

## Considerações sobre o lugar da alteridade em Merleau-Ponty

### *Considérations sur l'endroit de l'altérité chez Merleau-Ponty*

Prof.Dr.Osvaldo FONTES FILHO  
Departamento de Filosofia/PUC-SP  
Pós-Doutorando CNPq-IBILCE/Unesp-  
S.J.do Rio Preto

#### Resumo

"Saber obscuro", vai-e-vem an-árquico e a-teleológico entre as sedimentações históricas, a filosofia empreende um percurso acidentado, descontínuo, em vez de um rumo desimpedido ao apodíctico. Se Merleau-Ponty acaba por lhe encontrar uma "comunidade fenomenológica encarnada", onde ela se faz polissêmica, é porque a filosofia persegue ao longo das múltiplas clivagens do ser um sentido sem conceito dado *a priori*. Donde o seu registro em uma particular interioridade, diversa daquela do *Ego* constituinte: *intentionaler Innerlichkeit*, segundo a expressão retomada de Husserl, intencionalidade que refere o lugar necessariamente não-simbólico da diferenciação entre as experiências. É em torno desse lugar que se discorrerá aqui, segundo a última filosofia de Merleau-Ponty. Retendo a atenção sobre "nossa ausência na presença e nossa não-coincidência com os outros", algumas notas de trabalho de *Le visible et l'invisible* revelam o mundo da experiência sensível como uma "arquitetônica espaço-temporal": modulação no lugar de cruzamento de suas várias dimensões e sentidos, ela é o que se esgueira entre a visada de um e de outro, sempre mais longe que o lugar aonde se olha, entregue à sua alteridade.

**Palavras-chave:** alteridade, comunidade encarnada, experiência, lugar, Merleau-Ponty.

#### Résumé

"Savoir obscur", va-et-vient an-archique et a-téléologique entre les sédimentations historiques, la philosophie entreprend un parcours accidenté, discontinu, au lieu d'une voie encombrée vers l'apodictique. Si Merleau-Ponty arrive à lui trouver une "communauté phénoménologique incarnée", où elle se fait polysémique, c'est en raison du fait que la philosophie poursuit au long des multiples clivages de l'être un sens sans concept donné *a priori*. D'où son registre dans une particulière intériorité, différente de celle de l'*Ego* constituant: *intentionaler Innerlichkeit*, selon les termes repris à Husserl, intentionnalité qui signale le lieu nécessairement non-symbolique de différenciation entre les expériences. C'est autour de ce lieu qu'on discutera ici, d'après la dernière philosophie de Merleau-Ponty. Retenues par "notre absence dans la présence, notre non-coïncidence avec les autres", quelques notes de travail de *Le visible et l'invisible* révèlent le monde de l'expérience sensible comme une "architectonique spatio-temporelle": modulation dans le lieu de croisement entre ses diverses dimensions et sens, elle est ce qui s'esquive entre la visée de l'un et de l'autre, toujours un peu plus loin que l'endroit où l'on regarde, livrée à son altérité..

**Mots-clé:** altérité, communauté incarnée, expérience, lieu, Merleau-Ponty.

*"[...] somos tanto mais cegos ao olho do outro quando este se mostra capaz de ver e podemos trocar com ele um olhar. Lei do quiasma no cruzamento ou não-cruzamento dos olhares: a fascinação pela vista do outro é irredutível à fascinação pelo olho do outro, mesmo incompatível com ela. Esse quiasma não exclui, ao contrário, ele convoca a obsessão de uma fascinação pelo outro"*

Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle*

*"Quem quer que esteja fascinado, o que ele vê, ele não o vê propriamente falando, mas isto o toca em uma proximidade imediata, isto o apreende e o envolve por completo, embora isto o deixe absolutamente à distância"*

Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*

*"Nada há mais para olhar senão um olhar, aquele que vê e o que é visto são exatamente substituíveis, os dois olhares não se imobilizam um sobre o outro, nada pode distraí-los e distingui-los um do outro, pois que as coisas são abolidas e que cada qual só tem de se haver com seu duplo"*

Maurice Merleau-Ponty, *Signes*

Na experiência perceptiva do outrem, nosso olhar erra por entre os indícios de um volume que invariavelmente permanece ocluído. Visada a partir de seu invólucro exterior, da interioridade do outrem temos de nos contentar com indícios, signos por vezes equívocos de uma presença de fato longínqua, vivida em defasagem da nossa. Dela não obtemos mais que certa forma de ausência. E, no entanto, é a essa ausência que nos reportamos. Onde situá-la? Como percorrer essa distância que há no "dentro" mais próximo do outrem? Um cartesiano não se embarçaria com tal questão: todo objeto está na extensão, diria ele, ao passo que o conteúdo "vivido" encontra-se fora dela, "dentro" da psique. Já para os partidários das

sensações, permanece a impressão que o invólucro corpóreo contém um vazio, mas um particular vazio, posto que é mais que ausência de matéria: é vida vivida "alhures", em simultaneidade com esta nossa, em hiato com ela. Uma vez que é aí que o outrem se abriga, é daí que nos fala.

Cumprido considerar isso, se se quiser fazer jus ao paradoxo interno da percepção, qual seja, o de que todo mundo privado torna-se "instrumento manejado pelo outro" (Merleau-Ponty, 1992, p. 22). Paradoxo que, diga-se, em nada afeta o sujeito reflexivo. Concebendo-se como representação, atividade sintética, consciência, ele não vê em outrem senão um "não-eu", pois que seu raciocínio por analogia não o capacita a transferir a um outro a ipseidade que experimenta em si (Merleau-Ponty, 1996, p.364). Na verdade, a analogia não funda a experiência de outrem, dela procede: ela vem somente confirmá-la e nutrir como metódico um conhecimento já presente na experiência das mutualidades. Essa constatação ratifica em *Le visible et l'invisible* a necessidade de repensar a experiência da alteridade, de modo a que o outro, seus sentidos e sentires, não se deixe representar unicamente pela negação das diferenciações de um eu (Merleau-Ponty, 1992, p.191).

*Post festum*, o ego reflexionante está de antemão condicionado pelo que Merleau-Ponty chama a "situação total", ou seja, o entrelaçamento entre as vidas, a confrontação entre os campos perceptivos, a mistura das durações (cf. 1992, p.56). Assim apresentado o mundo, no caos do misto e no lugar das transferências entre ipseidades, é-se conduzido para além das alternativas do objetivismo: a coisa visada "em minha cabeça", o outrem "atrás de seu corpo"; o espírito como o que pensa, o mundo como o que é pensado. Na verdade, a experiência como "não-saber" originário abre para o que não se é: excentricidade, capacidade de se ausentar de si. Ela desmonta assim a análise constituinte que, realizada do ponto de vista do fechamento do ego — todo objeto é uma unidade de sentido constituído no interior da psi-

que —, desconsidera os sentidos vividos fora de si, no mundo.

Assumir, como o faz Merleau-Ponty, uma situação de retenção das sensações no tecido pré-analítico de um Ser selvagem ou vertical — lugar aonde “passamos uns nos outros” (Merleau-Ponty, 1992, p. 257) —, é contornar conhecida tensão na operação reflexiva: interior ao *ego* haveria um ser cujo sentido é o de transcender esse *ego*. Essa tensão põe em jogo as duas dimensões constitutivas da metafísica: a exigência idealista, em virtude da qual outrem, como a coisa, deve aparecer como unidade de sentido; e a fidelidade à experiência que exige que outrem transgrida a esfera própria e faça surgir, nos limites do vivido, um suplemento de presença, incompatível com a inclusão de todo sentido nesse vivido. Mas como é possível que se produza na interioridade um “vazio” capaz de abrigar uma outra consciência? Para a reflexão, não parece haver termo de compromisso entre a apresentação objetiva da ipseidade alheia e a sua condição de ipseidade. Assim que outrem é abordado a partir da oposição do *alter* e do *ego* — para empregar a terminologia husserliana —, é sua transcendência que inevitavelmente se perde.

Ora, a “carne” de que fala o último Merleau-Ponty não é trânsito de intencionalidade a intencionalidade, mas modalidade rítmica da situação de “entrelaçamento do mundo com o espírito e do espírito com o mundo” (Merleau-Ponty, 1992, p. 54). Ocorre, porém, de a consciência constituinte ser incapaz de se reconhecer nessa situação. Na consideração de sua alteridade, por partir da solidão do *ego*, isto é, sob fundo de uma ausência do mundo, ela nunca se atém ao caráter eminentemente “produtivo” da tensão entre imanência e transcendência. Por um lado, a posição de outrem como outro-eu-mesmo não é de fato possível se é a consciência que a efetua: ter consciência de outrem seria constituir-lo como constituinte, e como constituinte em relação ao ato mesmo pelo qual é constituído (Merleau-Ponty, 1960, p. 117). Por outro lado, a consciência

não consegue desvelar uma alteridade em si, o *ser-o-outro-de-si-mesmo*.

A percepção de outrem como um “vivido-alhures” virá apenas daquelas particulares experiências onde, em razão de paradoxal permuta, o objeto intencional vem desinvestir a intencionalidade. Somente uma percepção submetida à transcendência experimenta de fato a experiência de outrem. Contra-efetuado por sua própria exteriorização, o corpo-de-carne que se preenche da espessura do mundo, que se abre para o que ele não é, supõe um reenvio do mundo que obscurce seu próprio corpo. Sem percebê-lo explicitamente, ele que está construído em torno dos arranjos internos do *sensorium* que o põem em condições de circunscrever os objetos do mundo, tem seu olhar confrontado pela denegação dos sentidos desse mundo — toda forma corporal sempre supõe o “alhures” invisível de seu sentido. Uma pluralidade de sentires pode, então, ser reconhecida e descrita como o que é dado com a transcendência do mundo:

“a transcendência objetiva não é *posterior* à posição do outro: o mundo já está aí em sua transcendência objetiva antes dessa análise, e é seu próprio sentido que vai ser explicitado como sentido ... [A introdução do outro não é, pois, o que produz ‘a transcendência objetiva’: o outro é um de seus índices, um momento, mas é no próprio mundo que se encontrará a possibilidade do outro]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 169).

A experiência da visão não promove o desenrolar de um mundo objetivo diante de uma consciência ubíqua. Lição que já estava na fenomenologia da percepção: contemplo um mundo que “me tampa a vista”, cerca-me, excede-me; não mais postado *diante* mas *em torno* de mim, de modo que esse envolvimento é, por princípio, irreduzível a uma apreensão frontal. Embora eu esteja nele situado, não tem sentido a consignação precisa de

um limite entre ele e mim, entre o que lhe pertenceria e o que eu possuiria como próprio. O próprio como circunscrição de um vivido, de um corpo sentido, é desqualificado nesse fundo de indivisibilidade que é o mundo. De fato,

“cabe-nos rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e o corpo do vidente, como numa caixa [...] Onde colocar no corpo o vidente, já que evidentemente no corpo há apenas ‘trevas repletas de órgãos’, isto é, ainda o visível? O mundo visto não está ‘em’ meu corpo e meu corpo não está ‘no’ mundo visível em última instância: carne aplicada a outra carne, o mundo não a envolve nem é por ela envolvido” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 134).

A visão não se distingue do advento do visível, não se produz “em mim”, mas alhures, junto à coisa: a exterioridade do mundo somente é acessível para uma experiência absolutamente fora de si mesma, ausente de si; que se confunde, enfim, com a espessura do mundo. Experiência de “visão total”, como a chama Merleau-Ponty.

É possível surpreender essa visão total na experiência da percepção estética, ocasião de metamorfose do corpo na visibilidade que o envolve. Aqui, o olhar se obriga a abandonar a espacialidade por segregação do ponto de vista para ingressar na textura espacial maleável e indeterminada, em perpétua latência de determinação, das formas e das cores. Perceber esteticamente, esclarece José Gil, é tecer um plano do olhar que prolonga o plano espacial das formas. Nessa empresa, o olhar deixa de depender do corpo, deixa de se submeter a um ponto de vista:

“o olhar deixa de estar fixado no corpo porque os próprios ‘lugares’ do quadro se tornaram lugares de visão, o olhar é neles plenamente visão, já não vêm poisar neste ponto ou naquele, esse plano que

une olhar e quadro mudou-se em corpo onde vidente e visto pertencem a uma única e múltipla visão. Já não há ponto de vista porque já não há corpo [...] Já não vejo o quadro, participo na ‘visão total’ (Merleau-Ponty) que o corpo-plano oferece. Já não há ponto de vista, porque eu me torno cor, torno-me forma e movimento das formas e das cores; não as vejo, mas é a própria visibilidade delas que sou” (GIL, 1996, p.305).

Radicalização da carne, que carrega nos traços de uma dessubjetivação. O plano das formas e das cores potencializa a disposição natural que submete o corpo vidente e as coisas visíveis à sua indefinição e espessura originárias. Razão porque meu corpo é o meio único para chegar ao âmago das coisas, “fazendo-me mundo e fazendo-as carne” (Merleau-Ponty, 1992, p.132). Na dimensão participativa da carne (intercorporeidade), eis a unidade originária do mesmo e do outro.

\*

Cristalização momentânea de um viver, encarnação de uma vida, todos os movimentos de uma personagem outra que a nossa, em seus intervalos, modulações, mudanças de orientação, são diferenciações de uma mesma dimensão, momentos de uma única abertura para o mundo, momentos referidos em sua própria singularidade a outros gestos possíveis. Não situáveis sobre o plano objetivo, que os submete à alternativa do movimento e do repouso, esses gestos não se sucedem de maneira descontínua, mas “escorregam” uns nos outros: testemunham a unidade de uma potência, de um “eu posso” cuja capacidade não tem medida objetiva. Não há localização fixa de um outrem: observado em seu devir, o que de fato se vê é a dinâmica difusa de um desdobramento de mundo. Não há, por um lado, um corpo objetivo, e, por outro lado, movimentos que o animam; há, antes, um único visível que em todos os pontos de si

mesmo dá-se como diferenciação de certo modo de abertura para o mundo.

É legítima a impressão que o “vivido” de outrem sempre escapa a nosso olhar, é escolho no preenchimento de nossa própria intencionalidade. Onde estaria afinal o outro neste corpo que vemos? Em uma nota de trabalho de *O visível e o invisível*, a derradeira ontologia de Merleau-Ponty dá sua resposta:

“ele é (como o sentido da frase) iminente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exaustiva, — e que contudo atesta estar presente por inteiro em cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso — Para além do corpo objetivo como o sentido do quadro está para além da tela” (MERLEAU-PONTY, 1992, p.196).

O corpo permite a analogia com a obra de arte por ser, como esta, uma articulação do mundo por recortes em sua espessura. De fato, ele é como um sentido encarnado cujas manifestações são “signos” indefinidamente fluidos, errantes. Esse sentido assemelha-se ao de um quadro por seu caráter kantianamente “estético”, isto é, como um sentido sem conceito dado *a priori* — conceito que reificaria o outro, ou o projetaria sobre o plano do Mesmo. A ontologia merleau-pontyana mostra, e o entrelaço das mãos ilustra, que esse sentido faz-se por

defasagem e imbricação mútuas de dois visíveis que não se superpõem a ponto de coincidir: coincidência parcial. Por conseguinte, ele se faz como invisível, na temporalização originariamente intersubjetiva da implicação das lacunas do outro nas minhas, no interior de um “Ser a múltiplas entradas” (Merleau-Ponty, 1996, p.364). É fato que há algo da vida de outrem que sempre me escapará, assim como é através de outrem que chego a compreender que há algo de minha própria vida que sempre me escapará. Razão porque Merleau-Ponty entende a imbricação intersubjetiva não como intersecção entre duas positivities, mas como uma “junção à distância”, modo de se encontrar em algum lugar, no invisível (cf. Merleau-Ponty, 1992, p.287). Ainda que remeta ao alhures, essa imbricação permite localizar em uma única massa sensível os “mundos estesiológicos” de nossos diversos sentidos. A carne, esse lugar que Merleau-Ponty afiança não ter recebido batismo filosófico, é tecido elementar que reúne.

Insistamos um pouco mais na analogia que parece fazer do corpo-outro uma superfície a ser lida. Outrem como fenômeno caracterizar-se-ia por uma estrutura diacrítica: assim como no significante vicejam oposições e parentescos de toda ordem, o corpo-outro advém como a diferenciação de seus comportamentos. Mais que soma de signos visíveis, ele é encarnação de sentidos que retém um irredutível in-apercebido. À semelhança da palavra, é “massa trabalhada do interior por uma espécie de ebulição” (*apud* Heidsieck, 1993, p.15) que a abre para jogos intermináveis de investimento sensorial no Ser<sup>1</sup>. Assim, embora de outrem cada

<sup>(1)</sup> Na *Prose du monde*, Merleau-Ponty retoma de Saussure a acepção da linguagem como um mundo que “se toca e se compreende”, que não é pois objeto para um sujeito externo, mas algo “acessível do interior” (1969, pp.34-35). Uma nota de trabalho de outubro de 1959 deixa claro que essa “interioridade” da expressão descarta a possibilidade de se tomá-la como instrumento de alguma instância subjetiva: “A natureza mesma da expressão, o fato de não se poder nela enumerar o que é dito e o que é ‘subentendido’, — nem mesmo os meios de expressão, aqueles que são empregados e aqueles que não o são (vocabulário de uma língua) —, mostra que a expressão está presente por inteira em cada ato de expressão, que a linguagem por inteiro dobra cada palavra como uma Sub-Palavra, — ou melhor, que cada palavra é apenas uma dobra na palavra, que em sua natureza ela é figura sobre fundo (de silêncio ativo ou Gestalt), que ela é, mais que ‘proposição’ no sentido da lógica, proposição no sentido de Claudel, um Etwas, uma Gestalt que se esvazia interiormente de sua carne para deixar transparecer uma estrutura, uma massa trabalhada do interior por uma espécie de ebulição, um nicho no Ser, um desvio em relação à não-diferença ou à in-diferença, — luz vindo de onde —? Certamente não dos atos do ‘sujeito’ nem de seu ‘fazer’ ” (*apud* Heidsieck, 1993, p.15, grifos nossos). A mesma expressão ressurgiu em *Le visible et l’invisible*: “[...] o corpo visível, graças a um trabalho sobre si mesmo, arruma o nicho de onde elaborará uma visão sua, desencadeia a longa maturação ao fim da qual, de repente, ele verá, isto é, será visível para si mesmo; instituirá a interminável gravitação, a infatigável metamorfose do vidente e do visível, cujo princípio está estabelecido, e que é posta em andamento com a primeira visão. O que chamamos carne, essa massa interiormente trabalhada, não tem, portanto, nome em filosofia” (1992, p. 142, grifos nossos).

gesto produza somente uma “imagem parcial e não exhaustiva”, ele atesta-se “por inteiro em cada uma delas”, ou melhor, manifesta-se como suas diferenças, isto é, segundo as configurações nas quais advém. Assim como a frase, o sentido de outrem preserva sua riqueza porque permanece retido nos signos que o dão a entender. O outro está *entre* seus gestos visíveis, em sua juntura, imerso em um corpo vivo, investido pelos comportamentos que investe.

Por isso é possível falar a seu respeito como de uma iminência sempre diferida, como nas seguintes passagens:

“[...] como a coisa percebida, outrem permanece longínquo e como que atmosférico. É a dimensão que dá coesão à presença de outrem. Como o corpo próprio, é preciso dizer de outrem que ele não está alhures, mas não se pode dizer que ele esteja aqui ou agora no sentido dos objetos” (MERLEAU-PONTY, 1992, p.215);

“Outrem nunca se apresenta de frente, ele cerca-me, envolve-me, rodeia-me, sua presença permanece difusa como uma obsessão. Sendo ele mesmo um ‘aqui’, reflui para meu ‘aqui’, ele é uma ‘presença’; ele habita o mundo, nele irradia, investe-o por todos lados, sempre para além do ponto onde eu o fixo, ‘quase’ no mundo, coisa iminente. Ele é esse ‘duplo errante’, a um tempo próximo e afastado, que vem descentrar minha perspectiva sobre o mundo. Ele está sempre um pouco mais longe do lugar onde olho [...]” (MERLEAU-PONTY, 1996, p.189).

A fenomenologia mostrara a Merleau-Ponty como todo sensível nunca se manifesta sob a forma

de um indivíduo acabado. As coisas não se apresentam pacificadas num espraio *partes extra partes*, não são homogêneas em relação ao mundo de que fazem parte. Assentam-se, antes, em “falsa base” (Merleau-Ponty, 1992, p. 286), ao lado do ponto onde são procuradas, irradiando a outros pontos. A coisa vista é, fundamentalmente, corpo “atmosférico”. Analogamente, outrem não se manifesta como consciência, capacidade de síntese, ou então como sensível insecável. Dele cumpriria falar como de um eixo de coesão em torno do qual se constitui o mundo como sua complementaridade.

O mundo jamais se manifesta como plena exterioridade, de modo que a aparição de outrem corresponde a um ressaltado de sua “massa interiormente trabalhada” por força da conseqüente alusão naquele de cada sensível aos demais. Na verdade, sabe-se como a filosofia da carne situa o mundo tanto aquém da interioridade quanto além da exterioridade. O mundo é concreção de um Si universal que, em virtude dessa universalidade, vê-se inclinado a se pluralizar. Há um mundo apenas na medida em que ele não se oferece à pura intuição, mas se posterga junto a uma visão esparsa. Razão porque é sempre habitado por sua própria alteridade: o que nele transcende uma visão do momento alimenta uma sensibilidade difusa, dispersa, isto é, *pregnante*<sup>2</sup> de outras visões<sup>2</sup>. Irredutível aos estados de consciência dos sujeitos insulares, inscrito no eixo de individuação das “consciências”, o mundo anuncia uma multiplicidade de visões possíveis que se individualizam na espessura dos “istos” mundanos, que se diferenciam na obscuridade dos sentires singulares. Assim, toda visão é variante de uma única Visão que somente garante unidade ao se diferenciar em visões distintas e insulares. Toda sensação repousa sobre a espessura do Ser sensível, sobre um “cúmulo de subjetividade” que é também “cúmulo de materialidade” e, conseqüen-

<sup>(2)</sup> A carne é presença como horizonte, mais que horizonte de presença. É a idéia de uma anterioridade que está aqui em causa: a procura por um fundamento ou origem reenvia sempre a um ponto de vista objetivo que apreende, invariavelmente no regime da re-presentation, outrem e o mundo em exterioridade, embora um e outro devam ser apreendidos conjuntamente, isto é, inscritos na profundidade/espessura do Sensível, como momentos de sua modulação reverberante.

temente, abertura em sua própria insularidade para os outros sentientes.

Uma vez considerada tal tópica do Sensível, é inevitável que a distância a outrem torne-se uma “estranha proximidade”, como afirma Merleau-Ponty em *Signes*, “pois o sensível é, precisamente, aquilo que sem se mexer do seu lugar pode assediar mais de um corpo”. De fato, o objeto cuja textura é interrogada pelo olhar não pertence a nenhum espaço de consciência: ele é matéria circulante entre os corpos de visão que se deixam assim preencher pela carne universal do mundo. De modo que uma “miraculosa multiplicação do sensível” esclareceria o que separa (ou une) as diferentes paisagens ao longo do tempo e do espaço, e o que faz de cada uma “um segmento da durável carne do mundo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 23). Nas *Notes de Cours* lê-se:

“O visível que vemos, de que falamos é o mesmo de que falavam, que viam Platão e Aristóteles, o mesmo *numericamente*: por detrás de cada paisagem de minha vista, mesmo se não é o Himeto, o lissos ou os plátanos de Delfos, pois que é uma paisagem, não um grupo de sensações efêmeras, tampouco juízos, atos espirituais sem fogo nem lugar, mas um segmento da durável carne do mundo, estão escondidas as paisagens de todos os homens que existiram, de todos aqueles que existirão, de todos aqueles que teriam podido ou poderiam ser, indivisos entre eles e eu, como o objeto que detenho entre minha mão direita e minha mão esquerda. De Platão a nós, o homem grego desapareceu, um outro homem se fez, que coloca seu sabor próprio, seu próprio odor em tudo aquilo que empreende, mas quando ele

lê Platão, quando segue no lá da Grécia antiga Platão e reencontra a nervura dos diálogos, então, no centro de si mesmo, e sincronicamente, algo se mexe e revive, algo que foi e é o pensamento de Platão. A Natureza e a Palavra, o visível e o escrito, de outro e do mesmo modo, recriam a cada instante uma simultaneidade universal” (1996, pp. 374-375)<sup>3</sup>.

É forçoso constatar: “algo que foi e é” revive na unidade de um si, em razão de sua participação na carne sem idade que o engloba! Não se escapa à impressão que a paisagem presta-se a um ponto de vista absoluto, sorvedouro das efemérides do vivido, em outras palavras, de sua alteridade. Uma outra paisagem, um olhar diverso — que, aliás, não seria de todo hostil ao Merleau-Ponty de outros momentos — talvez possa falar mais apropriadamente.

“Olho o campo aberto da paisagem. Aqui e ali, outros corpos idênticos ao meu surgem e, de súbito, a minha visão tolda-se, o fulgor das coisas embacia-se — não tanto na minha própria percepção dos objectos como no meu pensamento da paisagem. Obscurecimento sob o visível, encoberto nele, uma vez que nele nada mudou. Somente sei agora que nele alguma coisa me escapa, alguma coisa que eu não poderia ver. Tudo permaneceu semelhante, mas sinto que estes corpos agem como buracos negros cuja obscuridade, todavia, não é visível [...] Doravante, cada coisa é puxada na direcção de pólos que se esgueiram à vista, entrando assim num espaço de possibilidades desconhecidas. Outros seres como eu vêem as mesmas coisas que

<sup>(3)</sup> Vale mencionar que a perspectiva da universalidade do sensível, que em *Le visible et l'invisible* Merleau-Ponty nomeia a *Weltlichkeit* dos espíritos, reelabora o motivo da história existencial que, na *Phénoménologie de la perception*, era a história de uma liberdade às voltas com o destino e a fatalidade. O outro deve ser tomado no “circuito que o liga ao mundo”, circuito comum a todos, de modo que o destino e a fatalidade de outrem nunca são vistos de fora, mas vividos do interior de uma mesma tessitura mundana, no lugar de todos os transitivismos (cf. Merleau-Ponty, 1992, p. 322).

eu e não sei o que eles vêem. A sombra projectada do corpo do outro estende-se a tudo, criva a luz de incerteza e de dúvidas, carregando de desconhecido toda a evidência. O olhar do outro afecta o meu de um índice de cegueira. Mas a cegueira provoca a imaginação” (GIL, 1996, p.226).

Sorvedouro outro, pois, esse de que fala José Gil, e que solicita o esgueire de vista e, porque não dizê-lo, um outro-sorvedouro, que acentua a deriva do olhar, até a cegueira. Começa então o esgueire da imaginação. O espaço é, aqui, o da inscrição do desconhecido, espaço onde a percepção vem buscar possíveis alhures para suplantar o ponto de vista da visão “situado no aqui objetivo do corpo próprio frente ao objeto percebido” (Gil, 1996, p.227) a fim de transformá-lo em ponto de vista do que se situa no vago e indefinido, ou seja, no espaço estético ou imaginário.

Quanto à visão inscrita na “durável carne do mundo”, somente lhe restaria nutrir a relação sujeito-objeto, no jogo das evidências, do tudo ou nada? Dizer que um corpo é vidente, salienta Merleau-Ponty, é afirmar para a experiência que se tem dessa vidência a propriedade de fundar e enunciar a visão que outrem possui (cf. Merleau-Ponty, 1992, p.327). A fim de ser visão, o corpo deporta-se para uma visibilidade, em cujo reverso outras visões surgem sem comprometer a sua. Isso porque

“a experiência do meu corpo e a do outro são elas próprias os dois lados de um mesmo ser : quando digo que vejo o outro, acontece sobretudo que objetivo meu corpo, outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 278).

O caráter provisório das notas de trabalho não deve, porém, iludir sobre a natureza da alteridade. Fato é que o eu e o outrem não constituem pólos positivos. A análise do quiasma carnal

mostra como o sujeito somente se realiza ao se despossuir em favor do mundo; sua visão somente tem sentido como momento de uma visibilidade universal, um modo precário de falar da “carne do mundo”. Isso significa que o para-si permanece iminente e o sujeito do sentir é na verdade anônimo, geral, desprovido da positividade que lhe permitiria se cindir dos outros. A intersubjetividade pode entrar em sua definição porque o próprio dos “eus” carnaís é a unidade de um “já” e de um “ainda não”. Renaud Barbaras explica:

“De fato, enquanto não há mundo se não para um corpo que se faz mundo e que portanto ainda não acede à plena consciência de si, a relação com ou outros de algum modo precede, pela mediação da pertença ao mundo, a identidade pessoal. Contudo, porque o mundo não é a negação da subjetividade mas sentido na carne, tramado de visibilidade, o sentir já é individualizado e a relação inter-subjetiva não vai até a confusão pura e simples: ela aceita nela diferenças, permanece *inter-subjectividade*” (BARBARAS, 1991, p.289).

O eu e seu outro “são dois antros, descreve Merleau-Ponty, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer  $\frac{3}{4}$  e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do ser” (Merleau-Ponty, 1992, p. 317). O que ali se encena, poder-se-ia dizer, é o perseverar da filosofia como o trabalho de articulação que alerta para a incorporação mais que para o recorte entre pólos carnaís.

A análise da experiência perceptiva já mostrara para Merleau-Ponty que a individualidade da coisa condiciona-se à participação na universalidade do mundo: a coisa permanece “pré-individual”, sua singularidade é generalidade. Do mesmo modo, o eu situa-se aquém de sua oposição a outrem: confunde-se com uma generalidade que é “sincretismo”, “transitivismo”, “pré-egologia” (Merleau-Ponty, 1992, p.274). Termos que dizem o regime de um *Ineinander*, “tecido con-

juntivo” que não é “nem objeto, nem sujeito”, tampouco “alma do grupo” (1992, p.170); que é, antes, “co-funcionamento” do eu e do outro (1992, p.200), conjunção/disjunção, “superfície de separação entre mim e o outro [...]”, lugar de nossa união, a única *Erfüllung* de sua vida e de minha vida” (1992, p.214).

O discurso de Merleau-Ponty por vezes não disfarça seu interesse em localizar com precisão tal “lugar”. Mesmo porque

“é em direção a essa superfície de separação e união que se dirigem os existenciais da minha história pessoal, ela é o lugar geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para outra, a membrura da intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 214).

A relação com outrem se dá nesse ponto de contato que é também ponto de disjunção, nessa “superfície de separação” onde as individualidades, ao se encontrarem, são repelidas em direção à sua diferença; lugar onde se constituem a um tempo a diferença e a identidade das consciências e, conseqüentemente, a profundidade e a fenomenalidade do mundo. Portanto, cumpre entender essa trama do *Ineinander*, figura do um-no-outro, como uma realidade última, irreduzível, enfim, como a dimensão fundamental do mundo.

É somente por comodidade que se fala de “consciências”, mas não há de fato consciências que resumiriam a profundidade do mundo à inconstância de um puro pensamento. “Não existe indivisível de pensamento, natureza simples [...] que ou é apreendida totalmente ou não o é, de uma forma total” (Merleau-Ponty, 1992, p.327). Há sim intersubjetividade, charneira em torno da qual o mundo conquista sua “unidade” (guardemos, aqui, o parêntesis fenomenológico), realiza um sentido ao se dispersar em uma pluralidade de experiências, condição mesma de preservação de sua profundidade. Há campos em intersecção.

E se ocorre falar de um “campo dos campos”, como o faz Merleau-Ponty (1992, p.281), retenha-se que seu regime não é causal: a carne é “elemento” onde a unidade dos pólos carnis a um tempo se anuncia e se diferencia, anuncia-se diferenciando-se. A intersubjetividade é, assim, sinônimo da dimensionalidade fundamental, termo último para a carne do mundo, o que explica seus modos de individuação e generalização.

“Um mundo que não é projetivo, mas que realiza a sua unidade através das impossibilidades como a de *meu* mundo e do mundo de outro [...] O quiasma em lugar do Para-Outrem : isto quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. *Funcionamos como um único corpo*” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 200, grifos nossos).

\*

Mencionamos acima uma “superfície de separação entre mim e outro”, superfície que é também de junção, em torno da qual giram os existenciais para se entrecruzarem e se entretecerem uns aos outros na “membrura” da intersubjetividade. Se Merleau-Ponty afirma que ela é “lugar geométrico das projeções e introjeções”, a expressão trai tão somente o caráter provisório das notas de trabalho. Na verdade, seu empenho é o de garantir para a *Weltlichkeit* dos espíritos (em curso de encarnação inacabada) outra espacialidade que não a da extensão positiva. Esta, de fato, não dá conta dos entrecruzamentos múltiplos e selvagens onde se ancoram os existenciais, verdadeiras constelações invisíveis que disseminam os sentidos. A questão do outrem insinua a complexidade de um pensamento dos sentidos como existenciais encarnados; pensamento que, aliás, oferece uma perspectiva renovada do inteligível para além do “universo das significações” ou das “coisas ditas”. Ela permite, ainda, apreender toda a dimensão

de não-presença, de ausência da vida de outrem na nossa, e a maneira pela qual essa ausência se distribui em lacunas, em buracos de ausência na presença que dão ao sentido os horizontes fenomenológicos de sua profundidade. Leia-se, a propósito, a seguinte nota de trabalho:

"Fala-se sempre do problema do 'outro', de 'intersubjetividade', etc ... Na realidade, o que se deve compreender é, além das 'pessoas', os existenciais segundo os quais nós as compreendemos e que são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias e involuntárias. Este inconsciente a ser procurado, não no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa 'consciência', mas diante de nós como articulações de nosso campo. É 'inconsciente' porquanto não é *objeto*, sendo aquilo por que os objetos são possíveis, é a constelação onde se lê nosso futuro — Está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. É a *Urgemeinschaftung* de nossa vida intencional, o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles.

São esses existenciais que constituem o *sentido* (substituível) daquilo que dizemos e ouvimos. São eles a armadura deste 'mundo invisível' que, com a fala, começa a impregnar todas as coisas que vemos, — como o 'outro' espaço nos esquizofrênicos toma posse do espaço sensorial e visível — Não que, por sua vez, ele o venha a ser: nunca há no visível senão ruínas do espírito, o mundo sempre se assemelhará ao Fórum, pelo menos aos olhos do filósofo, que não mora nele inteiramente" (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 174).

O trecho é seminal para o entendimento da questão da alteridade, mas, por investi-la a partir de figuras — traindo a necessidade de pensar uma tópica —, exige uma leitura mais cuidadosa. Tentemo-la a seguir.

Merleau-Ponty fala da *Urgemeinschaftung* da vida intencional, a formação de sua comunidade originária, o quiasma dos outros em nós e de nós neles. É "mundo invisível", que Merleau-Ponty afirma ser um campo de ruínas do espírito. Quanto aos existenciais, "são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias e involuntárias". Histórica, a facticidade torna-se comunitária, pois que é o depósito sedimentado aonde o sentido da experiência humana vem, por assim dizer, se inscrever (cf. Richir, 1992, p.10). Por sua constituição mesma, que é sedimentação, a estrutura existencial cliva-se em multiplicidades de possíveis existenciais, cujos sentidos são constelação de sedimentos que estruturam *a priori* a experiência do mundo. Essa constelação é articulação de campo, no interior da qual ganham sentido projetos, isto é, onde "se pode ler nosso futuro". Se essa leitura se faz por intervalos, por nivelamento, ela confirma um vivido aberto para seus outros, e, mesmo, um vivido constelar. Essa constelação é "armadura" do invisível, pois que as sedimentações são aí invisíveis de sentidos. Portanto, o inconsciente de que fala Merleau-Ponty não possui conteúdo positivo mas, antes, sedimentações plurais, indefinidamente múltiplas, de sentidos. Feito por assim dizer de vazios, "ele é como o intervalo das árvores entre as árvores", produz a profundidade (o espaçamento/a espacialização) da experiência, sua *paisagem*<sup>4</sup>. É nos vazios das articulações ou das constelações invisíveis de adesão ao Ser que se aloja o sentido substituível do que se diz e se entende. Assim, a palavra não é a disposição temporal de significações já feitas. Ela constitui a maneira comunitária (o "nível comum") pela qual cada palavra ou pensamento aciona a

<sup>(4)</sup> Em nota concernente à filosofia do freudismo, o inconsciente e o eu (bem como noções correlatas) são instados a passar pelo crivo da carne: "Toda a arquitetura das noções da psicologia (percepção, idéia, afeição, prazer, desejo, amor, Eros), tudo isso, toda essa quinquilharia se ilumina, de repente, quando se deixa de pensar esses termos como positivos [...] para pensá-los [...] como diferenciações de uma única e maciça adesão ao Ser que é a carne" (Merleau-Ponty, 1964, p. 324).

viscosidade dos sentidos por entre as estruturas existenciais e invisíveis de sentidos já sedimentados. Modo de impregnação muda e invisível, a palavra é uma espécie de *logos endiathetos*, fonte do *logos prophorikos*, lugar de possíveis novas sedimentações inconscientes do sentido. Enfim, ela é forma particular de historicidade selvagem.

Cumpriria falar aqui de uma redescritção de toda a vida interhumana, nos termos da articulação dos existenciais *entre* os atos e visadas e não *por detrás* deles. Mesmo porque “a *Weltlichkeit* dos espíritos é assegurada pelas raízes que estes lançam, não certamente no espaço cartesiano, mas no mundo estético” (Merleau-Ponty, 1992, p.269). Redescritção, por conseguinte, da verdade, “a ser compreendida também como diferenciações de uma arquitetônica espaço-temporal”. Com efeito,

“a sensibilidade dos outros é o ‘outro lado’ do seu corpo estesiológico. E esse outro lado, *nichturpräsentierbar*, posso adivinhá-lo, pela articulação do corpo do outro com o *meu sensível*, articulação que não me esvazia, que não é hemorragia da minha ‘consciência’, mas que, pelo contrário, me desdobra num *alter ego*. O outro nasce no corpo (de outrem) por falsa base desse corpo, seu investimento num *Verhalten*, sua transformação interior de que sou testemunha. O acasalamento dos corpos, isto é, o ajustar de suas intenções *numa* só *Erfüllung*, numa só parede em que se chocam os dois lados, está latente na consideração de um só mundo sensível, participável por todos, e oferecido a cada um” (MERLEAU-PONTY, 1992, pp.213-214).

A escrita é tateante, mas a filosofia está aqui evidentemente investida de seus recursos nocionais à procura por uma estilística da carne. Um corpo estesiológico que se desdobra em sua alteridade

deixa escoar outro elemento que sua consciência. A carne se reproduz numa *sui generis* articulação.

Uma vez considerada a natureza participativa da carne, cumpre por fim perguntar pelo hiato entre o anárquico dos sentidos encarnados e o maquinal de sua repetição simbólica. Como evitar que a selvageria histórica seja recuperada pela tópica regrada dos símbolos? Para respondê-lo, insistiremos uma última vez no motivo do “espírito selvagem”. Lê-se em uma nota de trabalho de fevereiro de 1959:

“a linguagem realiza quebrando o silêncio o que silêncio queria e não conseguia. O silêncio continua a envolver a linguagem; silêncio da linguagem absoluta, da linguagem pensante. — Mas esses desenvolvimentos [...] devem desaguar numa teoria do espírito selvagem, que é espírito da práxis. Como toda práxis, a linguagem supõe um *Selbstversvändig*, um instituído, que é *Stiftung* preparando uma *Endstiftung* — Trata-se de apreender aquilo que, através da comunidade sucessiva e simultânea dos sujeitos falantes, *quer, fala e, finalmente, pensa*” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 171).

Trata-se aqui de “reconstituir a própria presença de uma cultura”, isto é, “daquela intersubjetividade, não perspectiva mas vertical, que, estendida ao passado, é eternidade existencial, espírito selvagem” (Merleau-Ponty, 1992, p. 229). Sabe-se que essa reconstituição é tarefa da fala mais que da língua, esta que não vai além do que nas *Notes de Cours* Merleau-Ponty diz ser a “mitologia laboriosa da psique” (1996, p.361): sensação, imagem, atenção, lembrança, noções que se encarregam de montar um mundo interior, duplo e fantasma de uma exterioridade que não responde a outra entidade senão à causalidade física. Ora, importa de fato uma visada “vertical” do espírito onde este não seja “insular”, mas “meio onde ocorre ação à distância (memória)” (Merleau-Ponty, 1992, p.221). O espíri-

to selvagem é o espírito de uma comunidade fenomenológica encarnada. Histórica na sedimentação dos existenciais que promove, ela constitui a um tempo o presente vivo de uma cultura e a eternidade existencial, imemorial, da comunidade de carne. Portanto, há nessa comunidade uma historicidade escondida ou implícita por detrás da historicidade explícita, simbólica, dos acontecimentos, da vida e da morte das civilizações ou culturas. Há uma verticalidade apartada das perspectivas relativas desta ou daquela cultura, verticalidade que as dota de um único e mesmo movimento. De que ordem seria esse movimento?

Na mesma nota em questão, a selvageria do espírito recebe por modelo a *práxis* da linguagem, englobante de uma *práxis* do silêncio. Merleau-Ponty opõe ali uma *Stiftung* primeira — da ordem do óbvio (*Selbstversändlich*), da instituição simbólica da linguagem — ao movimento mesmo da fala, que realiza algo do silêncio ao rompê-lo. Essa *Stiftung*, instituição simbólica, prepara uma instituição final (*Endstiftung*), nova, mas cuja novidade não poderia estar já pré-inscrita na instituição inicial: ela é, antes, o resultado sedimentado de um devir da *práxis* do sentido, por natureza aventuroso (an-árquico) e não pré-determinado. É esse movimento que constitui a selvageria do espírito; ele deve à *Stiftung* simbólica tão somente seu ponto de partida, mas dela escapa por sua congênita heterogeneidade. Toda sua eficácia reside no hiato entre *Stiftung* e *Endstiftung*, nessa diferença aparentemente insuplantável (e jamais codificável) entre silêncio e linguagem, no interior das reelaborações simbólicas intraculturais que se dão nos modos da defasagem.

Ocorre, porém, de Merleau-Ponty projetar, a partir da historicidade selvagem, o esclarecimento a um tempo da sincronia e da diacronia do querer, do falar e do pensar de uma comunidade. Tratar-se-ia, quiçá, da reintrodução um tanto inesperada de uma “substância” do espírito selvagem? Este, para além de uma *Weltgeist* — através da articulação das instituições simbólicas, trabalho de

periodização histórica —, apontaria para “o que” propriamente “quer, fala ou pensa” através desses diferentes períodos. Retorno insidioso do Sujeito, instância de universalidade? Michel Haar teria razão ao salientar que “uma palavra diretamente inscrita na carne e diretamente conduzida por ela seria necessariamente uma palavra fora de época, isto é, uma ‘língua natural’ que somente saberia dizer a ‘quase-eternidade’ do sensível”. (Haar, 1999, p. 24)? Em outros termos, a Palavra-em-si de um Ser-em-si. Ora, a selvageria do espírito refere o que é intrinsecamente an-árquico e a-teleológico. A eternidade existencial, imemorialidade da carne do espírito, acomodaria sem contradições uma historicidade bem comportada, simbólica, ainda que dotada de uma deriva interna pelo movimento selvagem do espírito selvagem?

Seja como for, a perspectiva retorna em nota de trabalho de fevereiro de 1959 intitulada “*Wesen* da história”:

“O ser sociedade de uma sociedade: este todo que reúne todas as posições e vontades, claras ou cegas, nela prisioneiras, este todo anônimo que através delas *hinauswollt*, este *Ineinander* que ninguém vê, não sendo ademais alma do grupo, nem objeto, nem sujeito, mas seu tecido conjuntivo que *west* já que haverá resultado [...]” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 170).

Esse “todo”, ainda que dele se fale como de um “tecido conjuntivo” de visadas e vontades, não estaria “re-substancializado” e, sobretudo, “re-subjetivado” ao se anunciar como um querer coletivo (*hinauswollt*)? Seria possível, após as revisões da ontologia merleau-pontyana, apontar para um “senso comum” da comunidade fenomenológica encarnada? Marc Richir insiste em denotar a impropriedade de tal perspectiva. Retenhamos aqui sua observação:

“se ele quisesse algo, esse algo somente poderia ser *selbstversändlich*, obviada-

de, o que não mais permitiria compreender em que a história é sem trégua o lugar do conflito, o que rebateria, ainda, a comunidade sobre o plano de uma sociedade integralmente instituída simbolicamente na clareza ou no explícito, sem opacidade do que é óbvio" (RICHIR, 1992, p.20).

Esse "todo" visado por Merleau-Ponty seria uma "ilusão transcendental", o "horizonte simbólico de uma tarefa infinita, isto é, um horizonte teleológico de sentido" (1992, p.20). À evidência, a questão da alteridade parece perder a intensidade que ganhara em outras passagens.

\*

Para finalizar, talvez fosse o caso de focalizarmos uma perspectiva outra, aquela que se oferecia em *Sens et non-sens*. Merleau-Ponty ocupava-se aí da "operação a cada vez original de uma sociedade em vias de estabelecer o sistema de significações coletivas através dos quais seus membros comunicam". Sua posição é, a respeito, peremptória: esses membros o fazem não à luz de uma "substância imutável, de uma causa que a tudo se presta, de uma força vaga definida por sua única potência de coerção", mas em meio à ambivalência, onde união e repulsão, desejo e temor se alternam. Razão porque o social investe o indivíduo; nesse investimento, solicita-o e ameaça-o a um só tempo, faz com que cada consciência se perca e se reencontre na relação com as demais, pois que não há "consciência coletiva", mas inter-subjetividade na sua aceção plena, qual seja, "relação viva e tensão entre os indivíduos" (Merleau-Ponty, 1948, p. 179). Parece ser essa

vivacidade e essa tensão que a última ontologia da carne de Merleau-Ponty procurou "localizar" em uma filigrana tópica do *nexus* – "paisagem histórica" assim como "inscrição quase geográfica da história" (Merleau-Ponty, 1992, p.233) –, ainda que sabedora que entre o eu e o outro o sentido está, sempre um pouco mais longe que o lugar aonde se olha (cf. 1992, p.235).

## Referências bibliográficas

- MERLEAU-PONTY, M.. *O visível e o invisível*, trad. J.A. Gianotti e A. Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960
- \_\_\_\_\_. *La prose du monde*. Paris: Gallimard 1969
- \_\_\_\_\_. *Notes des cours 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996
- \_\_\_\_\_. *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, 1948
- GIL, J. *A imagem-nua e as pequenas percepções. Estética e Metafenomenologia*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996
- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble. Jérôme Millon, 1991
- RICHIR, M. "Communauté, Société et Histoire chez le dernier Merleau-Ponty". In: *Merleau - Ponty. Phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 7-26
- HAAR, M. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: PUF, 1999
- HEIDSIECK, F. (org.). *Recherches sur la philosophie et le langage*, nº15 ("M. Merleau-Ponty. Le philosophe et son langage"). Paris, 1993.

