

NOTAS SOBRE A PASSIVIDADE EM MERLEAU-PONTY¹

Marcus Sacrini A. FERRAZ²

- RESUMO: Neste texto tenta-se avaliar a dimensão do tema da passividade em algumas obras de Merleau-Ponty. Parte-se da análise de Husserl e acompanha-se a reflexão merleau-pontyana sobre a organização espontânea do sentido na vida do corpo e no exercício da fala.
- PALAVRAS-CHAVE: fenomenologia; passividade; linguagem; subjetividade; corpo.

Apresentação sumária do problema em Husserl

É sabido que Husserl estabeleceu dois métodos complementares para a investigação fenomenológica. Em *Idéias I*, ele apresenta a *análise estática*, cujo ponto de partida é o objeto constituído e cuja meta é explicitar a dependência deste objeto em relação aos atos constitutivos do *ego* transcendental. O problema geral tratado pela análise estática é o da constituição da objetividade transcendente pelo *ego*, descrevendo-se, para tal, os modos de doação do objeto e os atos subjetivos pelos quais este pode aparecer. Essa análise busca a validade geral de uma correlação noético-noemática, exprimida pela intuição de uma

1 Texto apresentado no I.º Encontro de Filosofia Francesa Contemporânea.

2 Doutorando pelo Departamento de Filosofia da USP.

essência. Por sua vez, nas *Lições sobre a consciência imanente do tempo*, na *Análise sobre a síntese passiva*, e mesmo em *Idéias II*, entre outros textos, Husserl desenvolve a *análise genética*, que acompanha a autoconstituição do *ego* por meio da reativação dos horizontes de sentido da sua vida histórica. O ato subjetivo, tema da análise estática, é recolocado no interior de seu horizonte temporal. A análise estática tratava da constituição do mundo por um *ego* explicitado de um só golpe pela redução fenomenológica, um pólo vazio de identidade para os inúmeros atos da consciência. Essa análise pressupunha toda a autoconstituição do *ego* num fluxo vital que excede o caráter pontual do eu-pólo³ e, assim, implicava a análise genética.

É pela fenomenologia genética, porque ela alarga o eu-pólo, passando a considerar o fluxo da vida egóica para além do ato momentâneo, que o tema da *passividade* ganha espaço na reflexão husserliana. Os atos de consciência são considerados em relação a seus horizontes temporais, o que torna possível afirmar que tanto antes como depois do foco de atenção o *ego* está envolvido por uma atmosfera passiva, em que ocorre uma organização autônoma do campo de significações sobre o qual ele trabalhará e daquele sobre o qual ele trabalhou. Todo ato do eu pressupõe processos de síntese nos quais não atua diretamente, unidades de identidade sensível passivamente pré-constituídas que se destacam de um campo sempre co-presente ao foco de atenção (Husserl, 1970, §7,16) e afetam o eu, o qual a ela opõe uma tendência (Husserl, 1966, p.84, 163, 166, 174). Trata-se, nesse caso, da passividade ou sensibilidade originária (Husserl, 1952, supl. XII). Além disso, porque a consciência é um fluxo temporal, todo ato intencional se modifica posteriormente em um sedimento que não depende mais da atividade egóica para se manter e que se torna um pré-dado sobre o qual os próximos atos do eu se baseiam. Trata-se da passividade secundária (Husserl, 1952, §5). Podemos aqui questionar se Husserl realiza uma análise autônoma da passividade. Para responder a essa questão, deter-nos-emos na investigação da passividade primária, tentando avaliar a abordagem husserliana da facticidade inerente a tal processo.

3 Como o parágrafo 81 de *Idéias I* já anunciava.

Aporia

Ao considerar o tema da passividade, Husserl reconhece que o *ego cogito* não é a origem última da constituição. Esta só é possível sobre o fundo do *Faktum* inconstituível e ininteligível, que desperta a mônada e sem o qual não há objeto e nem mesmo fluxo temporal articulado (Husserl, 1966, p.164). O sujeito deve, em primeiro lugar, responder ao apelo do mundo, à afecção sensível para então agir. Daí podemos concluir que a *hylè* factual *participa* da constituição, pois é necessário que o *ego* trabalhe sobre ela para realizar a *Sinngebung* (tomar essa *hylè* como representante de algo). Torna-se então impossível separar o transcendental constituinte do empírico, pois este não é meramente constituído pelo primeiro, mas fornece a base para a atuação racional do *ego*. Porém, Husserl não admite explicitamente essa conclusão. Na verdade, ele prefere estender o domínio da subjetividade até esse âmbito originário, reduzindo a pré-doação da *hylè* mundana ao fenômeno subjetivo do presente vivo (Husserl *apud* Montavont, 1999, p.216), tomado como "solo absoluto último de todas as minhas validades" (Husserl *apud* Montavont, 1999, p.217). Em *Experiência e Juízo*, por exemplo, o solo universal de toda atividade do conhecimento era o mundo pré-dado (§7). Como entender essa mudança de posição? Como diz Montavont, "fazendo do presente vivo o lugar originário de toda explicitação, Husserl tenta recuperar o mundo sempre já constituído, esta pré-doação passiva que ameaçava relativizar os poderes do sujeito constituinte" (Montavont, 1999, p.218). A fenomenologia não estudará o pré-dado fáctico inerente à passividade, mas somente a estrutura invariante subjetiva do presente vivo pelo qual ele pode ser dado (Husserl *apud* Montavont, 1999, p.217). Devemos considerar incompleta a análise do tema pela fenomenologia? A única maneira de escapar dessa conclusão seria admitir que a análise do presente vivo, pelo caráter pré-egóico da organização das suas fases, daria conta do aspecto fáctico da vida passiva. Entretanto, o problema é que não é possível reduzir a *hylè* da afecção, núcleo material estrangeiro ao eu, a um momento do fluxo de temporalização da consciência absoluta sem admitir um idealismo cujo caráter absoluto parece ser rejeitado pela fenomenologia.

Além desse ponto, destacamos a ambigüidade da posição husserliana quanto ao papel do corpo na constituição do sentido da experiência. A afecção passiva se dirige como sensação involuntária

para o *ego* engajado em seus órgãos corporais. Poderíamos pensar então que haveria por meio do corpo a produção de um sentido ainda não objetivado em uma intenção explícita do *ego*, um sentido carnal. Essa interpretação até parece reforçada pelo parágrafo quarenta e quatro das *Meditações Cartesianas*, no qual Husserl afirma que o corpo faz parte da esfera primordial do *ego*. Porém, dessa consideração não segue que a consciência transcendental seja encarnada, que o sentido da experiência originariamente constituído o seja pelo corpo. No parágrafo cinquenta e quatro das *Idéias II*, Husserl afirma que o corpo é meu corpo “do mesmo modo que os objetos são objetos para o eu”, e que “eu lhe confiro, de uma certa maneira, as qualidades particulares das quais eu falo” (1952, p.213). O corpo é um “ter” que o *ego* descobre e ao qual dá um caráter subjetivo, mas o *ego* não se esgota em sua encarnação, já que toma sua própria carne do mesmo ponto de vista *exterior* do qual observa os outros objetos. Como consequência, o sentido carnal entrevisto é compreendido como uma intenção ainda sem objeto, colocado sob o horizonte teleológico de uma determinação ulterior egóica cada vez mais precisa (Montavont, 1999, p.272). Em suma, mesmo fazendo parte da esfera que assegura coesão à experiência transcendental, o corpo *recebe* seu sentido subjetivo do eu puro.

A consideração do problema por Merleau-Ponty

Merleau-Ponty assume uma posição que resolve algumas tensões internas ao pensamento de Husserl, estendendo o campo de investigação por ele aberto. O passo jamais ousado pelo fenomenólogo alemão, tal seu apego ao *ego* puro, é dado: Merleau-Ponty localiza a síntese passiva na intencionalidade *corporal*. Para ele, o sujeito da síntese passiva não é um *ego* não atuante, uma “consciência passiva”, como por vezes considera Husserl, mas o corpo em suas atividades anônimas, que demarcam, ao estabelecerem a relação humana com o meio, o verdadeiro transcendental.

Finalmente a facticidade entra no domínio do transcendental sem o subterfúgio de estender os domínios do eu até a camada pré-objetiva, mas como um território autônomo do qual o eu sempre parte ao receber as afecções ali originadas. Qual será o peso da passividade nesse novo quadro conceitual?

Na *Estrutura do Comportamento* e na *Fenomenologia da Percepção* fica patente o duplo papel do corpo próprio: abertura às generalidades pré-objetivas e sistema instituinte de um mundo humano. É no exercício de seu primeiro papel que aparece a importância do tema da passividade. Merleau-Ponty desmonta a operação de ato que, segundo as primeiras obras de Husserl, tomava um conteúdo material como significando algo, definindo-lhe, assim, um sentido. Não devemos mais dizer que há uma doação de sentido a um conjunto de sensações, uma consideração ativa de que tal conjunto *representa* algo, mas sim que os fenômenos *se apresentam* segundo uma linguagem própria, compreendida por nosso corpo. Há uma ligação do corpo com a paisagem mundana que não passa pelo trabalho das categorias subjetivas. “Em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder nos encerrar no âmbito particular de um amor ou de uma ambição” (Merleau-Ponty, 1945, p.99), lembra-nos o fenomenólogo. Essa pertença ao mundo geral, essa organização espontânea dos fenômenos não é regulada pelo sujeito, mas pelo corpo, de modo passivo.

O corpo não é inerte como uma coisa. Segundo Merleau-Ponty, a existência anônima “não se esgota em um certo número de funções biológicas ou sensoriais. Ela anexa a si objetos naturais desviando-os de seu sentido imediato, ela constrói-se utensílios, instrumentos, ela se projeta no ambiente em objetos culturais” (idem, p.406-7). O corpo humano não é determinado por suas funções biológicas. Ele transfigura seus poderes naturais em atividades que excedem a pura manutenção da vida. Isto se dá pelo fenômeno da *expressão*, do qual o corpo é sede e origem (ele não é somente “um espaço expressivo”, mas “o próprio movimento de expressão” (idem, p.71)). No “mundo da linguagem” (idem, p.187), esse fenômeno se explicita quando, por uma produtividade inerente aos signos, uma intenção presente se utiliza de um vocabulário já sedimentado para apresentar um novo significado lingüístico. Trata-se de uma retomada da base semântica adquirida e de um salto até uma nova significação. Há aqui uma dependência mútua entre os termos: a base de sentido sedimentada pela qual se realiza a operação expressiva só pode confirmar sua eficácia pelo que foi expresso, e este não poderia passar a existir sem o primeiro. Assim ocorre com o corpo sob o aspecto de substrato biológico: não se trata apenas de um fator de determinação, mas de um motivo expressivo para que se consolide uma atitude geral de enformação da experiência do mundo.

Passividade e inconsciente

A organização da experiência num campo fenomenal contínuo e coerente excede a consciência de ato. O corpo promove espontaneamente a equivalência entre um repertório de disposições perceptivo-motoras e a situação mundana. Um esquema global e pré-consciente de atitudes corporais em relação ao meio estabelece um meio universal para toda experiência possível. A constituição da transcendência não é uma tarefa que a consciência realiza ativamente; ela, na verdade, a recebe pronta do corpo próprio.

No entanto, aqui é preciso atentar para o seguinte ponto: não é porque a consciência reflexiva não estabelece ativamente o sentido do campo fenomenal que ela dele não saiba. Em outras palavras, não devemos identificar a passividade e o inconsciente. Vimos que o corpo funciona no modo do "Se" ao organizar o campo perceptivo sobre o qual o sujeito exerce sua liberdade. É verdade que, como sua tarefa não é criada pela consciência de si, o trabalho impessoal do corpo não é imediatamente a ela transparente, como seria no caso de algo por ela produzido. Há uma "resistência da passividade" (idem, p.75) com a qual a consciência reflexiva deve lidar; há uma opacidade do sentido vivido pelo corpo antes de sua objetivação racional que antecede a consciência de si, sempre posterior à organização antepredicativa do campo fenomenal. Nesse sentido, "posso viver mais coisas do que me represento, meu ser não se reduz àquilo que, de mim mesmo, expressamente me aparece" (idem, p.343). A relação entre o sujeito encarnado e o mundo é mais rica que aquela estabelecida entre a consciência cognitiva e seu objeto, já que há, por exemplo, inúmeras funções corporais que se ajustam espontaneamente ao meio, sem que o eu note. Assim, como excesso ante a relação cognitiva, é possível apontar para uma vida inconsciente. *No entanto*, quase toda a vida corporal e perceptiva, mesmo aquela posteriormente vivida explicitamente pelo sujeito se organiza passivamente. Tudo o que é inconsciente atua de modo involuntário, mas nem tudo que se organiza passivamente é inconsciente. Isto quer dizer que, ao menos na *Fenomenologia da Percepção*, o domínio da passividade é mais amplo que aquele do inconsciente. Meu coração bombeia sangue para todo o meu corpo dia e noite, incessantemente, embora eu, distraído com os afazeres cotidianos, mal o perceba. Mas é possível, ainda que por alguns instantes,

saber explicitamente que isso ocorre ao tocar o meu peito. É até mesmo possível que a consciência de si intervenha em processos vitais que normalmente seguem passivos e inconscientes, como a respiração. Além de poder ser alterada por fatores físicos e emocionais, ela sofre influência direta da vontade. A interferência do sujeito recobre aqui perfeitamente os processos inspiratórios e expiratórios mantidos passivamente. Posso variar o tempo de inspiração, de expiração, suspender a respiração com ou sem ar nos pulmões. Por tal interferência, esse processo comumente passivo torna-se parte do domínio da consciência de si. Tão logo eu cesse meu domínio voluntário da função respiratória, só me limitando a observá-la ou dela me esquecendo, tomado por devaneios, o ciclo passivo da respiração recomeça imediatamente⁴.

Passividade e temporalidade

Esclarecida sua dimensão em relação ao inconsciente, retomemos a importância da passividade. É sob sua égide que a experiência se desenrola. "Abaixo de mim como sujeito pensante, que posso me situar ao meu bel prazer em Sirius ou na superfície da terra, há (...) como que um eu natural que não abandona sua situação terrestre e que esboça sem cessar valorizações absolutas" (idem, p.502), ou seja, uma organização fenomênica do meio que não é decisória, oferecendo o solo motivador sobre o qual a liberdade subjetiva pode ser exercida. Reaparece aqui o duplo papel do corpo, abertura passiva às generalidades pré-objetivas e sistema instituinte da atividade livre humana. Como se articulam essas dimensões ativa e passiva? Merleau-Ponty afirma que "nós não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade unida a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, uma percepção dominada por um juízo, mas inteiros ativos e inteiros passivos, porque nós somos o surgimento do tempo" (idem, p.489). É então pelo tempo que devemos compreender a junção entre o para-si, a consciência reflexiva, e o ser no mundo, o corpo

4 Afirmamos que a passividade não é sinônimo de inconsciente, embora deixemos aqui de lado o problema de saber se há processos passivos totalmente inconscientes e se há um território inconsciente que exceda, de algum modo, aquele da passividade.

anônimo que, como vimos sumariamente, estabelecem uma relação de expressão entre si. Há uma dialética entre tempo constituinte (o ímpeto contínuo presente) e tempo constituído (os instantes fixados pela passagem do fluxo) responsável pelo surgimento da expressão, *retomada* de uma base adquirida e *avanço* até um novo sentido. Vejamos como ela ocorre.

O corpo aparece como uma "existência imobilizada ou generalizada", base sobre a qual a existência subjetiva, uma "encarnação perpétua" (idem, p.194) pode se manifestar. A existência pessoal se confunde com a forma permanente da consciência presente, ímpeto indiviso que percorre diferentes instantes cristalizados na carne do corpo. Há um fluxo permanente de temporalização com o qual o eu se identifica; porém, esse fluxo sempre se refere aos instantes definidos, diferentes etapas da ontogênese corporal, para manter-se. A relação de expressão entre a existência subjetiva e o corpo passivo também mantém a dependência entre os termos, tal como se dá no âmbito lingüístico, de maneira que não se pode identificar um original ao qual o outro vem exprimir. A junção entre a "alma" e o corpo poderia ser compreendida de um modo reducionista, segundo o qual o mundo humano seria condicionado pela infra-estrutura fisiológica. Mas não se trata disso, e sim da *união expressiva* entre ambas as esferas. Segundo Merleau-Ponty, a interpenetração entre corporeidade e existência é tal que não há como distinguir a presença de duas ordens separadas. Toda conduta humana deve algo ao ser biológico e toda vida biológica já apresenta algum traço humano.

O homem é inteiro atividade e passividade, toda a sua liberdade se exprime pelo corpo, e este se investe de humanidade mesmo em seus reflexos. A expressão esclarece como o anonimato passivo corporal e a vida decisória pessoal se relacionam. Há uma tal dependência e reciprocidade entre os termos que não se pode afirmar uma distinção substancial entre o psíquico e o fisiológico, e sim a sua união vital. No entanto, ainda que intimamente misturados numa solução, o solvente e o soluto têm diferentes origens. Tal analogia nos instiga a perguntar se a compreensão da *relação* entre vida pessoal e anônima esclarece acerca da *gênese* de ambas. Admitimos que, durante a vida, as dimensões fisiológica e psíquica estejam irremediavelmente imiscuídas. Mas essa tese nada nos assegura contra um possível dualismo substancial sub-reptício. Afinal, se apenas citamos o milagre da expressão, fica a impressão de que a vida pessoal decisória circunscreve um prin-

cípio diferente que *se acrescenta* de alguma forma à existência corporal, sendo expressa por esta sem dela surgir. Para evitar esta interpretação, Merleau-Ponty deveria esclarecer como a ordem humana é um novo nível sistêmico que surge por reorganização do nível biológico, anterior. Se a consciência de si se identifica com o fluxo permanente do presente vivo, seria preciso demonstrar como o tempo não é senão uma dimensão do corpo, para que não fosse reintroduzida uma distinção de princípio entre a ordem biológica e a ordem humana, tornando incompreensível a relação entre elas. Na *Fenomenologia da Percepção*, somente numa curta passagem, no capítulo "O Sentir", Merleau-Ponty explicita essa ligação entre tempo e corpo. Diz ele: "meu corpo toma posse do tempo, ele *faz* o tempo em vez de sofrê-lo" (idem, p.277, grifo nosso). Isso quer dizer que a temporalidade deve ser compreendida como mais uma dimensão por meio da qual o ser no mundo organiza significativamente o campo fenomenal. Assim, compreende-se a *gênese* da consciência de si em relação ao corpo sem alimentar a suspeita de que ela é um princípio essencialmente diferente deste. Para que essa compreensão seja possível, o tempo deve ser tomado como um "tempo pré-pessoal que repousa sobre si próprio" (idem, p.517), uma potência de diferenciação dos instantes no seio do qual brota a subjetividade. Como diz Merleau-Ponty,

(...) é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou tempo que se escorre, mas tempo que se sabe, pois a explosão ou deiscência do presente para um porvir é um arquétipo da relação de si para si e desenha uma interioridade e uma ipseidade (idem, p.487, grifo do autor).

Porque a temporalidade é afecção de si por si, a passagem interna de um momento a outro apresenta-se como o primeiro esboço da subjetividade. A atividade subjetiva se confunde com o campo presente pelo qual os instantes fluem e se cristalizam, mas ela não é senão essa própria passagem, que jorra, por sua vez, *passivamente*. É como se o poder volitivo individual se confundisse com a forma presente do fluxo do tempo, assim como por vezes se mistura ao âmbito da respiração, como vimos. A diferença é que essa forma do presente é seu "lugar natural", e enquanto o corpo sustentar a passagem temporal, pelo próprio movimento de descentramento entre os instantes, escavar-se-á uma interioridade subjetiva, expressão do fluxo *espontâneo* do tempo.

Passividade e linguagem

Teremos já atingido a verdadeira dimensão da *passividade* na obra de Merleau-Ponty? Ela é responsável pela organização do campo de experiências e fornece a base sobre a qual a consciência de si pode erigir-se como ipseidade. Haverá mais, entretanto. Afinal, poderíamos pensar que uma vez constituída a dimensão reflexiva humana, pelo fluxo do tempo, ela atuasse plenamente. Mas não é bem o que ocorre.

A consciência de si não é um foco contínuo de reconhecimento de fenômenos e acesso direto aos fatos vividos. Não há pensamentos claros e distintos autônomos, independentes de uma *linguagem* que os exprima, como o exemplo das conclusões inesperadas obtidas pelo orador em sua fala confirma. A rede conceitual pela qual o sujeito se reconhece não é o substrato da fala e da linguagem, mas produto delas. A palavra não é a vestimenta de um pensamento já explicitamente formulado antecipadamente, mas é "a presença desse pensamento no mundo sensível" (idem, p.212). O ato de pensamento não é anterior à linguagem, ele se faz por ela, em suma. A concepção da consciência de si como um foco de puro pensamento que se relaciona *imediatamente* a si mesma é uma interpretação intelectualista, tornada possível pelo fenômeno da sedimentação do sentido. Pelo uso, alguns significados tornam-se tão conhecidos que parecem independentes das operações expressivas da fala pelas quais passaram a existir, sendo então tomadas como anteriores às próprias palavras que os veiculam, como que constituindo um quadro puramente mental que determinaria seu sentido. Essa "fala falada" oculta a constituição imanente do significado junto à expressão lingüística.

É preciso retomar o momento de instituição do significado, a "fala falante", para percebermos o vínculo entre o signo e o significado. Aqui uma intenção expressiva se serve de uma base de significados sedimentados para erigir novas significações. A consciência presente utiliza-se dos sedimentos de sentido para exprimir-se em novos pensamentos. Por conseqüência, não há um foco originário de atividade egóica que se antecipa à experiência por dela possuir a estrutura inteligível. Não se pode dizer que a consciência seja condição da linguagem ao instaurar um foco de mediação das coisas aos significados, garantindo a unidade destes últimos. Na verdade, ela *depende* da expressividade da linguagem para se manifestar.

Essas afirmações, que parecem decorrer de trechos da *Fenomenologia da Percepção*, acabam, surpreendentemente, por contradizer algumas passagens da mesma obra. Segundo o prefácio, pela "experiência da consciência medem-se todas as significações da linguagem e é ela que justamente faz com que a linguagem queira dizer algo para nós" (idem, p.X). Isto quer dizer que "no silêncio da consciência originária, vê-se aparecer não somente o que as palavras querem dizer, mas também o que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primária em torno do qual se organizam os atos de denominação e expressão" (idem). Parece haver, segundo tal afirmação, um foco de consciência pelo qual se atinge imediatamente os fatos. Esse foco autônomo parece indiferente às modalidades expressivas corporais, levando àquela impressão de dualismo por nós citada. Ora, a relação de expressão revela que a consciência se constitui *junto à* linguagem antes de ser um território no qual os signos esclarecem seu sentido. Mesmo se nos referimos à consciência pré-reflexiva, ao *cogito* tácito, só podemos atingi-la pelo discurso articulado, o que acaba por fazer girar em falso uma fenomenologia que toma o acesso ao fato puro da consciência como modelo para a descrição dos vividos: se levamos a sério o capítulo "O corpo como expressão e a fala", então não podemos admitir a independência da consciência em relação à linguagem, e a idéia de uma interioridade transparente a si é reduzida ao descolamento dos significados constituídos da sua base expressiva, parecendo então se sustentarem independentes dos signos. Mesmo a consciência muda perceptiva só pode ser delimitada pelas significações lingüísticas, e não o contrário.

Antes de extrairmos as conseqüências dessa conclusão para nosso tema, vale a pena refletir brevemente sobre as contradições presentes na *Fenomenologia da Percepção*. É sabido que n'*O Visível e o Invisível* Merleau-Ponty tece críticas àquela obra. Numa delas, ele nota que "meu capítulo sobre o *cogito* não foi ligado ao capítulo sobre a palavra" (1964, p.227). Como conseqüência, faltou compreender "o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido linguageiro, do comportamento à tematização" (idem). Por que essa limitação, provavelmente a origem da impressão de dualismo notada por nós, ocorreu? No texto enviado por Merleau-Ponty para oficializar sua candidatura ao Collège de France, Merleau-Ponty reconhece que o ser humano, diferentemente dos animais, realiza um "movimento espontâneo de conhecimento" (Merleau-Ponty, 2000, p.22), que em muito excede a mera manutenção biológica da sua vida corporal, instituindo a cultu-

ra. Como se dá essa passagem da "inerência individual" do funcionamento do corpo ao estabelecimento de um mundo de relações intersubjetivas? Ela deve ser compreendida pela linguagem. É ela que permite ao sujeito exceder os "limites de nosso ponto de vista tal como ele é definido pelo corpo 'natural'" (idem, p.24). Porém, Merleau-Ponty admite que foi

(...) por uma abstração metódica que nós fingimos, ao começar, nos encontrar no mundo da percepção. De fato, o sujeito que verdadeiramente percebe não se imobiliza no espetáculo. Ele retorna sobre relações às quais a percepção o iniciou, ele se esforça para fixá-las, para totalizá-las, para torná-las para ele disponíveis, ele pensa, ele fala" (idem, p.22-3).

Não há como separar a experiência perceptiva de sua apreensão e compreensão lingüística, e foi apenas por uma opção metodológica que a *Fenomenologia da Percepção* centrou-se na atividade perceptiva, sem considerar, desde o início, a linguagem. Opção cara, é verdade, pois por vezes Merleau-Ponty pareceu seduzido por aquilo mesmo que a vida lingüística o impediria de aceitar: a circunscrição de um foco de pura consciência pelo qual se tem acesso direto aos fatos do mundo. Tivesse considerado a circularidade entre consciência pré-reflexiva e linguagem e evitado a abstração de princípio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty já teria concluído naquela obra que não há acesso às coisas mesmas fora da expressão.

A passividade lingüística

O mundo propriamente humano institui-se pela linguagem. O domínio do conhecimento, da arte, em suma, de uma teia intersubjetiva, demarca-se por meio da expressividade lingüística. Essa tese implica muitas conseqüências relevantes para o tema da passividade que aqui estudamos. A principal delas é que talvez não haja um domínio de pura atividade e que a extensão da passividade é maior do que concebemos à primeira vista. Para explicitar esse tema, é preciso descrever mais detalhadamente como funciona a linguagem, segundo Merleau-Ponty.

A linguagem viva, "fala falante" não é um "código para o pensamento" (Merleau-Ponty, 1998, p.25), mas a sua realização. Os signos

não são meros veículos para significações definidas anteriormente à sua expressão, mas o seu próprio estabelecimento. "Exprimir, para o sujeito falante, é tomar consciência; ele não exprime apenas para os outros, ele exprime para saber ele mesmo o que ele visa" (idem, p.113), diz-nos Merleau-Ponty no artigo "Sobre a Fenomenologia da Linguagem". Uma intenção significativa vazia rearranja as significações disponíveis para preencher-se e definir-se como um sentido inédito. "Eu exprimo quando, utilizando todos esses instrumentos já falantes, eu os faço dizer algo que eles jamais disseram" (idem). O sentido não é antecipado por um foco de consciência de si, mas é instaurado pela operação expressiva. "Nós mesmos que falamos não sabemos necessariamente o que nós exprimimos melhor que aqueles que nos ouvem" (idem, p.114). O ato de consciência que forja uma idéia é na verdade a lenta organização de um discurso que a molda como um pensamento acessível para si e para os outros. Mas o que é essa organização?

Na *Fenomenologia da Percepção*, "a fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural" (1945, p.229), um momento de produtividade humana que instaura sobre os dispositivos naturais um novo tipo de significação. Essa consideração, por si só, poderia nos levar a pensar que é o sujeito quem controla, de alguma forma, o processo expressivo. Haveria então uma reinterpretação da interioridade subjetiva e da intencionalidade de ato. Elas não mais seriam o território da decisão de tomar os *data* como "representante de algo", mas sim a coordenação do movimento expressivo pelo qual um fenômeno revela seu sentido. Estaria resguardada assim a dimensão da atividade em meio ao funcionamento passivo da vida corporal. Porém, essa interpretação não se sustenta se lidamos com outros textos de Merleau-Ponty. Na *Fenomenologia*, como o sujeito falante não é considerado desde o início, tendo apenas uma curta aparição em um capítulo específico e em parte do capítulo sobre o *cogito*, fica a impressão de que ele é uma modulação de uma consciência autônoma, pura atividade que excede a vida corporal. Porém, ao acompanharmos o brotamento da linguagem, essa impressão desaparece.

Na *Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty afirma que há certamente "um interior da linguagem, uma intenção de significar que anima os acidentes lingüísticos, e faz da língua, a cada momento, um sistema capaz de se recortar e de se confirmar a si próprio" (1997, p.51). Porém, essa interioridade lingüística não será do tipo espiritual, uma instância subjetiva desde sempre estabelecida e reconhecida por seus

"efeitos" expressivos. No resumo do curso "O problema da fala", ministrado em 1952, mesma época em que escrevia *A Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty nos conta que a mobilização dos instrumentos da linguagem para a elocução "não é um ato do espírito puro" (1968, p.38), já que este é sempre dependente do "organismo de linguagem" que age "como se fosse dotado de vida própria" (idem). Não há, portanto, para Merleau-Ponty, um espírito independente da sua expressão lingüística. Há "como que um espírito da linguagem e o espírito é sempre carregado de linguagem" (idem, p.37).

A linguagem falante funciona como que sozinha, sua organização é semelhante àquela do organismo. O que essas afirmações implicam? Retomemos rapidamente o que Merleau-Ponty entende por organismo para que se esclareça o sentido da analogia com a linguagem. Na análise das ordens do universo proposta no terceiro capítulo da *Estrutura do Comportamento*, a ordem vital surge como uma integração dos arranjos físicos do universo num nível irreduzível àquelas. O surgimento dos organismos implica a cristalização de estruturas eficazes no comércio com o meio. Cada espécie terá um conjunto de comportamentos privilegiados com base nos quais um ambiente significativo é delimitado pelos indivíduos. Há a "projeção fora do organismo de uma possibilidade que lhe é interior" (1967, p.136), ou seja, a organização dos estímulos numa situação significativa depende da estrutura comportamental do indivíduo. "A forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira própria de se oferecer às reações de fora" (idem, p.11). Analisado em seus comportamentos, o organismo é aquele que põe em forma o meio, determinando os próprios limites do que pode ser experienciado. É importante frisar, entretanto, que se o organismo se dirige ao mundo e enforma os estímulos, ele não realiza tal tarefa voluntaria e conscientemente. O sentido manifestado pela experiência não é o resultado de uma operação subjetiva que toma os estímulos como representantes de algo e sim resultado do equilíbrio *espontaneamente* atingido pelo sistema entre organismo e mundo.

O organismo projeta espontaneamente uma forma pela qual os estímulos podem ser apreendidos significativamente. Em que essa tese pode nos ajudar a compreender a linguagem? Segundo Merleau-Ponty, "há uma *Gestalt* da língua" (1997, p.53), seu poder de expressão resulta da organização de um campo significativo, assim como a

percepção organiza um campo fenomenal no qual se desenrolam as experiências do organismo. Por conta dessa organização gestáltica da linguagem, pode-se dizer que "a significação e o signo são da ordem do perceptivo, não da ordem do Espírito absoluto" (idem). Assim como a percepção apresenta os fenômenos segundo uma lógica própria que exprime a estrutura comportamental do organismo, a língua vivida forja significados não por atos de um *ego* puro, e sim por uma lógica espontânea da fala.

No artigo "Sobre a Fenomenologia da Linguagem", Merleau-Ponty esclarece um pouco mais essa organização autônoma do sentido lingüístico. Minha fala me surpreende e me ensina a respeito do pensamento inarticulado que esbocei; pela expressão, tenho a chance de saber sobre mim mesmo, já vimos. Os vocábulos seguem "um certo estilo da fala do qual eles dependem e segundo o qual eles se organizam sem que eu tenha a necessidade de representá-los" (1998, p.111). Esse poder expressivo de autodesdobramento do sentido é, segundo Merleau-Ponty, "um caso eminente da intencionalidade corporal" (idem); ele não depende do "eu penso", mas do "eu posso". Os poderes perceptivo-motores do meu corpo me permitem estabelecer relações imediatas com o meio sem que eu me represente expressamente os objetos que eu visio ou o meio de atingi-los. Há um tal sistema de equivalências entre os órgãos corporais e as situações de fato que "a consciência que eu tenho do meu corpo é imediatamente significativa de uma certa paisagem que eu tenho ao meu redor" (idem). Assim a palavra significa: o significado almejado não é explicitamente tematizado mas é levado em conta como "uma surda presença que desperta minhas intenções sem se desdobrar diante delas" (idem, p.112). E assim como nenhum objeto ou paisagem se esgota e se desvela completamente para um gesto do corpo, mas solicita uma exploração interminável do mundo perceptivo, "as significações da palavra são sempre idéias no sentido kantiano, pólos de um certo número de atos de expressão convergentes que imantam o discurso sem ser propriamente dados" (idem). Como a percepção, a expressão nunca é total, e, sob a pressão contínua da temporalização abre-se em horizontes que, com base no que já foi adquirido, sempre podem ser estendidos.

Ora, essa remissão da expressão lingüística à intencionalidade corporal, ao modo como o organismo molda o meio, nada faz senão

retomar as melhores páginas da *Fenomenologia da Percepção* sobre o tema. Nesta obra, aprendemos que o corpo, por meio de um sistema de equivalências entre gestos e meio, estabelece um campo de ação limitador da zona de experiências significativas. Essa "atitude de conjunto" veiculada pelo corpo é forjada na "periferia" da vida humana, por "órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos" (1945, p.103), que constituem no anonimato da vida corporal uma resposta geral à presença do mundo. A articulação de um campo significativo excede a atividade subjetiva e, nesse sentido, o corpo pode ser chamado de "espírito natural" (idem, p.294), pois é para ele que a significatividade própria ao sensível se manifesta. A linguagem funciona como um caso da projeção de sentido ao meio;⁵ ela é, na *Fenomenologia da Percepção*, "uma certa modulação do meu corpo enquanto ser no mundo" (idem, p.461). Ela faz parte do aparato existencial que organiza o campo significativo de experiências possíveis. A organização do sentido da fala, como vimos, segue o padrão de organização da percepção e do gesto, sem decorrer de um esquema puramente mental.

Poder-se-ia objetar que

(...) parece impossível dar às palavras, como aos gestos, uma significação imanente, porque o gesto se limita a indicar uma certa relação entre o homem e o mundo sensível, que este mundo é dado ao espectador pela percepção natural, e que assim o objeto intencional é oferecido ao testemunho ao mesmo tempo em que o próprio gesto" (idem, p.217).

O gesto apenas revelaria uma relação estabelecida naturalmente entre o corpo e o meio; já a linguagem utilizar-se-ia de meios arbitrários e convencionais, os vocábulos, para exprimir. Não seria possível, portanto, aproximar atividades de campos tão distintos como o biológico e cultural.

Merleau-Ponty rejeita a concepção convencional da linguagem, já que ela implica uma insolúvel circularidade: a instituição dos vocá-

bulos por convenção pressupõe uma linguagem, convencionalmente estabelecida, utilizada para tal. Por conseqüência, não se pode afastar linguagem e gesticulação corporal com base na distinção entre natural e convencional, já que este último não explica adequadamente o sentido linguageiro. Isto significa naturalizar a linguagem, tornando-a uma função biológica? Não, pois na verdade os gestos do corpo não são exatamente naturais. Tomemos a manifestação das emoções pela gesticulação. "De fato, a mímica da cólera ou a do amor não são as mesmas para um japonês e para um ocidental. Mais precisamente, a diferença das mímicas esconde a diferença das próprias emoções" (idem). Para Merleau-Ponty, não haverá um campo de manifestações puramente naturais no homem, ao qual se pudesse acrescentar elementos convencionais. "Gritar na cólera e abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa" (idem). Essas conclusões são extraídas pela consideração da *expressão* no nível corporal. "O mesmo poder de colocar em forma os estímulos e as situações que está no auge no plano da linguagem" (idem) também trabalha no nível corporal, de modo que o uso do corpo sempre excede a determinação biológica, assim como um significado inédito supera o sentido sedimentado do qual partiu. Em suma, a existência humana não comporta uma abordagem dualista porque todos os seus âmbitos trabalham segundo o mesmo modelo: a manifestação expressiva de um sentido excedente aos termos relacionados e o funcionamento automático sobre significações dadas. Há uma fala falada e uma fala falante, mas também um corpo virtual e um corpo habitual e mesmo uma percepção expressiva e uma percepção segunda (idem, p.53-4).

Considerações finais

Seria pela teoria da expressão que Merleau-Ponty teria conseguido já na *Fenomenologia da Percepção* superar qualquer resquício dualista e propor uma abordagem una da existência humana. No entanto, o próprio autor julgou insuficiente a conexão entre as virtudes da expressão e o *cogito* tácito, que ainda permaneceu excessivamente autônomo naquela obra. E ao tentar traçar a realização dessa tarefa nos outros trabalhos de Merleau-Ponty, o que encontramos? Principalmente, que o *cogito*, longe de constituir-se como um foco de certeza

5 Na *Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty afirma "um espírito anônimo que inventa, no coração da linguagem um novo modo de expressão" (1997, p.52). A proximidade entre esse espírito anônimo que forja significações por um poder expressivo e o corpo como espírito natural é patente; em ambos os casos há um excesso sobre a articulação do sentido dos atos do *ego* reflexivo, em ambos os casos é a mesma "potência irracional" (1945, p.220) que age para projetar um sentido e enformar os estímulos, quer isto se dê com as funções naturais do corpo quer com as atividades culturais, costuradas pela linguagem.

imediate de si, também é fruto da operação expressiva. Isto significa, por fim, que nem na instância em que naturalmente localizaríamos a atividade da consciência encontramos um ato puro do espírito.⁶ Há, como vimos, uma passividade inerente à auto-organização expressiva da linguagem que se assemelha àquela da percepção: é independente do *ego cogito*, e como que por uma vida própria que ambas se organizam. Assim, mesmo no desenrolar do pensamento o âmbito da atividade é muito restrito, limitando-se à emissão de uma cambaleante intenção vazia, que por si só nada veicula em sua inarticulação originária, necessitando deixar-se imantar pelas significações sedimentadas a fim de explicitar algum sentido inédito por um rearranjo destas.

Como suspeitávamos, a passividade parece ter um papel ainda maior do que poderíamos perceber à primeira vista na filosofia de Merleau-Ponty. E se os próprios atos de pensamento realizam-se segundo a passividade inerente à expressão lingüística, fica-nos a questão de saber qual espaço resta para a atividade. Merleau-Ponty não corre o risco de esvaziar excessivamente a esfera subjetiva, tornando inviável a própria liberdade? Se "as coisas *se encontram ditas e se encontram pensadas* como que por uma Fala e por um Pensar que nós não temos, que nos têm" (1998, p.27), resta algo ao sujeito a não ser se submeter a esse discurso que nele se articula espontaneamente?

Talvez realmente devamos dar adeus à noção de sujeito como *ego cogito*, foco de atos pontuais e autônomos. Mas isto não significa que devamos abandonar completamente a noção de subjetividade. Se não há mais espaço na fenomenologia para um sujeito constituinte, é justamente porque agora só se admite um "sujeito instituinte", que não é "instantâneo", e para o qual outrem não é um enigma impene-trável (Merleau-Ponty, 1968, p.60). Um sujeito instituinte "não é o reflexo imediato de seus atos próprios" (idem), mas uma dimensão du-

rável cuja sedimentação de experiências sempre fornece a base para novas vivências a se desenvolverem no fluxo temporal.

Será pelo tema da instituição que Merleau-Ponty tentará reconstituir o território da subjetividade uma vez desvelado o amplo espectro da passividade na organização dos vividos, inviabilizando a noção de sujeito constituinte. Como o tema da instituição envolve diferentes ordens de fenômenos (a história pessoal, intersubjetiva e pública), mantém-se a perspectiva de superar quaisquer resquícios dualistas, já que não haverá justaposição de princípios às ordens primárias e sim reorganização destas, tal qual a *Estrutura do Comportamento* já indicava como método adequado para compreender o universo.

Acompanhar a análise merleau-pontyana do sujeito instituinte, compreendendo suas relações com a passividade, será o tema de um próximo texto.

FERRAZ, M. S. A. Notes about passivity in Merleau-Ponty. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.26 (2), p.65-83, 2003.

- ABSTRACT: This paper intends to evaluate the dimension of passivity in some of Merleau-Ponty's works. Beginning with the Husserl's analysis, the text follows the Merleau-Pontyan reflexion about the spontaneous organization of meaning in the life of the body and in the exercise of speech.
- KEYWORDS: phenomenology; passivity; language; subjectivity; body.

Referências bibliográficas

- HUSSERL, E. *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Hua. Bd. IV, Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- HUSSERL, E. *Analysen zur Passiven Synthesis (1918-1926)*. Hua. Bd. XI. Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- _____. *Expérience et Jugement*. Trad. S. Bachelard. Paris: PUF, 1970.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945.
- _____. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- _____. *Résumés de Cours - Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *La Structure du Comportement*. Paris: PUF, 1967.

6 Ao dar a devida dimensão à linguagem, explicitadora de um *cogito* que antes de se verbalizar nada contém articuladamente, seu papel muda, passando de uma das modalidades corporais da articulação do campo sensível para o "sistema de diferenciações no qual se articula a relação do sujeito com o mundo" (1968, p.37). Mas a concessão desse poderoso papel antes concedido à muda consciência perceptiva ou ao ser no mundo não ocorre sem tensões internas à própria obra de Merleau-Ponty. Em uma das suas intervenções no colóquio de Bonneval sobre o inconsciente, diz que sente "algumas vezes um mal-estar em ver a categoria de linguagem tomar todos os lugares" (2000, p.274), retomando a definição da abertura originária aos fenômenos como perceptiva. Pretendemos esclarecer esse aparente conflito em outro texto.

MERLEAU-PONTY, M. *La Prose du Monde*, Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Parcours II*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1998.

MONTAVONT, A. *De la Passivité dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris:
PUF, 1999.