

A DOBRA CARNAL DO LOGOS: MERLEAU-PONTY E O PRODÍGIO DA LINGUAGEM¹

The flesh fold of logos: Merleau-Ponty and the language prodigy

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva²

RESUMO

O texto se estrutura a partir de três momentos constitutivos. O primeiro recobre, a partir da tradição metafísica no ocidente, o caráter marginal da linguagem. Essa posição nada cômoda parte de uma rígida cisão entre o pensar e o falar. O segundo momento, partindo da crítica fenomenológica de Merleau-Ponty, busca explorar o quanto o pensamento e a linguagem se interagem num único movimento. O terceiro momento aprofunda, a partir dessa coesão íntima, a dimensão mais propriamente ontológica da linguagem deflagrada numa dialética do dizível e do indizível como expressão de uma dobra carnal do logos como prodígio singular.

Palavras-chave: Linguagem. Merleau-Ponty. Ontologia. Pensamento. Práxis.

ABSTRACT

The text is structured from three constitutive moments. The first covers, from the metaphysical tradition in the West, the marginal character of language. This uncomfortable position stems from a rigid split between thinking and speaking. The second moment, based on Merleau-Ponty's phenomenological critique, seeks to explore how thought and language interact in a single movement. The third moment deepens, from this intimate cohesion, the more properly ontological dimension of language that breaks out in a dialectic of the sayable and the unspeakable as an expression of a carnal fold of the logos as a singular prodigy.

Key-words: Language. Merleau-Ponty. Ontology. Práxis. Thought.

“Trata-se de uma dialética, dupla natureza da linguagem” (Merleau-Ponty, *Le problème de la parole*, p. 134).

POSIÇÃO DA QUESTÃO

O título aqui, proposto, parte, na verdade, de uma provocação: em que sentido pode-se reconhecer na linguagem uma expressividade ontológica ou uma significação propriamente metafísica?

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2023.258445>

² Universidade do Oeste do Paraná (UNIOESTE). E-mail: cafsilva@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9321-5945>.

Esse questionamento, à primeira vista, causa espanto, sobretudo devido a uma circunstância bem datada que se tornou historicamente recorrente: é que, ao longo da tradição do pensamento no Ocidente (isto é, no transcurso de nossa cultura filosófico-científica europeia), a linguagem parece não ocupar uma posição privilegiada. Ela sempre é posta à margem como um tema filosófico menor já que não angaria qualquer reconhecimento pujantemente ontológico mais decisivo ou fundamental. Ela tem servido apenas como um utensílio, ou seja, um suporte ou mero dispositivo fonoaudiológico. Tudo se passa como se o seu valor só pudesse ser justificado por sua eficácia meramente técnica, acústica, instrumental. Esse juízo se enuncia por meio de um critério epistemicamente arbitrário: a linguagem é rivalizada o tempo todo com o pensamento. Há um regime como, de “guerra fria”, ora, explícito, ora velado entre ambos os domínios. Da mesma forma que o corpo é reduzido numa relação subalterna frente à alma, assim a linguagem é sobreposta pelo pensamento. Na sacrossanta família ou linhagem do pensamento ocidental, a começar por Platão, passando por Agostinho e adentrando toda a filosofia moderna até o positivismo lógico (*logical positivism*)³, a linguagem surge como uma espécie de filha bastarda (degenerada), a “ovelha negra” ... Tudo leva a crer que o “pensamento” ou a “alma” sempre esteve em má companhia com “a linguagem”, já que esta parece ter levado, por vezes, o bom senso (uso da razão) para um mal caminho ... As palavras, uma vez ecoadas, desvirtuam o entendimento em sua busca da verdade precisamente por distorcer ou desviar o significado daquele. O caráter polissêmico da linguagem não é visto com bons olhos, pois ele adultera aquilo que, em última análise, deveria expressar um conteúdo ontológico, metafísico. Disso resulta o papel secundário, absolutamente acessório e, em suma, imperfeito no processo de transmissão das ideias. Embora imprescindível, a linguagem perde qualquer protagonismo nessa experiência: ela passa então a ser um meio subsidiário, operando apenas materialmente, atuando como coadjuvante junto ao pensamento.

Essa baixa cidadania ou má reputação teria, pois, subvertido o interesse filosófico da linguagem mais imediato reduzindo-a, pois, a uma função puramente aparente, cosmética, retórica, errática ... Disso advém a

³ Veja, mais adiante, a nota 6.

alusão ou ilusão de que pensamento e linguagem constituem regimes bem diferenciados e, por isso mesmo, essencialmente impermeáveis. Pois bem, é essa tese que Merleau-Ponty põe a toda prova no curso de suas reflexões ao tomar uma direção bem diversa: a linguagem se torna, aos seus olhos, um agenciamento estratégico no sentido de melhor situar as questões filosóficas mais candentes. Ou como ele mesmo assegura: “mais claramente do que qualquer outra, a linguagem aparece simultaneamente como uma questão especial, isto é, a questão que contém todas as demais, inclusive o da filosofia” (Merleau-Ponty, 1960, p. 116).

Isso posto, que poder de fogo, afinal, a linguagem potencializaria a ponto de tornar-se compreensível um sentido novo adstrito à tarefa mesma do pensamento ou da razão como questão condutora?

RACIONALISMO E EMPIRISMO

Ao situar tal estado de questão, Merleau-Ponty remonta à própria tradição filosófica no intuito de examinar ali, mais atentamente, que papéis o “pensamento” e a “linguagem” desempenham no cenário de uma teoria metafísica do conhecimento.

O primeiro aspecto mais geral a ser notado é que a tomada de consciência da fala, na metafísica clássica, é naturalmente tardia (Merleau-Ponty, 1945, p. 203; 1960, p. 105). Quer dizer: é um fato que, na tradição metafísica, a linguagem é mascarada por meio de “relações intramundanas e ônticas”, de modo que a experiência própria da fala carece de maior densidade ontológica em relação à ordem intelectual, cumprindo em face dessa, um papel meramente acessório. O seu tratamento não vai além de um problema exclusivamente mnemônico, “técnico”, por definição (Merleau-Ponty, 2001, p. 9). Tomemos, pois, a título ilustrativo, algumas concepções desse gênero, via autores como Agostinho, Descartes, Locke, Hobbes e Berkeley. Agostinho, por exemplo, descreve nas *Confissões*, como aprendera a falar:

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam [...]. Por este processo retinha pouco a pouco as pa-

lavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos (Agostinho, 1980, I/8, p. 16).

O que essa passagem retrata? Sem dúvida, uma teoria da aprendizagem da linguagem, em sua formulação clássica, ostensiva, convencional. Como a criança aprende? Ela aprende observando o adulto no momento em que este nomeia certo objeto que passa a ser compreendido quando designado por um referido som pronunciado. A linguagem exerce, de fato, nesse modelo explicativo, uma função eminentemente técnica, operacional, indicativa. O que Agostinho confessa, ao recordar-se de sua infância, é que aprendera pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras ouvidas, repetindo, pois, a sua pronúncia em frases diferentes e em lugares determinados. Tal como numa escala musical em que as notas são solfejadas, a linguagem, enfim, se aprende pelo hábito, por um processo mnemônico automaticamente repetitivo. Com isso, a criança internaliza o significado de uma determinada palavra ecoada e repetitiva, ostensivamente performática.

Ora, é essa proposição mais geral que Descartes também enuncia quando se reporta, por exemplo, ao ofício da tradução, prescrevendo seu caráter, uma vez mais, estritamente mnemônico. A aprendizagem de um idioma se opera por uma reunião das letras à referida pronúncia de certas palavras, de “sorte que, ao ouvirmos novamente as mesmas palavras, concebemos as mesmas coisas; e, ao concebermos as mesmas coisas, recordamos das mesmas palavras” (Descartes, 1979, p. 318). Sendo assim, de novo, a aprendizagem linguística se obtém mediante um processo engenhosamente técnico ou funcional de memorização e interiorização de maneira que o sentido das palavras é vinculado, respectivamente, aos respectivos estados mentais. Ao mesmo tempo, julga Descartes, quando associamos conceitos a palavras que não correspondem rigorosamente às coisas, estamos suscetíveis a erros, quer dizer, a uma certa ilusão até persuasiva do ponto de vista linguístico. A partir do momento em que “perdemos” o sentido da função de mediação própria das palavras o pensamento “deixa de se exercer plenamente”⁴. Como Descartes volta a formular na 13ª regra: “procuramos as coisas

⁴ Conforme a proposição LXXIV da primeira parte dos *Princípios da Filosofia*, a linguagem se torna a “quarta causa do erro”, pois os homens, ao versarem mais acerca das pala-

pelas palavras todas as vezes que a dificuldade reside na obscuridade da linguagem” (Descartes, 1999, p. 100). Por esse motivo, “se houvesse sempre acordo entre os filósofos sobre o significado das palavras, isso seria a supressão de quase todas as suas controvérsias” (Descartes, 1999, p. 101). Eis porque, em tais condições, só resta um único recurso contra a ambiguidade verbal: “é importante distinguir prudentemente por meio de quais ideias os significados especiais das palavras devem ser propostos ao nosso entendimento” (Descartes, 1999, p. 113).

Como vemos, a prudência analítica cartesiana vai mais longe: é preciso separar o joio do trigo, distinguindo o que, em regra, pode “obscurecer” o entendimento e aquilo que aparece a ele de modo “claro e unívoco”. Existiriam, portanto, dois níveis de conhecimento: o pensamento puro em sua autonomia autoevidente e, a linguagem em sua obscura impureza errante, como operação dependente, meio subsidiário, índice ou sinal dos objetos e das significações. Afinal, qual função a linguagem cumpre em relação à consciência nua das representações? Conforme metaforiza Merleau-Ponty, ela se torna a sua veste, o seu invólucro ou a sua tradução, já que “nomear um objeto é afastar-se do que ele tem de individual e de único para ver nele o representante de uma essência ou de uma categoria” (Merleau-Ponty, 1945, p. 205). E, assim, o desfecho desse flerte não muito amistoso só pode ser o de que o pensamento condiciona a linguagem enquanto seu produto, passando, soberanamente, a “existir fora do mundo e fora das palavras” (Merleau-Ponty, 1945, p. 213).

Na outra linhagem da metafísica moderna, autores como Locke, Hobbes e Berkeley arbitram, na linguagem, o mesmo critério operacional de análise. Se há alguma diferença a ser precisada, é a de que, para o empirista, a constituição da linguagem se vincula estreitamente aos estímulos neurofisiológicos, configurando uma sonoridade associada pelo cérebro. É o que, por exemplo, Locke retrata no terceiro livro do *Essay*, ao considerar que o uso de “palavras consiste nas marcas sensíveis das *ideias*, e as *ideias* que

bras do que das coisas, terminam dando “assentimento a expressões não entendidas, porque julgam tê-las outrora entendido, ou tê-las recebido de outras que as entendiam corretamente [...]. Assim, a dificuldade de distinguir os conceitos claros e distintos dos obscuros e confusos, decorre precisamente da perda do sentido da função de mediação entre as coisas e os conceitos, função essa que deveria ser operada pela linguagem enquanto expressão do pensamento” (Descartes, 1995, p. 98; 99).

elas enunciam são seus significados adequados e imediatos. [...] Há uma conexão constante entre o som e a *ideia*, e uma designação de que um significa a outra” (Locke, 1991, p. 207-208; 210). As palavras designam marcas sensíveis e articuladas de algumas ideias privadas no interior da mente, apreendidas conforme o uso constante e arbitrário traduzindo, univocamente, uma conexão sonora com tais ideias. Na mesma linha interpretativa, Hobbes corrobora esse estatuto técnico ao enfatizar, segundo o princípio nominalista ou mecanicista, que o uso de palavras tem como função o registro de pensamentos. Esse estatuto é subscrito por uma utilidade de ordem prática: trata-se de registrar os efeitos dos pensamentos, já que estes podem frequentemente escapar à nossa memória, obrigando-nos a um novo trabalho associativo. Com isso, postula Hobbes, “é na correta definição de nomes que reside o primeiro uso da linguagem já que eles próprios servem como *marcas* ou *notas* de lembrança” (Hobbes, 1980, p. 21; 23). Ora, esse caráter essencialmente restritivo da linguagem explica a razão pela qual a palavra é uma miragem, uma fonte de abuso dada a sua imprecisão e ambiguidade. É o que Berkeley também sustenta ao fixar a exigência de uma “*libertação completa da falácia das palavras* [...] de modo que precisamos afastar a cortina destas para alcançar a mais bela árvore do conhecimento” (Berkeley, 1980, p. 11).

Se, em resumo, esse é o saldo deixado por uma longa tradição da história do pensamento acerca da linguagem, que crítica fenomenológica de princípio Merleau-Ponty associa nesse intrigante debate?

CRÍTICA FENOMENOLÓGICA

Merleau-Ponty chama a atenção para o fato de que, não obstante a querela entre racionalistas e empiristas, vige, ao menos entre eles, um acordo tácito, comum: o de que não há “sujeito falante”. É que “a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente” (Merleau-Ponty, 1945, p. 204). Do mesmo modo, ao esvaziar, no fenômeno linguístico, o seu conteúdo significativo, empiristas e intelectualistas incorrem numa cumplicidade de princípio: “para os primeiros, não há um sujeito falante, só há imagens verbais; para os segundos, também não há um sujeito

falante, mas simplesmente um sujeito pensante” (Merleau-Ponty, 2001, p. 62). Afinal, do ponto de vista do empirismo, o processo linguístico não passa de uma decodificação sensorial, funcional, ou seja, a posse da linguagem se opera pela simples existência dessas “imagens verbais” consteladas pelos traços armazenados no cérebro mediante a audição e pronúncia das próprias palavras (Merleau-Ponty, 1945, p. 203)⁵. Ao passo que, na perspectiva intelectualista, se “parte da ideia de uma consciência pura, tratando a linguagem como um peso morto, negligenciando a função ativa da fala” (Merleau-Ponty, 1997, p. 57). Despojando, assim, o sentido fenomênico da linguagem, a psicologia clássica invalida toda e qualquer potência comunicativa: “a linguagem é uma mensagem emitida, mas sem força de comunicação mais efetiva” (Merleau-Ponty, 2001, p. 10)⁶.

Como vemos, é, sobretudo, esse saldo que, a certa altura, se obtém na cultura clássica moderna. Seja abstraída como um fenômeno psíquico seja reduzida a um fato fisiológico, a linguagem é destituída de qualquer significação, carecendo, em rigor, de uma eficácia mais própria. O que esses autores clássicos⁷ não aprofundam é a potência interior da significação. Eles mal compreendem o *ato* pelo qual a linguagem se faz linguagem, numa relação de conflito permanente com o pensamento. E, com isso, perdem de vista algo manifesto na própria experiência da linguagem, a saber, o fenômeno do sentido.

⁵ “Do ponto de vista da velha psicologia, a ligação entre a palavra e o significado é uma simples ligação associativa, que se estabelece em função da reiterada coincidência, na consciência, da impressão deixada pela palavra e da impressão deixada pelo objeto designado por essa palavra. A palavra lembra o seu significado da mesma forma que o casaco de um homem conhecido lembra esse homem ou o aspecto externo de um edifício lembra os seus moradores” (Vigotski, 2001, p. 399).

⁶ Para situar, por exemplo, a posição sartriana acerca da linguagem via apenas seu estatuto instrumental, na contramão da leitura de Merleau-Ponty, ver Bornheim (2007, p. 265-296).

⁷ “A alma é o sentido do corpo e o corpo é a manifestação da alma, nenhum dos dois age sobre o outro, pois nenhum dos dois pertencem a um mundo das coisas [...]. Assim como o conceito é inerente à palavra, a alma é inerente ao corpo: ele é o sentido da palavra, ela é o sentido do corpo; a palavra é a vestimenta do pensamento e o corpo, a manifestação da alma. E não existem mais almas sem manifestação do que conceito sem palavra” (Klages, 1921, Apud Merleau-Ponty, 1942, p. 225). Ora, contrapondo-se à perspectiva cartesiana enunciada aqui por Klages, Merleau-Ponty pondera que se pode certamente “comparar as relações da alma com o corpo com aquelas do conceito e da palavra, mas com a condição de perceber, sob os produtos separados, a operação constituinte que os une. Que se distinga, sob as linguagens empíricas, o acompanhamento exterior ou a vestimenta contingente do pensamento, a *palavra* viva que é sua única efetivação, onde o sentido se formula pela primeira vez, vindo a se fundar, por assim dizer, como sentido e torna disponível para as operações ulteriores” (Merleau-Ponty, 1942, p. 227).

PRIMEIRA POSIÇÃO FENOMENOLÓGICA

Como então se dá o reconhecimento de que “a palavra tem um sentido” (Merleau-Ponty, 1945, p. 206)? Fenomenologicamente o que importa, é o de se “compreender qual é, em nós e no mundo, a relação entre o *sentido* e o *não-sentido*” (Merleau-Ponty, 1945, p. 490). Trata-se, pois, de interrogar, no movimento mais próprio da linguagem, a potência de um sentido que transcende, naquela, seus limites puramente conceituais ou empíricos. Ou seja, empregando-se em diferentes contextos, pouco a pouco, a palavra se transborda de um sentido que não pode ser fixado absolutamente. É esse alcance fenomenológico que o sentido revela: “o sentido da palavra não é feito de certo número de características físicas do objeto, ele é, antes de tudo, o aspecto que o objeto assume em uma experiência humana” (Merleau-Ponty, 1945, p. 462). O sentido linguístico é, por excelência, o fenômeno manifesto de uma experiência mais viva perfazendo um uso inédito, do qual a linguagem constituída só desempenha, derivadamente, um papel na operação de expressão, como as cores na pintura. Ao invés de ser um meio de fixação do objeto ou do pensamento, a palavra antes encarna a própria presença desse pensamento no mundo sensível. Isso torna compreensível por que

[...] a denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento, pois quando fixo um objeto na penumbra e digo: “É uma escova”, não há em meu espírito um conceito de escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra “escova” por uma associação frequente, mas a palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo (Merleau-Ponty, 1945, p. 207).

Tudo isso sugere que o sentido não emana de uma ligação constituinte ou representativa do espírito. O sentido não provém de um ato intelectual, nem, ainda, se obteria mediante uma livre associação psicológica. Isso, pois, explicita porque a teoria clássica da linguagem não dá conta de sua aprendizagem: a linguagem não se aprende mediante um método de ensino ostensivo; antes, é preciso ver como, de fato, ela funciona. É preciso prestar atenção, como dirá o segundo Wittgenstein, a certa “práxis do uso da linguagem” (1980, p. 12), ou seja, o seu treinamento.

Sob esse aspecto, vale observar que a crítica fenomenológica vai ao encontro da mesma crítica que Wittgenstein encerra já no início de suas *Investigações Filosóficas* ao desconstruir a imagem clássica da linguagem; imagem essa que tem na acepção agostiniana, a título de exemplo, o seu caráter mais paradigmático. Tal concepção, essencialista por definição, não dá conta da aprendizagem linguística. Wittgenstein, alguns anos depois, se dá conta de que essa imagem da qual, aliás, ele próprio fora herdeiro num primeiro momento⁸ é insuficiente. Quer dizer, ao invés de a palavra apenas substituir ou denominar o objeto conforme seu tradicional ensino ostensivo é preciso ver como a linguagem funciona. Trata-se, descreve ele, de

[...] imaginar que todo o processo do uso das palavras é um daqueles jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna. Chamarei esses jogos de “*jogos de linguagem*” [...]. O termo “*jogo de linguagem*” deve aqui salientar que falar a linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida (Wittgenstein, 1980, p. 12; 18).

Conforme observamos, é essa “prática da linguagem”, retrata Merleau-Ponty (1968, p. 27), que desconstrói justo o ideal agostiniano do “homem interior”. A linguagem não é serva da consciência; não opera por meio de um automático processo de interiorização. Eis, pois, a razão pela qual “quanto ao sentido da palavra, eu o apreendo assim como aprendo o uso de um utensílio, vendo-o empregado no contexto de uma certa situação (Merleau-Ponty, 1945, p. 462).

Esse aqui é, aliás, um bom momento pelo qual essa convergência da descrição fenomenológica não destoa da abordagem analítica da assim chamada Segunda Filosofia da Linguagem Ordinária que tem não só em Wittgenstein, mas Ryle, entre outros como expoentes, autores dos quais, inclusive, o próprio Merleau-Ponty reconheceu vivamente a pertinência e o estatuto (Ver Merleau-Ponty, 1962: Silva, 2009). Esse escopo, ainda pouco entrevisto, também se coaduna com o programa fenomenológico de Husserl, sobretudo, o Husserl “tardio” como indica o próprio Merleau-Ponty (1960,

⁸ WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. Santos. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994. Esse contexto também fora o de que participara Carnap: “Quando uma proposição não é traduzível em outras proposições de caráter empírico [...], não é, de fato, uma asserção; não diz nada; não é nada mais que uma série de palavras vazias, é, simplesmente, sem sentido” (CARNAP, 1935, p. 13-14).

p. 106): “em textos mais recentes a linguagem aparece como uma maneira original de visar certos objetos como o corpo do pensamento (*Formate und Transzendente Logik*) ou mesma como a operação pela qual pensamentos, que sem ela permaneceriam fenômenos privados, adquiriram valor intersubjetivo e finalmente existência ideal (*Ursprung der Geometrie*)”⁹. Tais textos anunciam, de forma inequívoca, uma nova direção, uma posição fenomenologicamente madura, aberta, convergindo, enfim, sob vários aspectos, com as pesquisas da segunda vertente da filosofia analítica.

Nessa perspectiva, ao se referir aos últimos trabalhos husserlianos, para além, por exemplo, do ideário das *Investigações Lógicas*, Merleau-Ponty acentua o caráter pragmático da linguagem. Ele passa a vislumbrar o horizonte hermenêutico de uma fenomenologia da linguagem, quer dizer, de uma experiência da fala viva, isto é, em pleno exercício. Assim descreve: “esse exercício profundo da palavra do qual falamos a toda hora é impossível de explicá-lo ou compreendê-lo como uma combinação de pensamentos, de pensamentos em sentido cartesiano, de pensamentos claros. Há uma prática da palavra que, em qualquer modo, faz mais que o possível, que ultrapassa o possível” (Merleau-Ponty, 2016, p. 137; cf. Silva, 2020). Essa “prática” é uma prática, em certo sentido, transcendente. Há como “uma espécie de estupor em face da linguagem” (2016, p. 241).

E, aqui, mais uma vez, na contramão das *Logische Untersuchungen* (1968), bem como do espírito do positivismo lógico do Círculo de Viena de que o próprio Wittgenstein mais tarde se distanciaria, Merleau-Ponty enfaticamente assinala:

[...] é pelo seu *valor de emprego* que a linguagem se define; o uso instrumental precede a significação propriamente dita [...]. Uma linguagem inteiramente definida (um algoritmo como aquele em que pensa o ‘*logical positivism*’) seria estéril [...], já que um elemento de lógica é reintroduzido *a posteriori* pela prática da linguagem [...]. A palavra é como um *instrumento definido por certo uso*, sem que possamos atribuir a esse uso uma fórmula conceitual exata (Merleau-Ponty, 2001, p. 47; 71; 73).

Como acompanhamos, as posições de Merleau-Ponty, de Vygotsky, de Husserl e de Wittgenstein se convergem, na contramão da teoria clássica

⁹ Respectivamente Husserl (1992; 1939).

da linguagem, ao reconhecer, na experiência da fala, o seu aspecto pragmático e, ao mesmo tempo, lúdico no sentido próprio daquilo que Jakobson e Husserl empregam a propósito do jogo de xadrez:

As peças de um jogo de xadrez podem ser consideradas quer em termos da matéria de que são feitas, quer em sua significação no jogo: a linguagem é afetada não como fenômeno articulatório, mas como elemento do jogo linguístico. Não é o instrumento inato que se perde, mas a possibilidade de usá-lo em certos casos (Merleau-Ponty, 2001, p. 25-26).

Nesse jogo linguístico,

[...] o expresso não existe separado da expressão uma vez que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total e isso não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos (Merleau-Ponty, 1945, p. 193).

Merleau-Ponty compreende que o corpo desempenha um papel especial nesse quadro da experiência linguística. Ele é o gesto carnal que redefine a linguagem como práxis. Afinal, se a linguagem não se define mais como um processo em “terceira pessoa” (isto é, como um objeto apenas), se ela, ainda, não é mais uma significação tardia referente a um estado de consciência, é porque, agora, “há alguém que fala”; há uma intencionalidade da expressão plasticamente operante. O corpo emerge, nesse contexto, como sujeito expressivo-linguístico, ou seja, como o próprio “sujeito falante”. Sob tal prisma, tal “sujeito falante é o sujeito de uma práxis. Não mantém diante de si as falas ditas e compreendidas como objetos de pensamento ou ideatos” (Merleau-Ponty, 1964, p. 255). O que se redescobre, é um “sujeito no mundo”, um logos que nos habita investido corporalmente, carnalmente. Eis porque a linguagem deixa de ser um “ser de razão”, para se tornar, genuinamente, o exercício vivo e concreto em que “o sujeito se ignora como pensamento universal, apreendendo-se como fala” (Merleau-Ponty, 1945, p. 207). Longe, pois, de ser “o simples signo dos objetos e das significações, a palavra habita as coisas e veicula significações” (Merleau-Ponty, 1945, p. 207). Quer dizer, “a linguagem nos leva às próprias coisas na exata medida em

que, antes de *ter* uma significação, ela *é* significação” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 22). Opera-se, aí, um deslocamento essencial: a linguagem se institui, não na ordem do “ter”, mas do “ser”. Ela recebe outro estatuto: para além de sua acepção puramente instrumental (nível do ter), a linguagem se revela como experiência; ela é um ser de práxis. Assim, se “a fala não é mais uma simples veste do pensamento, nem a expressão como a tradução, em um sistema arbitrário de signos, de uma significação para si já clara” (Merleau-Ponty, 1945, p. 445), é porque ela se projeta para além dessas funções trivialmente acessórias para desvelar, antes, algo mais fundamental: dizer o mundo, as coisas, em meio à percepção de outrem. A fala se investe na experiência do corpo como uma de suas dimensões ontológicas. O ideal de um “pensamento já feito” ou de uma “fala filosófica absolutamente pura” (Merleau-Ponty, 1964, p. 319) dá lugar, desde então, à descoberta de que “a palavra e a fala deixam de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou seu corpo” (Merleau-Ponty, 1945, p. 212). Por isso,

[...] como em um país estrangeiro, começo a compreender o sentido das palavras por seu lugar em um contexto de ação e participando à vida comum, da mesma maneira um texto filosófico ainda mal compreendido me revela pelo menos um certo “estilo” – seja ele espinosista, criticista ou fenomenológico – que é o primeiro esboço de seu sentido, começo a compreender uma filosofia introduzindo-me na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque do filósofo (Merleau-Ponty, 1945, p. 209).

Aquém de toda idealização, o léxico de um idioma só se compreende, uma vez instalado num certo contexto de ação que se projeta para além de seu arranjo literal, sintático ou morfológico. Como bem ilustra Merleau-Ponty,

[...] o sentido *pleno* de uma língua nunca é traduzível numa outra. Podemos falar várias línguas, mas uma delas permanece sempre aquela na qual vivemos. Para assimilar completamente uma língua, seria preciso assumir o mundo que ela exprime, e nunca pertencemos a dois mundos ao mesmo tempo (1945, p. 218).

Com isso, a linguagem instaura o advento de um “sentido encarnado” do qual a língua toma forma própria, a despeito de suas estruturas normativas elementares. De igual modo, um texto também não se desvincula de seu contexto. O sentido seja de uma obra filosófica ou literária está investido do seu estilo mais imanente ou maneira de existir. O sentido jamais se enuncia univocamente, mas é apreendido pela experiência de transcendência mediante a qual o leitor ou o tradutor se inscrevem, assumindo ali um lugar, isto é, um só mundo, uma só coexistência vital.

Segunda posição fenomenológica

O que, então, nos enganaria a respeito disso, ou o que, mais propriamente, nos faria acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão? Ora, são “os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais podemos lembrar-nos silenciosamente e através dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior. Na realidade, porém, esse pretense silêncio é sussurrante de falas, esta vida interior é uma linguagem interior (Merleau-Ponty, 1945, p. 213). É esse ilusionismo que tanto o idealismo quanto o empirismo fizeram acreditar. Seduzidas por essa crença, a psicologia e a linguística alimentaram a ilusão de uma vida interior absolutamente fechada nos limites de uma consciência pura. A questão é, nota nosso filósofo:

A linguagem tem um interior, mas esse interior não é um pensamento fechado sobre si e consciente de si. O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela apresenta, ou antes, ela é tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. (Merleau-Ponty, 1945, p. 225).

Em tal direção, se não há mais um sujeito pensante que antecederia a linguagem é porque a própria linguagem não repousa num pensamento puro. Será preciso entrever, em última análise, que “o pensamento ‘puro’ se reduz a um certo vazio da consciência, a uma promessa instantânea” (Merleau-Ponty, 1945, p. 213). Por isso, ele não é a causa da linguagem, pois, antes que o filósofo defina a sua significação intelectual ou a psicolinguística estabeleça as leis mecânicas da fonética e os processos psicológicos internos, há uma significação mais vasta radicada nos próprios utensílios linguísticos.

Nessa medida, se “nem a palavra nem o sentido da palavra são *constituídos* pela consciência” (Merleau-Ponty, 1945, p. 461), é porque se radicam numa “estrutura da experiência ou numa certa modulação da existência” (Merleau-Ponty, 1945, p. 225); experiência que se torna o “fato primitivo não tético” (Merleau-Ponty, 2003, p. 265), a camada mais primordial pela qual a linguagem revive a sua verdadeira gênese. Trata-se, afinal, de uma experiência aberta, em que assumimos o mundo que ela própria (a língua) exprime. Esse mundo ao qual a linguagem é carnalmente revestida não é o “mundo físico dos objetos sem história” (Merleau-Ponty, 1945, p. 398), mas aquele que permite “um objeto no espaço poder tornar o traço falante de uma existência” (Merleau-Ponty, 1945, p. 401). É sob essa perspectiva, que “o mundo linguístico e intersubjetivo não nos espanta mais, uma vez que não o distinguimos mais do próprio mundo, já que é no interior de um mundo já falado e falante que refletimos” (Merleau-Ponty, 1945, p. 214).

A experiência literária, a esse respeito, é exemplar. Ela testemunha que o “homem de espírito não é uma pura consciência” (Merleau-Ponty, 1968, p. 27). O homem é o que reclama outro olhar, outro espírito também encarnado numa só coesão linguística. O que se reconhece aí é uma comunhão carnosa, em que o “mesmo” se faz “outro”, o autor se confunde no leitor e, este, vice-versa, se vê naquele. Nessa “invasão”, entre o leitor e o autor há experiência de promiscuidade¹⁰. O que se assiste é uma metamorfose essencial da linguagem ou uma “notável convergência”, conforme perspectiva Merleau-Ponty, “com uma experiência em que todos participamos” (Merleau-Ponty, 1960, p. 298). O que a criação literária aviva, é que a linguagem

[...] se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito (Merleau-Ponty, 1996a, p. 16-17).

¹⁰ “Todo leitor, um pouco apaixonado pela leitura, alimenta e recalca, pela leitura, um desejo de ser escritor. Quando a página lida é bela demais, a modéstia recalca esse desejo. Mas o desejo renasce. De qualquer maneira, todo leitor que relê uma obra que ama sabe que as páginas amadas lhe *dizem respeito* [...]. Nessa admiração que ultrapassa a passividade das atitudes contemplativas, parece que a alegria de ler é o reflexo da alegria de escrever, como se o leitor fosse o fantasma do escritor. Ao menos, o leitor participa dessa alegria da criação que Bergson considera como signo da criação” (Bachelard, 1978, p. 189; 190).

Tudo se passa como se, no curso da obra literária, se deflagra-se uma espécie de dialética entre o dizível e o indizível. Ora, o que a linguagem, a bem da verdade, exprime? Ela “exprime tanto pelo que está *entre* as palavras quanto pelas próprias palavras, tanto pelo que não diz quanto pelo que diz” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 61-62). Ou como observa Castoriadis: “Aquilo que não pode ser dito é aquilo que, de fato, se diz; o indizível é a dizibilidade ela mesma; é o que faz com que haja o dizível” (1971, p. 77). Trata-se de um mesmo experimento revivido, paradoxalmente, por Clarice Lispector:

Eu tenho à medida que designo – [retrata ela] e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. A realidade é a matéria-prima, a linguagem é o modo como vou buscá-la – e como não acho. Mas é do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia, e que instantaneamente reconheço. A linguagem é o meu esforço humano. Por destino tenho que ir buscar e por destino volto com as mãos vazias. Mas – volto com o indizível. O indizível só me poderá ser dado através do fracasso da minha linguagem. Só quando falha a construção, é que obtenho o que ela não conseguiu (1977, p. 20).

Essas descrições atestam o sentido último da vida literária como uma “inscrição languageira no mundo” (Merleau-Ponty, 1998, p. 69). Isso significa que “a fala literária diz o mundo” (Merleau-Ponty, 1968, p. 41). Se “o homem”, conforme avistara Heidegger (2003, p. 121), “encontra na linguagem a morada própria de sua presença”¹¹ é porque esta presença não é única, mas, intersubjetivamente manifesta, como bem reconhecerá Merleau-Ponty (1960, p. 297), em “relações de sentido mais carnis”.

É nesse contexto que o regime de divórcio entre o pensamento e a linguagem se desconstrói completamente. Ou seja, pensar e falar não mais se rivalizam como dois domínios excludentes. A fim de melhor identificar essa falaz rivalidade, Merleau-Ponty, em diversos textos, chama a atenção para dois níveis diferenciados da linguagem: primeiramente, uma linguagem autêntica ou originária. Nessa há sempre “uma intenção significativa dada em estado nascente” (Merleau-Ponty, 1945, p. 229). Trata-se da práxis ou experiência da “fala falante” (*parole parlante*), em que, desde já, recriamos

¹¹ “A linguagem é a casa do ser” (Heidegger, 2003, p. 150).

o sentido daquilo que proferimos ou mantemos subentendido na forma de silêncio. O segundo nível é aquele de uma “fala secundária”, uma “fala falada” (*parole parlée*), isto é, de um pensamento já apreendido, sedimentado, regrado, instituído convencionalmente. Ora, Merleau-Ponty prolonga esse debate, inserindo um importante adendo: “convém distinguir entre uma fala autêntica, que se formula pela primeira vez, e uma expressão segunda, uma fala sobre falas, de que é feita a linguagem empírica ordinária. Apenas a primeira é idêntica ao pensamento” (Merleau-Ponty, 1945, p. 207). Assim, a identidade de princípio entre a fala e o pensamento só se realiza naquele primeiro âmbito da linguagem, o da “fala falante”, em sua manifestação primeira, originariamente autêntica. Desse modo, o que exprime essa “fala autêntica” é o fato de que ela instaura o acontecimento. É a única capaz de despertar, improvisar, recriar e, portanto, desvelar um sentido não posto, mas suposto como a “da criança que pronuncia sua primeira palavra, do apaixonado que revela seu sentimento, a do ‘primeiro homem que tenha falado’ ou aquela do escritor e do filósofo que despertam a experiência primordial para alguém das tradições” (Merleau-Ponty, 1945, p. 208). A experiência autêntica da linguagem é essa significação gratuita, inesgotável e, por isso mesmo, inédita em que se põe um pensamento em ato. É nessa dimensão mais plástica e sincronizada que pensamento e linguagem renovam uma só aliança num só regime de comunhão: a experiência de que pensar é falar e, vice-versa, falar é pensar. Como bem comenta AmatuZZi:

O contexto dessa distinção de Merleau-Ponty é o da identificação da fala com o pensamento. A fala autêntica é o pensamento em ato: não existe um pensamento precedente, do qual ela seria a tradução. O que existe antes dela não é o pensamento e sim a gestação de uma intenção significativa. Na fala autêntica *o pensamento está se fazendo no ato de falar* e não apenas se traduzindo externamente (1989, p. 27).

O contexto no qual Merleau-Ponty sincroniza pensamento e linguagem é um contexto de práxis; práxis no nível da “*palavra viva [...] em que o sentido se formula pela primeira vez*” (Merleau-Ponty, 1942, p. 227, grifo meu)¹² pelo qual o exercício de pensar se integra efetivamente. Nessa inter-

¹² “Essa primeira vez, é claro, não deve ser entendida no sentido cronológico, mas no sentido da novidade da vivência. Pode haver secundariedade ou não-originalidade quando se usa pela primeira vez, num sentido cronológico, um vocábulo recentemente apreendido. E

secção, a primeira modalidade de fala só se efetua na segunda, e a segunda só pode exercer-se por meio da primeira. Uma vez situado esse contexto, é que se melhor compreende porque a “significação unívoca se torna apenas uma parte da significação da palavra” (Merleau-Ponty, 1964, p. 131). Nessa medida, se não há mais pensamento ou linguagem pura, é porque a palavra é a manifestação de uma experiência física, pragmática ou afetiva, sob o fundo de um mundo cultural, realizando, pois, o “milagre da expressão” (1945, p. 369).

Que milagre seria este? O de tornar manifesto de que há excesso do significado sobre o significante ou, ainda, de tornar evidente que a linguagem se desvela, antes de tudo, como experiência de transcendência. Isso não quer dizer “que atrás da linguagem exista um pensamento transcendente, mas que o pensamento se transcende na fala, que a própria fala *faz* esta concordância de mim comigo e de mim com outrem sobre a qual se quer fundá-la” (Merleau-Ponty, 1945, p. 449). “É preciso”, pois, “que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que eu escuto” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 165), uma vez que “há, tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, um *pensamento na fala*” (Merleau-Ponty, 1945, p. 209). Noutros termos:

Pensamento e palavra contam um no outro. Substitui-se continuamente um no outro. Revezam-se, estimulam-se reciprocamente. Todo pensamento vem das palavras e volta para elas, toda palavra nasceu nos pensamentos e acaba neles [...]. Não há *o* pensamento e *a* linguagem; cada uma das duas ordens, ao ser examinada, se desdobra e envia uma ramificação à outra. Há a palavra sensata a que chamamos pensamento – e a palavra malograda a que chamamos linguagem (Merleau-Ponty, 1960, p. 25; 26)¹³.

O que essa experiência é capaz de revelar? Ela põe a nu o fato fundamental de que “a linguagem influi tanto sobre o pensamento quanto o inverso, já que a noção clássica da linguagem não pode, enfim, explicar a sua

pode haver originalidade quando se fala com novidade, usando palavras já usadas antes” (Amatuzzi, 1989, p. 29-30).

¹³ O malogro da linguagem é que ela se encarna no mundo como pensamento e, vice-versa, o pensamento é a encarnação no mundo como *logos* apofântico. Por isso, “o melhor meio de conservar na linguagem o sentido prodigioso que lhe descobrimos não é silenciá-lo, renunciar à filosofia e voltar à prática imediata da linguagem: o que levaria, então, o mistério perecer no costume. A linguagem só permanece enigmática para quem continua a interrogá-la, isto é, a falar dela” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 165).

aprendizagem” (Merleau-Ponty, 2001, p. 46). Nesse intercuro, “não há ‘nem materialização do pensamento, nem espiritualização da linguagem’; pensamento e linguagem são apenas dois momentos de uma mesma e única realidade” (Merleau-Ponty, 2001, p. 84). Compõe-se, em rigor, uma só estrutura dizível e pensável; uma estrutura instituinte, operante e, portanto, fundante em relação a todo convencionalismo linguístico, bem como a toda operação lógica. Trata-se, aqui, de uma “sintaxe profunda”, alusivamente carnal, em que “as coisas se encontram ditas e encontram-se pensadas como por uma Palavra e por um Pensador que não temos, mas que nos têm” (Merleau-Ponty, 1960, p. 27). Tudo se passa como se, antes de tornar-se significação expressa, a linguagem total emergisse como um tipo de “*logos* que se pronuncia silenciosamente em cada coisa sensível” (Merleau-Ponty, 1964, p. 261). Ou como se “exprimissem, pelo menos lateralmente, uma ontogênese à qual pertence” (Merleau-Ponty, 1964, p. 139), já que a “essência do ser está ‘entrelaçada’ com a essência da palavra” (Merleau-Ponty, 1996b, p. 123).

Assim, se o “homem sente-se *em casa* na linguagem” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 156), é porque ele já se encontra imerso em um mundo falante, um mesmo habitat ou sistema integrado “homem-linguagem-mundo” (Merleau-Ponty, 1998, p. 50). Nessa imersão de residência, a fenomenologia da linguagem parece instruir uma importante lição: não se tem aqui como escolher entre a própria linguagem e o pensamento. Qualquer decisão imposta seria parcial, fragmentária, arbitrária. É trair, em sentido último, a tarefa mesma da Razão, ou se quiser, escamotear a questão, a enigmática questão da coesão para além de toda cisão ontológica de que há uma *fala* no *pensamento* ou um *pensamento* na *fala*¹⁴.

CONCLUSÃO

A questão toda é a de que há um *logos* que nos habita ou, melhor, um *logos* que habitamos. Merleau-Ponty, em seus cursos de 1953/1954, no

¹⁴ “Encontramos no *significado* da palavra essa unidade que reflete da forma mais simples a unidade do pensamento e da linguagem. O significado da palavra, como tentamos elucidar anteriormente, é uma unidade indecomponível de ambos os processos e não podemos dizer que ele seja um fenômeno da linguagem ou um fenômeno do pensamento. A palavra desprovida de significado não é palavra, é um som vazio” (Vigotski, 2001, p. 398).

Collège de France, reafirma a tese da ancoragem ontológica da linguagem como habitação. Ora, essa habitação é o lugar desde onde assistimos “a ultrapassagem do exprimido no sentido estreito rumo ao ser pela fala em exercício” (Merleau-Ponty, 2020, p. 44), de maneira que a “aderência à língua, como não objetivação, está calcada sobre o ser mesmo, sendo, pois, coextensiva ao ser” (2020, p. 41). Há um fundo da palavra em que habitamos; fazemos dela nossa casa, nossa morada, isto é, coexistimos, residimos, em sentido primordial. Disso advém o sentido gestáltico presente nessa forma singular de hábitat: redescobrimos, enfim, que há, no logos da linguagem uma relação do tipo figura-fundo; um movimento dialético entre o dizível e o indizível, um entrecruzamento *sui generis* em que um não se opõe logicamente ao outro, mas se integram via uma contrapartida secreta. Há aí uma dobra essencial desse logos cuja abertura nos invade, nos habita. Há, pois, “a ideia de uma linguagem *das* coisas, *nas* coisas” (2020, p. 42). Trata-se aí de uma “sintaxe que praticamos” (2011, p. 50); um “trabalho da práxis” (2011, p. 52), aquém e além de um poder tético, de uma espécie de gnose.

Da mesma forma que o pensar e o falar não se esquivam, o dito e o não-dito não se cindem. Há aí uma espécie de harmonia de opostos; uma coesão interna na qual, desde sempre, habitamos ou coabitamos. Sendo assim, o que Merleau-Ponty acena é para a tarefa de que é preciso se instalar na linguagem, acompanhar o seu prodígio como paradoxo constitutivo no sentido de que “a expressão é, por princípio, indireta” (2013, p. 75). O paradoxo da fala e do silêncio é o que torna “a linguagem como mistério para si” (2013, p. 78). Esse mistério ou enigma é a fulguração do próprio Ser da linguagem como práxis, experiência e prodígio.

Recebido em 30/04/2023

Aprovado em 14/05/2023

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. O. Santos e A. A. Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

AMATUZZI, M. M. *O resgate da fala autêntica*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Trad. A. C. Leal et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Os Pensadores).

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Trad. A. Sérgio. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CARNAP, R. *Philosophy and logical syntax*. London: Kegan Paul Trench, Trubner & Co, 1935.

CASTORIADIS, C. “*Le dicible et l’indicible*”. In: *Revue L’Arc* (ed. especial a Merleau-Ponty), nº 46, 1971, p. 67-79.

DASTUR, F. *Chair et langage: essais sur Merleau-Ponty*. Paris: Encremari-ne, 2001.

DESCARTES, R. *Cartas*. Trad. B. P. Júnior e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia (I)*. Trad. L. R. Santos. Lisboa: Editorial Presença, 1995.

DESCARTES, R. *Regras para a orientação do espírito*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. M. S. Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HOBBS, T. *Leviatã: livro I*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria B. N. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os pensadores).

HUSSERL, E. “Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem”. In: *Revue Internationale de Philosophie*. Bruxelles. 1. (1939): 203-225.

HUSSERL, E. *Logische Untersuchungen* (vol. I e II). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968.

HUSSERL, E. *Formale und transzendente Logik*. Hamburg: Meiner, 1992 (Gesam. Schriften, 7).

LISPECTOR, C. *A paixão segundo G. H.* 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.

LOCKE, J. *An essay concerning human understanding*. London: Everyman's Library, 1991.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, M. "Discussion". In: RYLE, G. "La phénoménologie contre *The concept of mind*". In: *La philosophie analytique*. Trad. A. Gombay. Paris: Minuit, 1962, p. 93-100.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours. Collège de France: 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. *La nature: notes et cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.

MERLEAU-PONTY, M. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1996a.

MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours au Collège de France: 1959-1961*. Paris: Gallimard, 1996b.

MERLEAU-PONTY, M. *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. "Husserl aux limites de la phénoménologie". In: Notes de cours sur *L'origine de la géométrie* de Husserl, suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. *L'institution/La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MétisPresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *Recherches sur l'usage littéraire du langage: cours au Collège de France: notes, 1953*. Genève: MétisPresses, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*. Paris: Verdier, 2016.

MERLEAU-PONTY, M. *Le problème de la parole: cours au Collège de France, notes, 1953-1954*. Genève: MētisPresses, 2020.

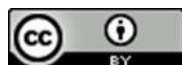
SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

SILVA, C. A. F. “Merleau-Ponty, no coração da práxis”, in *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, UFJF, v. 2. n. 23, 2020, p. 18-42 Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/33282> / DOI: 10.34019/2448-2137.2020.33282

VIGOTSKI, L. S. *A construção do pensamento e da linguagem*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz H. L. Santos. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1994.



Esta obra está licenciada com uma Licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.