

Figures of concept. On the language in Merleau-Ponty

Abstract: Merleau-Ponty frequently uses metaphors in his texts. At first sight, such resource would have a functional role, that is, it would allow him to say the same in another way, through images. However, in the absence of the ideal of representation, and therefore of objective reference, the figure must be understood not as an accessory illustration, but as a use of language that modifies its referential status. By metaphorically conceiving the language of philosophy, Merleau-Ponty incorporates a procedure from literary narrative, thus revealing in which way philosophy and language relate in his work, in what concerns both its textual arrangement, and the philosophical problem of language.

Keywords: metaphor, language, sign, literature.

MERLEAU-PONTY E O “GRANDE RACIONALISMO”: QUE É LER UM CLÁSSICO?

José Luiz B. Neves*

Resumo: Procura-se mostrar como aquilo a que chamam a “teoria da leitura” merleau-pontiana, calcada na meditação do impensado de outros filósofos, surge apenas no interior de seu projeto ontológico e, mais precisamente, no âmbito das conseqüências que ele traz para a compreensão da idealidade. É assim que a “história da filosofia” só ganha sentido na filosofia de Merleau-Ponty uma vez assumidas decisões filosóficas prévias como a de, para inscrever a significação no domínio do sensível, sublinhar as dimensões passivas da experiência anteriores e fundantes face aos atos expressos da consciência. Tal débito da “teoria da leitura” à problemática estritamente merleau-pontiana da significação assinala, por sua vez, certos limites para o reaproveitamento aparentemente neutro desse modo de leitura em outras paragens filosóficas.

Palavras-chave: história da filosofia, leitura, obra de pensamento, sedimentação, idealidade.

Que pensar do tema desta jornada, “Merleau-Ponty e o Grande Racionalismo”*****?
 É sabido que, em filosofia, a formulação de uma pergunta quase sempre vem junto com o modo de respondê-la. É o que ocorre aqui, quando a justaposição de dois nomes próprios nos leva quase espontaneamente a perguntar sobre as relações, influências ou interferências de um sobre o outro, assumindo de antemão os dois termos como auto-evidentes. Em que medida a filosofia do século XVII influenciou ou continua presente em Merleau-Ponty? Ou então: de que modo a ontologia negativa evita as ingenuidades do infinito positivo? Numa pergunta como noutra, parece que assumimos *demais*: o Grande Racionalismo não surge como tal apenas para um leitor externo, que decide arbitrariamente ver numa multiplicidade de filósofos a manifestação de um só grande movimento? Afinal, poderíamos sempre o decompor em sistemas exteriores entre si e auto-suficientes. A ordem das razões de Descartes, considerada em si mesma, não deveria nada ao *more geometrico* espinosano, nem este à monadologia. Dizer que esses sistemas comungam no mesmo subentendido do

* Mestrando no Departamento de Filosofia da FFLCH – USP.

** Texto apresentado na jornada “Merleau-Ponty e o Grande Racionalismo”, no Departamento de Filosofia da USP, em novembro de 2008. Preferi conservar o tom oral do texto, alterando uma ou outra frase que podia se prestar a equívocos.

infinito positivo, - e desde então agrupá-los sob a rubrica vaga de “Grande Racionalismo” -, seria uma generalidade vazia, adequada talvez aos manuais escolares, mas que nada diria de específico sobre os sistemas filosóficos em si. O único pressuposto do método estrutural em história da filosofia, como se dizia há mais ou menos cinquenta anos, é a coerência interna dos sistemas. Assim, se o nome “Grande Racionalismo” pode surgir, ele só tem uso para um leitor externo ao objeto e avesso ao rigor historiográfico: convertendo a multiplicidade daqueles sistemas em um só “Grande Racionalismo”, Merleau-Ponty daria sentido ao conjunto, mas nos deixaria a léguas de distância dos sistemas considerados em si mesmos. Mas então, por que se dirigir a eles? Se neles vai encontrar apenas o que neles pôs, não teria sido melhor evitar todo o trabalho?

Contudo, também a objeção supõe demais. De início, não é verdade que a idéia de “sistemas em-si” seja filosoficamente neutra, nem que o único pressuposto do método estrutural seja a coerência interna dos sistemas: ele supõe também, pelo menos, a lisura de uma linguagem cujo sentido se esgotaria naquilo que ela explicita, uma linguagem senão plenamente constituída em ato, pelo menos constituível de direito. É só com esse ideal de linguagem pura que é possível o segundo passo do método, qual seja a objetivação das filosofias em sistemas-em-si; pois só uma vez assumida a linguagem como plenamente explicitável pode-se querer, então, que um sistema filosófico também ele explicita seu sentido sem deixar lacunas extra-sistêmicas¹. Condição necessária, porém não suficiente. Restaria considerar o sujeito que realiza essa objetivação: é como se a imagem de neutralidade ontológica do método só surgisse jogando para debaixo do tapete a subjetividade do historiador, esquecendo-se que seu “interesse de conhecimento” ainda é um *interesse* e que só ele pode dar sentido ao suposto objeto em-si. Ora, se é assim, teremos de dizer que sobriariam apenas filósofos para-mim na história da filosofia, e que toda leitura deforma o original de algum modo? Isso seria reconhecer, no limite, que não há uma “história da filosofia” que não seja ela própria sustentada por uma filosofia particular, confessada ou não.

Mas será mesmo assim? Talvez a alternativa à objetivação da filosofia em sistemas em-si, exteriores uns aos outros e rivais, não seja a dissolução de todas as filosofias em uma só. Isso seria sugerir que ler um clássico em filosofia não é nem tomá-lo como objeto em-si, totalmente determinável e exposto diante de mim – o que tornaria

a boa leitura uma *adequatio* -, nem fazer dele espelho de minha própria leitura, em que eu faria disfarçadamente as perguntas e as respostas desse suposto diálogo. O clássico resistiria a esses modos de leitura inversamente simétricos, objetivista e subjetivista. Sob essas condições, talvez valha a pena conservar o tema inicialmente sugerido, mas reajustando o foco e admitindo esta questão anterior: como Merleau-Ponty lê um clássico da história da filosofia, que é ler um clássico? Ou ainda, qual a filosofia da “história da filosofia” que sustenta o título de nossa jornada?

Questão aparentemente banal, mas apenas “aparentemente”: para ter certeza disso, basta que consultemos um filósofo para quem ela não guardaria muito sentido. Que se entende normalmente por “ler um clássico da história da filosofia”, ou então, como se lê? Vou à biblioteca e tomo da estante as *Meditações metafísicas*. Em seu tempo, Descartes as escreveu contra o ceticismo e contra as escolas, defendendo - contra esses inimigos históricos precisos - um certo tipo de sujeito, de método, de verdade etc. Recolocadas em sua situação, as *Meditações* eram uma ação, um engajamento de Descartes através da prosa. Ora, o que acontece quando, num século que não tem mais as mesmas questões que o XVII, abro Descartes em meu gabinete? Das duas, uma: ou ele se torna um conjunto de proposições claras, um sistema que se sustenta por si só mas não tem nada a dizer sobre o mundo exterior; ou então – e isso é apenas um simétrico oposto do primeiro – ele me fornece “mensagens”: isto é, ensinamentos atemporais sobre a relação de alma e corpo, sobre as paixões, sobre Deus etc. Em um caso como noutro, Descartes lido hoje torna-se objeto morto, e o leitor de biblioteca é seu coveiro. A Biblioteca é um cemitério, e “o clássico” – monumento de cultura para deleite de leitores filisteus – é apenas um outro nome para uma obra reificada.

Em todo caso, é mais ou menos assim que raciocina Sartre em *Que é a literatura?*. Para ele, a expressão “ler um clássico” parece problemática: ou bem se “lê um clássico” – e a atividade do leitor desfaz a petrificação da obra, que não é mais “um clássico” em sentido usual; ou bem se “lê *um clássico*” – e o leitor se petrifica junto com o livro: não lê, consome. Ali, o eixo de seu argumento estava em minimizar a autonomia ou historicidade próprias da obra em benefício da atividade atual do leitor, fonte doadora de sentido. No ponto de partida estava a distinção entre a prosa e as demais artes, com base nos diferentes modos pelo qual operam os signos. Sobre a pintura, Sartre diz:

“Aquele rasgo amarelo no céu sobre o Gólgota, Tintoretto não o escolheu para *significar* angústia (...). É uma angústia feita coisa” (Sartre 8, p.11).

A pintura não é linguagem pois não *significa*, não nos reenvia a um significado que não é ela mesma e do qual ela seria signo. Ela é coisa, quer dizer, não pode *referir* a nada de externo a ela, ou – o que dá no mesmo – seu sentido se consome nela própria³. Daí porque a diferença com a prosa, que *comunicaria*, isto é, faria o leitor visar o sentido do qual as palavras são meros índices. E já que o sentido da pintura se consome nela própria – o que é também dizer que ela não tem sentido, já que sentido, em idioma fenomenológico, é reenvio do dado ao não-dado – ela também não tem nada que ver com a verdade ou com a elucidação de um estado de coisas⁴. O que acontece com a pintura, acontece também com a poesia⁵. Pois, se a poesia trabalha com a linguagem, ela faz entretanto uso simbólico e não signitivo das palavras: para ela o essencial é o meio da linguagem (sua matéria sensível, a sonoridade e o ritmo das palavras) e não sua finalidade (a apresentação de significados e a comunicação):

“Os poetas – diz Sartre – são homens que se recusam a *utilizar* a linguagem. Ora, como é na linguagem e pela linguagem, concebida como uma espécie de instrumento, que se opera a busca da verdade, não se deve imaginar que os poetas pretendem discernir o verdadeiro, ou dá-lo a conhecer.” (Sartre 8, p.13).

Ora, o que é que Sartre pensa da prosa para poder criticar desse modo a linguagem poética? A prosa é sobretudo meio de comunicação: mais precisamente, é meio translúcido *através do qual* visto o significado. “Há prosa – diz Sartre citando Valéry – quando nosso olhar atravessa a palavra como o sol atravessa o vidro” (Sartre 8, p.19), o que é dizer que, sendo vidro, a palavra – componente material e sensível da linguagem – não tem ela própria sentido imanente, é uma *hylé* neutra. E, assim sendo, o sentido surge só quando a matéria for *apreendida como x*, visada como outra coisa que não ela mesma por um ato centrífugo do leitor. Se vejo numa folha de papel um traço reto, o que faz com que ele não seja um mero traço, mas o sinal matemático de subtração, é um ato da minha consciência

que passa da matéria sensível *dada* a seu sentido *não-dado*. Por si só, o traço é mero traço – é coisa. Ele só ganha o sentido de “sinal de subtração” quando visado como algo que não é o arabesco, e quem faz essa passagem é um ato da consciência, ou, no caso em tela, o leitor de prosa. É ele é o pólo eminentemente produtivo, e o meio lingüístico *através* do qual ele exerce seus poderes torna-se tendencialmente inerte, sem sentido imanente, à medida que a atividade é concentrada no pólo subjetivo. Donde o caráter *instrumental* da prosa: “...a prosa, diz Sartre, não é senão o instrumento privilegiado de certa atividade” (Sartre 8, p. 19). Já se vê então o que é a prosa para Sartre: ela é o meio translúcido no qual duas atividades se confrontam – o autor, subjetividade que faz aparecer através de signos os significados que visa; só que, para eles para não permanecerem meros signos, é exigida então uma segunda atividade, a do leitor, que faz o caminho de volta, passando deles (dados) ao sentido (não-dado). Só assim o livro não é coisa, mas objeto literário.

Mas se passa aqui de quê a quê, precisamente? Do mesmo modo que o sentido não é o significado, mas antes *o reenvio* de um termo a outro, também o leitor não se limita a passar das palavras dadas ao referente positivo que o autor teria visado inicialmente. Nem no signo, nem no significado, o essencial está *no próprio passar* de um a outro, sem fixar ou substancializar qualquer um dos pólos. Substancializar o signo é convertê-lo em poesia, e perder o fato de que *significa algo*; substancializar o significado é convertê-lo em *mensagens*, “aquilo que o escritor queria dizer”. Se o essencial não está nos pólos mas na pura passagem, é que o essencial está no encontro de duas atividades de que a prosa é palco: a liberdade do escritor – que se engaja pelas letras – e a liberdade do leitor, que passa das letras àquilo a que devem seu sentido, o autor - que não é coisa, mas “liberdade para se engajar”.

A uma matéria que é pura transparência corresponde uma subjetividade que é pura luz. Não se trata de dizer que o sentido *está* nessa subjetividade – o que seria voltar à interioridade –, já que ela é Nada: sendo atividade pura, não tem qualquer conteúdo próprio, é apenas um dirigir-se a... Está assim sempre engajada na história, no Ser, etc. O Nada só (é) nadificando, e o engajamento literário exprime disso. A tese segundo a qual o sensível não pode ter sentido imanente (independente dos projetos do Para Si) é apenas um avatar desse dualismo sartreano, no qual a atividade vem do pólo Para Si. No limite, o que está *entre* o Para Si e o Em Si é sempre *segundo* face a um projeto inaugural do Para

Si de quebrar o Em Si⁶. É o que permite Merleau-Ponty dizer que “o entre-dois, isto é, o livro tomado segundo a significação que lhe damos normalmente, e as mudanças com o tempo dessa leitura, a maneira pela qual essas camadas de sentido se acumulam ou se deslocam um a outra, ou mesmo se completam, em suma, a ‘metamorfose’ do livro e a história de seu sentido, e minha leitura recolocada nessa história, compreendida por ela, inserida por ela numa verdade provisória desse livro, nada disso, para Sartre, impede que a forma canônica do sentido seja aquela que eu faço ser ao ler, eu, e que minha leitura, formalmente considerada, seja a medida de toda outra” (Merleau-Ponty 3, p.196).

É por isso que, para Sartre, a divisa “ler um clássico” não tem muito valor: contra o que pensa o senso comum, o clássico não pode, em última instância, dizer sempre mais do que lemos atualmente nele – isso seria substancializá-lo, dar-lhe independência face ao leitor. Tampouco pode nos ensinar coisas de que não sabemos: isso seria converter a obra em mensagens atemporais⁷. Em qualquer caso, se se preserva algo no clássico que excede a atividade presente de leitura, é que se apaga a liberdade do leitor.

Que torções Merleau-Ponty terá de produzir no argumento para reabilitar a expressão “ler um clássico”, que não seja mais culto de cemitério? Seria preciso remontar até o dualismo de Para Si e Em Si, fundamento da tese – que se trata de rejeitar – segundo a qual o sensível não pode ter sentido imanente, devendo-o sempre a um projeto inaugural do Para Si. Evidentemente, não é o caso aqui de acompanhar Merleau-Ponty até àquelas paragens de ontologia fenomenológica. Contentemo-nos em ver – o que é suficiente para a questão que estamos perseguindo – como Merleau-Ponty reabilita um sentido imanente, uma historicidade própria para o clássico (o que exigirá dele o desvelamento de um modo de ser que não seja nem o do Para Si, nem o do Em Si, mas que, mais original que eles, esteja no entre-dois). Se assim for, não precisará fazer toda atividade dever-se em última instância aos atos centrífugos do leitor e do escritor. Será o caso de abandonar a atividade do leitor? Não, mas de dizer que ela é momento da própria obra, e que portanto não é atividade pura, mas atividade-passividade. Mas, com isso, veremos que o clássico já não é mais o clássico no sentido do senso comum – que Sartre parecia aceitar para rejeitá-lo –, não podendo ser separado da tradição que ele funda. O clássico para nós, dirá Merleau-Ponty, o modo pelo qual ele nos vem à presença, não é nem em si, nem para si, ele é “obra + tradição”.

Será então no interior de um outro projeto ontológico que a idéia de “ler um clássico” pode ganhar sentido. Apenas ele garantirá que a comunidade sucessiva de leitores, ao pensar diferentemente um mesmo autor, não está *traindo*, mas continuando sua obra, o que permite que a própria obra seja ativa, produzindo-se a si mesma através de suas leituras, restar falante além dos enunciados explícitos. Mas para ver o que isso quer dizer, tomemos o texto que abre o ensaio “O filósofo e sua sombra”⁸. O caso em tela é a leitura do impensado de Husserl, mas vale para todo clássico:

“A tradição é esquecimento das origens, dizia o último Husserl. Justamente se devemos muito a ele, não estamos em condições de ver exatamente o que lhe pertence. A respeito de um filósofo cujo empreendimento despertou tantos ecos, e aparentemente tão longe do ponto em que se mantinha, qualquer comemoração é também traição, quer lhe prestemos a homenagem muito supérflua de nossos pensamentos, como para lhes encontrar um fiador ao qual eles não têm direito – quer, ao contrário, com um respeito que não deixa de ser distante, reduzamo-lo muito estritamente ao que ele mesmo quis e disse...” (Merleau-Ponty 2, p.201).

Há dois modos de falsear um filósofo: fazer dele um mero álibi de meus próprios pensamentos, ou, ao contrário, reduzi-lo à letra, à sua filosofia visível que nos chega pelos textos. Nos dois casos, o leitor se julga externo à obra lida. Mas isso é prejudicar quanto ao modo de ser da obra, que não é objeto disposto diante do leitor, mas “obra + tradição”: entre Husserl e o movimento fenomenológico no qual o leitor se insere e que o forma não há descontinuidade pura, e se ainda assim houver diferença, ela não é da ordem do claro e distinto: “não estamos em condição de ver o que exatamente lhe pertence”. Na verdade, a exterioridade entre leitor e obra, a objetivação da obra e sua interpretação como ser-disposto diante do leitor, pressupõe (e não explicita) a *presença* da obra ao leitor, um campo comum que torna a relação entre eles possível. Esse campo comum é precisamente a tradição que a obra funda, e por isso, nessa camada mais originária da presença, não faz sentido separar nitidamente Husserl e o husserlianismo: Husserl para nós (sua presença prévia a partir da qual é possível a objetivação, interpretação particular e segunda do

modo dessa presença) é Husserl mais o que ele fundou, a tradição.

Mas “a tradição é esquecimento das origens”, havendo então, supostamente, diferença e descontinuidade entre um e outro. Que entender aqui por “esquecimento”? Em primeiro lugar, já sabemos que é o modo pelo qual as origens vêm à presença, e que não haveria como ter acesso direito à obra sem essa tradição interposta, já que é o campo comum entre eu e ela. Era Sartre quem acreditava poder separar o absoluto Descartes – aquele que existiu, engajou-se, escreveu tais livros – do cartesianismo, essa filosofia errante e inapreensível porque diferente em cada um dos cartesianos⁹. Descartes é uno e idêntico a si mesmo, o cartesianismo é multiplicidade de leitores. Exteriores entre si, não pode haver relação: Descartes é inteiramente presente a si, e os leitores não continuam uma interrogação começada com Descartes, eles recomeçam tudo do zero por sua própria conta. Mas se as fronteiras entre um e outro não são tão claras assim, e se Descartes é mais que um homem e um livro, se seu cogito é mais do que evento pessoal e menos do que essência pura, é preciso que entre ele seus leitores haja um campo de presença no qual estejam imbricados e no qual a idealidade se ancore e tenha uma história. Esquecimento das origens, a tradição é ao mesmo tempo constitutiva da obra, já que esta simplesmente não se apresentaria a nós se não fosse através daquela, se não fosse sedimentando-se como uma tradição visível.

Sem dúvida, a tradição não é a origem (num juízo de identidade): é origem *sedimentada*, e o que era criação e inaudito naquela torna-se usual e corriqueiro nesta, e o que era novidade torna-se disponível. A obra criadora, falante, torna-se fala falada. Assim, o cogito que se pronuncia após Descartes não tem a força que tinha em Descartes, contra os cétricos e contra as escolas; nos cartesianos, ele se torna um conceito adquirido. Mas é o preço que o pensamento paga para deixar de ser evento privado e ganhar duração pública, abrindo um campo em que outros vão pensar, em que poderá ter uma quase-objetividade e ser comunicado¹⁰. Desse modo, a noção de sedimentação vai aos poucos substituir a de constituição fenomenológica, substituição que se tornara necessária desde o bloqueio redução transcendental. Se a redução não consegue pôr entre parêntese a implicação do filósofo no mundo (a começar pela linguagem, que para Merleau-Ponty não é passível de purificação lógico-gramatical), então a atitude transcendental é impostura profissional do filósofo e a constituição não pode dar origem a essências puras. Trata-se

de compreender o modo de ser da idealidade sem introduzir algum corte entre espírito e natureza, sujeito e mundo percebido (o que seria fazer o jogo dos idealistas), nem assumir entre eles uma continuidade causal (o que seria tornar a idealidade um ser real e incorrer conseqüentemente em psicologismo). Com a sedimentação, o cogito não é mais evento psicológico de Descartes, mas também não é essência pura, sem história e sem gênese: continuidade e descontinuidade em relação ao mundo percebido, a sedimentação é o modo pelo qual a idealidade é ancorada no visível como dimensão.

A sedimentação comporta duas faces: aquilo que se sedimenta e o sedimentado, as origens e a tradição, falante e falado. Entretanto, elas não se opõem como o antes e o depois, ainda que possam sugerir essa imagem da sucessão (e portanto a idéia de que se desenrolaria no tempo empírico). Que se tome o caso da linguagem, em que as duas faces de Janus reaparecem nos termos de fala falante e fala falada. A fala falante, instituinte de sentido novo, utiliza o material disponível da língua e lhe impinge uma torção a partir da qual algo novo, que não estava disponível, é dito. Criado o novo significado, ele logo se sedimenta e passa a fazer parte do corriqueiro, do disponível, torna-se fala falada. A impressão de sucessão parece vir naturalmente: aquilo que era criação perde a novidade e se torna, *depois* de ser criado, disponível. Ou então se dirá que o sedimentado é ilusão retrospectiva: achamos hoje que ele é algo de adquirido, mas a seu tempo foi criação. Ora, em um caso como noutro, supõe-se que a criação e a sedimentação são momentos separados, ou pelo menos, que são separáveis por análise. Mas não é assim: de um lado, o falado é o modo pelo qual o falante pode vir à presença, pode se tornar visível e deixar de ser evento privado: é, portanto, a realização do falante, não seu decalque; e por outro lado, o falante não se retira do falado uma vez a significação nova criada, ele persiste como a sua sustentação: para falar em outro idioma, a causalidade é não-transitiva, e a gênese é atual (e é o que garante que possa ser reativada por um novo ato de criação). E se assim não fosse, as teses de Merleau-Ponty que alocam algum tipo de produtividade na linguagem ou em outras camadas de instituição se tornariam simplesmente ininteligíveis.

Se não há sucessão, qual a relação entre as duas faces da sedimentação, ou entre o falante e o falado? Não basta dizer que o falante permanece presente no falado, e que o falado é realização do falante. Se são co-presentes, é preciso explicitar qual o modo de ser de um no outro, já que, pelo que se disse acima, o falante *não é* o falado.

Em seu curso sobre *A origem da geometria* de Husserl, Merleau-Ponty diz:

“a tradição é esquecimento das origens, relação a uma origem que não é considerada pelo presente, e que opera em nós e que lança para a frente a geometria, justamente porque ela não é possuída pelo pensamento” (Merleau-Ponty 4, p. 22).

Lá a geometria, aqui a obra de pensamento, o pretexto varia mas o assunto é o mesmo. A origem não é possuída em pensamento: não é idéia em sentido positivo. Fundada a tradição, a origem é esquecida: não sendo considerada pelo presente, é da ordem do passado. Entretanto, é *operante* e lança pra frente a geometria. O vocabulário importa, pois é a intencionalidade operante que, em fenomenologia, é a encarregada de fazer a costura do múltiplo nas camadas ante-predicativas da experiência, garantindo assim pela estrutura de horizonte a prefiguração de racionalidade daquela experiência. É o mesmo que está em jogo aqui. O operante é aqui *esquecimento*, entenda-se, origem presente enquanto ausente, e a tradição que ela funda, dirá Merleau-Ponty no mesmo curso, é “certo pleno feito de certo vazio”. E por isso mesmo não terá a presença massiva do em si, será uma presença que comporta uma falha ou lacuna, que comporta dimensões negativas. Entende-se por quê: pois é animada, estruturada ou costurada por um “esquecimento fecundo”, uma negatividade operante. Por isso a tradição é sempre mais que seu ser visível: comporta um invisível, o lado de pregnância co-presente com o visível e que chama uma continuação. E numa nota de maio de 60 do *Visível*, Merleau-Ponty dirá que “o invisível é... o que, relativo ao visível, não poderia entretanto ser visto como coisa (os existenciais do visível, suas dimensões, sua membrura não-figurativa)” (Merleau-Ponty 5, p.305).

Se a tradição é esse visível de um invisível, e se a relação delas com a origem não é de sucessão, será preciso reconhecer que mesmo o originário não era presença plena, já era diferença de si consigo. E, no presente caso, que o próprio Husserl não era detentor de sua obra, que o pensamento que ele abria ao mesmo tempo escapava à sua posse. Isso porque, se é falante, se é clássico, é que não se reduz a um conjunto de teses, ele é interrogação, abertura de um campo e não significação fechada.

“Pensar não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever através deles um domínio por pensar, que portanto ainda não pensamos. Assim como o mundo percebido (...), também a obra e o pensamento de um filósofo são feitos de certas articulações entre as coisas ditas, a cujo respeito não há dilema entre a interpretação objetiva e o arbitrário, já que aí não se trata de *objetos* de pensamento, já que, como a sombra e o reflexo, seriam destruídos se fossem submetidos à observação analítica ou ao pensamento isolante, e apenas podemos ser-lhes fiéis e reencontrá-los pensando-os outra vez” (Merleau-Ponty 2, p. 202).

O pensar – e no caso, o pensar de Husserl – não se confunde com a letra, não é coisa, tampouco é espírito puro, não é supra-sensível. É o que abre e circunscreve um campo a pensar, e nesse sentido é interrogação. É matriz de idéias, mais do que um objeto de pensamento. Se Husserl contém um impensado – o que dá a possibilidade da filosofia de Merleau-Ponty –, é que sua filosofia não é inteiramente presente para si mesma, ela contém dimensões e vazios a serem pensados.

Se nessa camada mais originária, o filósofo lido não é pura presença a si mesmo, mas já diferença, então ler um filósofo não pode ser repetir linha a linha o que suas obras visíveis diziam (já que sua parte visível é apenas o sedimentado da obra), nem dar-lhe o sentido que bem quisermos (já que, como leitores, estamos presos na própria obra). Nos dois casos, supõe-se tacitamente que a obra seja inteiramente presente a si mesma. Se, ao contrário, pensar não é possuir idéias, mas abrir um campo de interrogação, então comentar uma obra de pensamento não é reduzi-la ao seu dito, mas reativá-la: “apenas podemos ser-lhes fiéis e reencontrá-los pensando-os outra vez”. E nesse momento, pensando o impensado de um filósofo, é bem um reencontro que se produz: como se a identidade do comentado só se revelasse quando o traímos aparentemente, para ser-lhe fiéis num outro nível – curioso tipo de identidade, que só se revela à distância *através* do trabalho da diferença. E, pelo menos nesse ponto (mas sem por isso assumir aquela meditação historial da metafísica que ia de par com essa noção de leitura), Merleau-Ponty poderia terminar reiterando as palavras de Heidegger:

“Toda explicação deve não apenas apreender o sentido do texto, ela deve também – insensivelmente e sem muito insistir – dar-lhe sentido seu. Essa adjunção é o que o profano sempre ressentido, medido por aquilo que ele toma pelo conteúdo do texto, como uma leitura solicitada; é o que ele critica, com o direito que se atribui a si próprio, como um procedimento arbitrário. Entretanto, uma verdadeira explicação não compreende jamais o texto melhor do que o compreendeu seu autor; ela o compreende de uma outra maneira. Mas, esta Outra maneira deve ser tal que reencontre o Mesmo que o explicado medita” (Heidegger 1, p.176)¹¹.

Nem subjetivismo, nem objetivismo, comentar os filósofos do século XVII através do nome “Grande Racionalismo” deve ser alcançar, numa traição apenas aparente, a identidade da questão aberta por aqueles filósofos. Mas confessemos também que, no fim das contas, com essa historicidade de sentido, parecemos não ter saído do interior de uma só filosofia, bem precisa aliás. Mais ou menos como se, lendo os clássicos da história da filosofia, tivéssemos apenas visitado uma outra cidade – conhecemos outras praças, outra gente, mas permanecemos no mesmo país e no mesmo idioma em que iniciamos a viagem... Será isso, “ler um clássico”?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. HEIDEGGER, M. *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. F. Fédier, Gallimard, 1962.
2. MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, Gallimard, 1960.
3. _____. *Les aventures de la dialectique*, Gallimard / Folio, 2000.
4. _____. *Notes de cours sur l' Origine de la Géométrie de Husserl*, PUF, 1998.
5. _____. *Le visible et l'invisible*, Gallimard / Folio, 2004.
6. PIGNAUD, B., “Merleau-Ponty, Sartre et la littérature”, in: revista *L'Arc*, maio / 1990.
7. PRADO JR., B., *A retórica em Rousseau*, Cosacnaify, 2008.
8. SARTRE, J.-P. *Que é a literatura?*, Ática, 1999.

Merleau-Ponty and the “Great rationalism”: what does it mean - to read a classic?

Abstract: This essay intends to show how the so-called “theory of reading” presented by Merleau-Ponty, which is based upon the meditation of other philosophers’ “unthought”, receives its proper foundation only in the context of his ontology or, more precisely, in the realm of his project’s consequences concerning the understanding of ideality. It is only in those terms that “history of philosophy” makes sense in Merleau-Ponty’s work, after having assumed previous philosophical decisions such as the one that determines that in order to inscribe meaning in the domain of the sensitive it is necessary to underline the passive dimensions of experience that are responsible for the thematic acts of consciousness.

Keywords: history of philosophy, reading, sedimentation, ideality.

NOTAS

- 1- É o argumento que Bento Prado, em “Leitura e interrogação”, retoma de Merleau-Ponty e Heidegger para rerepresentá-lo e com ele justificar sua leitura de Rousseau. (Cf. Prado Jr. 7).
2. “De fato, o livro não é um objeto, tampouco um ato, nem sequer um pensamento: escrito por um morto acerca de coisas mortas, não tem mais lugar nesta terra, não fala de nada que nos interesse diretamente; entregue a si mesmo, ele se encarquilha e desmorona, não restam mais que manchas de tinta sobre o papel embolorado, e quando o crítico reanima essas manchas, transformando-as em letras e palavras, estas lhe falam de paixões que ele não sente, de cóleras sem objeto, de temores e esperanças defuntas. É todo um mundo desencarnado que o rodeia, um mundo em que as afeições humanas, como não comovem mais, passaram à categoria de afeições exemplares, em suma, de *valores*. Assim ele se convence de haver entrado em contato com um mundo inteligível que é como que a verdade e a razão de ser de seus sofrimentos cotidianos” (Sartre 8, p. 24-25).
E adiante: “... os grandes escritores queriam destruir, edificar, demonstrar. Mas nós não guardamos as provas que apresentaram, porque não nos preocupamos com o que eles quiseram provar. Os abusos que denunciaram não são mais do nosso tempo; hoje há outros que nos indignam e que eles nem sequer imaginavam; a história desmentiu algumas de suas previsões, e aquelas que se realizaram se tornaram verdadeiras há tanto tempo que já nos esquecemos de que foram, antes, traços do seu gênio; alguns dos seus pensamentos estão inteiramente mortos, e há outros que o gênero humano inteiro assimilou e que agora tomamos como lugares-comuns. Segue-se que os melhores argumentos desses autores perderam a sua eficácia; hoje admiramos apenas a sua ordem e o seu rigor; por mais bem estruturados que sejam, para nós não passam de ornamento, uma arquitetura elegante da

demonstração, sem mais aplicação prática do que a arquitetura das fugas de Bach ou dos arabescos de Alhambra” (Sartre 8, p. 26).

3. Como resume no mesmo sentido B. Pignaud, “o propósito de Sartre, nas primeiras páginas de seu ensaio, era, de algum modo, livrar-se da ‘arte’ (aí compreendida a poesia) confinando-a no domínio do sentido. Esse sentido, ele o concebia como uma significação ao mesmo tempo mais larga e mais vaga, *privada de toda capacidade referencial porque irremediavelmente atolada no objeto que a carrega*” (cf. Pignaud 6).

4. Cf. citação abaixo, e também: “o escritor pode dirigir o leitor e, se descreve um casebre, mostrar nele o símbolo das injustiças sociais, provocar nossa indignação. Já o pintor é mudo: ele nos apresenta *um* casebre, só isso; você pode ver nele o que quiser. Essa choupana nunca será o símbolo da miséria; para isso seria preciso que ela fosse signo, mas ela é coisa. (...) Não duvido de que a caridade ou a cólera possam produzir outros objetos, mas neles elas ficarão atoladas da mesma forma; perderão o seu significado, restarão apenas coisas habitadas por uma alma obscura. Não se pintam significados, não se transformam significados em música; sendo assim, quem ousaria exigir do pintor ou do músico que se engajem?” (Sartre 8, p. 12)

5. “Na verdade, o poeta se afastou por completo da linguagem-instrumento; escolheu de uma vez por todas a atitude poética que considera as palavras como coisas e não como signos. Pois a ambigüidade do signo implica que se possa, a seu bel-prazer, atravessá-lo como a uma vidraça, e visar através dele a coisa significada, ou voltar o olhar para a *realidade* do signo e considerá-lo como objeto” (Sartre 8, p. 13)

6. Sigo, evidentemente, a leitura de Merleau-Ponty, que se permite várias passagens ao limite que um sartreano ortodoxo talvez recusasse: “apesar das aparências, Sartre jamais admitiu senão o ser para si, com seu correlativo inevitável: o puro ser em si” (Merleau-Ponty 3, p.198). O sartreano pode aliás consultar a resposta raivosa de Simone de Beauvoir em *Privilèges*, em que se acusa Merleau-Ponty de pseudo-sartrismo. Como nosso propósito aqui não é estritamente filológico, peço licença para passar ao largo desses problemas.

7. “Assim, quando um livro apresenta pensamentos inebriantes que oferecem a aparência de razões só para se dissolverem sob o nosso olhar e se reduzirem às batidas do coração, quando o ensinamento que se pode extrair dele é radicalmente diferente daquele que o autor quis dar, chama-se a esse livro mensagem” (Sartre 8, p. 27)

8. Que a leitura do impensado – modo pelo qual o “clássico” será salvo – esteja firmemente fundada na ontologia de Merleau-Ponty, é confirmado pela estrutura daquele ensaio. Ali, Merleau-Ponty começa apresentando sua leitura particular de Husserl nem como traição, nem como fidelidade, mas um prosseguimento (fiel-infiel) das questões husserlianas através daquilo sobre o que elas tinham de silenciar. Apresenta-se o projeto de “ler o impensado” do filósofo, mas tudo poderia ainda soar um pouco vago. É esse “ar” de

meras generalidades que a seqüência do ensaio vai desfazer, “pondo” os pressupostos desse método de leitura. O núcleo duro do ensaio vai avaliar as noções de redução – descobrindo um irreduzível último, a Natureza selvagem que toda atitude da consciência pressupõe e não elucida –, descrever o mundo sensível que resiste à reflexão e, finalmente, tirar as conseqüências disso para a constituição fenomenológica. Ali, será apresentada a noção de sedimentação como modo de ser da idealidade uma vez constatado que toda atitude repousa sobre um solo último. E é aqui – como tentarei sugerir – que se produz o método de leitura merleau-pontiano.

9. Apenas parafraseio aqui o próprio Merleau-Ponty em “Partout et nulle part” (Merleau-Ponty 2, 139).

10. “Precisamente enquanto o pensamento é *Erzeugung*, superação da vida passiva, entrada em um domínio *invisível*, ele não pode existir senão como sedimentado e a sedimentação é sua realização como pensamento. Husserl sublinha que o pensamento é *sedimentado* e que a reativação é apenas uma possibilidade, que a *Nachverstehen* e *Mitverstehen* não é, não pode ser reativação, que a síntese aqui não é para mim efetiva de todo o caminho seguido; mas posse de pivôs, dobradiças, matrizes de possibilidades, *equivalentes negativos* ou *rastrros* de atos positivos, *esquecimentos fecundos*, isto é, negações operantes. O pensamento é para ele por si temporal.” (Merleau-Ponty 4, p.29). “Rastros = presença de um ausente = experiência de uma ausência” (Merleau-Ponty 4, p.33).

11. Um trecho desse texto aparece como epígrafe daquele ensaio de Bento Prado Jr. a que nos referimos acima e que de resto nos serviu de mote.