

Os limites da razão: Literatura e Metafísica em Merleau-Ponty

Alex de Campos Moura (USP)

Resumo: Neste artigo, buscaremos discutir o modo pelo qual a literatura pode conduzir – e, talvez, mesmo exigir – uma mudança no próprio estatuto da filosofia, especialmente no caso da fenomenologia, ao tornar explícita a existência de um outro modelo de racionalidade, distinto de sua concepção clássica. Para isso, trabalharemos a partir das descrições propostas por Merleau-Ponty sobre o tema, concentrando-nos, nesse artigo, no período de sua obra entre o final dos anos quarenta e início dos anos cinquenta. Ao lado da questão da literatura, a correlata recompreensão da noção de metafísica terá papel central nessa investigação.

Palavras-chaves: Fenomenologia; Merleau-Ponty; Literatura; Metafísica

Abstract: In this article, we will seek to discuss the way in which literature can lead – and, perhaps, even demand – a change in the very statute of philosophy, especially in the case of phenomenology, by making explicit the existence of another model of rationality, distinct from of its classical design. For this, we will work from the descriptions proposed by Merleau-Ponty on the subject, focusing, in this article, on the period of his work between the late forties and early fifties. Alongside the issue of literature, the related re-comprehension of the notion of metaphysics will play a central role in this investigation.

Key-words: Phenomenology; Merleau-Ponty; Literature; Metaphysics

Introdução

Refletir sobre o estatuto da fenomenologia francesa hoje é tarefa de larga escala e envergadura. Entender os desdobramentos que esse projeto filosófico – diverso e a um só tempo coeso – assumiu no período recente demanda mediações e algumas opções teóricas e históricas. Como introdução a essa reflexão de amplo escopo, proporemos nesse ensaio uma questão inicial, compreendida como primeira etapa da pesquisa.

Buscaremos discutir o modo pelo qual a literatura pode conduzir – e, talvez, mesmo exigir – uma mudança no próprio estatuto da filosofia, especialmente no caso da fenomenologia, ao explicitar a existência de um outro modelo de racionalidade, distinto de sua concepção clássica¹. Para isso, trabalharemos a partir das descrições propostas por Merleau-Ponty sobre o tema, concentrando-nos, nesse artigo, no período de sua obra entre o final dos anos quarenta e início dos anos cinquenta². Presente em diversos momentos de sua reflexão, e trazendo inúmeras perspectivas de aproximação e compreensão³, a questão da literatura na obra do autor é extremamente ampla, exigindo de nós uma circunscrição cuidadosa, especialmente quando tematizada no espaço de um artigo.

Para a questão aqui proposta – o modo pelo qual a literatura pode exigir e explicitar a necessidade de uma mudança no sentido da filosofia fenomenológica –, partiremos da tentativa de compreender a conhecida afirmação do filósofo segundo a qual o romance dispõe de uma dimensão e um sentido metafísicos. Tese controversa, presente em um de seus ensaios de *Sens et Non-Sens*, cuja compreensão exigirá de nós a discussão sobre o estatuto da metafísica no interior de sua reflexão. Em seguida, recorreremos aos seus

¹ Ao abordarmos o tema da racionalidade no pensamento de Merleau-Ponty, e suas discussões sobre o racionalismo “clássico” (conforme terminologia adotada por ele próprio), cabe fazermos uma observação inicial. A leitura do autor, nos parece, pode ser dividida em duas grandes perspectivas, e será de uma delas que nos ocuparemos aqui – correspondente aos textos principais que serão mobilizados e à discussão neles realizada. Há a leitura formulada por ele do racionalismo como “paradigma” legado pela Tradição – justamente aquela que veremos no presente estudo. Trata-se de sua descrição como modelo de uma compreensão geral sobre o Ser, o conhecimento e a verdade, fortemente configurada em termos de uma lógica e uma ontologia duais – estruturadas especialmente em torno das ideais de constituição e representação – e tão amplamente criticado pelo autor no decorrer de toda sua obra. Trata-se, de certo modo, de um legado histórico que estabelece os grandes eixos do pensamento pós cartesiano. E há a leitura feita por ele sobre o racionalismo “clássico” buscando desvelar nele suas engrenagens tácitas e suas dimensões “impensadas”, aquilo que do interior mesmo de suas descrições, resiste a seus axiomas mais explícitos, sugerindo um outro modelo de razão e uma outra ontologia já nesse período histórico e em seus grandes autores. Nesse sentido, os textos sobre Descartes são particularmente significativos, como aparecem, por exemplo, em *O Olho e o Espírito* e em seus estudos sobre a noção de Natureza. No presente ensaio, conforme as proposições do próprio autor, não discutimos propriamente esse segundo aspecto de sua leitura sobre o racionalismo clássico, mas sim sua majoritariamente histórica, como um grande paradigma estabelecido e que carece de revisão. Também nessa direção, sobre essa temática em seu sentido amplo, e para uma descrição mais detida sobre o significado desse racionalismo, ver seu ensaio *Em toda e em nenhuma parte* – que permanece no horizonte de nossa presente discussão –, em que o autor se debruça sobre aquilo que ele descreve como “Grande Racionalismo”.

² Essa delimitação, como veremos, ao mesmo tempo que responde à problemática aqui em questão, permite trabalhar o tema por uma perspectiva diversa daquela mais usualmente trabalhada como referência, que se concentra em seus textos de *Signos* sobre o tema da linguagem. Como veremos a seguir, já nos ocupamos dessa perspectiva em estudos anteriores e consideramos que o presente estudo pode oferecer um viés concêntrico e complementar a esse prisma. Ao mesmo tempo, a discussão aqui formulada se insere em uma perspectiva mais geral da investigação, em que buscaremos compreender o lugar da literatura em seus textos finais, notadamente em *O Visível e o Invisível* e seus cursos sobre a Natureza, enfatizando seu vínculo com as formulações precedentes na obra, procurando acentuar o modo pelo qual as descrições da década de cinquenta contribuem para “iluminar” seus últimos textos e o sentido mais geral de seu projeto filosófico.

³ Em estudos anteriores, procuramos tematizar a questão da literatura por enfoques concêntricos ao que aqui apresentaremos. Em particular, conforme as proposições do próprio autor, procuramos trabalhar sua compreensão por meio da discussão sobre o estatuto da linguagem e da pintura e, em especial, por meio de seu vínculo com a noção de expressão – sobretudo, conforme nossa hipótese de leitura (descrita adiante), em sua dimensão ontológica. Essas questões, embora não sejam o tema do presente estudo, reaparecerão aqui, por conta da própria característica do método do filósofo, em que as descrições se envolvem e se implicam continuamente.

●
●

cursos sobre literatura ministrados na primeira metade dos anos cinquenta, buscando compreender em que sentido a literatura subverte nossa concepção de conhecimento e sua pretensão de verdade.

Acompanhando esse itinerário, e explicitando certa convergência em seu percurso, procuraremos sustentar a hipótese de que o recurso à literatura tem, como uma de suas funções principais⁴, a explicitação da necessidade de uma revisão sobre o estatuto do conhecimento e, com ele, da própria filosofia, trazendo à luz a insuficiência do modelo clássico de racionalidade e de sua correlata noção de verdade. A literatura será expressão de uma dimensão “paradoxal”, transitiva e aberta, em que se desvela um campo da experiência cuja irreduzibilidade⁵ e reversibilidade⁶ apontam para a existência de um outro modelo de razão.

O Romance

Em seu ensaio “O Romance e a Metafísica”, publicado em *Sens et Non Sens*, Merleau-Ponty se dedica ao tema da literatura e, em particular, aos escritos de Simone de Beauvoir⁷. Trataremos, aqui, especialmente das premissas apresentadas por ele para essa discussão. A primeira delas, ponto de partida do ensaio, estabelece uma íntima conexão entre o romance e a metafísica, assumindo como base a proposição de que toda obra de um grande romancista é sustentada por duas ou três ideias filosóficas:

A obra de um grande romancista é sempre sustentada por duas ou três ideias filosóficas. Seja por exemplo o Eu e a Liberdade em Stendhal, em Balzac o mistério da história como aparição de um sentido no acaso dos acontecimentos, em Proust o envolvimento do passado no presente e a presença do tempo perdido (MERLEAU-PONTY, 1997, p.45, tradução nossa)⁸

Todo romance, defende ele, deixa-se sustentar por uma questão organicamente filosófica. Três autores centrais da literatura moderna são mobilizados para a explicitação dessa hipótese: Stendhal, Balzac e Proust⁹. A obra de cada um deles gravitaria em torno de uma questão filosófica principal – a relação com a alteridade, a instituição da história ou a imbricação dos tempos –, fazendo com que suas temáticas fossem, por si mesmas, filosóficas.

Afirmção contundente e, aparentemente, controversa. A suposição de que há uma tese por sob a descrição do romance, e de que é ela que pode receber a “alunha” de filosófica, parece tangenciar a possibilidade de um retorno a uma literatura de “assunto” (ou mesmo uma “literatura de tese”), que reporia a clássica distinção entre forma e conteúdo, tão distante das concepções defendidas pelo autor no decorrer de sua filosofia. De todo modo, a afirmação – que, assim formulada, dificilmente reaparecerá em outros momentos

⁴ Como descrito acima, há diversos âmbitos nos quais a questão da literatura opera e se articula no interior do pensamento de Merleau-Ponty. Essas perspectivas, segundo nossa hipótese, são concêntricas, e revelam diferentes prismas de um mesmo fenômeno central. No presente estudo, nós o abordaremos destacando o modo pelo qual a compreensão geral do autor sobre a literatura reverbera no estatuto mesmo da filosofia e do conhecimento, questão que envolve as anteriores e as complementa.

⁵ Usamos o termo em seu sentido conceitual, como aquilo que de algum modo resiste a uma “redução” fenomenológica completa, tal como formulada e compreendida pelo autor no período do final dos anos quarenta, a partir de sua leitura sobre as proposições husserlianas. A esse respeito, ver especialmente o *Prefácio da Fenomenologia da Percepção*, em que o autor apresenta uma apropriação própria da “redução fenomenológica”.

⁶ Noção central a qual nos referimos no decorrer do artigo e que remete – de modo explícito – aos últimos textos do autor, embora consideremos que ela já estivesse operante em momentos anteriores, como o presente estudo buscará corroborar.

⁷ No presente ensaio, dado nosso recorte temático, não abordaremos a discussão do autor a respeito da obra de Beauvoir. Dedicaremos um outro estudo ao tratamento dessa questão.

⁸ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 45 [tradução nossa].

⁹ Os três autores são referências constantes na obra do autor. Apenas como indicação, lembremos que Stendhal será tema dos cursos que trataremos adiante; Balzac é referido em seus estudos sobre a linguagem; e Proust é tema constante no decorrer de toda a obra. Sobre esse ponto, cabe destacar os trabalhos de Carbone, especialmente seu estudo seminal sobre o tema: CARBONE, M., *Al Confinidell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire de Cézanne e de Proust*. Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1990

de sua obra – é fortemente atenuada nas linhas seguintes: “A função do romancista não é tematizar essas ideias, é fazê-las existir diante de nós à maneira das coisas.”¹⁰

A primeira aproximação, supostamente vinculada a uma conexão temática, é nuançada na medida em que as funções da literatura e da filosofia revelam-se, *a princípio*, distintas – tese que, veremos, será gradualmente desconstruída no decorrer do ensaio¹¹. A descrição da função da literatura, nesse momento bastante concisa, remete a um eixo nuclear da reflexão do filósofo, fortemente estruturado em torno da ideia – e da centralidade – da noção de expressão¹². Não cabe à literatura (como à linguagem de um modo geral¹³) “falar sobre” temas ou ideias, apontar ou designar a significação; ela não é enunciação ou *representação* de um sentido que existiria para si. Ao contrário, o que lhe cabe é fazer o sentido existir efetivamente, instituindo-o como realidade, visível que é no mundo. A dinâmica expressiva, em suas múltiplas modalidades, faz do sentido uma existência, *encarna-o* e o faz *ser* em um mundo ele próprio estruturado em termos de expressividade¹⁴. Essa compreensão, formulada sob diferentes perspectivas, atravessa a obra de Merleau-Ponty, gravitando em torno de uma concepção própria sobre a noção de expressão.

Não nos cabe, e nem poderíamos no espaço de um artigo, refazer aqui todo o itinerário que essa noção – e, com ela, a indissociabilidade entre significação e existência –, adquirem na obra do filósofo¹⁵. Para a proposta do presente ensaio, o importante é destacar que, corroborada por diversos encaminhamentos, alguns deles inclusive anteriores a sua discussão mais detida sobre a linguagem (no início dos anos cinquenta)¹⁶, a literatura é desde o início descrita por Merleau-Ponty referida ao campo da expressão e, com ele, ao da instituição e encarnação do sentido, dando-lhe forma e visibilidade em um mundo percebido.

Retornando ao ensaio de *Sens et Non-Sens*, após a proposição de que cabe ao romance fazer suas “grandes ideias” existirem “diante de nós”, o filósofo descreve uma espécie de percurso histórico relativo ao modo pelo qual a questão da literatura foi formulada pelo pensamento clássico e pelo pensamento posterior. A compreensão do romance como *expressão* de questões e temas filosóficos teria sido, segundo ele, obscurecida por uma compreensão específica sobre a metafísica, historicamente engendrada, responsável por forjar a pretensa distância entre literatura e filosofia. Do ponto de vista histórico, seria, então, possível

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 45 [tradução nossa].

¹¹ Ele o fará invertendo as proposições, isto é, explicitando a possibilidade de um outro sentido da filosofia *a partir* da compreensão da literatura, e, então, a possibilidade do reconhecimento da proximidade entre elas.

¹² Presente desde *A Estrutura do Comportamento*, central em *A Fenomenologia da Percepção*, e percorrendo toda sua reflexão até seus últimos textos, notadamente *O Visível e o Invisível* e *O Olho e o Espírito*, o tema da expressão atravessa a obra de Merleau-Ponty. Por múltiplos encaminhamentos – como a descrição do corpo, os estudos sobre a percepção, as análises sobre a linguagem e a pintura –, a questão é permanente reposta e retrabalhada por ele, sempre em posição central, constituindo um dos eixos principais de sua reflexão. A esse respeito, podemos destacar os trabalhos de Dastur (notadamente seu livro *Chair et langage - essai sur merleau-ponty*, referência nos estudos sobre o tema da linguagem na obra do autor) e os diversos estudos de Carbone dedicados ao tema, gravitando em torno das questões relativas à expressão, à literatura e à pintura, em seus diversos desdobramentos.

¹³ Conforme especialmente *Signos* e *A Prosa do Mundo*.

¹⁴ Articulamos, aqui, descrições que retomam diversas proposições do autor, todos circunscritas em torno do tema da expressão. Sobre a questão da expressividade do mundo, destacamos especialmente *A Fenomenologia da Percepção* e seus cursos sobre o *Mundo Sensível e o Mundo da Expressão*.

¹⁵ Esse aspecto da linguagem é especialmente importante na obra do filósofo, remetendo a uma perspectiva que se desdobrará em toda sua reflexão, com diferentes ênfases. Seja por meio da ideia de expressão, de estrutura ou de percepção, a inseparabilidade entre o sentido e sua configuração existencial é tese privilegiada em sua filosofia. A linguagem, inclusa aí a literatura, não *diz* as coisas, não é um discurso sobre o ser; antes, ela é o próprio movimento por meio do qual um sentido adquire existência, estrutura-se no mundo: *expressão*, corpo do sentido (conforme *Fenomenologia da Percepção*) ou sua aparição *carnal* (conforme *O Visível e o Invisível*).

¹⁶ Pensamos, aqui, especialmente em *A Estrutura do Comportamento* e *A Fenomenologia da Percepção*. Particularmente, no segundo caso, lembremos que a descrição da percepção e do corpo é inteiramente atravessada pela noção de expressão.

discernir dois momentos claramente diversos de compreensão sobre a relação entre elas. O paradigma desses momentos, e da passagem de um a outro, ecoaria distintas compreensões da noção de metafísica, bem como de seu campo de atuação e de seus pressupostos – essa a hipótese que o filósofo busca sustentar ao longo do ensaio.

Por um lado, a metafísica clássica¹⁷, que estabelece, por meio da pretensão totalizante do discurso racional, uma clara fronteira entre filosofia e literatura. Por outro, a metafísica “de seu tempo”¹⁸, que “não cessa de minar” essa suposta delimitação, reencontrando a ambiguidade da linguagem e da expressão, gravitando em torno da irredutibilidade dos paradoxos que sustentam a existência e a tornam inassimilável pela pretensão identitária da racionalidade clássica. Como veremos, de um lado, o discurso epistemológico puro; de outro, a expressão como dimensão existencial de um ser no mundo aberto e paradoxal. Nos dois casos, duas compreensões de linguagem consonantes com duas modalidades distintas de metafísica.

É surpreendente, pondera o filósofo, que o parentesco entre filosofia e literatura tenha passado despercebido, ou ao menos negligenciado, ao longo de grande parte da história. Uma das razões dessa negligência estaria precisamente nesse sentido desempenhado pela metafísica; residindo em sua mudança também a razão do posterior reconhecimento da proximidade entre elas. Até o século XIX¹⁹, a metafísica teria sido compreendida como um “discurso especializado”, frente ao qual a literatura se tornaria desnecessária. O conhecimento metafísico se correlacionaria à ideia de uma razão pura e absoluta; esfera transcendente que asseguraria a possibilidade de a experiência ser inteiramente subsumida e conceitualizada. A identidade e a positividade do conceito prescindiriam do discurso literário:

A metafísica clássica pôde se passar por uma especialidade onde a literatura nada tinha lugar, porque funcionava sobre um fundo de racionalismo incontestável e porque estava convencida de que poderia fazer compreender o mundo e a vida humana por um arranjo de conceitos. Tratava-se menos de uma explicitação do que de uma explicação da vida ou uma reflexão sobre ela (MERLEAU-PONTY, 1997, p.45, tradução nossa)²⁰

A metafísica clássica, apoiada na pretensão de uma racionalidade absoluta, sem espaço para o equívoco e a mudança, desconsiderava qualquer forma de expressão híbrida ou ambígua. Ao refletir sobre o real, ela se afirmava como discurso posicional, constituinte daquilo que lhe aparecia²¹, desdobrando-o por completo em uma objetividade pura, clara e idêntica a si. Em seu apelo representativo, esse discurso constituía as significações diante de si, *explicava* e totalizava a experiência por meio de conceitos e, assim, tornava a *expressão* literária marginal, desprovida do caráter de verdade: a identidade da explicação conceitual eliminava a dimensão paradoxal e contraditória que a caracterizava, e sua “ambiguidade” irredutível apenas confirmava seu estatuto avesso ao conhecimento. Teríamos, assim, por um lado, um discurso puro, sem ambiguidade ou equivocidade – correlato a uma racionalidade igualmente translúcida – e, por outro, a ambiguidade da literatura, conferindo-lhe papel secundário, próprio a sua incapacidade em designar as coisas de modo objetivo, estranha ao modelo da identidade.

¹⁷ Como referimos acima, trata-se da leitura que o autor propõe sobre a metafísica clássica em seu sentido canônico e paradigmático, “estilo” de reflexão que marcará a história do pensamento.

¹⁸ Como veremos, particularmente o movimento que se inicia, de modo explícito, a partir do século XIX.

¹⁹ Carbone, em seus estudos publicados em *Ver segundo o quadro. Ver segundo as telas*, discute essa questão do recorte temporal e histórico proposto pelo filósofo, desdobrando suas múltiplas implicações.

²⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997 [tradução nossa], p.45.

²¹ A esse respeito, cabe destacar as descrições feitas pelo autor, em diversos momentos de sua obra, sobre as filosofias “intelectualistas” e a compreensão do conhecimento como constituição de um objeto por uma consciência desengajada. A esse respeito, ver especialmente *A Fenomenologia da Percepção*.

É o primeiro desses eixos, argumento o filósofo, que começa a se modificar a partir do século XIX – principalmente em termos de consciência de sua própria operação. Os parâmetros e critérios reconhecidos pelo discurso filosófico, e incorporados em sua linguagem, começam a se ver profundamente alterados – o que refletiria a gradual emergência de uma compreensão nova sobre a metafísica. A linguagem filosófica deixa de operar como discurso sobre o objeto, para tornar-se explicitação dele; e a razão deixa de ser identidade, para revelar-se como tensão interna e ambiguidade, irreduzível à transparência do conceito. À inequívocidade do discurso conceitual, se contraporía a ambiguidade da explicitação da experiência e, nos termos dos cursos de que trataremos adiante, os paradoxos que lhe são constitutivos – sobre os quais a literatura centrará (e, na verdade, sempre centrou) seu trabalho.

Em especial, no ensaio dedicado à descrição do romance, um aspecto é particularmente significativo nessa mudança: o reconhecimento da metafísica como condição intrínseca à existência, dimensão própria ao *ser no mundo*. O primeiro indício dessa mudança estaria precisamente no recurso a formas de expressão ambíguas, tornando explícita a necessidade de a linguagem expressar-se por meio de múltiplas dimensões, sincrônicas e convergentes, não identitárias:

Por que um escritor, agora, precisa, para se expressar, de referências filosóficas, políticas e literárias ao mesmo tempo? (...) É porque uma nova dimensão de pesquisa se abriu. ‘Todo mundo tem uma metafísica, patente ou latente, ou então não existe (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 47, tradução nossa)²²

Em sua primeira referência no texto à “nova” noção de metafísica, o filósofo a relaciona prontamente à dimensionalidade da linguagem e ao reconhecimento da multiplicidade de *perspectivas* frente às quais ela opera. Há uma abertura intrínseca à linguagem, dia criticidade de perspectivas ou aspectos²³, em clara oposição à suposta identidade da racionalidade clássica, reverberando a compreensão de que o mundo, em sua totalidade, dispõe ele próprio de um caráter *metafísico* (seja ele patente ou latente)²⁴. Nesse sentido, o estabelecimento de um novo campo de investigação remete à dissonância característica de seu “objeto” (a “mundanidade” do mundo) e de sua expressão (a linguagem em sentido amplo), afirmando uma dimensão “metafísica” presente em toda a experiência. Nessa direção, é importante notar que a passagem – embora de extrema brevidade – desloca o “lugar” ocupado pela racionalidade clássica (como solo metafísico) para o da dissonância do mundo percebido²⁵ – tese desdobrada na sequência e, como veremos, central para o autor. A abertura do mundo remete à metafísica: dimensionalidade e *recherche*²⁶ inscritas nele – não opostas a ele.

É essa “dimensão metafísica” do mundo que torna necessários os modos de “expressão híbrida”, não cabendo mais à linguagem conceituar a experiência, mas “tomar posição” em relação a ela, assumindo diferentes *perspectivas* e *expressões*, revelando-se, ela própria, uma certa dimensionalidade do *ser no mundo*, um modo de relação com ele:

Sempre se tratou nas obras do espírito, mas agora trata-se expressamente, de fixar uma certa posição em relação ao mundo do qual a literatura e a filosofia, como a política, não são senão diferentes expressões. Não esperamos

²² MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 47 [tradução nossa].

²³ Sobre esse tema da linguagem e de sua multidimensionalidade, ele é amplamente trabalhado pelo autor em seus diversos estudos sobre a linguagem, especialmente em *Signos* e *A Prosa do Mundo*.

²⁴ Sobre o sentido da dimensão metafísica do mundo, é interessante observar que a descrição do autor *mobiliza* o termo antes de propriamente estabelecer seu sentido – o que ocorrerá no decorrer e através da exposição (característica próprio ao seu método e à compreensão da descrição como seu operador fundamental). Seguindo esse movimento, circunscreveremos gradualmente o sentido que o termo metafísica adquire para ele, especialmente em sua compreensão “mundana”.

²⁵ Como descrito acima, importante eixo de sua obra, reafirmada por diversos prismas, e centrada no reconhecimento do que seus últimos textos descreverão como “há mundo” originário, tese fundamental.

²⁶ Noção desenvolvida em seus cursos sobre a *Instituição*.

a introdução na França da filosofia existencial para definir toda a vida como uma metafísica latente e toda a metafísica como uma explicitação da vida humana (...) Isso por si só atesta a necessidade e importância histórica dessa filosofia. Ela é a tomada de consciência de um movimento mais velho que ela, do qual ela revela o sentido e do qual acelera a cadência (MERLEAU-PONTY, 1997, p.48, tradução nossa)²⁷

Literatura e filosofia (assim como a política) se encontram originariamente enquanto *expressões* do mundo. Cada uma a seu modo torna explícita uma posição em relação a ele, responde e singulariza um certo campo aberto de experiência; isto é, cada uma delas expressa diferentes *formas* ou *estruturações* do *ser no mundo* – apontando tacitamente para a compreensão, central para o autor, de uma metafísica latente na própria vida e, correlativamente, da metafísica como explicitação da vida humana – hipótese que cabe ao ensaio, ainda, mapear e desenvolver.

É a partir desse contexto geral de compreensão, que o autor nos oferece uma definição bastante original da filosofia fenomenológica ou existencial²⁸, apresentando-a como responsável pela explicitação dessa dimensão metafísica inerente à vida, retomada de um movimento “mais antigo que ela”. Vem daí, argumenta ele, sua importância histórica, tornando consciente um campo da experiência que havia permanecido, na maior parte dos casos, ignorado. À filosofia existencial caberia “revelar o sentido” e “acelerar a cadência” da dimensão metafísica própria à experiência humana, inscrita no *ser no mundo*, em nossa relação mais originária com ele:

Tudo muda quando uma filosofia fenomenológica ou existencial se dá como tarefa, não explicar o mundo ou descobrir suas ‘condições de possibilidade’, mas formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento sobre o mundo. A partir daí, o que há de metafísico no homem não pode mais ser referido a algo além de seu ser empírico – a Deus, à Consciência –, é em seu próprio ser, em seus amores, em seus ódios, em sua história individual ou coletiva que o homem é metafísico, e a metafísica não é mais, como disse Descartes, a ocupação de algumas horas por mês; ela está presente, como pensava Pascal, no menor movimento do coração (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 48, tradução nossa)²⁹

Nessa passagem, central para nossa investigação, torna-se explícita a mudança operada na noção de metafísica no interior de uma filosofia fenomenológica ou existencial. Ela não equivale mais à explicação das condições de possibilidade da experiência, e, com elas, de um transcendental puro. Ao contrário, ela responde, agora, pela “formulação” da experiência e do “contato” pré-reflexivo com o mundo, reescrevendo o conhecimento em um campo anterior ao da pura positividade do pensamento. O metafísico não remete mais a um “além mundo”, instância autônoma e separada; antes, ele se inscreve na própria existência, na medida em que esta se reconhece aberta e distendida em direção ao que não é ela. O metafísico não conduz ao “outro absoluto”, mas à *abertura*, distensão originária do serem um mundo perspectivo. Assim compreendido, ele opera no “coração” mesmo do *ser no mundo*, em seus amores, seus fantasmas, sua história singular e coletiva – sua transcendência e sua mundanidade.

Dois sentidos da filosofia distinguem-se, então, com clareza. De um lado, a pretensão de explicação do mundo ou de descoberta de suas “condições de possibilidade”, por meio da suposição de um “a priori puro”, desvinculado da experiência e de suas contradições. De outro, a proposta de explicitação da experiência do mundo, dimensão relacional e existencial anterior ao pensamento tético, fundada sobre a dissonância e a abertura intrínsecas ao *ser no mundo*. Sob esse segundo ângulo, desvela-se uma “metafísica no homem” – ou uma “metafísica no mundo” – a partir da qual a linguagem filosófica se vê constrangida a assumir as

²⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 48 [tradução nossa].

²⁸ Importante notar que o autor utiliza os dois termos, nesse momento, como equivalentes. Essa proposição encontra-se amparada no modo pelo qual ele compreende e incorpora o sentido da “filosofia existencial” (conforme suas discussões sobre o tema nos próprios estudos publicados em *Sens et Non-Sens*).

²⁹ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 48 [tradução nossa].



ambiguidades da dinâmica expressiva. É, então, a partir desse segundo momento, que começa a se tornar clara a impossibilidade de uma completa separação entre filosofia e literatura:

A partir de então, a tarefa da literatura e a da filosofia não podem mais ser separadas. Quando se trata de fazer falar a experiência do mundo e de mostrar como a consciência escapa para o mundo, não podemos mais nos exaltar por termos alcançado uma perfeita transparência da expressão. A expressão filosófica assume as mesmas ambiguidades que a expressão literária, se o mundo é feito de tal forma que só pode ser expresso em “histórias” e como que apontado. Não veremos mais apenas aparecerem modos híbridos de expressão, mas o romance e o teatro serão metafísicos de ponta a ponta, mesmo que não usem uma única palavra do vocabulário filosófico (MERLEAU-PONTY, 1997, p.49, tradução nossa)³⁰

Inscritas no mundo, filosofia e literatura não se distinguem mais de modo completo. Nos dois casos, trata-se de “fazer falar” e tornar visível a experiência, revelando-a em sua dimensionalidade e “ambiguidade” originárias; apontando para uma experiência por princípio não totalizável. A abertura estruturante da existência sustenta o campo metafísico sobre o qual ambas operam, dando-lhes “solo” e contornos, abrindo-lhes um campo, ele próprio, aberto e transitivo. Desfaz-se, assim, a pretensão de uma racionalidade positiva que apreenderia seu objeto; ao contrário, trata-se agora de explicitar a equivocidade do ser no mundo e a multiplicidade perspectiva da experiência. A dimensionalidade da linguagem aparece, então, como correlata à transitividade do mundo; a dinâmica expressiva se confirma intrinsecamente ambígua, tensionada e não uniformizável. A essa abertura irreduzível do ser no mundo e de sua expressão, corresponde, enfim, o reconhecimento de uma metafísica “encarnada”, estruturalmente operante *no homem no mundo*.

A metafísica

Compreendido esse primeiro momento da questão, podemos agora caminhar para seu segundo aspecto, conforme nossa proposta mais geral de investigação: como exatamente compreender essa “metafísica no homem” a que a literatura nos remete e que cabe à filosofia existencial e à própria fenomenologia desvelar, *expressando* seu sentido mais originário?

O recurso a outro texto de Merleau-Ponty, também publicado em *Sens et Non-Sens*, pode nos ajudar a compreender esse ponto – reencontrando uma importante discussão no interior de sua obra e, de modo mais geral, da própria fenomenologia. Em seu ensaio intitulado precisamente *O metafísico no homem*, o autor se propõe a tarefa de circunscrever o sentido que o termo metafísica adquire em sua época, particularmente pelo reconhecimento de uma “vida clandestina” ou latente, que teria na literatura “lugar” privilegiado:

Ora, a metafísica, reduzida pelo kantismo ao sistema de princípios empregados pela razão na constituição da ciência ou do universo moral, radicalmente contestada, nessa função diretriz, pelo positivismo, no entanto, não cessou de levar uma espécie de vida clandestina na literatura e na poesia, onde hoje os críticos a reencontram (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 369)³¹

Retomando a tese circunscrita acima, há uma metafísica latente ou subterrânea na literatura e na poesia, cujo sentido permanece obliterado pelo pensamento clássico. O ensaio não a descreverá diretamente pela via literária, uma vez que se propõe a uma discussão sobre as ciências do homem, mas sua compreensão mantém-se válida para todos os campos da experiência. A metafísica, propõe o autor, traz consigo um sentido ontológico irreduzível:

Ela [a metafísica] reaparece nas próprias ciências, não para limitar-lhes o campo ou para opor-lhes barreiras, mas como inventário deliberado de um tipo de ser ignorado pelo cientificismo e que as ciências pouco a pouco

³⁰ MERLEAU-PONTY, M. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 1997, p. 49 [tradução nossa].

³¹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem”, in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 369.

aprenderam a reconhecer. Nós nos propomos a circunscrever melhor essa metafísica em ato, e, inicialmente, a fazê-la aparecer no horizonte das ciências do homem (Idem, p. 369)³²

A compreensão da metafísica como inventário de um “novo tipo de Ser” reencontra um aspecto fundamental da reflexão do autor: a questão da ontologia³³. O recurso adotado por ele para descrevê-la, aqui, também faz eco a um operador nuclear e constante em sua obra: a noção de *Gestalt*, compreendida como operador ontológico central³⁴. Caberá a ela, no ensaio, articular as diferentes áreas do saber, revelando-lhes um projeto ou um eixo comum, figurado no movimento de operar (por vezes, mesmo de forma inconsciente) além, ou aquém, da antinomia entre sujeito e objeto, particular e universal, desvelando tacitamente um outro sentido do Ser³⁵. Essa ideia, formulada já a partir de 1938³⁶, é explicitamente retomada no ensaio, ocupando papel basilar em sua leitura das ciências humanas:

Se, ao contrário, quiséssemos definir sem preconceito o sentido filosófico da Psicologia da Forma, seria preciso dizer que, revelando a ‘estrutura’ ou a ‘forma’ como ingrediente irreduzível do ser, questiona a alternativa clássica da ‘existência como coisa’ e da ‘existência como consciência’, estabelece uma comunicação e uma espécie de mistura do objetivo e do subjetivo (MERLEAU-PONTY, 1975, p.371)³⁷

É a explicitação da *estrutura*, sob diferentes perspectivas, o elemento central que o filósofo reconhecerá como termo de convergência entre os diferentes saberes³⁸. Por meio dela, as ciências do homem, cada uma a sua maneira, orientam-se para uma revisão das relações entre o subjetivo e o objetivo e, por isso mesmo, de sua ontologia de base³⁹: a noção de estrutura, como já era descrito na década de trinta⁴⁰, não admite a oposição entre o ser para si e o ser em si, entre a existência e a consciência, obrigando ao reconhecimento da irreduzibilidade de sua articulação e a decorrente insuficiência do dualismo clássico.

³² Idem, p. 369

³³ Segundo nossa hipótese de leitura, trabalhada em outros momentos, a ontologia é um dos eixos principais da filosofia de Merleau-Ponty, presente desde seu início até seus últimos textos. No presente estudo, conforme nossa delimitação temática, não nos ocuparemos diretamente dessa questão, mas as descrições aqui presentes permitirão entrever o modo como o campo aberto pela literatura vincula-se a uma compreensão própria a respeito do estatuto do Ser, reencontrando um horizonte ontológico mais geral que atravessa a obra do autor. Sobre a relação entre ontologia e estrutura, ver especialmente nosso estudo: *Ontologia em Merleau-Ponty: estrutura, instituição e passividade*, São Paulo: Liberars, 2018

³⁴ Conforme nota acima.

³⁵ Como ocorria nos anos 30, a noção de *Gestalt* permite a explicitação de uma dimensão ontológica latente por sob as formulações positivistas da ciência, como modo de compreender e explicitar um sentido do ser que permanece tácito e que “transtorna” a ontologia convencional. (Conforme *A Estrutura do Comportamento*). No ensaio, essa aproximação confirma-se, agora com ênfase sobre o aspecto metafísico da investigação ontológica em curso, evidenciando o modo pelo qual ela nos obriga a retomar e reconceituar o problema sobre as condições e limites do conhecimento. Aproximando ontologia e metafísica, a explicitação do sentido do ser implica uma reformulação sobre o estatuto do próprio entendimento.

³⁶ MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967

³⁷ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.371

³⁸ Neste artigo, não nos cabe reconstruir as descrições do autor sobre cada um dos saberes em particular, mas – conforme nossa proposta mais geral – tornar explícito o reconhecimento desse eixo principal: a presença de uma *Gestalt* com a qual eles se defrontam e, por meio dela, a necessidade de uma nova concepção sobre a relação entre os operadores principais em torno dos quais o conhecimento se articula.

³⁹ Tese central para o autor, ela estará presente nas leituras subsequentes a respeito das ciências humanas, com especial ênfase sobre a linguística, a sociologia e a história, para as quais o ensaio imediatamente se dirige. “Entretanto, ele [o exemplo de uma escola] se tornaria significativo se se pudesse mostrar que em geral as ciências do homem, cada uma à sua maneira, orientam-se para a mesma revisão das relações do subjetivo com o objetivo.” (MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.371)

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, M. *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967

Concebidas em termos de estrutura, essas relações, em cada um dos diferentes saberes, se revelam configuradas por meio de uma transitividade intrínseca existente entre as partes e o todo⁴¹; pela presença de uma certa maneira única de visar o tempo e o espaço (estilo ou esquema), que se expressa na multiplicidade de suas partes e as faz figurar como momentos de um único conjunto⁴²; por um “espírito geral” ou uma “vida operante”, *forma* que não é “(...) nem coisa nem ideia (...) só é acessível para um método de ‘compreensão’ que reencontre na multiplicidade dos fatos algumas intenções ou miras decisivas”⁴³. Ou seja, em todos os casos, pelo reconhecimento de uma evidência central, a passagem espontânea do particular ao geral, do singular ao “universal”, sem ruptura e sem necessidade de um mediador externo, ensinando a reversibilidade como elemento primário e constitutivo dos termos. É sobre ela, agora, que se redimensiona a questão sobre os objetos e as formas do conhecimento, afastando-a do paradigma clássico:

Não atingimos o universal abandonando nossa particularidade, mas, fazendo dela, um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si (MERLEAU-PONTY, 1975, p.377) ⁴⁴

A passagem do particular ao universal se faz por uma “afinidade misteriosa” que assegura a transição espontânea entre as partes, a passagem orgânica de um termo ao outro e sua recíproca compreensão. É desse modo que a *Gestalt* conduz à modificação de nosso entendimento ontológico e, com ele, do próprio sentido da metafísica⁴⁵. A universalidade não é mais elemento alheio à facticidade e à experiência, não é o que se opõe ao particular e o absorve; antes, ela nasce nele e dele, a ele permanecendo constitutivamente relacionada, retroagindo e configurando-o. O “inventário” do ser que “transtorna” a ontologia convencional, o reconhecimento da *estrutura* de convergência e afinidade que antecede a distinção entre sujeito e objeto (e suas decorrentes antinomias), *exige* a recompreensão sobre o próprio sentido dos elementos sobre os quais o discurso metafísico e o conhecimento se constroem.

Se não há mais o puro transcendental, positividade inteiramente distinta de seu objeto, e se há – em todas as áreas das ciências humanas – a explicitação da irredutibilidade da estrutura, é preciso reconhecer um conhecimento que se mantém necessariamente consagrado a um ser “misto”, configurado segundo essa afinidade espontânea e “misteriosa” entre o particular e o universal redescoberta nos diversos campos do saber. É nessa transitividade formativa da estrutura que tem lugar, agora, a dimensão metafísica da experiência:

Em sua orientação atual, as ciências do homem são metafísicas ou transnaturais na medida em que nos fazem redescobrir, com a estrutura e a compreensão das estruturas, um tipo de conhecimento que o homem esquece na atitude que lhe é natural (MERLEAU-PONTY, 1975, p.377).⁴⁶

Inscrita no novo campo ontológico desvelado pela estrutura⁴⁷, a metafísica não trata mais de um “além” da natureza, não se retira completamente dela. Ao contrário, a metafísica, agora, se revela “transnatural”, isto

⁴¹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 372.

⁴² Idem, p. 373

⁴³ Idem, p. 373. Na mesma direção, como revela o pensamento sociológico: “(...) a sociologia não conhece elementos permanentes nos diferentes todos onde se encontram integrados, fatos exteriores uns aos outros, mas, no caso de cada sociedade, uma totalidade onde os fenômenos se exprimem mutuamente e admitem um mesmo tema fundamental.”

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.377.

⁴⁵ Conforme a questão da ontologia e nossa hipótese de leitura sobre o tema, descritas acima.

⁴⁶ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.377 (pensadores)

⁴⁷ Conforme nota anterior, a respeito da relação entre a noção da estrutura e a questão da ontologia na obra do filósofo.

é, uma espécie de transcendência intrínseca à natureza⁴⁸, dimensionalidade que a atravessa, sem dualização ou oposição. Tomando distância em relação à sua concepção clássica – e da correlata suposição de uma racionalidade pura, de um observador que sobrevoa o mundo e o tempo, decompondo-o e sintetizando-o abstratamente–,

[...] as ciências do homem mostraram que todo conhecimento do homem pelo homem não é contemplação pura, mas inevitavelmente, retomada, segundo as possibilidades de cada um, dos atos do outro, reativação, a partir de signos ambíguos, de uma experiência que não é sua, apropriação de uma estrutura – a priori da espécie, esquema sublinguístico ou espírito de uma civilização [...] Aqui não há mais posição de um objeto, mas comunicação com uma maneira de ser (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 377).⁴⁹

Essa passagem, central para nosso ensaio e com amplas implicações para a reflexão do autor, aproxima estrutura, ontologia e metafísica: o conhecimento não é posição de um objeto, mas abertura e passagem a um *modo de ser*, reestruturação e incorporação da experiência e de suas articulações – reconfiguração do *ser no mundo*. Todo conhecimento “do homem pelo homem” – destituído, assim, do recurso a um “infinito positivo”⁵⁰ – é uma ação, reativação e apropriação de uma estrutura mais ampla e geral, participação em uma totalidade operante. Ele não é, portanto, representação ou contemplação, mas comunicação com uma *maneira de ser*, e é desse modo que se assegura sua universalidade. Ela não se apoia mais no “‘eu penso’ kantiano” – “(...) *a priori* como idêntico a todo ‘eu penso’ possível” –, mas nas “molas” da dinâmica estrutural, reenvio intrínseco entre o singular e o geral, “diálogo em que somos lançados por nossa experiência do outro”: é aí que “(...) se encontra o germe da universalidade ou a ‘luz natural’, sem as quais não haveria conhecimento”. Operante na estrutura ontológica aberta e transitiva da existência, o conhecimento não atua mais como abandono da experiência em favor do transcendental, mas sim como reconhecimento dessa *abertura* estrutural, distensão e passagem ao outro, germe de uma nova universalidade, inscrita na existência e não oposta a ela.

Distante da identidade e da positividade do puro transcendental, a dinâmica própria à estrutura explicita a *transitividade* inescapável da experiência, abertura e coexistência originárias do *ser no mundo*. A existência comunica-se com a totalidade, se transcende no universal, sem que para isso seja necessário abdicar de sua dimensão singular e particular, esse o “paradoxo” principal em torno do qual a metafísica deve gravitar – e que exige dela uma recompreensão sobre si mesma e sobre seu estatuto:

Há metafísica a partir do momento em que, cessando de viver na evidência do objeto – [...] apercebemos indissolavelmente nossa experiência e seu valor de verdade [...] Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser que possamos ter noção. [...] A metafísica é o propósito deliberado de descrever o paradoxo da consciência e da verdade, da troca e da comunicação [...] minha vida me aparece como absolutamente individual e absolutamente universal (MERLEAU-PONTY, 1975, p.378).⁵¹

Assim compreendida, a metafísica é experiência e explicitação dos paradoxos constitutivos da existência humana, revelação de um transcendental *no homem* – na reversibilidade que o constitui, em sua *estrutura* singular e universal, parcial e total, a um só tempo experiência e desdobramento (*re-flexão*) sobre si própria. Formulada desse modo, sua tarefa passa a ser não mais subsumir a experiência ao conceito, abstrai-la na forma da identidade e da positividade; mas sim tornar visível o *nexus*⁵² em que se assenta a dinâmica existencial, abertura e reversibilidade irreduzíveis: “Fazer metafísica (...) é ter experiência plena dos

⁴⁸ Partindo de um prisma diverso, essa ideia, sob múltiplos aspectos, será amplamente desenvolvida em seus Cursos sobre a noção de Natureza, ministrados na segunda metade dos anos cinquenta.

⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 377

⁵⁰ Conforme sua discussão a respeito do “Grande Racionalismo”, descrita na primeira nota de nosso estudo.

⁵¹ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.378

⁵² Noção trabalhada em seus cursos sobre a Natureza.

paradoxos que indicam, é verificar sempre de novo o funcionamento discordante da intersubjetividade humana, é procurar pensar até o fim os mesmos fenômenos investidos pela ciência, restituindo-lhes somente sua transcendência e estranheza originárias.”⁵³

Vejamos, agora, como essa operação e esse “fato” fundamentais, o paradoxo da abertura ao outro como sustentação da verdade e da comunicação, confirmam-se no exercício da literatura.

Os cursos sobre literatura

É essa compreensão que reafirma o sentido e a centralidade das afirmações descritas anteriormente a respeito do sentido metafísico da literatura. Essa metafísica “clandestina”, ignorada pelo pensamento clássico, mas resistente e reconhecida a partir do século XIX, expressão da dimensão paradoxal e irreduzível da existência (transição entre os “opostos”), tem na literatura uma de suas *expressões* principais. É o que se confirma nas descrições dos cursos ministrados pelo filósofo em 1953 e dedicados especificamente à literatura. Como veremos, a discussão apresentada no ensaio sobre o romance ganha ali novos contornos, mas sem o abandono de seu eixo e sua compreensão principais.

Ministrados no início da década de cinquenta, os cursos retornam, por outro encaminhamento, à questão aqui em tela. Ali, como descrito em sua apresentação, a proposta é precisamente a descrição do eixo central em torno do qual a literatura gravita e se configura. E já aí reencontramos – em posição principal – a reafirmação do núcleo sobre o qual sua “dimensão metafísica” se institui: a explicitação dos paradoxos irreduzíveis da existência, desvelamento da dimensão ontológica em que as antinomias são dissolvidas em uma *estrutura* originariamente híbrida e transitiva.

Merleau-Ponty se refere, já no início do curso, à literatura como expressão de uma estrutura híbrida, necessariamente ambígua e incapaz de adequar-se à identidade cara ao pensamento clássico, polarizado em antinomias insolúveis. A literatura, defende ele, “vai além” do interesse que a filosofia da linguagem lhe dedica⁵⁴; há cem anos, os escritores já estariam conscientes daquilo que há de singular e mesmo de *paradoxal* em sua empreitada.

Escrever não é mais apenas (se é que jamais o foi) anunciar o que se sabe. É trabalhar com um aparelho que dá tanto mais e tanto menos que aquilo que nós [ali pusemos], e isso não é senão a consequência de uma série de paradoxos que fazem do trabalho do escritor. O paradoxo do verdadeiro e do imaginário, mais verdadeiro que a verdade – aquele das intenções e da realização, frequentemente inalcançada e sempre outra – aquele da fala e do silêncio, a expressão podendo falhar por ter sido muito deliberada e, ao contrário, ser bem sucedida na medida em que se manteve indireta – a do subjetivo e do objetivo, o que o escritor tem de mais secreto, e que nele mesmo com dificuldade se articula, se impondo de modo fulgurante a um público que sua obra se criou (...) enfim o paradoxo do autor e do homem (...) todas essas surpresas fazem com que a literatura apareça para si mesma como problema, que o escritor se pergunte: ‘o que é a literatura?’ (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 62).⁵⁵

Reafirmando explicitamente a tese central do autor, a literatura é expressão dos paradoxos irreduzíveis da condição humana, explicitação do caráter aberto e transitivo de sua existência, tensionada entre termos que não se opõem, mas também não se identificam; impossíveis de serem assimilados sob a forma do

⁵³ MERLEAU-PONTY, M. “O metafísico no homem” in: *Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 382

⁵⁴ A justificativa de sua investigação se apoia na proposta de um afastamento em relação às pretensões gerais das teorias sobre a linguagem. Estas tendem, segundo ele, a se ocupar do que consideram formas “exatas” de expressão, que seriam “anunciações” de significações inteiramente claras para si e para outrem. Ao fazê-lo, contudo, perdem o “valor heurístico” da linguagem, sua “função conquistadora”, especialmente presente no “escritor no trabalho”. O recurso à literatura, ao contrário, é apresentado por Merleau-Ponty como possibilidade de reencontrar a linguagem enquanto “(...) operação inicial que instala uma significação nova em uma máquina de linguagem construída por signos antigos, e que não pode senão indicá-la, orientar em sua direção o leitor e o próprio escritor.”

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Recherches sur l’usage littéraire du langage. Cours au Collège de France*. Genève: Metis Presses, 2013, p. 62

conceito, permanentemente transitivos no interior de uma estrutura híbrida. Também como ocorria em seu ensaio anterior, duas atitudes históricas distintas em relação a ela são claramente reconhecíveis. De um lado, a “atitude clássica”⁵⁶ – caracterizada por uma “imaginação que reorganiza o real”; compreende a literatura como “prazer e verdade”; não reconhece “problema” na comunicação, e afirma uma linguagem clara, objetiva e representativa. De outro, a “atitude moderna”⁵⁷ – caracterizada por reconhecer o vivido em “estado selvagem”, compreender uma *verdade de facetas*⁵⁸ e assumir a linguagem como um ser⁵⁹. A partir desse segundo momento, o empreendimento da literatura passa a se reconhecer como “misterioso como seu objeto”: registro de um “si” que é “monstro” e “contradição”. Seus procedimentos passam e incorporar o recurso a modos indiretos de expressão (“anedotas” e “pequenos fatos verdadeiros”, por exemplo), encarregados de figurar como acesso a um “saber do vivido” que não pode ser conceitualizado e representado objetivamente. Haveria, nesse sentido, uma espécie de “revolução moderna” da literatura, que, assim como ocorre em relação à pintura⁶⁰, traria à luz os núcleos de tensão em torno dos quais a expressão opera, desfazendo a pretensão de totalização e explicação da experiência.

Nesse horizonte, ganham ênfase as descrições subsequentes do autor sobre os “paradoxos” centrais operantes na literatura. Reencontrando nossos eixos de discussão, são três os principais mobilizados: o paradoxo da verdade, da comunicação e do outro⁶¹. Em torno deles, desdobram-se uma série de outros, concêntricos e em recíproca implicação: o paradoxo da “fala e do silêncio”; da verdade e do “objeto”; do real e do imaginário; do sujeito e do objeto; do eu e do outro; da técnica e do fundo. Em todos eles, o mesmo reconhecimento: um sistema de “trocas” ou de metamorfoses, estrutura transitiva e aberta em que os termos não se opõem, mas revertem-se, dilatam-se e interpenetram-se – unidades híbridas, não opositivas ou alternativas, frente às quais os elementos diversos figuram como momentos cambiáveis – pondo em suspenso, uma vez mais, o modelo identitário de razão: “Do mesmo modo, literatura absoluta que, não sendo fundada sobre racionalidade, mas fazendo-a, aparece como difícil e assolada por paradoxos.”⁶²

Questão central para nossa discussão, a literatura, assolada e entretecida por *paradoxos*, faz a racionalidade, sustenta um processo de articulação e de configuração do sentido que não pode ser assimilado ou fundado pelo modelo clássico de entendimento. Essa literatura “absoluta” – não voltada para um “fora” de si, não representativa – realiza uma racionalidade “difícil”, porque não redutível à identidade do conceito, operante na reversibilidade e na abertura originária dos termos: universalidade “lateral”, “indireta”, configurada pela transição das partes ao todo. A passagem do particular ao universal, a *abertura* existencial de um ao outro, confirma-se, assim, em sua dimensão estruturante e originária, operante na literatura, *formativa* dela, sustentando e exigindo uma outra compreensão sobre a razão. Reversibilidade originária, a expressão literária reencontra o *paradoxo* fundante do conhecimento e da racionalidade.

⁵⁶ Junto deles, de modo mais ou menos explícito, a série de paradoxos constitutivos da linguagem – da expressão e da experiência humana. Nesse sentido, os “absurdos” originários da existência e de sua expressão se encontrariam “em seu ponto mais alto na literatura” (p. 62). Tese que será corroborada pelo autor por meio dos estudos sobre a obra de Valéry e Stendhal, às quais dedicará a maior parte das aulas. No caso do primeiro, ele examinará aquilo que figura como “incompreensível” dentro dos paradigmas clássicos, revelando uma espécie de quiasma originário, campo de “troca” e “fusão”; no caso do segundo, a percepção de que não há rivalidade entre verdade e ficção, solidão e amor, evidenciando a necessidade de um abandono da “separação” (p. 66). Nos dois casos, a expressão de um núcleo “resistente” que escapa à redução ou à identidade, transitividade exposta e não assimilável. Em ambos, a literatura reafirmada como expressão originária e irreduzível dos paradoxos constitutivos da existência humana.

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, M. *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France*. Genève: Metis Presses, 2013, p. 70.

⁵⁸ Idem, p. 71.

⁵⁹ Idem, p. 71.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Idem, p. 71.

⁶² Idem, p. 73.



É desse modo que as descrições do autor, também em seus cursos ministrados sobre o tema no início dos anos cinquenta, reencontram, no núcleo da literatura, a abertura e a reversibilidade, reafirmando o sentido metafísico tácito e existencial com o qual já havia se deparado anteriormente – metafísica em seu sentido preciso, como experiência do paradoxo da verdade e da intersubjetividade: “Porque a comunicação não é mais fundada sobre verdade objetiva, colocar em questão a linguagem como índice de significações comuns. Ela deve portar a intersubjetividade, fazê-la, impô-la”⁶³. Articulando os eixos mobilizados ao longo de suas descrições, a literatura abandona o paradigma de uma verdade objetiva – e suas correlata compreensão sobre a comunicação e o conhecimento –, ao revelar a abertura e a passagem ao outro como dimensões irredutíveis da existência, *fazendo* ou *impondo* a intersubjetividade – *fato* metafísico fundamental. Transição entre o singular e o geral, o particular e o universal, ela confirma-se como paradoxo operante e instituinte:

O problema: o que é a literatura? [...] se põe por meio da colocação em questão de uma literatura auto evidente [...] como expressão de uma verdade objetiva [...] por uma linguagem que está nas coisas e que então se impõe a cada um, que então supõe no autor apagamento em favor do universal (Idem, p. 78).⁶⁴

Abertura que nos lança ao outro, nos distende para além do “si”, e nos revela uma universalidade e uma verdade feitas por transição e “reversão”. Metafísica inscrita na existência, a literatura opera a *passagem* do particular ao universal, sua metamorfose, sem o recurso a um solo transcendental distinto. Assim compreendida, reencontrando nossa hipótese em discussão, ela conduz à recompreensão do próprio estatuto da racionalidade – do conhecimento, de seu objeto e de suas condições. Reconhecida como expressão do paradoxo originário da existência, entrelaçamento que “embaralha” os termos e exige de nós uma redefinição de nossas próprias categorias, ela confirma e realiza a dimensão “clandestina” da metafísica, obstrui a suposição de um conhecimento puro e recoloca a questão da verdade em termos de abertura, existência e alteridade.

À questão que colocamos no início do texto, sobre o sentido da filosofia fenomenológica, podemos agora responder, em caráter preliminar, que uma compreensão atenta da literatura – assim como de outras dinâmicas expressivas, notadamente a pintura – pode ser um espaço privilegiado para uma reflexão que busque reposicionar algumas das noções centrais em torno das quais as concepções de verdade, razão e conhecimento se erigiram e, com elas, da própria racionalidade enquanto explicação ou totalização da experiência. Conduzida pela literatura, atenta a ela, a filosofia pode apontar para uma experiência do conhecimento que apenas se realiza como abertura ao outro, saída de si e reversibilidade, ensinando-nos nosso pertencimento ao mundo e a irredutibilidade de nossa dimensão intersubjetiva. Correlativamente, ela pode operar como explicitação do paradoxo de um ser que se conhecer ao abrir-se, que se universaliza ao expressar-se; de uma racionalidade que opera como transição e abertura – não posse ou identidade, mas re-flexão e expressão; e de um mundo que permanece solo e matriz dessa transitividade e desse *Logos* originário e “selvagem.”⁶⁵

Assim compreendida, ganha ênfase a concepção da fenomenologia como explicitação da dimensão metafísica da existência, salvaguardando seu caráter híbrido e aberto (sua tensão estruturante), e abdicando do modelo estático da identidade, figurando como “apelo” e promessa no interior de um projeto filosófico comprometido, desde suas origens, com a discussão sobre os limites e as possibilidades próprios ao conhecimento e à razão.

⁶³ Idem, p. 75.

⁶⁴ Idem, p. 78.

⁶⁵ Conforme os últimos textos de Merleau-Ponty.



Bibliografia

- BARBARAS, R. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Millon.
- BARBARAS, R. (org.). (1998). *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' de Husserl*. Paris: PUF, coll'Épiméthée.
- BIMBENET, E. (2000). *La Structure du comportement, Chap III – l'ordre humain*. Paris: Ellipses.
- CARBONE, M. (1990). *Al Confinidell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire de Cézanne e de Proust*. Milano: Edizioni Angelo Guerini.
- CARBONE, M. (1996). *Il sensibile e l'ecedente. Mondo estetico, arte, pensiero*. Milano: Edizioni Angelo Guerini.
- CARBONE, M. (2019). *Ver segundo o quadro. Ver segundo as telas*. Caxias do Sul: EDUCS.
- DASTUR, F. (2001). *Chair et langage - essais sur merleau-ponty*. Paris: Encre Marine.
- DASTUR, F. (1988). *Maurice Merleau-Ponty, Le psychique et le corporel*. Montezillon: Aubier.
- MERLEAU-PONTY, M. (1995). *La Nature*. Paris: Seuil.
- MERLEAU-PONTY, M. (1969). *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1967). *La Structure du Comportement*. Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964). *L'Oeil et L'Esprit*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1997). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (2013). *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France*. Genève: Metis Presses.
- MERLEAU-PONTY, M. (1997). *Sens et non Sens*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1968). *Signes*. Paris: Gallimard.
- MOURA, A. (2018). *Ontologia em Merleau-Ponty: estrutura, instituição e passividade*. São Paulo: Liberars.
- SAINT-AUBERT, E. (2004). *Du liens dès êtres aux éléments de l'être*. Paris: Vrin.