



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

DO FALAR DISCURSIVO À FALA FALANTE: CONSIDERAÇÕES SOBRE A LINGUAGEM EM HEIDEGGER E MERLEAU-PONTY.

ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERREIRA¹
WILLIAM BOTURA APOSTOLICO

Resumo:

De muitas maneiras a fenomenologia francesa assimilou a herança deixada pelas obras de Husserl e Heidegger, não de maneira passiva, mas criticamente e em consonância com uma tradição filosófica própria. *O Ser e o Nada*, de J. P. Sartre, e a *Fenomenologia da Percepção*, de M. Merleau-Ponty, são registros importantes de como os *corpi* husserliano e heideggeriano são recebidos por uma França fragmentada pela Segunda Guerra Mundial. No caso específico da filosofia de Merleau-Ponty, muitos paralelos podem ser traçados entre sua obra e, por exemplo, as *Méditation Cartésienne* e *Ser e Tempo*. Algumas dessas conexões são apresentadas explicitamente por Merleau-Ponty, que faz referência direta às principais obras da tradição fenomenológica alemã; outras são implícitas, desenvolvendo um debate silencioso que serve como pano de fundo e alicerce para toda a argumentação do autor. É essa segunda categoria que mais nos interessa no presente trabalho: elegendo um tema privilegiado, o da linguagem e do discurso, pretendemos mostrar como, no capítulo VI da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty trava

¹ Alexandre de Oliveira Ferreira é professor associado de Filosofia Contemporânea na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo; email para contato: alexandre.ferreira@unifesp.br. William Botura Apostolico é mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo; email para contato: william.botura@unifesp.br.

intenso debate com o primeiro Heidegger, em especial com o §34 de *Ser e Tempo*, e como o fenomenólogo francês utiliza as considerações heideggerianas sobre o *falar discursivo* como ponto de partida para o desenvolvimento da sua própria concepção (preliminar, a ser reavaliada com a maturação da obra de Merleau-Ponty) de linguagem, expressa nos conceitos de *fala falante* e *fala falada*.

Palavras-chave: fenomenologia, Heidegger, Merleau-Ponty, falar discursivo, fala falante

Abstract: In many ways the French Phenomenology assimilated the heritage left by the works of Husserl and Heidegger, albeit not in a passive manner, but critically and in consonance with its own philosophical tradition. *Being and Nothingness*, by J. P. Sartre, and *Phenomenology of Perception*, by M. Merleau-Ponty, are seminal documents that show how were the husserlian and heideggerian *corpi* received by a Second World War torn apart France. In specific regards to Merleau-Ponty's philosophy, many parallels can be drawn between his works and, for example, the *Méditation Cartésienne* and *Being and Time*. Some of these connections are presented explicitly by Merleau-Ponty, since the author directly references the capital works of the german phenomenological tradition; other connections are, however, implicit, and carry on a silent debate that serves as background and the bedrock for the author's entire argumentation. It is the latter type of connections that interests us in the present article: having chosen a privileged theme – language and discourse – we intend to show how Merleau-Ponty holds a vivid debate, in chapter VI of the *Phenomenology of Perception's* first part, with the first Heidegger, specially with §34 of *Being and Time*, and how the french phenomenologist makes use of the heideggerian considerations about the *discursive speech* as a starting point on the development of his own conception (although preliminary, and to be revised with the unfolding and maturation of Merleau-Ponty's work) of language, expressed in the concepts of *speaking word* e *spoken word*.

Keywords: phenomenology, Heidegger, Merleau-Ponty, discursive speech, speaking word

“Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet”².

É indubitável a influência exercida pela fenomenologia alemã de matriz husserliana na filosofia francesa do século XX. Dentre os nomes que poderiam ser lembrados, de Sartre a Bachelard, por terem articulado e debatido questões de ordem fenomenológica em seus trabalhos, um que toma posição de destaque é o de Maurice Merleau-Ponty. Isso porque parte central do projeto filosófico de Merleau-Ponty passa por uma reinterpretação e re colocação de problemas

2 “O homem se mostra como o ente que discorre”. Heidegger, SuZ, §34, p. 464-465.

e contradições enxergadas por ele na ontologia fundamental de Heidegger e no projeto fenomenológico de Husserl, seja em sua versão inicial (como aparece nas *Investigações Lógicas*), ou em sua versão já madura e “transcendentalizada” (há referências explícitas, no prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, à “fenomenologia construtiva” constante na VI *Méditation Cartésienne*)³.

Merleau-Ponty mesmo não se escusa de fazer um balanço crítico do legado deixado por Husserl e da ideia de fenomenologia construída a partir de seus textos; balanço esse que se coloca, também, como uma reconstrução “genealógica” (um exercício de reconstrução de uma linhagem comum), por tentar “ligar deliberadamente os famosos temas fenomenológicos assim como eles se ligaram espontaneamente na vida”⁴. Contudo, para além das referências explícitas, alguns autores têm uma influência tácita, silenciosa (mesmo que nuclear), sob o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty, em especial Heidegger. O mote deste texto é levar a cabo uma breve reconstrução da determinante influência heideggeriana sobre o texto da *Fenomenologia da Percepção*. Em outras palavras, procuraremos apontar possíveis paralelos e pontes entre o primeiro Heidegger, em especial o de *Ser e Tempo*, e a filosofia de Merleau-Ponty. Dada a monumentalidade (em múltiplos aspectos) de ambos os trabalhos, sendo assim impossível reconstruí-los por completo num pequeno artigo, um tema central foi eleito para guiar a nossa investigação, o tema do discurso e da fala, ou seja, da linguagem, e como ela figura na obra destes filósofos. Isso nos possibilitou fazer dois recortes que serão, em última instância, as passagens aqui comentadas: o parágrafo §34 de *Ser e Tempo* (*Ser-“aí” e discurso. A linguagem*), e o capítulo VI da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção* (*O corpo como expressão e a fala*).

* * *

Começamos por notar que, em ambos esses projetos filosóficos, os temas da fala e da linguagem não possuem lugar central, no sentido de serem tópico assinalados e disparadores do percurso, mas sim “apenas” partes dele: Em *Ser e Tempo*, o discurso (*die Rede*) constitui-se apenas como uma das dimensões da abertura do *Dasein*. Como aponta Benedito Nunes, em seu *Passagem para o Poético*: “Das três dimensões igualmente originárias da abertura, a disposição (*Befindlichkeit*), o compreender (*Verstehen*) e o discurso (*Rede*), é a primeira que condensa o seu aspecto primário genuíno, pela qual se pode mais facilmente apreender o alcance desse conceito”⁵. Mesmo que a passagem pelo discurso não seja prescindível à analítica existencial, ela se encontra condicionada às análises decorridas sobre a estrutura do estado-de-ânimo (*Stimmung*), sucedidas no parágrafo §29, e do entender (*Verstehen*) como poder-ser (*Seinkönnen*), no §31. Diga-se de passagem, seguindo a letra do texto, a

3 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*, p. 2.

4 Idem, pág. 3.

5 NUNES, B. *Passagem para o Poético*, p. 98.

interpretação e a enunciação (*Auslegung e Aussage*, respectivamente) são tematizadas por Heidegger antes do discurso; o autor é célere em deixar claro, entretanto, que este último “é existencialmente de igual originariedade que o entender” e, por isso, “[...] fundamenta a interpretação e a enunciação”⁶. De maneira semelhante, a fala e a linguagem são tematizadas por Merleau-Ponty, em sua *Fenomenologia da Percepção*, na última etapa da análise do corpo. Dessa forma, a tematização da fala é antecedida, por exemplo, pela investigação da espacialidade (Capítulo III, *A espacialidade do corpo próprio e a motricidade*) e da função sexual corpórea (Capítulo V, *O corpo como ser sexuado*).

Este preâmbulo permite-nos ver, apesar de sua aparência de mero comentário bibliográfico, um preliminar ponto em comum entre o primeiro Heidegger e Merleau-Ponty que pode, com certo zelo, ser desenvolvido sistematicamente: ambas essas fenomenologias não se reduzem a uma filosofia da linguagem; não podem ser caracterizadas, em sua essência, como uma investigação da linguagem humana em seu uso fático (ôntico). Como vimos, o discurso compõe apenas parte do percurso fenomenológico (e hermenêutico). Como aponta Heidegger, ao fim do §34: “A pesquisa filosófica deverá renunciar a uma “filosofia da linguagem” a fim de pedir informação às “coisas elas mesmas”, devendo situar-se na condição de uma problemática conceitualmente clara”⁷. Assim, já se pode entrever que, se a linguagem e a fala não de ser tematizadas pelas fenomenologias heideggeriana e merleau-pontyana, o terreno em que tais discussões se encontram é substancialmente diferente daquele terreno lógico e analítico popularizado por parte da filosofia do século XX, principalmente a de origem inglesa, como nas obras de Russell e G. E. Moore.

Em *SuZ*, especificamente, tal mote - de uma contraposição ao cânone filosófico - ganha ainda um tom mais radical, na medida em que o livro se propõe, como indica o parágrafo §6, como um projeto de *destruição da história da ontologia*: se o pensamento ocidental se guiou primordialmente por parâmetros como o da substância, da essência e do sentido (significado), foi porque se apegou ao ente, privilegiando-o em detrimento do ser - esse foi progressivamente ontificado - de maneira a transmitir seu conjunto de pressupostos (pré-juízos) ontológicos ao longo da história como algo “que-pode-se-entender-por-si-mesmo” (*selbstverständlich*). Este processo fica devidamente exemplificado na resposta tradicional a pergunta

6 HEIDEGGER. M. *Ser e Tempo*, p. 453 e 455, respectivamente. Precisamos fazer, nessa altura, uma nota: a edição de *Ser e Tempo* utilizada no decorrer do presente texto é a traduzida por Fausto Castilho, como indicado na bibliografia, ao final. Entretanto, como foram utilizados também dos comentários de Benedito Nunes sobre Heidegger, e como não parece existir, ainda, uma convenção de tradução para certos vocabulários heideggerianos [*Stimmung*, por exemplo, é traduzido por *tonalidade-afetiva* por Benedito, e *estado-de-ânimo* por Fausto], optamos escrever o conceito original em alemão, entre parênteses e itálico, ao lado de suas múltiplas traduções, para que estas possam ser comparadas e aproximadas.

7 Idem, p. 469. Como indicado na nota anterior, a tradução de referência de *Ser e Tempo* que utilizamos é de Fausto Castilho. Dado que ela é o fio condutor para todo o comentário sobre Heidegger, daqui em frente citaremos o texto pela sigla *SuZ*, e faremos comentários sobre a tradução quando necessário, sem ulterior identificação.

pelo ente que deve constituir o tema prévio, ou melhor, deve ser co-tematizado “na abertura e explicação do ser”⁸; pois responde-se: “as coisas” (*die Dinge*) e, segundo Heidegger,

nessa resposta que-pode-se-entender-por-si-mesma talvez já se tenha perdido o prévio solo fenomênico que se busca. Pois nesse discurso sobre o ente como “coisa” (*res*) reside uma inexpressa e antecipada caracterização ontológica. A análise que vier a perguntar pelo ser de tal ente encontrará caracteres-de-ser como coisidade e realidade efetiva. A explicação ontológica encontrará em seguida caracteres-de-ser como substancialidade, materialidade, extensão, justaposição. Mas o ente que vem-de-encontro na ocupação é de pronto pré-ontologicamente encoberto nesse ser⁹.

Segundo essa abordagem tradicional, então, não apenas o ser do ente que vem-de-encontro no interior do mundo é ocultado (dissimulado), mas também o próprio ente, entendido como subsistente (*vorhanden*), é pré-ontologicamente encoberto. Logo, como pretende o parágrafo §15, reencontrar o ente utilizável em sua utilizabilidade (*Zuhandenheit*) é contrapor-se veementemente a ontologia do subsistente que corrompe a possibilidade de acesso a um corrigido solo fenomênico prévio, fio-condutor da analítica existenciária.

Nessa medida, também a concepção de discurso da ontologia tradicional, que parte do *lóγος* e o traduz, sem muito pudor, por *ratio*, razão, deve ser destituída de seu estatuto e problematizada. A relação clássica entre o discurso e o ente, definido como subsistente, relação essa de referencialidade, é remontada por Heidegger no parágrafo §6:

O *λέγειν* (cf. §7, B) é o fio condutor para a conquista das estruturas-do-ser do ente que vem-de-encontro no dizer de e no dizer que. Por isso, a ontologia antiga, que se forma em Platão, torna-se “dialética”¹⁰.

Se, então, na esteira da ontologia clássica, colocando-se como herdeira tanto do *Sofista* de Platão quanto do *Da Interpretação* de Aristóteles, mesmo que inconscientemente, a filosofia da linguagem se instaura como análise da forma lógica da proposição e de seu sentido e significado, ou como descrição empírica de diferentes línguas e de suas estruturas gramaticais, e se, como também visto, os conceitos de discurso, significado e linguagem mantém uma forte relação interna de dependência com uma ontologia da subsistência, fica claro o porquê de Heidegger abrir mão de toda pretensão de produzir uma filosofia da linguagem, e do porquê de ele não poder se utilizar destes conceitos supracitados de maneira ortodoxa.

Torna-se inteligível, pois, a razão de Heidegger localizar o sentido (*der Sinn*) e a significatividade (*die Bedeutsamkeit*) num contexto antepredicativo, assim como o faz também, em última instância com o significado (*die Bedeutung*). O sentido é concebido, no parágrafo §32, como “arcabouço existenciário-formal da

8 Idem, p. 207.

9 Idem, p. 209.

10 Idem, p. 95.

abertura pertencente ao entender”, arcabouço esse que “pertence necessariamente ao articulável pela interpretação entendedora”¹¹. Ao abordar o conceito de interpretação, Benedito Nunes salienta sua distância da predicação: “A interpretação é o desenvolvimento do compreender apropriando-se das possibilidades em que se projeta o poder-ser. [...] o seu sentido se explicita antes de qualquer enunciado (*Aussage*) expresso, articulando significativamente, mas em nível antepredicativo [...]”¹². Conformemente, o conceito de significatividade é posto em relevo no parágrafo §18, no contexto da análise da mundidade do mundo, ou seja, muito antes de o discurso ser tematizado de maneira assinalada: “O todo-relacional desse significar, nós o denominamos *significatividade*. Ela é o que constitui a estrutura do mundo, aquilo em que o *Dasein* é cada vez como tal”¹³.

Especificidades à parte, este excuro se faz para mostrar como, ao munir-se dos conceitos de sentido e enunciação, por exemplo, Heidegger está se distanciando da abordagem tradicional à linguagem, fixada nos primórdios da ontologia grega. Isso será aprofundado ao olharmos para como o autor aborda a análise existencial do discurso. Deve-se notar, porém, antes disso, como o próprio Merleau-Ponty também inicia seu texto num tom heideggeriano, atribuindo à tradição um encobrimento dos fenômenos originários da fala e do corpo:

A tomada de consciência da fala enquanto região original é naturalmente tardia. Aqui, como em todas as partes, a relação de *ter*, todavia visível na própria etimologia da palavra hábito, é primeiramente mascarada pelas relações do domínio do *ser* ou, como se pode dizer também, pelas relações intramundanas e ônticas [*grifo meu*]. A posse da linguagem é compreendida em primeiro lugar como a simples existência efetiva de “imagens verbais”, quer dizer, de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas¹⁴.

A posse originária da fala é escondida, em consonância com Heidegger, por uma visão ôntica - ou melhor, dissimulante - deste fenômeno. Merleau-Ponty ainda sublinha que, desta primeira apreensão “pré-ontológica” (expressão nossa, e não própria do texto, usada aqui para grifar o heideggerianismo da passagem), desdobra-se uma dicotomia de interpretações teóricas (mecanicismo e intelectualismo) que, apesar de suas diferenças internas, acabam ambas por reduzir a palavra a um invólucro vazio: “E todavia as duas concepções coincidem em que tanto para uma como para a outra a palavra não *tem* significação”¹⁵. Chamamos atenção para o grifo do próprio autor; o *ter* que está em jogo na passagem é precisamente o *ter* originário que é ocultado pelo apreender ôntico da linguagem, que tematiza o palavrrear apenas como “um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno [...]”¹⁶.

11 Idem, p. 429.

12 NUNES, B. *Passagem para o Poético*, pág. 101.

13 *SuZ*, pág. 261.

14 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*, p. 237.

15 Idem, p. 240.

16 Idem, p. 241.

Para Heidegger, então, o discurso não pode ser definido como mera ferramenta de acesso ao ente, ou a seu ser; pois é a isso que ele é reduzido pela ontologia antiga: uma via, um meio. Resulta-se que o discurso só pode ser constituído por contraposição - ele ou é determinante de um mundo, ou é determinado por ele. Essa *função especular*¹⁷ deve ser, de uma vez por todas, expurgada da linguagem. O discurso há de reclamar para si uma posição central, e é exatamente isso que a analítica existenciária pretende fazer. A partir do momento em que o parágrafo §34 nivela a originalidade do discursar com a do entender e do encontrar-se, o discurso passa a compor o fenômeno originário da abertura do ser-no-mundo, e deixa de ser mera ferramenta. Como bem coloca Benedito Nunes, “o discurso é constitutivo do ser-no-mundo. Isso equivale a dizer que o *Dasein* é falante. A linguagem não é uma capacidade específica que se agrega à sua existência. Ele a possui como modo de ser”¹⁸. Trocando em miúdos, o discurso não vem se inserir no contexto de um ser-no-mundo já aberto em seu entender e em seu estado-de-ânimo, mas sim ele é constituinte dessa abertura. Se o *Dasein* é clareira (*Lichtung*), se sua luz é sua abertura, é porque ele é ser-no-mundo do entender discursivo (ou melhor, da articulação da entendibilidade; *die Artikulation der Verständlichkeit*) em um estado-de-ânimo, e não porque é um ser que entende-se e é num estado-de-ânimo (*Gestimmtheit*, que também achamos válido traduzir por “estado de humor” ou “estado-de-animidade”)¹⁹, para qual o discurso vem depois, chega tarde, depois de tudo feito, como adição ou apêndice de sua história. Se o *Dasein* é o ente para qual seu ser sempre está em jogo, é porque, entre outras coisas, o *Dasein* fala, discursa, *ouve e cala-se*.

Desdobra-se disso, então, que mesmo a linguagem aparecendo, no projeto fenomenológico-hermenêutico heideggeriano, num momento tardio da analítica existenciária, isso não quer dizer que ela possui o papel acessório do “adequar-se a um mundo”, de descrever uma estrutura-de-mundo previamente delimitada e independente (*factum brutum*). Todavia, seu deslocamento de lugar não lhe confere o papel articulador que o conceito ganha numa analítica transcendental de cunho kantiano, por exemplo. A alternativa proposta por Heidegger não é, de maneira alguma, um meio do caminho entre esses dois pólos ao redor da qual a tradição gravita, mas sim uma saída, uma nova posição do problema.

17 Nesse sentido, citamos a proposição 6.13 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que pode ser interpretado, em vocabulário heideggeriano, como exemplo intrincado e ponto alto de sublimação dessa ontologia da subsistência: “A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental”. Cf. WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020. Tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos, p. 245.

18 NUNES, B. *Passagem para o Poético*, p. 102 - 103.

19 A primeira tradução, *ser do estado-de-ânimo*, é de Fausto Castilho. A segunda, o *estado de humor*, é de Marcia Sá Schuback, em sua tradução de *Ser e Tempo* publicada pela editora Vozes. A terceira é de nosso cunho, na medida em que acreditamos importante diferenciar, na tradução, o *Gestimmtheit* e o *Gestimmtheit* (*ser num estado-de-ânimo* e *estado-de-animidade*, respectivamente), dois conceitos diferentes e importantes para o conjunto do texto.

Se o discurso é, pois, a “articulação da entendibilidade”, como notado acima, é preciso que haja algo que possa ser articulado discursivamente. Esse algo é o “sentido” (*Sinn*). O sentido é, então, aquilo de antepredicativo que pode ser articulado, de maneira mais originária, pelo discurso. Quando tal movimento se efetiva, surge o significado: “O articulado na articulação discursiva como tal denominamos o-todo-da-significação (*Bedeutungsganze*) e este pode ser decomposto em significações (*Bedeutungen*)”²⁰. O surgimento do significado não se reporta, em última instância, a uma coordenação da língua com o mundo objetivo – ou seja, os significados não são, de início, categorias – nem à capacidade de seguir uma regra, a gramática, mas sim à articulação do arcabouço formal de possibilidades diante da qual o *Dasein* se encontra dejectado (devemos lembrar sempre que o *Dasein* é possibilidade dejectada; *geworfene Möglichkeit*)²¹. Se o significado surge, pois, mediante tal articulação do sentido, isso quer dizer que o todo-da-significação se encontra intimamente relacionado com as possibilidades de ser do *Dasein*. Alterando o vocabulário, podemos dizer que uma das características do significado é sua *variação*: na medida em que ele não se refere a algo fixo, não se constrói por comparação ou contraste com um anteparo objetivo, ele pode variar na mesma medida em que varia o “arcabouço formal da abertura pertencente ao entender”²². Por conseguinte, o berço sobre o qual o significado nasce e desenvolve sua força em *Ser e Tempo*, e talvez no primeiro Heidegger como um todo, é o berço da *variabilidade*, da não determinação *a priori*.

A palavra, por sua vez, nasce de toda essa estrutura descrita: “Das significações nascem as palavras, e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações”²³. A língua em sua determinação ôntico-existencial, no domínio empírico, deriva dessa estrutura ontológico-existenciária do discurso. A linguagem é a expressão²⁴ de uma abertura originária do ser do *Dasein*. Às palavras e aos conceitos não é relegado o puro convencional, ou melhor, a arbitrária criação de termos, que se reportam a uma estrutura lógica prévia (como acontece em Aristóteles, por exemplo, em que qualquer discurso que se pretenda *apofântico* deve se adequar à forma lógica da proposição, ou seja, à forma “S é P ou S não é P”)²⁵. Porém, também não é possível uma fundação da linguagem mediante a coordenação de um nome previamente estabelecido a um objeto, como descreve Santo Agostinho²⁶. Na verdade, sequer é possível, segundo a descrição nos dada por Heidegger,

20 *SuZ*, p. 455.

21 Cf. *SuZ*, §28.

22 *SuZ*, p. 429.

23 *Idem*, pág. 455.

24 Deve-se tomar cuidado para não confundir a expressão do discurso com o ser-expresso, ou melhor, o ser-fora (*Draußensein*) no discurso, ou seja o próprio *Dasein* em um estado-de-ânimo.

25 Cf. *Da Interpretação*, 16b6 a 17a25.

26 Cf. Confissões I/8. Muito interessante é a crítica feita à noção de significado que aparece na obra de Agostinho, feita por Wittgenstein nas suas *Investigações Filosóficas*; cf. §§1 - 89.

uma fundação da linguagem: se o ser do *Dasein* está para ele *sempre* em jogo, e a abertura deste se dá originariamente no discurso, então a pergunta pela “origem das línguas” e pelo “primeiro homem que tenha falado”²⁷ se torna supérflua.

A influência sobre Merleau-Ponty é, neste ponto, clara. Pois, para ele, a fala ganha o estatuto de *gesto linguístico*, ou seja, de um *ter* originário constituidor de significados. Isso será desenvolvido à frente. Queremos notar, antes, a tensão interna que se constrói entre Heidegger e Merleau-Ponty no que diz respeito à palavra. Pois o segundo, numa tentativa de superar tanto o intelectualismo quanto o empirismo reinantes, tendências filosóficas que infectavam, entre outras coisas, a psicofisiologia da época, fortemente presente no debate francês desde Bergson, afirma a posse de sentido inerente à palavra: “Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que a palavra tem um sentido”²⁸. Acreditamos já ter feito claro o fato de que, para Heidegger, a palavra não está em posse de seu sentido e de seu significado; ambos pertencem ao *Dasein*, à sua abertura. O primeiro é articulado no discurso, o segundo nasce desta articulação. Se o palavrrear emerge neste movimento, é porque a articulação do significado dá origem a ele, ou seja, em um sentido muito circunscrito e com o devido cuidado, podemos dizer que a palavra não *tem*, para a ontologia fundamental de *SuZ*, um sentido (ou significado), no sentido em que Merleau-Ponty dá para este *ter*. Ao contrário, é o significado que possui, *tem*, existencialmente a palavra.

Essa nota não constrange, entretanto, a proximidade entre os dois argumentos. Por exemplo, para Merleau-Ponty a fala tem um papel tão originário quanto tem o discurso para a abertura do *Dasein*; não podemos pensar a linguagem como invólucro do pensamento, informa-nos a *Fenomenologia da Percepção*, pois sequer podemos falar em pensamento na ausência de linguagem: “Um pensamento que se contentasse em existir para si, fora dos incômodos da fala e da enunciação, logo que aparecesse cairia na inconsciência, o que significa dizer que ele nem mesmo existiria para si”²⁹. Há aqui uma retomada forte da crítica ao pensamento como unidade e identidade, como pura transparência para o sujeito dele possuidor. Devemos lembrar que a crítica de Heidegger se endereça a um sujeito (pensante) entendido como subsistente: “Ontologicamente o entendemos como aquilo que, numa região fechada e para ela, já é cada vez e constantemente um subsistente, como aquilo que, em sentido eminente, subjaz no fundo de tudo o mais, isto é, como o *subjectum*”³⁰. Tal crítica ao *subjectum* não é, então, estranha a Merleau-Ponty, na medida em que ele mesmo localiza a pretensão de “ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre sujeito e objeto”³¹ como um mote principal do livro. O

27 A expressão é de Merleau-Ponty. Cf. *Fenomenologia da Percepção*, p. 254.

28 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*, p. 241.

29 Ibidem.

30 *SuZ*, p. 333. Cf. também o §13, p. 193.

31 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*, p. 236.

fato de não existir o pensamento fora da fala, na verdade, nos parece relacionar o corpo falante de Merleau-Ponty ao ζῶον λόγον ἔχον (*sdôion lógon ékhon*, na forma transliterada) de Heidegger. A frase “o homem se mostra como o ente que discorre”³² ganha sentido e protagonismo em ambos os textos.

Outro prolífico ponto de aproximação entre ambos é a questão da comunicação. Se, para Heidegger, a comunicação (*Mitteilung*), em seu sentido existenciário fundamental, constitui “a articulação do entendedor ser-um-com-o-outro (*Miteinanderseins*)”³³ e, por isso, se dá num co-encontrar-se (*Mitbefindlichkeit*) e num entendimento do ser-com, ela não pode ser mera passagem de vivências (*Erlebnisse*) de um sujeito a outro, não pode ser uma mera exteriorização de algo do domínio interno privado para um meio externo público. O discurso comunicativo há de ser uma co-abertura, a articulação discursiva originária da entendibilidade de um ser-com-o-outro e do co-encontrar-se; se existe comunicação, isso se justifica no fato de que o *Dasein*, como ser-com, é “essencialmente em-vista-de-outros [...] Mesmo quando um dado *Dasein* não se volta factualmente para outros, o que supõe que deles não necessita e os dispensa, ele é no modo do ser-com”³⁴. Em última instância, o discurso comunicativo pressupõe que existenciarmente o *Dasein* se de em “comunidade”; não num sentido ôntico-factual, como comunidade estruturada, histórica, mas numa comunhão, em-mundo (*weltlich*), com outros *Dasein*. O discursar pressupõe o “fora”, uma publicidade essencial a todo *Dasein*, que não mais se constrói por oposição a uma privacidade constituidora de identidades e subjetividades.

Tal estrutura vem à tona com toda sua força quando Heidegger define o ouvir e o calar-se como *modi* do falar discursivo (na verdade, ele vai além, dado que afirma que “somente nesses fenômenos fica completamente clara a função constitutiva do discurso para a existenciariedade da existência”)³⁵. O ouvir é relevante porque ele é constitutivo do discurso, porque “o ouvir alguém... é o existenciário ser-aberto (*Offensein*) do *Dasein* como ser-com para os outros”³⁶. Se o outro não é definido por extensão do ser próprio do *Dasein*, como mera cópia de um “eu mesmo”, é fundamental que este *Dasein* possa dar ouvidos, originariamente, para sua alteridade, que ela fale com e para ele. É de extrema importância notar também que o *Dasein* não dá ouvidos apenas ao outro na preocupação (*Fürsorge*), mas ao ente do modo-de-ser da utilizabilidade na ocupação (*Besorge*): “ “De imediato” nunca ouvimos barulhos e o conjunto de ruídos, mas o carro que range, a motocicleta. [...] Que em primeiro lugar ouçamos motocicletas e carros é a prova fenomênica de que o *Dasein*, como ser-no-mundo, mantém-se cada vez *junto ao utilizável do-interior-do-mundo*

32 SuZ, p. 465.

33 Idem, p. 457.

34 Idem, p. 355.

35 Idem, p. 455.

36 Idem, p. 461.

[...]”³⁷. E se, pelos motivos listados, o ouvir tem seu peso existenciário fundamental, o calar-se o tem por “formar o entendimento mais propriamente do que aquele a quem não faltam palavras”³⁸. Em certos momentos, o simples ficar quieto, em silêncio, articula a entendibilidade de maneira muito mais significativa (ou então, produz de forma mais originária o significado) do que o “falatório” (*Gerede*).

Para Merleau-Ponty, a comunicação toma uma centralidade semelhante. O fenômeno comunicativo é importante pois, nele, podemos pensar “segundo o outro”³⁹, a partir do outro, e não meramente *como* o outro. Para que a novidade seja possível no que diz respeito à comunicação, entretanto, a linguagem deve ser significativa, deve conter imanentemente seu significado, ou seja, não deve ser mera adição a um pensamento já pré-figurado, e o outro, a alteridade, não pode ser definida como um “eu externo”, possuidor de signos que, por conta própria, reconstruirá o discurso ouvido, internamente. Em uma palavra, para que haja comunicação em Merleau-Ponty, o fenômeno da fala deve possuir originariedade semelhante à garantida ao discurso por Heidegger, e o sujeito não pode, como deixa claro o capítulo quarto da primeira parte de *SuZ*, ser definido por contraposição a outros, nos moldes *subjectum-objectum*, mas sim a outridade deve ser pré-figurada na abertura da subjetividade. Diz Merleau-Ponty:

Portanto, existe uma retomada do pensamento do outro através da fala, uma reflexão no outro, um poder de pensar *segundo o outro* que enriquece nossos pensamentos próprios. Aqui, é preciso que o sentido das palavras finalmente seja induzido pelas próprias palavras ou, mais exatamente, que sua significação conceitual se forme por antecipação a partir de uma *significação gestual* que, ela, é imanente à fala [...] Há portanto, tanto naquele que escuta ou lê como naquele que fala e escreve, um *pensamento na fala* que o intelectualismo não suspeita⁴⁰.

Pelo fim desta última citação, podemos ver como também o ouvir toma lugar dentro do texto de Merleau-Ponty. Ele, entretanto, confere um lugar muito mais originário e dá um tratamento mais sutil e pormenorizado ao tema do silêncio que Heidegger, na medida em que fala de um *silêncio originário*: “Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo”⁴¹.

A descrição de Heidegger acaba por distinguir, então, dois tipos de falar discursivo: o discorrer autêntico (*echte Rede*) e o falatório⁴². O primeiro tem toda a

37 Ibidem.

38 Idem, p. 463.

39 MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*, p. 243.

40 Idem, p. 243 - 244.

41 Idem, p. 250.

42 Cf. *SuZ*, §34, p. 465.

potência discursiva de produção de significado e articulação de sentido. O segundo se dá na mediania e é característico (símbolo) do decair (*Verfallen*) do *Dasein*. Em Merleau-Ponty, uma divisão correlata é estabelecida entre a *fala falante* e a *fala falada*⁴³. A primeira se caracteriza por, em sua potência de fala, constituir uma significação gestual ou, em outros termos, uma *significação existencial* para o discurso. Já a segunda, por simplesmente repetir e glosar sobre os significados instituídos por falas originárias.

A semelhança de tais divisões escancara, acreditamos, a proximidade destes projetos. O percurso deste texto foi feito para mostrar como existe, mesmo que de forma subjacente, um heideggerianismo forte na filosofia de Merleau-Ponty, talvez mais intenso do que se possa assegurar pelas indicações explícitas do autor. Isso não exime o fato, todavia, de que muitos elementos presentes na fenomenologia de Merleau-Ponty não encontram correlato direto na hermenêutica de Heidegger, por exemplo a intencionalidade corporificada e o corpo, que ganham enorme destaque neste mesmo capítulo VI, e que são melhor entendidos se reportados a um debate interno do autor com Bergson, Sartre e Freud. Da mesma maneira, então, que as semelhanças entre Heidegger e Merleau-Ponty podem ser assinaladas, suas diferenças também o devem ser, para que ambos esses projetos filosóficos possam ser interpretados em toda sua potência e originalidade.

BIBLIOGRAFIA:

HEIDEGGER. M., *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012. Tradução de Fausto Castilho.

_____, *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2005. Tradução de Marcia Sá Schuback.

MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura.

NUNES, B., *Passagem para o Poético (Ensaio nº 122)*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

43 Cf. *Fenomenologia da Percepção*, p. 266.