



CARTA DE CANDIDATURA AO COLLÈGE DE FRANCE UM INÉDITO DE MAURICE MERLEAU- PONTY *

MAURICE MERLEAU-PONTY (1962)

Nota introdutória

O texto ora publicado aqui é aquele de uma exposição remetida a mim por seu autor no momento em que eu estabelecia, por meio de sua candidatura ao Collège de France, o relatório destinado a apresentar os seus títulos diante da Assembleia de professores. Merleau-Ponty reúne ali, de maneira contínua, o seu passado e o seu futuro filosófico, esboça as perspectivas de suas pesquisas futuras após A Origem da Verdade até o Homem transcendental.

Rastreando essas linhas inéditas, de um tão grande interesse, se aviva o ressentimento em torno de uma morte que interrompeu abruptamente o elã de um pensamento profundo, em plena posse dele mesmo, a ponto de complementar-se numa série de obras originais que marcaram época na filosofia francesa contemporânea.

(Martial Gueroult)

* Un Inédit de Maurice Merleau-Ponty: Texto originalmente publicado na Revue de Métaphysique et de Morale, in Librairie Armand Colin, n° 04, octobre 1962, p. 401-409 e republicado em Merleau-Ponty, M. Parcours deux (1951-1961). Lagrasse: Verdier, 2000, p. 36-48. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus Toledo. Orcid 0000-0002-9321-5945 e Marcos José Müller (Universidade Federal de Santa Catarina. Orcid 0000-0001-9698-075X). Agradecemos a gentileza da Revue de Métaphysique et de Morale pela cessão dos direitos para essa tradução e publicação.



Não cessamos de viver no mundo da percepção, mas o ultrapassamos pelo pensamento crítico, a ponto de esquecer a contribuição que ele traz à nossa ideia de verdade. Afinal, diante do pensamento crítico não há senão *enunciados*, que ele discute, aceita ou rejeita. Ele rompe com a evidência ingênua das *coisas*; e quando a afirma é porque não encontra mais o meio de negá-la. Por mais necessária que seja esta atividade de controle, que precisa os critérios e reivindica à nossa experiência os seus títulos de validade, tal atividade não dá conta de nosso contato com o mundo percebido, que está simplesmente diante de nós, aquém da verdade verificada e do falso. Essa atividade mesma não define as tentativas positivas do pensamento, nem suas aquisições mais válidas. Nos dois primeiros trabalhos¹, nos dedicamos a restituir o mundo da percepção. Naqueles que preparamos², pretendemos mostrar como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade.

O espírito que percebe é um espírito encarnado e é o enraizamento do espírito em seu corpo e em seu mundo o que primeiramente tentamos restabelecer, seja contra as doutrinas que tratam a percepção como simples resultado da ação das coisas exteriores sobre nosso corpo, seja contra aquelas que insistem sobre a autonomia da tomada de consciência. Tais filosofias compartilham entre si o que elas esquecem em proveito da pura exterioridade ou da pura interioridade, a saber, a inserção corporal do espírito, a relação ambígua que temos com o nosso corpo, e, correlativamente, com as coisas percebidas. Quando ensaiamos, como o fizemos em *A Estrutura do Comportamento*, esboçar as relações do organismo percebido e de seu meio inspirando-nos na psicologia e na fisiologia modernas, ficou cada vez mais claro que tais relações não são aquelas de um aparelho automático com o agente exterior, o qual vem desencadear, naquele, mecanismos preestabelecidos; e que não tratamos melhor dos fatos se sobrepusermos ao corpo, concebido como uma coisa, uma consciência pura e contemplativa. Nas condições da vida – quando não nas de laboratório –, o organismo é menos sensível a certos agentes físicos e químicos isolados do que à “constelação” que eles compõem na situação de conjunto que definem. Os comportamentos revelam uma espécie de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse sobre o sentido de certas situações elementares, como se ele mantivesse, com elas, relações de familiaridade, como se houvesse um “*a priori* do organismo”, das condutas privilegiadas, das leis de equilíbrio interno que o predispuessem a certas relações com o meio. Neste nível em que agora nos encontramos, ele (o organismo) não poderia, pois, ser posto em questão nem por uma verdadeira tomada de consciência nem por uma atividade intencional. De outra parte, o poder prospectivo do organismo não se exerce senão entre limites bem definidos e depende de condições locais precisas. O funcionamento do sistema nervoso central nos põe diante de paradoxos do mesmo gênero. A teoria das localizações cerebrais, em suas formulações modernas, tem modificado profundamente a relação da função com o substrato. Ela não assinala mais, por exemplo, à cada conduta perceptiva, um mecanismo preestabelecido. Os “centros coordenadores” dos quais ela fala não são mais armazéns de “traços cerebrais” e o seu funcionamento é qualitativamente diferente de um caso a outro, segundo a nuance cromática que invoca a estrutura perceptiva que realiza, se bem que, enfim, tal funcionamento reflete toda a sutileza e toda a variedade das relações percebidas. Tudo se passa, pois, no organismo percipiente, como se realizássemos, conforme a expressão de Descartes, a uma mistura da alma com o corpo. As condutas superiores doam um sentido novo à vida do organismo, mas o espírito, entretanto, não dispõe aqui de uma liberdade de sobrevoos. Mais, ainda: um tal espírito tem necessidade das atividades mais simples para se estabilizar em instituições duráveis e se realizar verdadeiramente. A conduta perceptiva emerge dessas relações numa situação e num meio que não constituem o acontecimento de um puro sujeito cognoscente.

Em nosso trabalho sobre a *Fenomenologia da Percepção* não assistimos mais ao advento das condutas perceptivas. Nos instalamos nelas para nelas aí perseguir a análise de certa relação singular entre o sujeito, o seu corpo e o seu mundo. Para a psicologia e psicopatologia atuais, o corpo próprio não é mais somente *um dos objetos do mundo*, sob o olhar de um espírito separado. Ele se desloca ao lado do sujeito, ele é o *nosso ponto de vista sobre o mundo*, o lugar onde o espírito se investe numa certa situação física e histórica. Como Descartes havia então profundamente dito, a alma não está apenas em seu corpo como o piloto em sua nave; ela está unida ao corpo inteiro – e ele está todo inteiro animado – e todas as funções corporais contribuem, por sua parte, à percepção dos objetos dos quais a filosofia durante muito tempo tem produzido um puro saber. É através da situação de nosso corpo que apreendemos o espaço exterior. Um “esquema corporal” ou “postural” nos dá, a cada instante, uma noção global, prática e implícita das relações de nosso corpo e das coisas, bem como o seu relevo sobre elas. Um feixe de movimentos possíveis ou de “projetos motores” irradia sobre nós o seu entorno. Nosso corpo não está no espaço como as coisas: ele o habita ou o frequenta, ele se aplica como a mão no instrumento e, neste sentido, quando quisermos nos movimentar, não temos que mover nosso corpo como se deslocássemos um objeto. Nós o transportamos sem instrumentos, como que por magia, porquanto ele é nosso e, por ele, temos diretamente acesso ao espaço. Ele é, para nós, muito mais que um instrumento ou um meio: ele é a nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo nossos movimentos afetivos mais secretos, os mais profundamente ligados à infraestrutura humoral, contribuem por formar a

¹ *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1942 e a *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1945 (Nota dos Tradutores).

² *La Prose de Monde*. Paris: Gallimard, 1969; *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*: cours au Collège de France: notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2011; *Recherches sur l'Usage Littéraire du Langage*: cours au Collège de France: notes, 1953. Genève: MétisPresses, 2013 e, por fim, *Le Problème de la Parole: cours au Collège de France, notes, 1953-1954*. Genève: MétisPresses, 2019 (NdT).



nossa percepção das coisas.

Ora, se a percepção é, assim, o ato comum de todas as nossas funções motoras e afetivas, não menos que as sensoriais, é preciso que redescubramos a figura do mundo percebido mediante um trabalho comparável àquele do arqueólogo, pois ela está soterrada sob os sedimentos dos conhecimentos ulteriores. Ver-se-á, então, que a qualidade sensível não é esse dado opaco e indivisível, apresentado como espetáculo a uma consciência distante sobre a qual falavam as concepções clássicas, e que as cores, por exemplo, que os psicólogos tinham buscado estudar e definir associando cada uma a uma esfera afetiva, constituem, na verdade, as diversas modalidades de nossa coexistência com o mundo. Ver-se-á que as figuras espaciais ou as distâncias não são exatamente relações entre os diversos pontos do espaço objetivo e, sim, relações entre elas e um centro de perspectiva que é o nosso corpo; – enfim, que elas são, para os estímulos exteriores, as diversas maneiras de pôr à prova, de solicitar e de fazer variar a nossa posse sobre o mundo, a nossa ancoragem na horizontal e vertical de um lugar, em um aqui e um agora. Ver-se-á, ainda, que as coisas percebidas não são, como os objetos geométricos, seres acabados dos quais nossa inteligência possuiria *a priori* a lei de construção, mas conjuntos abertos e inesgotáveis que reconhecemos em um certo estilo de desenvolvimento, ainda que não possamos, por princípio, explorá-los inteiramente e que esses conjuntos não nos dão nada mais que eles mesmos, isto é, perfis ou vias perspectivas. Ver-se-á, enfim, que o mundo percebido não é, em seu redor, um objeto puro de pensamento sem fissura e sem lacuna, mas é como o estilo universal no qual participam todos os seres perceptivos, e que, sem dúvida, ele os coordena, mas sem que possamos presumi-lo como acabado. Nosso mundo, dizia profundamente Malebranche, é “uma obra inacabada”.

Se, agora, queremos definir um sujeito que seja capaz dessa experiência perceptiva, é evidente que ele não será um pensamento transparente para si mesmo, absolutamente presente a ele mesmo, sem corpo e sem história interpostos. O sujeito da percepção não é este pensador absoluto. Ele funciona aplicando-se a um pacto anterior ao nosso nascimento entre o nosso corpo e o mundo, entre nós-mesmos e o nosso corpo. Ele é como um nascimento continuado, *aquilo* que, numa situação física e histórica, tem sido dado a gerir, e isto a cada novo instante. Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não se sabe o que se inscreverá – ou como uma nova linguagem da qual não se sabe quais obras ele produzirá, mas que, uma vez aparecido, nem saberia deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. A produtividade mesma ou a liberdade da vida humana, longe de negar a nossa situação, utiliza-a tornando-se meio de expressão.

Essa observação nos conduz a novas pesquisas, iniciadas após 1945, que virão fixar definitivamente o sentido filosófico das primeiras, às quais, uma vez retomadas, prescrevem um itinerário e um método. Acreditamos encontrar, na experiência do mundo percebido, uma relação de um novo tipo entre o espírito e a verdade. A evidência da coisa percebida mantém o seu aspecto concreto, a textura mesma de suas qualidades, com essa equivalência entre todas as suas propriedades sensíveis que fazia Cézanne dizer que se devia poder pintar até os odores. É diante de nossa existência indivisa que o mundo é verdadeiro ou existe. A sua unidade, as suas articulações se confundem, o que quer dizer que temos, do mundo, uma noção global cujo inventário jamais é acabado, e que fazemos nele a experiência de uma verdade que transparece ou nos engloba antes; que o nosso espírito não a detém e não a circunscreve. Ora, se consideramos, agora, para além do percebido, o campo do conhecimento propriamente dito – onde o espírito quer possuir o verdadeiro, definir, ele mesmo, objetos e aceder, assim, a um saber universal e desligado das particularidades de nossa situação –, a ordem do percebido não figuraria senão uma simples aparência, e o entendimento puro não seria uma nova fonte de conhecimento a respeito da qual a nossa familiaridade perceptiva com o mundo não passaria de um esboço informe? Somos obrigados a responder a essas questões, de início, por meio de uma teoria da verdade, e depois, por uma teoria da intersubjetividade, nas quais tocamos em diferentes ensaios, tais como *A Dúvida de Cézanne*, *O Romance e a Metafísica* ou, no que diz respeito à filosofia da história, *Humanismo e Terror*, mas dos quais devemos elaborar, com todo rigor, os fundamentos filosóficos. A teoria da verdade se torna o objeto de dois livros³ nos quais trabalhamos agora.

Nos parece que o conhecimento e a comunicação com outrem por ele pressuposta são formações originais que, sob o prisma da via perceptiva, a continuam e a conservam, transformando-a. Tais formações antes sublimam do que suprimem nossa encarnação. Assim, a operação característica do espírito está no movimento pelo qual retomamos a nossa existência corporal e empregamo-la para simbolizar em de simplesmente coexistir. Esta metamorfose apreende a dupla função de nosso corpo. Pelos seus “campos sensoriais”, por toda a sua organização, ele está como predestinado a se modelar sobre os aspectos naturais do mundo. Como corpo ativo, no entanto, à medida em que ele é capaz de gestos, de expressão e, enfim, de linguagem, ele se remete ao mundo a fim de significá-lo. Como o demonstra a observação dos apráxicos, no espaço atual, no qual cada ponto é aquilo que ele é, se sobrepõe no homem um “espaço virtual” em que também estão inscritos os valores espaciais que este ponto *recebe* de qualquer outra posição de nossas coordenadas corporais. Um sistema de correspondência se estabelece entre a nossa situação espacial e as outras, e cada uma tem como simbolizar as demais. Esta retomada, que insere nossa situação de fato como um caso particular no sistema de outras situações possíveis, tem início no momento que *mostramos* com o dedo um ponto no espaço, pois o gesto de designação, que justamente os animais não compreendem, nos supõe, desde já, instalados no virtual, no fim

³ Era o que, programaticamente, o autor tinha em vista naquilo, que tornar-se-ia, em seu conjunto, *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard: 1964 (NdT).



da linha que prolonga o nosso dedo num espaço centrífugo ou cultural. Esse uso mímico de nosso corpo não é ainda uma concepção, uma vez que ele não nos separa de uma situação corporal, ao contrário, ele assume dela todo o sentido. Tal uso nos introduz numa teoria concreta do espírito; a qual nos revela numa relação de troca com os instrumentos em que ele se dá, e que lhe devolvem o que dele têm recebido.

De um modo geral, os gestos expressivos, onde a fisionomia buscava em vão sinais suficientes de um estado emocional, só têm significado inequívoco quando colocados em relação à situação que sublinham ou pontuam. Mesmo sem ter um sentido por eles mesmos, porquanto possuem um valor diacrítico, os fonemas anunciam a constituição de um sistema simbólico capaz de redesenhar um número infinito de situações. Eles constituem uma primeira linguagem. E, reciprocamente, a linguagem pode ser tratada como uma gesticulação de tal forma variada, precisa, sistemática e capaz de retomadas tão numerosas, que a estrutura interna do enunciado não pode finalmente convir senão com a situação mental à qual ele responde e se torna o signo sem equívoco. O sentido da linguagem, como o dos gestos, não reside, pois, nos elementos de que ele é feito. Ele é a sua intenção comum e a frase dita não se compreende senão pelo ouvinte, seguindo a “cadeia verbal” que ultrapassa cada um dos elos em direção àquilo que eles desenham em conjunto. Disso se segue que, ao mesmo tempo, o nosso pensamento, mesmo solitário, não cessa de utilizar a linguagem que o sustenta, que o arranca do transitório, o relança – que não é, dizia Cassirer, o “móvel” – e que, portanto, a linguagem, considerada parte por parte, não contém o seu sentido. Assim, toda comunicação supõe, naquele que escuta, uma retomada criadora daquilo que ele ouviu. Disso se segue também que a linguagem que arrastamos para um pensamento não é mais exclusivamente nossa, que é presunçosamente universal, sem que essa universalidade jamais seja aquela de um conceito puro, idêntico para todos os espíritos: ela é, antes, o apelo que um pensamento situado dirige aos outros pensamentos igualmente situados, e, do qual, cada um responde com os seus próprios recursos. O exame das fórmulas do algoritmo, acreditamos, opera nele a mesma função estranha das formas ditas inexatas da linguagem: sobretudo quando se trata de alçar o pensamento exato a um novo domínio. O pensamento mais formal se refere sempre a qualquer situação mental, qualitativamente definida, da qual ele não extrai o sentido senão apoiando-se na configuração do problema. A transformação nunca é a simples análise e o pensamento não é jamais formal, senão relativamente.

Esperando tratar completamente esse problema (o do pensamento formal e o da linguagem) na obra que preparamos sobre a *Origem da Verdade*, nós o abordamos por seu lado menos abrupto num livro cuja metade está escrita e que trata da linguagem literária. Nesse domínio, é mais adequado mostrar que a linguagem não é jamais a simples vestimenta de um pensamento que possuiria, em si mesmo, toda a clareza. O sentido de um livro é primeiramente dado, não tanto pelas ideias, mas por uma variação sistemática e insólita dos modos da linguagem e do relato ou das formas literárias existentes. Esse acento, essa modulação particular da palavra, se a expressão for exitosa, é assimilada, pouco a pouco, tornando acessível para o leitor um pensamento para o qual ele permaneceria, por vezes, indiferente ou mesmo rebelde de início. A comunicação, na literatura, não é o simples apelo do escritor às significações que fariam parte de um *a priori* do espírito humano: ela, bem antes, as suscita por agenciamento ou por uma espécie de ação oblíqua. No escritor, o pensamento não dirige a linguagem de fora: o escritor é, ele próprio, como um novo idioma que se constrói, se inventa os meios de expressão e se diversifica segundo o seu próprio sentido. O que chamamos poesia não é senão a parte da literatura onde essa autonomia afirma-se com ostentação. Toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significativo, desde então manejado conforme uma sintaxe nova. O prosaico se limita a tocar pelos sinais convencionados as significações já instaladas na cultura. A grande prosa é a arte de captar um sentido que até então nunca tinha sido objetivado, tornando-o acessível a todos os que falam a mesma língua. Um escritor apenas sobrevive quando ele não é mais capaz de fundar uma universalidade nova do que se comunicar no risco. Parece-nos que poderíamos dizer também das outras instituições que elas cessariam de viver caso se mostrassem incapazes de portar uma poesia das relações humanas, quer dizer, o apelo de cada liberdade a todas as outras. Hegel dizia que o Estado Romano é a prosa do mundo. Nós intitularemos *Introdução à Prosa do Mundo* este trabalho que deveria, elaborando a categoria de prosa, dar-lhe, além da literatura, uma significação sociológica.

Estas pesquisas acerca da expressão e da verdade aproximam, pois, por sua vertente epistemológica, o problema geral das relações do homem com o homem que será o objeto de nossas pesquisas posteriores. A relação linguística dos homens deve auxiliar-nos a compreender uma ordem mais geral das relações simbólicas e das instituições, que assegurem não mais unicamente a troca de pensamentos, mas a de valores de toda espécie, a coexistência dos homens numa cultura e, além de seus limites, numa só história. Interpretado em termos de simbolismo, o conceito de história nos parece acima das contestações das quais ele é o objeto, porque o que se entende de ordinário sob essa palavra, seja para reconhecê-la ou para negá-la, é uma Potência exterior em nome da qual as consciências seriam desmentidas. Não mais que a linguagem, a história não nos é exterior. Há uma história do pensamento, quer dizer: a sucessão das obras do espírito, com todos os desvios que se queira, é como uma só experiência que se persegue e ao curso da qual a verdade, por assim dizer, se capitaliza. É num sentido análogo que se poderia dizer que há uma história da humanidade, ou, mais simplesmente, *uma* humanidade. Em outros termos, todas as reservas feitas sobre as estagnações ou os recuos, as relações humanas são capazes de amadurecer, de transformar os seus avatares em ensinamentos, de recolher, em seu presente, a verdade de seu passado, de eliminar as certezas secretas que lhes permanecem opacas e torná-las



mais transparentes. A ideia de uma história única ou de uma lógica da história está, em certo sentido, implícita na menor percepção social: a antropologia supõe sempre que uma civilização, mesmo muito diferente da nossa, está no limite compreensível para nós, que ela pode situar-se em relação à nossa e a nossa em relação a ele, que pertencem ao mesmo universo de pensamento –, pois o menor uso da linguagem implica uma ideia de verdade. Na ação, também, não podemos pretender descartar as aventuras da história como estrangeiras, pois mesmo a busca mais independente da verdade mais abstrata foi um fator na história (talvez o único que temos certeza não é nada decepcionante), que todas as ações e produções dos homens se compõem, portanto, em um único drama, e que nesse sentido salvamos uns aos outros ou perdemos juntos, nossa vida é eu universal. Esse racionalismo metódico, todavia, não se confunde com um racionalismo dogmático que, por antecipação, elimina a contingência histórica supondo-se como um “Espírito do mundo” (Hegel) atrás do curso das coisas. Se é preciso dizer que há uma história total – um só tecido que reúne todos os empreendimentos das civilizações simultâneos e sucessivas, todos os fatos de pensamento e todos os fatos econômicos –, isto não é em nome de um idealismo histórico ou de um materialismo histórico que remetem ao governante da história, um ao pensamento, o outro à matéria. É porque as culturas são tanto sistemas coerentes de símbolos, que podem ser comparadas e postas sobre um denominador comum, e que cada um dos modos de trabalho, os das relações humanas, os da linguagem e os do pensamento, mesmo se eles não são a cada momento paralelos, não permanecem jamais separados ao longo do tempo. E o que realiza essa relação de sentido entre cada aspecto de uma cultura com todas as outras, como entre todos os episódios da história, é o pensamento permanente e concordante dessa pluralidade de seres que se reconhecem como “semelhantes”. Nesse caso, mesmo que uns buscam submeter os outros e que são, a tal ponto, tomados nas situações comuns, em que frequentemente os adversários estão numa espécie de cumplicidade.

Nossas investigações devem, pois, nos conduzir finalmente a refletir sobre este *homem transcendental*, ou essa “luz natural” comum a todos, que transparecem através do movimento da história, – sobre este Logos que nos propõe como tarefa de conduzir à palavra um mundo mudo até aí – como, enfim, sobre este Logos do mundo percebido que nossas primeiras pesquisas reencontram na evidência da coisa. Reunimos, aqui, as questões clássicas da metafísica, mas por um caminho que lhes tira o caráter de *problemas*, isto é, de dificuldades que poderiam ser resolvidas sem grande esforço, mediante certas entidades metafísicas construídas segundo esse efeito. As noções de Natureza e de Razão, por exemplo, longe de explicá-las, tornam incompreensíveis as metamorfoses que temos assistido desde a percepção até os modos complexos de relação humana, pois, remetendo essas metamorfoses a dois princípios separados, tais noções mascaram o momento, do qual temos a constante experiência, em que uma existência se reenvia sobre ela-mesma, se recupera e exprime o seu próprio sentido. O estudo da percepção não podia nos ensinar mais que uma “má ambiguidade”, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade. Há, contudo, no fenômeno da expressão, uma “boa ambiguidade”, isto é, uma espontaneidade que acompanha aquilo que parecia impossível, ao considerar os elementos separados, que reúne, num só tecido, a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. A constatação dessa maravilha seria a metafísica mesma, o que forneceria, ao mesmo tempo, o princípio de uma moral.