sobre a morte não é senão que está escondida na vida?"(EF,81). E agora o "filósofo é o homem que desperta e fala, e o homem contém em silêncio os paradoxos da filosofia, porque, para ser plenamente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos do que homem"(EF,81).

A filosofia atinge seu fim quando ela desvelar a questão fundamental que se pronuncia silenciosamente no fundo de nosso ser e ao pronunciar-se, ela se faz estatuto filosófico. Mas para que ela se torne estatuto filosófico é preciso "sair dos embaraços onde nos lançam as noções inteiramente feitas de pensamento, de sujeito, de objeto e, enfim, saber o que é o mundo e o que é o ser"(VI,101). É o seu próprio Ser-no-mundo que é para o homem a questão principal. Onde o "filósofo é o homem que desperta e fala", e que se interroga sobre o sentido do Ser. Esse ser interrogativo, escreve Merleau-Ponty, é uma



*maneira original de visar alguma coisa, por assim dizer, uma questão-saber, que, por princípio, não pode ser ultrapassada por qualquer enunciado ou 'resposta', talvez, por conseguinte, o modo próprio de nossa relação com o Ser, como se fôsse o interlocutor mudo ou reticente de nossas questões. (VI,126)*

É através de nós e em nós que o Ser se interroga sobre ele mesmo e pensa. A filosofia como interrogação é o questionar que se dá sobre ela-mesma na relação última com o Ser e como órgão ontológico. O questionar é uma atitude filosófica indispensável, a forma de uma ontologia, na qual o Ser recobre a sua proximidade como inacessível, isto é, como ontologia indireta.

### **Referências Bibliográficas**

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1971.

---

\_\_\_\_\_. *Elogio da filosofia*. Trad. Antonio Bras Teixeira. Lisboa: Guimarães & Editores, 1979.