

A FIGURA DO SER-OUTRO EM MERLEAU-PONTY: UMA ALTERNATIVA À CONCEPÇÃO FOUCAULTIANA DO OUTRO COMO “PENSAMENTO DO MESMO”

[THE FIGURE OF THE OTHER-BEING IN MERLEAU-PONTY: AN ALTERNATIVE TO THE FOUCAULDIAN CONCEPTION OF THE OTHER AS "THOUGHT OF THE SAME"]

Paulo Thiago Schmitt *

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

RESUMO: Neste artigo, proponho extrair duas considerações a propósito da noção ontológica do ser bruto, presente na filosofia tardia de Maurice Merleau-Ponty: (i) que a referida noção pode ser compreendida segundo a irredutibilidade do Ser aos nossos instrumentos linguísticos e, nesse sentido, consiste num ser-Outro que, em estado bruto e permanentemente selvagem, jamais se deixa encerrar no domínio da palavra; (ii) assentando-se que o “suporte último de todas as coisas” inelutavelmente se perfaz como *outridade* daquilo que se nos manifesta fenomenalmente, restando apenas um acesso indireto ao Absoluto considerado de modo não substancial, sugerimos a ilação de que tal acesso alusivo não pode se restringir ao regime verbal, dado que qualquer via que nos direcione nesse sentido da ontogênese sempre carece de preeminência e, por isso mesmo, torna-se incoerente pressupor e anuir com um privilégio da palavra. Asseveramos, assim, que as vias expressivas não verbais devem poder encaminhar (cada uma a sua maneira) certo contato com o ser-Outro. Procuraremos situar as interpretações de alguns especialistas na filosofia de Merleau-Ponty sobre este ponto, assim como introduziremos brevemente um possível enquadramento desta filosofia segundo a análise dos discursos modernos realizados por Michel Foucault, com a intenção de oferecer uma alternativa à interpretação da noção de ser bruto como mais uma figura do pensamento do Mesmo, reafirmando assim a alteridade radical do ser-Outro que prefigura, cremos nós, na ontologia tardia de nosso autor.

PALAVRAS-CHAVE: *outridade*, pensamento do Mesmo, linguagem, expressão.

ABSTRACT: In this paper, I propose to draw two considerations regarding the ontological notion of the brute being, present in Maurice Merleau-Ponty's late philosophy: (i) that the aforementioned notion can be understood according to the irreducibility of Being to our linguistic instruments and, in this sense, consists of a being-Other that, in a raw and permanently wild state, never allows itself to be enclosed in the domain of the word; (ii) assuming that the "ultimate support of all things" ineluctably becomes the otherness of that which is phenomenally manifested to us, leaving only an indirect access to the Absolute considered in a non-substantial way, we suggest the inference that such allusive access cannot be restricted to the verbal regime, given that any path that directs us in this direction of ontogenesis always lacks preeminence and, for this very reason, it becomes incoherent to presuppose and agree with a privilege of the word. We assert, then, that the non-verbal expressive routes must be able to lead (each in its own way) to a certain contact with the Other-being. We will try to situate the interpretations of some specialists in Merleau-Ponty's philosophy on this point, as well as to briefly introduce a possible framing of this philosophy according to Michel Foucault's analysis of modern discourses, with the intention of offering an alternative to the interpretation of the notion of brute being as one more figure of the thought of the Same, thus reaffirming the radical alterity of the being-Other that foreshadows, we believe, our author's late ontology.

KEYWORDS: otherness, thought of the Same, language, expression.

* *Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (2018 -). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC (2014-2017) e graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2010-2014). Pesquisador na área de Ontologia. Professor de Filosofia junto à Secretaria de Estado de Santa Catarina. E-mail: schmitt.filosofia@gmail.com*

SER-OUTRO EM MERLEAU-PONTY

Na presente ocasião, solicito a anuência do caro leitor e leitora a propósito de duas assertivas que propomos extrair do quadro de conceitos ontológicos ofertados pela filosofia tardia de Maurice Merleau-Ponty: (i) que a noção de ser bruto está encerrada na figura da *outridade*, enquanto fundamento ontológico que desponta como estranhamento inelutável e irredutível ao domínio da palavra; (ii) que as consequências filosóficas da irredutibilidade de um excesso do ser-Outro ante o ser da linguagem sinaliza para a consideração de um Absoluto não substancial que pode ser indiretamente expresso em regimes extra verbais.

Entre uma parcela considerável de intérpretes da filosofia francesa, os esforços filosóficos empreendidos por Merleau-Ponty são considerados, em seu conjunto, como mais uma figura da “filosofia da consciência”, ou como queiram, como mais uma figura do “pensamento do Mesmo”. Isso porque tais interpretações vigentes acusam o filósofo francês de ter se comprometido ora com o idealismo, e dele não ter conseguido se esquivar (assunção de que o Ser – ou todo ser possível – sincroniza-se atual ou virtualmente com o ser conhecido), ou por ter se comprometido com o intelectualismo (assunção de uma harmonização imprescindível entre o domínio do impensado – o Outro – e o domínio da consciência operante ou de ato).

A intenção principal deste artigo é a de oferecer uma alternativa interpretativa àquelas duas figuras associadas ao pensamento merleau-pontyano, em primeiro lugar afastando a leitura de um idealismo recalcitrante em Merleau-Ponty, procurando indicar que a ontologia merleau-pontyana dispõe de instrumentos teóricos para atestar que a fórmula idealista (equivalência entre Ser e o ser conhecido), confessadamente assumida pelo francês até o final da década de 1940, se desloca para uma outra fórmula (um excesso do Ser em relação àquilo que se fenomenaliza) desenvolvida no decorrer da década de 1950 por parte de nosso autor; e em segundo lugar, procurando retirar uma consequência ontológica desta última fórmula, segundo a qual a irredutibilidade irrevogável do excesso do ser-Outro às capacidades perceptivo-motoras e linguísticas impediria, de direito, qualquer aspiração de harmonização entre a ordem do Ser e o ser da linguagem.

Dessarte, interessamo-nos pela investigação dos desdobramentos filosóficos a serem extraídos da suposta defasagem irreversível entre a ordem do Ser e o ser da linguagem, tendo em vista que esta matéria converge com os propósitos de uma pesquisa que problematiza a suspensão de um privilégio do *logos* discursivo na filosofia de Merleau-Ponty, tema da irredutibilidade do *Abismo* do Ser ao domínio da palavra que perfaz a tese de doutoramento ao qual este texto está atrelado. Todavia, nesta apresentação sumária do percurso de pensamento que propomos, se faz pertinente situar o lugar de nossa interpretação frente àquelas posições divergentes por uma dupla utilidade: por ser ocasião de discriminação dos aspectos conceituais principais da ontologia por nós vislumbrada, esclarecimento retirado por contraste em relação à opinião vigente a propósito do suposto idealismo e intelectualismo imputado ao empreendimento merleau-pontyano; bem como uma oportunidade para situar essas tradicionais objeções contra Merleau-Ponty em relação a uma outra posição possível, na qual a ontologia negativa esboçada por nosso autor no final da década de 1950 e início da década de 1960 estaria fora dos marcos da “filosofia da consciência” ou do “pensamento do Mesmo”.

A primeira utilidade atende, sobretudo, aos interesses de nossa pesquisa e daqueles que, como ela, se interessam por abordagens alternativas à filosofia do francês. A segunda abrange também aqueles que dialogam paralelamente com Merleau-Ponty e em geral com a filosofia francesa, visto que o contraste de nossa posição em relação a

interpretação intelectualista será aqui articulado como um distanciamento do “pensamento do Mesmo”, figura apresentada por Michel Foucault para tratar da *epistémê* moderna em sua generalidade e que, frequentemente, serve como um título que abarcaria o pensamento merleau-pontyano.

Para tanto, tomemos um caminho pautado em duas estações: numa breve apresentação do trajeto da filosofia de Merleau-Ponty, recapitularemos conceitos sobre o Ser e sobre o ser da linguagem a partir dos comentários que Marcus Sacrini A. Ferraz realizou em *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty* (2009), pois tal intérprete ali argumenta que há uma mudança crucial na perspectiva ontológica do francês de tal modo que este último teria desenvolvido, ao longo de sua carreira acadêmica, meios teóricos para afastar-se da figura do idealismo, na medida em que abandonou o pressuposto da redutibilidade virtual de todo ser possível ao ser perceptível, e desde então, abriu-se para um campo de investigação que rompe com a fenomenologia, ao postular um excesso do Ser que não se reveste onticamente em formas manifestas; ser-Outro jamais perceptível pelos aparelhos corporais ou culturais que, não obstante, corta a ordem daquilo que é manifestado, tal como uma “ausência que conta” ou eixo invisível infiltrado como poro na carne do visível.

No entanto, a interpretação de Sacrini ainda guarda a opinião de que o ser-Outro excedente, aquilo que está aquém ou além da analítica dos vividos, não seria outra coisa senão uma dimensão pré-disposta a se harmonizar com o campo fenomênico, um *logos* silencioso na iminência de exprimir-se em formas estéticas da percepção ou em formas pronunciáveis pelos aparelhos discursivos. Tal dimensão, apesar de não ser constituída pelos poderes sintéticos da consciência e a despeito de se autoproduzir como “transgressão intencional” (o que desautorizaria o título idealista), seria ainda como uma região sombria onde habita o impensado, mas apenas provisoriamente, visto que a *outridade* que faz moradia ao não-pensamento originário, enquanto raiz para todo e qualquer pensamento, guardaria um *logos* à espreita, prestes a se deixar traduzir.

De maneira semelhante, a interpretação do pensamento de Merleau-Ponty que podemos inferir a partir da perspectiva filosófica de Michel Foucault levanta similar objeção dirigida ao primeiro autor, seja quando este promoveu uma análise dos vividos (objeção à fenomenologia), seja quando assumiu a tarefa indefinida de reconquistar o impensado ou o recuo da origem do tempo como aspectos do ser-Outro a serem subsumidos pelo pensamento, onde a diferença e a identidade se repetiriam na figura do Mesmo (objeção à ontologia). Pois em ambos os casos Merleau-Ponty teria mergulhado ainda mais fundo na analítica da finitude, exercício de pensamento que desponta como atividade filosófica por excelência no horizonte do pensamento moderno, contrariando a explícita vocação a que Merleau-Ponty se arrogou, de se desvencilhar das dicotomias e dos preconceitos da filosofia da consciência.

Doravante, na segunda estação de nosso caminho, faremos uma pequena digressão ao capítulo IX (O Homem e seus duplos) da obra *As palavras e as coisas* (1966) de Michel Foucault no intuito de expor o quadro no qual usualmente se associa Merleau-Ponty enquanto encenador de mais uma figura do “pensamento do Mesmo”. Além de apreciar a importante consideração foucaultiana a propósito do palco da *epistémê* moderna no qual nossas interrogações filosóficas podem assumir um papel, assim como as preciosas indicações deste pensador sobre os limites presumidos deste campo, as aberturas que o tornaram possível e as que igualmente nos permitem ao menos especular quais saídas podemos apostar para despertarmos do “sono antropológico”, teremos condições de formalizar a objeção de estilo foucaultiano que, todavia, assemelha-se àquela assumida por parte da comunidade de interpretes de Merleau-Ponty, a saber, que o último teria proposto, afinal, mais uma ontologia do sentido, quer dizer, um esforço do pensamento em configurar os índices formais mais

gerais que dariam conta do escopo da ordem do Ser, inclusive daquilo que escapa ao pensamento e é sua origem sempre dissimulada, sendo este ser-Outro original apenas mais uma ocasião para uma reafirmação de um *logos* sub-reptício restituível, em última instância, pelo pensamento.

A termo de conclusão dessas duas pautas, gostaríamos de apresentar uma abordagem alternativa a tal leitura intelectualista de Merleau-Ponty inspirados pelo artigo *Comportamento, expressão e subjetividade: Merleau-Ponty e a psicanálise* (2008) de Marcos J. Müller, visto que nesse texto sublinha-se os posicionamentos que o francês adotou ante temas caros à psicanálise. No que nos interessa aqui, destacaremos como os estudos sobre a passividade, isto é, análises dos vividos que circunscrevem cursos existenciais nos quais não somos protagonistas da armação dessas durações vividas (como em certas atividades de criação artística ou no sonho por exemplo), abriram para uma interpretação do inconsciente freudiano que ensejou novas considerações sobre o ser-Outro: para além do Outro como alteridade constituída pelo *cogito*, ou do Outro como pura exterioridade demiúrgica que constitui o *cogito*, nos deparamos com a figura do Outro como estranho inelutável e inefável.

Finalmente, queremos nós extrair a consequência de que esta figura do Absoluto não mais consiste num impensado a ser restituído virtualmente pelo pensamento, antes resta como dimensão selvagem ou bruta a que temos apenas testemunho indireto, sem via privilegiada, expresso pela experiência do *sem-sentido* radical que desvenda uma irredutibilidade da *outridade* ao domínio da palavra.

MERLEAU-PONTY IDEALISTA

Na década de 1940 Maurice Merleau-Ponty se propõe a reformular conceitualmente as proposições tradicionais que versavam sobre a articulação entre natureza e consciência. O francês considerou como insuficientes as posições sustentadas até então pela filosofia assim como por setores do saber científico que tratavam de temas e fenômenos relacionados à imbricação entre o mundo sensível e mundo das ideias. Insuficientes porque tanto o pensamento neokantiano quando o pensamento causal que, tácita ou explicitamente, estão na base do edifício dos saberes filosóficos ou científicos modernos, operam comprometidos com o pressuposto de uma dicotomia fundamental: ou se existe ao modo de uma coisa, ou se existe ao modo de uma consciência.

O modo de ser das coisas extensas é o de pura exterioridade: exterioridade entre as partes que compõe o todo da natureza, e exterioridade entre a sucessão cega dessas partes quando entrelaças na modalidade de eventos reais que se escalonam em cadeias causais, tais que, incluindo nossos corpos como mais um termo nesse conjunto de *partes extra partes*, determinariam de modo centrípeto – isto é, do exterior para o interior da consciência – os estados psicológicos e a formação dos comportamentos, tal qual um resultado mecânico do rugir de forças cósmicas. Por outro lado, o modo de ser das coisas inextensas, o modo de ser da consciência, é o de pura interioridade: indivisível e presente a si mesmo, o fundamento de toda experiência (sensível) e de todo pensamento possível estaria assegurado por aquilo que faz aparecer o objeto, pela instância transcendental que reúne e mantém juntos os dados extensos oriundos da experiência empírica, quer dizer, o modo de ser de uma potência sintética que na direção centrífuga vincula internamente as *partes extra partes* do labirinto da natureza, doando-lhe um sentido.

Estes dois modos de ser da coisa extensa e da coisa inextensa dominam o cenário cultural que versa sobre a articulação entre natureza e consciência, estando ambos os vetores de constituição do mundo vivido (centrípeto ou centrífugo) assentados num mesmo pressuposto (a clivagem ontológica entre sujeito e objeto) que deve ser suspenso

e recolocado como uma matéria a ser revista, crê Merleau-Ponty, pelo prejuízo que instala em nossa compreensão do que seja o mundo da percepção. O ponto de contato, a charneira que articula e realiza a passagem do extenso ao inextenso é sempre presumida, mas jamais explicitada. O que significa dizer: é sempre ocultada em favor dos preconceitos já sedimentados em nossa cultura. A passagem entre aquilo que é dado pela experiência e aquilo que é construído pela consciência “afundou” na espessura histórica dos saberes do ocidente e retorna, ao tempo de Merleau-Ponty, como dificuldades, em forma de paradoxos, que paralisam os empreendimentos da ciência e da filosofia, quando não os tornam ainda mais distantes dos fenômenos que pretendem esclarecer.

Por exemplo, o clássico fenômeno do “membro fantasma” a que tantas vezes Merleau-Ponty recorreu para explicar as dificuldades em que se encontravam a fisiologia, a neurologia e a psicologia. Dado o grande número de feridos pela segunda guerra mundial, não raro foram os relatos de mutilados, em decorrência do sangrento combate, que reclamaram ainda “sentir” as extremidades do membro amputado. Para a teoria do reflexo condicionado, não havendo mais a superfície neural para recepção dos estímulos no membro amputado, a revivescência da sensação do “membro fantasma” teria de se acomodar (afim de não enfraquecer o postulado centrípeto da causalidade linear entre estímulo e comportamento) na hipótese auxiliar de que o amputado “se representou” interiormente o membro perdido e, desse modo, suscitou inextensivamente uma sorte de memória, que se implicava na sensação fantasma. Entretanto, tal hipótese auxiliar não dava conta da revivescência da sensação fantasmática quando o amputado não se representava o membro perdido, ou seja, quando espontaneamente o fenômeno irrompia.

Paradoxos similares que atingiam as ciências sustentadas pelo pensamento causal, e a ineficiência do pensamento neokantiano para oferecer respostas alternativas a tais séries de fenômenos incomensuráveis à dicotomia entre o espírito e a matéria, motivaram Merleau-Ponty a iniciar um empreendimento de reformulação das noções ontológicas que abarcam a articulação entre o ser do mundo e o ser percebido. Inspirado por alguns procedimentos conceituais da psicologia alemã (*Gestalttheorie*) que, em suma, não pressupunham uma causalidade linear entre estímulo e resposta, mas uma certa causalidade circular entre estes dois polos, Merleau-Ponty se apropria do conceito de *forma* para reivindicar um campo de investigação filosófico próprio: segundo o modelo conceitual da *forma* (ou *Gestalt* – um padrão de distribuição dos estímulos que os antecede, mas que deles não prescinde; um pivô de equivalência entre os termos co-dependentes da experiência que, espontaneamente, configura um sentido perceptivo enlaçado entre o dado concreto e o comportamento que o apreende) se enuncia a tarefa de descrição topográfica do mundo sensível segundo um primado da percepção, quer dizer, tarefa de restituição da articulação entre natureza e consciência sem os prejuízos dos preconceitos clássicos que obscureceram essa região originária de nosso ser no mundo.

Entre as teses de doutoramento de Merleau-Ponty – *A Estrutura do comportamento* (1942) e *Fenomenologia da Percepção* (1945) – nosso autor colocou em prática a descrição dessa região ambígua do Ser na qual sujeito e objeto estariam imbricados um no outro, seriam co-dependentes, termos que, isoladamente, nada significariam. Os resultados a que Merleau-Ponty chegou, para o que aqui nos interessa, foram dois: nossa abertura ao ser no mundo comportaria uma primeira camada de sentido constituída espontaneamente de modo “centrípeto-centrífugo”, anônima ou pré-pessoal, onde a intercorporeidade entre agentes perceptivos que compartilham das mesmas estruturas anatomo-fisiológicas e operam tacitamente semelhantes *gestalten* garantiriam o fundamento de uma mesma comunidade espontânea. Sobre essa comunidade muda, nascida no mundo sensível, ergue-se o mundo cultural como

rompimento do silêncio originário e retomada dessa comunidade espontânea numa tradução artificial, costurada pelas redes de linguagens. Finalmente, a inteligibilidade da dimensão inatural que perfila toda a atualidade do mundo sensível e cultural, essa presença não tangível daquilo que antecipadamente nos situa num mundo já sedimentado, é a espessura de uma irradiação temporal constituinte que arma, interiormente, o campo de possibilidades para as figuras atuais da sensibilidade de da idealidade se configurarem em formas presentes.

Tais resultados foram severamente contestados, por exemplo, pela sociedade francesa de Filosofia quando Merleau-Ponty apresentou seu argumento da “percepção como modalidade original da consciência”, registrado em *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (1946). Ressaltemos, pois, aquelas objeções que acusam Merleau-Ponty coerentemente, cremos nós, de se comprometer com certo idealismo até essa altura de seu pensamento. Inicialmente, a camada originária onde brotaria um sentido imanente ao sentir, para não se reduzir à uma amálgama intercorporal sem lugar para a apreensão singular das experiências vividas, seria então sustentada por um foco de convergência das visadas intencionais, por um polo que ordenaria o múltiplo da experiência segundo a típica particular de um espectador solitário. Eis que Merleau-Ponty aciona a figura do *cogito* tácito na infraestrutura transcendental dos cursos existenciais, tal como um articulador egóico secreto da experiência.

Tal recurso, num só lance, tem duas implicações: em primeiro lugar, a irradiação do tempo constituinte – não podendo irromper-se a partir do Em-si, este que seria pura atualidade sem potência e, portanto, sem temporalidade interna – enraíza-se nessa espécie de Para-si pré-reflexivo e, com efeito, o campo do possível e do necessário, aberto pelo ímpeto indiviso do tempo constituinte, outra coisa não seria senão uma potência constituinte irradiada desde o *cogito* tácito. Assim, tudo o que podemos experimentar estaria, de antemão, inscrito desde sempre em nossa interioridade silenciosa. O modelo repete, portanto, o pensamento neokantiano. Em segundo lugar, sendo o *cogito* tácito um núcleo que guarda a totalidade dos sentidos possíveis, resta ao ser da linguagem apenas um papel de tradução daquilo que originariamente já estaria prescrito silenciosamente na presença pré-reflexiva de si ao Si fundamental. O que gera mais um paradoxo no projeto merleau-pontyano da década de 1940, pois há uma tese, já nessa altura do pensamento do francês, que assevera que *o pensamento não preexiste a sua expressão linguística*¹. Donde se segue que a linguagem teria de ser, paradoxalmente, a tradução de um pensamento silencioso incrustado desde sempre no *cogito* tácito e a produção inédita de um sentido não antecipado pela cultura, muito menos pelo sentido silencioso do mundo sensível.

Essas contradições foram reconhecidas por Merleau-Ponty e se tornaram as pautas para os trabalhos que nosso autor realizou ao longo da década de 1950. Marcos Sacrini Ferraz resume de modo eficaz o sentido do pensamento merleau-pontyano na transição entre aquela fenomenologia impregnada de preconceitos idealistas à uma ontologia que se afasta dos preceitos fenomenológicos clássicos visando justamente sanar a relação viciosa entre o ser do mundo e o ser perceptivo, assim como entre a ordem do Ser e o ser da linguagem (os dois pontos onde os paradoxos supracitados tiveram maior relevo). Nos diz² Ferraz que, se na década de 1940 a fórmula ontológica implícita às teses fenomenológicas colocavam numa relação de equivalência o Ser (o campo do possível e do necessário) e o ser fenomenalizável, na década de 1950 e até o começo da década de 1960 operou-se a edificação argumentativa para sustentar uma outra fórmula ontológica, a saber, que o Ser excede o ser fenomenalizável.

E podemos dizer que essa última fórmula promete dissolver, no mínimo, aqueles dois embustes que autorizaram o emblema idealista aos primeiros projetos de Merleau-Ponty. Isso porque tal fórmula pôde deslocar o tempo originário ou constituinte (a matriz

de todo ser possível) para além ou aquém de um articulador egóico da experiência – o tempo recua para o ser-Outro ontologicamente excedente – e simultaneamente reposiciona a relação entre o ser da linguagem e a ordem do Ser, tendo em vista que prevalece a tese da não preexistência do pensamento antes de sua expressão manifestada linguisticamente. Quer dizer, não havendo mais um núcleo de sentido silencioso a ser traduzido pelos aparelhos discursivos, a linguagem não mais seria exterior ao pensamento (inérito), mas dele seria contemporâneo.

Podemos conferir, em Merleau-Ponty, o desdobramento paulatino de reforma dessas duas pautas idealistas ao longo de obras como *A prosa do mundo* (1954), *Signos* (1959) e *O visível e o invisível* (1964). Entretanto, para Ferraz, o Outro excedente a que Merleau-Ponty se esforça por conceber ontologicamente ainda guarda uma típica dos primeiros textos do francês: o ser-Outro que transborda a clássica correlação intencional fenomenológica não passaria de um *logos* obscuro, uma região de sombras onde este “impensado” habita, mas sempre já na iminência de se metamorfosear em *logos estético* e em *logos pronunciado*. Assim, o Sensível em Si que excede o Sentiente em Si, o invisível que perfaz o mundo vivido seria, afinal, apenas mais uma figura da ontologia do sentido.

O SER-OUTRO COMO MAIS UMA FIGURA DO PENSAMENTO DO MESMO

A interpretação de Merleau-Ponty como ontólogo do sentido é compartilhada também por outros pensadores da filosofia francesa, se não explicitamente, ao menos de modo subentendido. É o caso da leitura que se pode inferir de Merleau-Ponty a partir do capítulo IX (O homem e seus duplos) da obra *As palavras e as coisas* (1966) de Michel Foucault. Consideramos pertinente assinalar uma abordagem para além dos especialistas em Merleau-Ponty que, igualmente, o caracterizam como um pensador incluído na “filosofia da consciência” por duas razões.

Inicialmente porque a interpretação de Foucault sobre o pensamento moderno, além de intensamente persuasivo, é fonte para a leitura do que seja a fenomenologia e a ontologia contemporânea para inúmeros colegas interessados em debates filosóficos dessa monta; e finalmente porque a argumentação de Foucault sobre a relação entre o núcleo do pensamento (*cogito*) e o impensado (Outro), ou melhor, sobre o esforço geral da filosofia contemporânea como repetição de subsunção da diferença pela identidade na figura do Mesmo, coaduna-se com a interpretação de alguns especialistas em Merleau-Ponty a propósito do comprometimento deste com uma filosofia do sentido, especialmente aqui, como mais uma figura do “pensamento do Mesmo”. Façamos então uma pequena digressão pelo capítulo IX dessa importante obra da filosofia contemporânea para apreciarmos o alcance da leitura do ser-Outro como termo a ser reconquistado pelo Mesmo e, desde então, esboçar uma alternativa a tal posicionamento.

Michel Foucault organiza sua construção argumentativa no referido capítulo segundo a premissa do *a priori* histórico dos campos epistêmicos que orientam a articulação entre as palavras e as coisas: arqueologicamente, isto é, retomando o corpo positivo dos discursos sedimentados ao longo dos últimos séculos no Ocidente, poderíamos ter acesso às diferentes grades que se perfilam sob as figuras discursivas produzidas pela cultura Ocidental. Essas grades ou matrizes epistêmicas consistem, com efeito, no campo das possibilidades discursivas abertas segundo uma relação dominante, em cada período, entre a ordem dos seres e a ordem das cadeias verbais. Em *As palavras e as coisas* Foucault nos traz três grandes disposições da *epistémê*: a Renascentista, a Clássica e a Moderna, que abrangem as possibilidades disponíveis para a interrogação filosófica desde o século XVI até nossa época contemporânea.

Sumariamente, a palavra no renascimento, do XVI ao XVII, seria portadora de

uma espessura própria, certa profundidade misteriosa a ser desenterrada pela ordenação do discurso, que, quando plenamente imerso nessa espessura, poderia trazer de volta à superfície do verbo a ordem entranhada no fundo do mundo das coisas, devido ao pressuposto de uma relação originária de ressonância entre ambos. Já a palavra no classicismo, do XVII ao fim do XVIII, seria o meio acrômico pelo qual a reduplicação da representação da ordem das coisas tinha o poder de tornar equivalentes o ser do mundo e o ser da linguagem. Finalmente a palavra na modernidade, do XIX até a contemporaneidade, se torna um instrumento fragmentado, com funções distintas e sem uma unidade presumida, o que resultou num deslocamento, dissimetria ou defasagem entre o ser da linguagem e a ordem dos seres.

Nos interessa aqui a peculiar passagem do classicismo à *epistémê* moderna, tendo em vista que a formação da grade dos discursos da modernidade antecipa historicamente as possibilidades de agenciamento entre o ser da linguagem e a ordem dos seres e, particularmente, situa Merleau-Ponty como mais uma figura presa nessa história do verbo contemporâneo no Ocidente. Nesse sentido é pertinente ressaltar um aspecto da palavra clássica que fora herdada pela modernidade (salvo todas as diferenças que separam essas duas disposições epistêmicas), a saber, a aspiração do verbo de equivaler-se à unidade do Ser. Essa herança é tematizada como o esforço que deve ser infinitamente reiterado, a tarefa última da modernidade, justamente porque nessa *epistémê* o ser da linguagem fragmentou-se na positividade da filologia, na formalização das lógicas, na procura incessante pela posição compreensiva da hermenêutica ou pela atividade expressiva de criação na literatura, e todas essas ramificações do verbo reiteram, lateral ou diretamente, esse esforço de reencontrar a unidade perdida da linguagem; unidade que no classicismo sequer era tematizado, pois presumido como poder desde sempre conquistado pelo discurso, que emparelhava, àquela época, face a face, tal qual uma rede incolor, a manifestação dos seres e sua ordenação em quadro, expostas com a Representação.

Na Representação clássica o pressuposto era o de uma soberania da palavra, capaz de enquadrar a sucessão do labirinto de eventos naturais segundo uma ordem que os subsumia, sem lacunas, junto à uma natureza humana (o modo de ser orgânico e vital, o modo de ser desejante e o modo de ser da vida cultural), reunidos então na mesma Representação que as continha todas numa única expressão do verbo como verdade. Quando “saltou” a última peça que sustentava a vigência dessa grade clássica, organizadora das possibilidades discursivas de Descartes a Kant, isto é, quando foi sustado o poder soberano da palavra que revestiu os poderes autárquicos da Representação (e permitiu a equivalência pré-crítica entre o Ser e a sua representação), soergue-se uma nova *epistémê* no limiar arqueológico que inaugura virtualmente nossas atuais possibilidades interrogativas.

Se, anteriormente, a presunção de um *infinito positivo* (fundamento da natureza e da natureza humana) enquanto passível de ser justaposto à Representação garantia as noções clássicas da finitude, desde a perda daquela autarquia soberana do pensamento de sobrevoo, passamos à modernidade na tarefa de definição das finitudes humanas (a vida, o trabalho e a linguagem) segundo os próprios conteúdos finitos que obsidiam, então, essa nova figura: o homem. Do pressuposto de um poder da palavra, que nos levaria à transparência inteligível de nós mesmos como elemento finito reintegrado ao *infinito positivo*, passamos à um pressuposto antropológico, onde a situação de partida existencial, à qual achamo-nos abandonados, desde sempre nos ultrapassa: somos então um organismo vivo dentro de uma história orgânica que nos precede e escapa de nossa vista; somos trabalhadores situados numa cadeia produtiva já erigida antes de nosso despertar, além de sermos alienados daquilo que produzimos; finalmente sobrevivemos como uma voz e uma escrita que murmuram e rabiscam sobre um mundo de falas e

textos que de longe nos antecedem, e sobretudo, sem que da primeira fala ou signo ainda reste algum vestígio.

Ademais, tais ordens da finitude se fecham em si mesmas, perdem a antiga garantia de sua unidade quando reportadas ao quadro da Representação e, por isso mesmo, proporcionam a ocasião para o desenvolvimento das ciências Humanas: anatomo-fisiologia, psicologia, sociologia, economia, filologia, etc. E a filosofia se vê em voltas com uma dupla referência do homem a si mesmo: se, por um lado, partimos de nossa situação factual, que nos imprime uma limitação historicamente empírica, por outro lado, somos aqueles especialmente capacitados à conhecer toda essa variedade de situações predispostas, mais precisamente, somos o fundamento que ilumina toda a positividade dos conteúdos empíricos. A finitude da positividade empírica se reduplica numa finitude mais fundamental, aquela que prepara a possibilidade interna de instalarmo-nos em qualquer situação da cadeia orgânica, produtiva ou linguística, por sermos, antes de tudo, seres vitais, abertos ao desejo e que se expressam. A finitude do empírico é reduplicada na finitude transcendental, como princípio do conhecimento e da possibilidade da fundamentação da vida, do trabalho e da linguagem.

É esse jogo de reduplicação do empírico pelo transcendental que Foucault nomeia de analítica da finitude, exercício que marca e situa os diferentes vetores da produção do saber moderno. Propriamente, esse autor caracteriza a produção do saber segundo um quadrilátero da *epistémê* moderna, mapa das possibilidades dispostas desde a decaída da soberania da Representação e a fragmentação dos discursos. São eles: a analítica da finitude empírica (os saberes positivos); a analítica dos vividos (a reduplicação da finitude do empírico pelo transcendental); a ontologia do impensado (a tarefa de restituição da unidade do pensamento); a ontologia da origem do tempo (a tarefa de recuo para encontro com o retorno da origem). As duas formas de ontologia inscritas no quadrilátero são desdobramentos da análise de reduplicação do empírico pelo transcendental: visto que a luz que dá contorno às positividades empíricas é de ordem transcendental, a inteligibilidade da ordem dos seres encontra, em seu limite, a espessura inerte das coisas extensas, uma ambígua “opacidade translúcida”, que nos revela sempre uma face do objeto, mas, simultaneamente, dissimula seu dorso. É justamente essa espessura presumida no verso das faces empíricas, em suas margens limitrofes, misteriosamente sombria, onde a tensão surgida das analíticas (da finitude e dos vividos) se dirige então para solo movediço onde “nascem e morrem” todos os pensamentos.

Tal espessura enigmática é o Outro do pensamento empírico-transcendental, região onde habitam o impensado (raiz “inversa” de todo pensamento) e a origem longínqua do tempo (não do tempo das coisas, que nos ultrapassam inevitavelmente, mas da dimensão aberta pela transcendentalidade que ilumina as durações dos seres numa temporalidade interna ao espectador transcendental). Como fora sublinhado alguns parágrafos acima, ao que parece³, essa vocação moderna de produzir analíticas da finitude e ontologias do impensado são animadas interiormente por uma aspiração herdada do classicismo: ainda se procuraria restituir a unidade perdida da Representação, a unidade da linguagem, da vida e do desejo. Com efeito, “trata-se sempre de mostrar como o Outro, o longínquo é também o mais próximo e o Mesmo” (FOUCAULT, p. 468. 1999), quer dizer, numa certa nostalgia da soberania decaída da palavra, em sua reedição modernizada e proliferada sob a rubrica de “privilégios da Razão”, arvoram-se os empreendimentos filosóficos modernos numa tentativa melancólica de restituição infinita daquilo com o que jamais coincidimos: o irrelativo Absoluto.

Dito isso, podemos agora (apesar de nossa simplificação expositiva, que fratura o belo texto de Foucault) enquadrar, como tantos intérpretes, o pensamento do Outro em

Merleau-Ponty como mais uma figura inscrita no quadrilátero da *epistémê* moderna: a fenomenologia do francês não passaria de uma analítica dos vividos, ao passo que sua ontologia apenas reproduziria o sotaque geral dessa disposição moderna de se produzir saber sobre o impensado, ou seja, tal qual o “pensamento do Mesmo”. A filosofia que “nos aguarda” para além ou aquém da grade da *epistémê* moderna, aquela que podemos pressentir como um “primeiro vislumbre no horizonte de um dia que mal se anuncia” (FOUCAULT, p.422. 1999), nos alerta Foucault, seria aquela em que o pressuposto antropológico (a reduplicação das finitudes empírico-transcendentais) estivesse suspenso e, somente desse modo, acordássemos desse “sono antropológico” que polariza todas as questões filosóficas ao redor das figuras da finitude humana, numa busca pela unidade perdida entre a finitude e o irrelativo Absoluto (o impensado como infinito perdido) que, posta à luz pelo arqueologia do saber, seria uma mera quimera a ser desmontada por uma nova disposição filosófica.

E que disposição seria essa? Nos diz Foucault que, sobretudo, seria uma disposição de assunção da assimetria radical entre o ser da linguagem e a ordem do Ser. Tal seria como abandonar a aspiração da palavra trasbordar para além de si mesma e se ver de fora, no ponto zero entre todas as perspectivas finitas. Portanto pensar sem ter em conta a figura ambígua do “homem” como ponto de partida e operar a linguagem sem a garantida de que o discurso se desdobre no ou para o Ser. Ora, uma leitura possível da obra póstuma *O visível e o invisível* de Merleau-Ponty nos abre justamente a essa possibilidade de se filosofar sem presumir aquela espessura de um dorso glorioso e obscuro do Ser a espera de desvendamento, o que, como consequência, desloca a função do discurso. Não mais, como outrora, esforço do pensamento em direção ao ponto zero, à coincidência plena com o impensado: muito pelo contrário, Merleau-Ponty consente com a irredutibilidade entre as dimensões existenciais, com a não-coincidência ontogênica, fazendo uso de uma palavra que, muito longe de se arrogar sobre o antigo privilégio autárquico, nos envolve num mistério do *sem-sentido*.

CONCLUSÃO: O OUTRO COMO ESTRANHAMENTO

Na ontologia negativa de Merleau-Ponty, a série indefinida do simultâneo e do sucessivo no curso da experiência sensível e cultural é atravessada por um invisível inelutável e inefável: não um invisível provisório, escondido alhures, em algum rincão do universo, como se houvesse uma positividade velada no dorso a realidade, na iminência de ser apreendida, um dia talvez, por alguém melhor posicionado, por algum pensamento que vá até os confins do impensado restituir esse invisível mitigado. Quer dizer, sendo este invisível um velamento irrevogável, trata-se então, cremos nós, não de um *logos* silencioso, que um dia subirá à superfície dos falantes e dará o ar de sua graça; antes lidamos com o *sem-sentido* selvagem e bruto que nos atravessa (perceptível e linguisticamente).

A fórmula ontológica da filosofia tardia de Merleau-Ponty, qual seja, vigência de um excesso do Ser ante os seres manifestos, enseja essa alternativa interpretativa do ser-Outro como alteridade radical. Tal interpretação é reforçada quando acionamos os posicionamentos de Merleau-Ponty sobre o conceito de inconsciente freudiano. O inconsciente, para Merleau-Ponty, não seria um “sujeito” a atuar por detrás do sistemas pré-consciente e consciente, tampouco um conjunto de representações reprimidas que motivam uma defesa por parte do sistema simbólico e imaginário, por meio de relações causais, ou por meio de uma dialética entre forças do sistema primário ou secundário. Essas são as interpretações que abordam o inconsciente como um invisível que, em sua profundidade absoluta, seria não mais que um visível a espera de ser descoberto, como se essa região de sombra além ou aquém da consciência pudesse um dia ser iluminada

pelo uso adequado da palavra, capaz finalmente de dissipar as brumas soturnas do impensado com os raios racionais dos pensamentos de alvorada.

Trata-se, pelo contrário, de um invisível radicalmente inapreensível, de um inconsciente que não está atrás, do lado ou à frente de nosso foco de atenção consciente, não obstante, nos obsidia, nos corta, nos atravessa, como um poro invisível na carne do visível, ou como dirão os psicanalistas, como um *sem-sentido* vivido no estranhamento do retorno da castração. No artigo *Comportamento, expressão e subjetividade: Merleau-Ponty e a psicanálise* (2008), Marcos J. Muller endossa essa interpretação e oferece ainda a possibilidade de se tratar não somente de uma figura do Outro, mas pelo menos de três: o Outro como objeto do saber (experiência de espelhamento simbólica e imagética no qual se aspira alcançar um significante visível – imagem – ou invisível – símbolo – como representante de uma totalidade, isto é, o *cogito* como constituinte do Outro, tal qual um impensado a ser restituído na figura do Mesmo); o Outro como poder infinito e demiúrgico (experiência da fé na qual, agora pelo inverso, o Outro é constituinte do *cogito*); e finalmente o Outro como estranhamento (experiência de passividade radical místico/erótica onde se é atravessado por um *sem-sentido* inefável, no qual descentra-se o *cogito* como protagonista da experiência vivida).

Nesta última modalidade de experiência do Outro, a de alteridade radical, lidamos justamente com a sinalização merleau-pontyana a propósito de uma “transgressão intencional” experimentada como estranhamento absoluto. Merleau-Ponty faz uso de relatos de diversos artistas, sobretudo pintores, que disseram serem “atravessados” ou “ultrapassados” em meio às atividades expressivas, assim como indicou que nas diversas narrativas dramáticas de consulentes, se atestou semelhante relação com o ser-Outro. Retiramos nós, então, como consequência para o ser da linguagem: o Outro do estranhamento é irredutível ao domínio da palavra, pois não há sequer protagonismo do *cogito* nessas experiências, aliás, como na análise lacaniana do gozo místico operado na obra de Mozart através do grito final de Don Giovanni, é na dissolução do *eu* que surge imperioso um ser-Outro inelutável e igualmente inefável.

A tarefa de nossa tese de doutoramento segue essas pistas de uma filosofia que se lança, cremos nós, para além do “sono antropológico”, como bem atestou Foucault. Nosso eixo não é mais o movimento imperialista do *cogito*, em sua antiga gana de guardar o múltiplo numa única e derradeira intuição da verdade. E se queremos ainda escrever e falar, a matéria verbal de que fazemos uso como instrumento para filosofar, ainda que eivada de vícios da tradição, deve se despir dos supostos privilégios da Razão, dessas aspirações arcaicas e quiméricas que pretendem, repetindo o passado, justapor o ser da linguagem à ordem do Ser.

Se assim assentirmos, do Absoluto (isto é, do “suporte último de todas as coisas”) não aspiramos extrair, de modo logocêntrico, uma substância inventariável pelo pensamento. Dele temos contato indireto e não substancial, o que quer dizer: reenviamos todo e qualquer curso existencial à um todo não sintético que, apenas alusivamente, perfaz a unidade (negativa) das diferenças que não cessam de proliferar-se na ordem do sucessivo e do simultâneo. E é nesse sentido que gostaríamos de solicitar anuência a propósito de nossa tese, a que assevera que a *outridade* do Absoluto, inefável e inelutável, se nos apresenta indiretamente por vias não privilegiadas, ou o que dá no mesmo, tanto por vias discursivas como extra verbais (pictóricas, sonoras ou por meio de volumes); hipótese a ser colocada em exame na oportunidade da defesa de nossa tese.

REFERÊNCIAS

FERRAZ, Marcos Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, SP:

Papirus, 2009

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. 8ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999

FREUD, Sigmund. (1976) *Três ensaios sobre a sexualidade*: _____. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Trad. Jayme Salomão, RJ: Imago. (Vol. XXII)

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa nacional-Casa da Moeda, 2001.

LACAN, Jacques. (1986) *O seminário – livro 7. A ética da psicanálise*. Versão de M. D. Magno – 2.ed. – RJ: Zahar

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 4ª edição, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Œuvres*. Paris: Gallimard, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L' institution, la passivité*. Notes Du curs ou Collège de France, 1955. Paris: Berlin

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty: Textos Seleccionados / Coleção Os pensadores*. 2ª edição, São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. 1ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise: Estudo de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: UFPR, 2001.

MULLER, Marcos J. *Comportamento, expressão e subjetividade: Merleau-Ponty e a psicanálise* in: *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008

SILVA, Claudinei A. F. *A Natureza Primordial*. Cascavel. PR: Ed. EDUNIOESTE, 2010.

NOTAS

1 “ O argumento para tal é um *modus tollens*, irrecusável quanto a sua forma: se a fala pressupusesse um pensamento anterior, então, sempre haveria clareza antecipada sobre aquilo que vai ser dito. Porém, não há essa clareza. Logo, não há um pensamento prévio condicionando a fala” (FERRAZ. p. 64. 2009)

2 FERRAZ. p.4. 2009

3 É apenas nosso parecer, visto que Foucault não enuncia explicitamente uma herança clássica da soberania da palavra no pensamento moderno. Nós a inferimos principalmente a partir deste excerto: “De um extremo a outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do Mesmo, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, se inclina em direção a certo pensamento do Mesmo – em que a Diferença é a mesma coisa que a Identidade – *exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico*. ” (FOUCAULT. p.435. 1999) O grifo é nosso, justamente para destacar que, ao fim da passagem sobre a vocação do pensamento do Mesmo como esforço para reintegrar a diferença na identidade pela repetição empírico-transcendental, Foucault parece assinalar uma característica do epistémê clássica que ecoa na modernidade, tal qual a realização em quadro das diferenças e sua subsunção na identidade da Representação, isto é, assinala-se, cremos nós, que no pensamento do Mesmo está incluído a aspiração moderna de restituir os privilégios da palavra que foram perdidos na derrocada do classicismo.