



# DIFERENÇA E INDIVIDUAÇÃO EM MERLEAU-PONTY

10.62506/phs.v6i2.249

Difference and Individuation in Merleau-Ponty

ANDRÉ DIAS DE ANDRADE\* \*\*

Diferencia e individuación en Merleau-Ponty

**Resumo:** O artigo trata da ampla relação entre percepção e linguagem na obra de Merleau-Ponty, a partir de uma chave de leitura: a distinção entre animalidade e humanidade que também se descortina ao longo de sua obra. Partimos aqui da descrição que Merleau-Ponty realiza das formas (Gestalten) perceptivas e verbais para pensá-las como produtos de processos internos de diferenciação. 1) No nível perceptivo, a diferenciação baseia-se em valências distintas dentro do campo (em hyleen ou dados sensoriais que funcionam de modo diacrítico), sem a necessidade de estabilização de uma referência única. Este nível se estende à totalidade dos sinais e códigos animais. 2) No nível linguístico, a diferenciação opera em equivalências estruturais (já com signos diacríticos), progredindo em direção à referência propriamente dita ou, em linguagem fenomenológica, à “coisa mesma”. No limite, é possível compreender tanto a unidade quanto a diversidade entre seres a partir destes processos, trazendo à tona a especificidade do ente humano como um “animal referencial”, sem, contudo, cortar sua profunda conexão com a totalidade dos entes, naquilo que Merleau-Ponty denomina “carne” em seus últimos escritos. **Palavras-chave:** Merleau-Ponty; Carne; Diferenciação; Humano; Animal.

**Abstract:** The paper deals with the broad relationship between perception and language in the work of Merleau-Ponty, using a key interpretive approach: the distinction between animality and humanity, which also unfolds throughout his work. We begin here with Merleau-Ponty's description of perceptual and verbal forms (Gestalten) to consider them as products of internal differentiation processes. 1) At the perceptual level, differentiation is based on distinctive valences within the field (in hyletic or sensory data that function in a diacritical manner), without the need to stabilize a single reference. This level extends to the entirety of animal signals and codes. 2) At the linguistic level, differentiation operates in structural equivalences (already with diacritical signs), progressing toward proper reference or, in phenomenological language, toward the “thing itself.” Ultimately, it is possible to understand both the unity and diversity among beings through these processes, bringing to light the specificity of the human being as a “referential animal,” without, however, severing its deep connection with the totality of beings, in what Merleau-Ponty refers to as “flesh” in his later writings.

**Keywords:** Merleau-Ponty; Flesh; Differentiation; Human; Animal.

**Resumen:** El artículo aborda la amplia relación entre percepción y lenguaje en la obra de Merleau-Ponty, a partir de una clave de lectura: la distinción entre animalidad y humanidad que también emerge a lo largo de su obra. Partimos aquí de la descripción que Merleau-Ponty hace de las formas perceptivas y verbales (Gestalten) para pensarlas como productos de procesos internos de diferenciación. 1) En el nivel perceptivo, la diferenciación se basa en valencias distintas dentro del campo (en hyleen o datos sensoriales que funcionan diacríticamente), sin necesidad de estabilizar una referencia única. Este nivel se extiende a todos los signos y códigos animales. 2) En el nivel lingüístico, la diferenciación opera sobre equivalencias estructurales (ya con signos diacríticos), progresando hacia la referencia misma o, en lenguaje fenomenológico, la “cosa misma”. Al final, es posible comprender tanto la unidad como la diversidad de los seres a partir de estos procesos, sacando a la luz la especificidad del ser humano como “animal referencial”, sin por ello cortar su conexión profunda con la totalidad de los seres, en lo que Merleau-Ponty llama “carne” en sus escritos posteriores.

**Palabras llave:** Merleau-Ponty; Carne; Diferenciación; Humano; Animal.

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Email: andre8ada@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-596113-118065>

\*\* Este trabalho contou com os apoios da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP – processo Nr. 2019/21515-5) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes - processo Nr. 88887.082797/2024-00).



## Introdução

No percurso filosófico de Merleau-Ponty, a distinção entre a ordem humana e a natureza física e animal torna-se cada vez mais elusiva. O autor começa por descrever a encarnação da consciência no corpo em seus primeiros trabalhos e, posteriormente, aprofunda a relação de encarnação do corpo próprio no mundo. Alguns rotularam tal passo dado na sua “última” ontologia como uma forma de anti-humanismo ou, por outro lado, de retorno escandaloso da metafísica. Na primeira linha é possível ler, no comentário que Levinas faz de *O Filósofo e sua Sombra*:

Eis que o humano é apenas um momento ou uma articulação de um evento de inteligibilidade de que o homem não envolve mais ou abriga o coração. É preciso notar essa tendência anti-humanista ou não-humanista de referir o humano a uma ontologia do ser anônimo. Tendência característica de toda uma época que, refletindo a respeito da antropologia, desconfia do humano. Quanto mais indiferente ao drama das pessoas, mais defensável seria a doutrina reivindicada. (Levinas, 1987, p. 136).

O curioso é que, enquanto nesta perspectiva crítica falta a especificidade do humano na filosofia da carne, em outras ela é recuperada na sua versão mais sutil ou implícita e, por isso, implacável: a de uma transcendência que coordena toda experiência, que atua como fundamento desta. Do anti-humanismo ao antropocentrismo, até o próprio Levinas não escapa desta nova denúncia: “É o que se passa com Husserl e com muitos de seus sucessores, que descobrem no Outro ou na Carne o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência” (Deleuze & Guattari, 1991, p. 48). Em relação à Merleau-Ponty, o deslize estaria na reivindicação de uma *Urdoxa*, que insere todo vivente no mundo em uma medida própria, mas não auto-centrada, pois “opõe ao originário da consciência teórica o originário da nossa existência” (Merleau-Ponty, 1960, p. 207). Este fundamento da *Urdoxa* é precário, e, não por acaso, outros seres poderiam dele participar. Seria um ganho inclusivo, recuando aquém das camadas teóricas e posicionais da consciência para uma relação de sentido de outra modalidade, não posicional e, portanto, incapaz de ser esgotada na sua apreensão. Tudo isso, é claro, sem abdicar do caráter “subjetivo” da experiência, e, por isso mesmo, fenomenológico. Mas o que parece avanço, na verdade, é o retorno da metafísica, pois não se avança substituindo o originário teórico em prol do originário doxal, já que o problema estaria no “originário” em si mesmo, como categoria que inevitavelmente determina a experiência.

A distinção do originário e do derivado não basta, por si mesma, para nos fazer sair do simples domínio da opinião, e a *Urdoxa* não nos eleva até o conceito [...] A fenomenologia queria renovar nossos conceitos, dando-nos percepções e afecções que nos fariam nascer no mundo: não como bebês ou como hominídeos, mas como seres de direito cujas proto-opiniões seriam as fundações deste mundo. [...]. Invocando o vivido primordial, fazendo da imanência uma imanência num sujeito, a fenomenologia não podia impedir o sujeito de formar somente opiniões que já reproduziriam o clichê das novas percepções e afecções prometidas (Deleuze & Guattari, 1991, p. 142)

Assim, é a uma falsa individuação a que se chega, já que o argumento da *Urdoxa* recoloca todos os entes em uma direção congênita e comum, ainda que pré-teórica. Trata-se de uma versão mais inclusiva do “bom senso” já criticado por tais autores, mas que, ainda, transgredir a cláusula já posta em *Diferença e Repetição* de jamais admitir condições maiores do que aquilo que elas mesmas condicionam. Assim, não se atinge com a *Urdoxa* “condições da experiência real, que não são mais amplas que o condicionado e que diferem em natureza das categorias” (Deleuze, 1968, p. 94) Partindo da consciência, mesmo que nesta versão “carnista” dela, seria impossível não pensar o fundamento à sua imagem, de modo que aquilo que ele funda e, assim, todo o campo da experiência, encontra-se já determinado. A individuação não é pensada segundo seu processo, que culmina com entes perceptivos e linguísticos, humanos ou animais, mas segundo uma inclinação já dada. Ao invés do salto para o anti-humanismo denunciado por Lévinas, trata-se do humanismo exacerbado, de um salto “para trás”, metafísico.

Não obstante, é bem o surgimento de uma dimensão meta-física no interior da *physis*, vale dizer, da “autoprodutividade de um sentido” da natureza (Merleau-Ponty, 1995, p. 19), produtividade esta “que tem sempre a necessidade de produzir outra coisa” (Merleau-Ponty, 1995, p. 61), a qual permite compreender a experiência humana dentro desta ontologia, em sua relação com o conjunto de outras experiências possíveis. E, nisso, descrevendo sua *emergência*, ao invés de iniciar por ela, o que implica compreender seu processo de individuação e o conceito muito próprio de diferença que o sustenta. Assim, a hipótese da ontologia da carne como versão *sui generis* de uma filosofia da diferença possibilitaria dar conta da ontogênese como um todo. Contudo, se, e somente se, formos capazes de pensar como a natureza desdobra uma tal capacidade intrínseca de superação, descrevendo seus processos distintos de individuação, sobretudo na percepção e na linguagem.

Partiremos aqui da descrição que Merleau-Ponty realiza das formas (*Gestalten*) perceptivas e verbais para



pensá-las como produtos de processos internos de diferenciação. 1) No nível perceptivo, tal diferenciação baseia-se em *valências distintas* dentro do campo (em *hyleen* ou dados sensoriais que funcionam de modo diacrítico), sem a necessidade de estabilização de uma referência única. Este nível parece se estender à totalidade dos sinais e códigos mesmo animais, o que no final dos anos 1950 o autor denomina como um “simbolismo natural”. 2) No nível linguístico, a diferenciação também opera com *valências distintas* (signos diacríticos), mas nela é possível passar à *equivalências estruturais*, progredindo em direção à referência propriamente dita ou, em linguagem fenomenológica, à identidade da coisa mesma. No limite, é possível compreender tanto a unidade quanto a diversidade entre seres a partir destes processos, trazendo à tona a especificidade do ente humano como um tipo de *animal referencial*, sem, contudo, cortar sua profunda conexão com a totalidade do ser físico e animal, naquilo que Merleau-Ponty denomina “carne” em seus últimos escritos.

Mais do que posicionar o conceito de *chair* como um elemento comum a todos os corpos, é preciso descrever como este elemento se individua. Se pensamos a carne como princípio é menos por ser uma totalidade fechada em si mesma, como que por infinita contração, e mais como um “elemento”, e, como prossegue o autor, “aderente” à experiência, a um “aqui”, a um “agora” (Merleau-Ponty, 1964, p. 182). Esta remissão à compreensão pré-socrática de *arché* como “elemento”, obrigada a lhe conferir um caráter processual. Do mesmo modo que um elemento como a água, o ar, etc. é caracterizado pela diferença interna que o individua – e não por uma coincidência interna –, a carne é definida como “deiscência” ou “deflagração”, não como “matéria”:

Novamente, a carne de que falamos não é a matéria. Ela é o enrolamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tocante, que se atesta notadamente quando o corpo se vê [e] se toca ao ver e tocar as coisas, de sorte que, simultaneamente, ele desce por entre elas *como* tangível, domina-as *como* tocante e extraindo de si tal relação, mesmo esta dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa (Merleau-Ponty, 1964, p. 189).

Logo, a carne não é um princípio estanque, mas unido à sua fenomenalização, e o único modo de compreender tal união por diferenciação é atestar como ela está presente e deve ser descrita nos diversos níveis em que ocorre – na percepção, na linguagem, nas idealidades, ainda que de um modo próprio em cada um deles. Trata-se de uma teoria da individuação que situa os entes perceptivos e verbais (como formas ou *Gestalten*) como resultados de processos internos de diferenciação

## Individuação Fenomenológica

Na obra de Merleau-Ponty encontramos um primeiro período de estudos focados na fenomenologia e em um debate com as teorias filosóficas e psicológicas da percepção, compreendendo desde a *Estrutura do Comportamento*, passando pela crucial *Fenomenologia da Percepção*, até os textos de *Sens et non-sens* e cursos na Sorbonne, o qual culmina em uma fase final na qual o autor propõe uma nova ontologia, sobretudo no manuscrito de *O Visível e o Invisível*, mas também esparsa em textos do mesmo período, como o prefácio de *Signos, O Filósofo e sua sombra* e *O Olho e o Espírito*. O que une estas duas pontas é uma releitura da noção de *Gestalt* e a incorporação de teses advindas da linguística estrutural, durante os anos 1950, ainda que mantendo o estilo fenomenológico da descrição<sup>1</sup>. O período intermediário merece destaque, pois ele impossibilita uma disjunção completa entre início e fim de sua obra, na medida em que a ontologia final também permanece “fenomenológica” ao envolver uma posição significativa à respeito da subjetividade, compreendida a partir do corpo, e baseada na experiência tal como é vivida por este.

O caminho aqui proposto para explorar sua ontologia final é tratar da relação geral entre os entes, sem obliterar sua diversidade, a partir do caráter diferencial característico de tal ontologia. Bem entendido, esta intenção se verifica desde suas primeiras obras: tratar da antropogênese a partir do corpo ao invés de partir da posição inquestionável da subjetividade (com o *cogito*). Uma antropogênese não antropocêntrica, como se queira. Seria possível mesmo compreendê-la como uma posição “emergentista” mais do que humanista ou subjetivista, porque nela a ordem humana não é imediatamente dada, mas deve ser pensada a partir do corpo tal como vivido. Como escreve Colonna: “A estrutura do comportamento, é um ensaio audacioso de filosofia emergentista da natureza” (Colonna, 2014, p. 77). Na tese emergentista o humano existe ou i) tem sentido em si mesmo, mas possui uma “origem” (não é imediato, como uma força súbita que lhe perfaz antes de sua individuação), e a única maneira de apreender sua emergência, que atesta tanto sua filiação com a natureza quando a possível separação dela, é deslocar a análise para a questão da corporeidade. Assim, vale compreender como o corpo primeiramente é descrito.

## Primeira Tentativa: O Corpo

Primeiro de tudo, é essencial entender que o corpo não é apenas um pedaço de matéria ou um feixe de correlações objetivas, mas um tipo de sujeito ou de experiência que tem seu próprio sentido. Ele é uma entidade

<sup>1</sup> Toda periodização envolve sempre um debate. Remetemos à nossa obra *Nas Margens da Presença: a questão do Logos em Merleau-Ponty* (Andrade, 2024), onde desenvolvemos a versão aqui proposta em sua minúcia.



*intencional*, antes que *extensional*, e, se há diferença entre a animalidade *estrita* e a animalidade *humana*, ela deve ser perscrutada 1) no corpo e, também, 2) na experiência ao qual franqueia o acesso.

Merleau-Ponty menciona os experimentos de Wolfgang Köhler, descritos no livro “A mentalidade dos símios” (Merleau-Ponty, 1967, p. 124), nos quais nota uma diferença crucial entre percepção humana e animal. O chimpanzé certamente não percebe apenas um objeto material; ele apreende objetos que possuem *sentido* e são investidos de *intencionalidade*. Utiliza uma caixa para alcançar um galho alto de bananas e, então, não vê a caixa como apenas um objeto físico, mas como *meio para atingir um fim*. Assim, animais não somente vêem, por terem olhos, mas vêem-algo-com-sentido, vêem-algo-como-X, ao invés de apenas decodificarem sinais químicos, visuais, acústicos, hápticos e elétricos. Eles compreendem sentidos e intenções.

Contudo, se o mesmo chimpanzé que aprende este comportamento, vale dizer, a apreender a caixa como uma ferramenta ou meio para alcançar o alimento, retorna ao mesmo ambiente e vê outro sentado na mesma caixa, ele não consegue mais usá-la do mesmo modo, pois passa a percebê-la como um *banco*, não como um aneparo. O ponto é que o animal apreende sentido e possui intencionalidade, mas não apreende uma *mesma coisa* que permanece constante através das experiências. Ele é incapaz de perceber a *mesma* caixa, que em determinado momento é um banco para repousar e, em outro, é algo para subir em cima. A capacidade de *ver-a-mesma-coisa-como-X-e-como-Y* seria característica da intencionalidade humana e então estabeleceria uma distinção fundamental entre dois tipos de comportamento. Esta “multiplicidade perspectiva” é bem descrita por Bimbenet, e é correlativa do “grau de objetivação do meio” (Bimbenet, 2004, p. 41). Humanos não apreendem apenas sentido, mas um mesmo objeto que persiste na pluralidade de perspectivas (a caixa em sua ipseidade, que é o polo-X dessa diferentes visadas e experiências).

Tal resposta atende bem à cláusula fenomenológica ao abordar a diferença antropológica a partir da intencionalidade. Não se trata de uma diferença metafísica, mas no modo como se vê o mundo, sendo que mesmo aos viventes não humanos se reserva à aptidão intencional. Contudo, ela permanece em certa medida antropocêntrica porque, ainda que estabeleça um fundo comum a partir do qual a experiência humana se soergue (a intencionalidade corporal), cria uma divisão visto que essa experiência é exclusivamente humana desde o ponto de partida. Os animais todos têm intencionalidade, mas somente nós temos intencionalidade no sentido forte: intencionalidade *noemática*. Se a definição provém dessa intencionalidade já dada, somos incapazes de apreender a sua emergência, a qual, dissemos, era crucial para dar conta da comunidade, mas também da diversidades entres os seres. E apesar das evidentes vantagens em deslocar a análise para o nível do corpo ao invés de começar imediatamente com a consciência, a singularidade humana ainda admite um nível de impostura. O próprio Merleau-Ponty parece reconhecer o ganho e a insuficiência de tal posição, conduzindo-o então a trilhar um caminho distinto em outros escritos, quando investiga o que é a *linguagem* em sua dinâmica própria de formação de sentido, e então se vê forçado a afrouxar a singularidade da espécie humana, recoloca-la em outro lugar.

## Individação Estrutural

Se animais como os estudados por Kohler não apreendem uma miríade discreta de sinais químicos, visuais, hápticos etc, mas conjuntos dotados de sentido, possuindo então uma relação intencional com seu entorno, estes conjuntos denominados “formas” ou “Gestalten” (sincréticas e amovíveis, como nota Merleau-Ponty neste ponto inicial de seu trabalho), já devem encaminhar a análise a respeito da relação que, porventura, vige entre eles e nossa própria animalidade. Tal encaminhamento se desenvolve cada vez mais, principalmente nos cursos devotados à noção de *Natureza*, entre 1956-1960, ainda que para apreender tal refinamento é preciso ao menos conceituar a noção de forma, tão cara e onipresente na filosofia de Merleau-Ponty.

A caracterização inicial de uma forma, fornecida pelo próprio autor, é a de uma entidade com sentido autônomo, indecomponível, na qual a totalidade não se reduz à soma das partes (Merleau-Ponty, 1942, p. 49). Um segundo importante atributo é o de que tais totalidades indivisíveis ainda podem se comunicar umas com as outras, através da propriedade de “transponibilidade”<sup>2</sup>. Transponibilidade é o atributo da forma por meio do qual ela retém seu sentido quando suas partes ou elementos pontualmente se alteram, mas não o seu arranjo total. O exemplo clássico é o significado musical de uma melodia executada em tonalidades distintas: todas as notas “mudaram”, uma a uma, mas não a *relação* entre elas. Logo, a forma se preserva, de modo que *Gestalten* são i) totalidade intencionais e ii) transponíveis. Ambas as caracterizações, mais do que as famosas “leis” ou atributos gestalticos um a um, serão retomados por Merleau-Ponty ao longo dos seus escritos e aqui concorrerão crucialmente para nosso argumento. Importa notar que todas as nossas experiências, das mais simples, como meros reflexos, até as mais complexas, como aquelas que envolvem a inteligência ou o comportamento simbólico, devem ser entendidas deste modo, ao mesmo tempo i) holístico e ii) estrutural. Todos os comportamentos são formas, apreendem formas ou manifestam formas e devem ser entendidos como tal.

No livro de Goldstein, *A estrutura do Organismo*, o autor demonstra que mesmo um comportamento básico como o reflexo patelar depende de condições ambientes e nunca é repetido exatamente. “De modo algum é inva-

<sup>2</sup> Vide esta dupla definição: “...as ‘formas’ e, em particular, os sistemas físicos, definem-se como processos totais cujas propriedades não são a soma daquelas que possuiriam as partes isoladas - mais precisamente, como processos totais que não podem ser discernidos um do outro enquanto suas ‘partes’, comparadas, uma a uma, diferem em grandeza absoluta, em outras palavras, como todos transponíveis. [...] A forma é uma configuração sensível visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção entre sentidos, na qual o valor sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia com ele” (1942, pp. 49; 182).



riavelmente constante no mesmo indivíduo. Ele varia, dependendo, entre outros fatores, da posição do membro, do comportamento do resto do organismo, e se é dada ou não atenção a ele” (Goldstein, 1995, p. 70). Um comportamento complexo como a linguagem também funciona como forma e possui tais propriedades irreduzíveis ao todo no qual se desdobra. É por isso que, no caso emblemático da afasia, um paciente incapaz de dizer certas palavras pode reproduzi-las quando a palavra ganha sentido em um contexto específico (cantando, quando as palavras são parte de uma expressão conhecida, recitando os dias da semana, e assim por diante). Um paciente afásico do Dr. Henry Head fica frustrado quando o médico insiste que ele repita certas palavras, como a negativa “não”, que ele é incapaz de repetir. Contudo, em sua frustração decorrente da impossibilidade em dizer a palavra “não”, o paciente se indigna e diz: “Não! É-me impossível dizê-la!” (Head *citado* por Guillaume, 1963, p. 319). Logo, a fala e a linguagem também são operações intencionais, e, como tais, formas. E se cada comportamento é uma forma, podemos encaminhar nossa análise nessa direção, a fim de compreender a distinção em questão: aquela do comportamento humano.

## Segunda Tentativa: A Linguagem

Argumentamos aqui a respeito de uma distinção crucial entre as formas perceptivas e as formas linguísticas ou verbais. De modo que na linguagem encontramos uma maneira de desdobrar a especificidade da experiência humana. Esta parece ser uma das últimas estratégias de Merleau-Ponty, antes da interrupção súbita do seu trabalho, em *O Visível e o Invisível*. Na preparação deste livro que, apesar do seu inacabamento, destaca-se como uma das grandes obras de filosofia do século e da qual estamos longe de extrair todas as consequências, o autor salienta que compreende a percepção a partir de um princípio estrutural que ele retira da linguagem - “eu descrevo a percepção como sistema diacrítico, relativo, opositivo” - e, logo em seguida, que, apesar, desta aproximação, a diacrítica da percepção não opera como a da linguagem - “mas há também esta diferença entre a percepção e a linguagem, que vejo as coisas percebidas e que, ao contrário, as significações são invisíveis” (Merleau-Ponty, 1964, p. 263). Esta distinção tem o mérito de trazer junto dela o par que deu nome à obra póstuma: visível e invisível. Mas não apenas isso, porque ela impele o leitor a não repousar apenas nessa distinção que, por si mesma, não é esclarecedora, mas no fato de que ambas percepção e linguagem, apesar de suas especificidades, possuem valor diacrítico e, por isso, são fruto de processos de diferenciação. Em outra nota é também este o caminho do autor, quando escreve que “é preciso passar da coisa (espacial ou temporal) como identidade, à coisa (espacial ou temporal) como diferença, i.e. como transcendência, i.e. como sempre ‘atrás’, além, longínqua” (Merleau-Ponty, 1964, p. 246). cremos que esta intuição é tão disruptiva em seu pensamento quanto “antiga”, pois encontramos o germe de tal concepção de coisa *qua* diferença já nos manuscritos e cursos do início dos anos 1950, dado que, não por acaso, parece ter levado o filósofo a rever toda a sua teoria - não apenas da percepção, mas do sentido em geral.

Um exemplo inconfundível desta revisão está em “A linguagem indireta”, capítulo previsto para a obra *A Prosa do Mundo*, e publicado em *Signos* com algumas modificações. As formas da linguagem ali também são descritas como totalidades transponíveis (segundo a concepção já comentada). Mas é esta segunda característica da “transponibilidade” que diferencia a linguagem da percepção e permitirá, a partir de então, pensar uma distinção entre natureza e humanidade na ontologia dos seus escritos finais. Se as experiências verbal e perceptiva exibem uma qualidade estrutural (são ambas *gestalten*), sua estrutura não é bem a mesma, já que a transponibilidade dessas formas não ocorre da mesma maneira. A seguinte passagem, que discute a diferença entre a significância de uma entidade cultural, como uma “estátua”, e aquela de um “texto” antigo, como os fragmentos de Heráclito, evidencia tal distinção.

O texto de Heraclito<sup>3</sup> lança para nós lampejos como nenhuma estatua aos pedaços poderia lançar, porque nele a *significação está depositada de modo diferente*, concentrada de modo diferente do delas, e porque nada iguala a ductilidade da palavra. [...] É que o enunciado pretende desvelar a coisa mesma, que ele se ultrapassa em direção daquilo que significa [...] A significação sem nenhum signo, a coisa mesma, esse auge de clareza seria o desvanecimento de toda clareza, e o que podemos ter de clareza não está no início da linguagem, como uma idade de ouro, e sim no final de seu esforço (Merleau-Ponty, 1960, p. 101-103).

Há uma *novidade* com relação à perspectiva inicial. Vimos que a distinção entre humanos e animais se baseava no fato de que a percepção humana apreendia uma mesma coisa na multiplicidade de perspectivas - a *coisa mesma* como *noema*, correlato de uma intencionalidade noemática. Pelo contrário, aqui, ela se torna um produto da linguagem, e se a persistência da identidade por entre a pluralidade de perspectivas ainda caracteriza a experiência “humana”, parece operá-la de outro modo. Torna-se exclusiva do domínio da linguagem e não da percepção, de modo que na percepção temos apenas acesso à diferentes perspectivas ou, melhor, à diferenças *entre* perspectivas, operação capaz de se generalizar à corporeidade em geral. A percepção estaria mais próxima daquela dos animais do que primeiramente suposto, até pelo próprio Merleau-Ponty. Contudo, ao mesmo tem-

<sup>3</sup> No esboço do capítulo que comporia *A Prosa do Mundo*, cuja redação fora abandonada pelo autor, lê-se “Manuscritos rasgados, quase ilegíveis, e reduzidos a algumas frases, podem iluminá-la para nós como nenhuma estátua em pedaços poderia fazê-lo, porque neles a significação está depositada, concentrada de um modo diferente do que nelas, porque nada iguala a ductilidade da fala” (Merleau-Ponty, 1969, p. 144-145).



po, há uma diferença que deve ser considerada no nível da linguagem ou das formas verbais.

Na medida em que a percepção concede acesso à dados que possuem valor apenas a partir de suas diferenças, em *valências distintivas* entre cores, sons, valores táteis, sem a necessidade de estabilização da (mesma) cor “amarelo” ou do (mesmo) som correspondente à nota “Dó”, para que vejamos uma paisagem ou escutemos uma melodia, a linguagem permite a emergência de *equi-valências estruturais* entre tais aspectos distintivos. Aí, o amarelo pode aparecer como “mesma” cor, que é predicado de diversos objetos e superfícies – da cadeira, do sol, da roupa, bandeira –, assim como a mesma nota “Dó” passa a ser pensada em diferentes canções e instrumentos. Pois um dado sensorial “vale” e é percebido como um desvio no ambiente ou como uma variação do ambiente, como um *écart*, sem que possua uma significação positiva e sem que remeta ainda a uma coisa da qual, justamente, seria a qualidade o ou predicado. Seu valor é diacrítico e “vale” pela diferença que possui com outros dados sensoriais no campo, sem a necessidade da função designativa. Nesta, dados não apenas valem, mas “equi-valem”, já atrelados a um núcleo presuntivo de significação, da qual os signos são expressões parciais, e a um núcleo noemático, com a coisa, da qual as perspectivas são perfis parciais. Mas isto apenas em um segundo momento, como um desdobramento possível na individuação linguística, visto que para Merleau-Ponty a coisa como “geométral” é sempre fruto de um processo de abstração, através do qual concebemos, por exemplo, que as várias faces de um cubo se “equi-valem” como faces de um *mesmo* cubo. Tal passagem da valência diferencial para a equi-valência estrutural somente é possível pela linguagem e pela transponibilidade própria à sua forma.

Logo, enquanto na percepção prevalece a lógica da diferença, compartilhada por todos os corpos, na linguagem, além da lógica da diferença, é possível passar à lógica da identidade, à *Bedeutung* propriamente dita, da qual o corpo especificamente “humano” parece ser o portador em certo sentido. É por isso que a individuação linguística pode seguir este caminho onde a significação é transposta quase ao infinito, distinta de uma estátua, de uma pintura, de uma forma perceptiva cuja transponibilidade atrela-se à contiguidade do corpo.

## Individuação Carnal

À guisa de esclarecimento, enumeramos os processos que são aqui descritos e adotados nesta última ontologia da seguinte maneira:

### **Individuação em nível perceptivo**

A individuação em nível perceptivo ocorre através de processos de diferenciação entre dados sensoriais, geralmente denominados *hyleen* no vocabulário fenomenológico. Nesse contexto, tais dados entram em contato uns com os outros através de valências distintivas. A comunicação entre tais dados baseia-se naquilo que lhes distingue, em suas diferenças, sem a necessidade de remissão ou presunção de um centro coordenador de seu sentido. Não à toa, a nota de *O Visível e o Invisível* que sugeria considerar a coisa percebida como “diferença”, ao invés de “identidade”, prosseguia argumentando que “o próprio presente não é coincidência total absoluta sem transcendência, [e] até a *Urerlebnis* comporta não-coincidência total, mas coincidência parcial, porque há horizontes e ela não seria sem eles” (Merleau-Ponty, 1964, p. 246). Isto se deve menos à impossibilidade de fenomenalização da coisa, do que à impossibilidade de sua positividade intuitiva, em uma apreensão (*Auffassung*) em presença e em original, distinta, portanto, do processo de diferenciação pelo qual ela se torna primeiramente presente (como um desvio ou *écart* perceptivo) e que é vivido pelo corpo.

Portanto, a identidade presuntiva da “coisa” à qual uma variedade de “perfis” remete é então retirada da percepção e realocada no nível subsequente, aquele da individuação linguística.

### **Individuação no nível linguístico**

A individuação em nível linguístico ocorre através de processos de diferenciação entre dados verbais, grafos, fonemas, morfemas sempre apreendidos pelo desvio ou *écart* verbal em consideração. Similar à percepção, tais dados interagem uns com os outros através de suas diferenças e *valências distintivas*. Seguindo os passos da linguística saussureana, Merleau-Ponty propõe que o valor dos signos é “diacrítico”<sup>4</sup>. Contudo a individuação adquire um aspecto distintivo comparado àquela sensorial. Nela, as diferenças pré-referenciais entre dados passam a apontar em direção de uma identidade. Como mencionado anteriormente, é aqui que o autor reestabelece o problema da “coisa mesma” em fenomenologia (de sua identidade como *Selbstheit*), uma vez que a linguagem é capaz de estabilizar os dados em direção de um centro virtual, denominado como sua “referência” (Merleau-Ponty, 1960, pp. 99-101).

Logo, enquanto Merleau-Ponty reconhece que o corpo apreende totalidades ou formas na percepção e na fala, sejam coisas ou significações, há uma propriedade que permite distinguir entre tais apreensões – a *transponibilidade* de tais totalidades ou formas. Na percepção, a transponibilidade depende da presença dos dados sensoriais e de seus traços distintivos, enquanto na linguagem, o corpo tem acesso a um tipo de “ausência” que produz a unidade ideal de uma significação. A forma verbal é mais “dúctil” e estável, a significação “é depositada de outra maneira nela” (Cf. 1969, p.104; 2013, p. 70-71). Um exemplo contribui para o argumento aqui exposto.

No texto de Émile Benveniste, intitulado “Comunicação Animal e Linguagem Humana” (Benveniste, 1966,

<sup>4</sup> Perspectiva que não será abandonada, mas endossada na última obra, visto que “a análise saussuriana das relações entre significantes e das relações de significante à significado e das significações como diferenças de significações, confirma e reencontra a ideia de percepção como *desvio* em relação a um *nível*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 252).



p. 56 ss), o autor descreve o sistema de comunicação entre as abelhas, por meio do qual uma abelha que encontrou comida é capaz de transmitir a localização desta fonte à outra através de uma série de micro-gestos, que funcionam como um mapa, como uma indicação, como um sistema de coordenadas que a outra compreende e é capaz de seguir. Entretanto, a segunda abelha que aprendeu o “caminho” não é capaz de transmitir a mensagem a uma terceira. Por que? Ela jamais esteve presente ao local, à fonte de alimento, e algo desta presença falta na “linguagem” da abelha. O que precisamente não se “transpõe” nas formas comunicadas? A *referência*, como aquilo que permaneceria nas variações e poderia ser expresso para uma terceira abelha. Por outro lado, é bem isso o que a fala e os sujeitos falantes são capazes de realizar.

Os gestos e sinais corporais funcionam como um sistema que comunica através das distinções que estabelecem entre eles. Signos linguísticos, como Saussure nos ensinou, também operam com base em diferenças que entretêm uns com os outros. Mas, nesse caso, a linguagem é capaz de também estabelecer equivalências entre sistemas de diferenciação, equi-valências estruturais, e é por isso que há inúmeras maneira de falar de algo, mesmo em outros idiomas, como nos usos de *sheep* e *mouton* para o significado “ovelha”, e mesmo em sua ausência, como no caso ao qual Merleau-Ponty alude, o da recuperação de um texto grego antigo, fragmentado, e ainda lido e discutido.

## Considerações Finais

Tais pontos circunscritos permitem pensar a diferença lógica entre percepção e linguagem, a qual Merleau-Ponty denomina em seus últimos anos como *logos prophorikos* e *endiathetos* (Merleau-Ponty, 1995, p. 274; 1964, p. 220), além do porquê do resgate de uma tal denominação estoíca (Merleau-Ponty, 1968, p. 105-106). Como explica Bréhier, orientador de Merleau-Ponty durante seus anos de formação, tais autores antigos não admitem uma equivalência entre Ser e logos, estabelecendo para o último um caráter “intermediário”, ou seja, de mediação entre os homens e o Ser (ou Deus, já na passagem à Patrística, quando a distinção é retrabalhada profundamente por Filon de Alexandria<sup>5</sup>). Tal caráter intermediário do logos *acarreta* sua divisão interna, em *logos endiathetos* (silencioso e interno) e *logos prophorikos* (proferido e externo). Não há um só logos porque ele não é a palavra divina ou o discurso do próprio ser. E por não sê-lo, é incapaz de se fechar ou compor consigo mesmo, mantendo seu caráter mediador (mesmo “demiúrgico”, como Bréhier explica acerca de Filon de Alexandria).

Contudo, tal doutrina é apenas parcialmente conservada por Merleau-Ponty. Por um lado, é porque não há acesso direto ao ser que a sua ontologia final é denominada *indireta*, e, então, que a ontogênese se divide em entes perceptivos e entes verbais junto das idealidades (*Wesen* verbais). Neste sentido, concordaria que a percepção já figura como um tipo de linguagem com sintaxe própria, como um *logos* antepredicativo. Por outro, Merleau-Ponty recusaria a denominação desse como “interno”, em oposição ao *logos prophorikos* como “externo”. Antes, são duas maneiras pelas quais o ser sensível ou carnal se organiza em unidades, perceptivas e verbais, através da diferenciação. Na ontologia da carne há *um só ser, mas dois logoi*. Portanto, trata-se menos de um pluralismo do que de um indeterminismo ontológico, onde o ser não possui núcleo duro, capaz de ser conhecido diretamente, mas é ele mesmo interrogativo, é uma questão, é bruto, e se expressa de duas maneiras: dados sensoriais, que por diferenciação própria já são intencionais, assim como dados verbais, sinais, signos, grafos, etc. Todavia, como mostramos, cada um se intencionaliza e individualiza à sua maneira.

É imprescindível notar que tal distinção não é uma distinção de natureza, mas antes estrutural, ou seja, no modo como percepção e linguagem operam, e não como constituintes de realidades distintas. Como discorremos ao longo deste trabalho, Merleau-Ponty permite compreender a distinção com base em uma individuação fenomenológica, estrutural e, por fim, carnal, a qual permite revelar tanto i) um fundo comum, uma existência partilhada entre todos os seres, e ii) uma singularidade humana em seu modo de ser. Primeiramente, a *comunidade* depende desta propriedade ou princípio de diferenciação. *Arché* não dogmática, mas baseada no fato de que todos possuem ou mesmo *são* corpos, corpos que são intencionais e vividos, *Leiben* (na denominação de Husserl), *chair* (na reformulação inteiramente original de Merleau-Ponty). O corpo possui sua agência no *logos*, é carne, apenas através de seu caráter diferencial. De modo que, em segundo lugar, a *diferença* repousa no modo como o corpo humano se articula na linguagem e nas formas linguísticas, dando à luz à referencialidade. A transição está nas valências distintivas que, na percepção, coordenam uma relação de sentido que poderíamos denominar “presencial” e da qual todos os sistemas de sinais animais comungam de algum modo, em relação às equi-valências estruturais que estabelecem um tipo de “ausência”, proveniente da linguagem humana. Neste sentido, seria possível inclusive denominar os humanos como *animais referenciais* (não apenas referenciais, mas *também* referenciais).

Para Merleau-Ponty, o corpo ou a carne é um *princípio fenomenológico de diferenciação* responsável pela realidade (em geral, e pela humana, em particular). No fim, tal humanismo emerge do corpo tal como é vivido de modo particular, tal como se individua - no caso humano, com suas formas e transponibilidade próprias. Trata-se de uma posição moderada que culmina com o humano e sua “negatividade natural” (Merleau-Ponty, 1995, 280), a qual não depende de uma posição subjetiva prévia, seja reflexiva ou, mesmo, pré-reflexiva, que faria com que a fenomenologia imediatamente ascenda à humanidade.

Iniciamos com as críticas à recuperação da *Urdoxa* fenomenológica para advogar tal posição. Ela inevi-

<sup>5</sup> Filon usa a mesma palavra para “a força que guia o mundo” e para “a fala divina revelada”, correspondentes ao discurso interno ou silencioso e ao discurso proferido ou iterado, e “é esse duplo sentido que forma a essência da noção Logos” (Bréhier, 1908, p. 101. cf. pp. 106; 232).



tavelmente contrabandearia a consciência e, na mesma feita, a consciência humana para o centro de todo o processo. Como repaginação do “bom senso” kantiano, afiançaria uma partilha, mas da qual outros entes ficam de fora. Tal *Urdoxa* permite a abertura ao mundo, mas faz dele mundo somente humano. Porém esta posição, bem avaliada, não resgataria aquele bom senso que ainda articula, para Husserl, subjetividade e objetividade. O termo sem dúvida é repleto de controvérsias e não é à toa que Merleau-Ponty prefere falar em “fé perceptiva” em *O Visível e o Invisível*, e não *Urdoxa*, quando, ao invés de comentar Husserl, escreve sua própria e última (porque inacabada) obra. A ausência do “originário”, do prefixo *Ur-*, não é gratuita, mas auxilia a dar a medida desta sua última filosofia. Não há nesta *foi perceptive* uma inclinação ou direção única, que todos nós possuiríamos de partida, pois, como vimos, a percepção se define pela diferenciação e, nela, não há ainda a distinção entre o mesmo e o outro. Esta é uma propriedade da linguagem, a qual, ademais, também provém de processos de diferenciação que jamais são superados em prol de idealidades ou significações puras.

Merleau-Ponty dizia mesmo, em *O Visível e o Invisível*, que o único modo de “apreciar o humanismo” (Merleau-Ponty, 1964, p. 221) é compreender a linguagem e precisamente o que ela faz, ao invés de focar apenas no corpo, que, sem dúvida, prossegue como tema imprescindível. Apenas assim seríamos capazes de compreender o humano “interior” (1964, p. 221), objeto de um humanismo que, nessa medida, não seria antropocêntrico.

## Referências

- Andrade, A. D. de. *Nas Margens da Presença: a questão do Logos em Merleau-Ponty*. Prefácio de Renaud Barbaras. São Carlos & Rio de Janeiro: EdUFSCar & EdUERJ, 2024, 324 pp.
- Benveniste, É. (1966) *Problèmes de linguistique générale I*. Paris: Gallimard.
- Bimbebet, É. (2004). *Nature et Humanité : le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.
- Bréhier, É. (1908). *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*. Paris: Vrin.
- Colonna, F. (2014) *Merleau-Ponty et le renouvellement de la métaphysique*. Paris: Ed. Hermann.
- Deleuze, G. (1968) *Différence et répétition*. Paris, PUF.
- Deleuze, G; Guattari, F. (1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Goldstein, K. (1995) *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York: Zone Books.
- Guillaume, P. (1963) *Manual de Psicologia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Levinas, E. (1987) *Hors Sujet*. Paris: Fata Morgana.
- Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964) *Le visible et le invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1967) *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (1968) *Résumés de cours. Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1969) *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1995) *La nature: notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Saussure, F. de. (1995) *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.

Recebido em 23.08.2024 – Primeira Decisão Editorial em 03.10.2024 – Aceito em 06.12.2024