

## DO SILÊNCIO À DIFERENÇA: MERLEAU-PONTY E O COGITO

André Dias de Andrade\*

### Resumo

Desenvolvemos aqui a leitura do Cogito cartesiano na “Fenomenologia da Percepção”, que atesta um cogito tácito, em contraste com as perspectivas de “O visível e o invisível”. Se o Cogito tácito é o silêncio da consciência que autoriza, num segundo momento, a formulá-lo no pensamento e na letra da filosofia, mais tarde será compreendido como privilégio e possibilidade linguísticos somente, sem precedência ou positividade alguma. De existência silenciosa, portanto, a mera diferença entre significações, faremos a passagem do problema da percepção àquele da linguagem e da diacriticidade, desaguando no projeto merleau-pontiano de uma filosofia que não parte da reflexão – percorremos o tema do Cogito, portanto, em torno de suas duas principais obras. Além de mapear a posição de Merleau-Ponty a respeito do tema, examinamos o diálogo de Descartes com seu aluno Burman (*Entretien avec Burman*), fonte que nos permite desenvolver uma defesa possível ao Cogito puro, contra o postulado do pré-reflexivo em Merleau-Ponty e, do mesmo modo, em Sartre. Trata-se do argumento da indivisibilidade da substância pensante, o qual poderia vetar a segmentação entre pré-reflexivo e reflexivo, uma vez que a passagem ao Cogito apenas instaura na intuição imediata um pensamento idêntico ao precedente. Assim, buscamos recuperar questões internas ao pensamento de Descartes, a fim de melhor contextualizar a posição de Merleau-Ponty, o qual investiga o vínculo existente entre pensamento e linguagem, Cogito e significação.

**Palavras-chave:** Subjetividade; fenomenologia; percepção; linguagem.

### Abstract

This paper develops the approach on cartesian Cogito present in “Phenomenology of perception”, which attests a tacit Cogito, in contrast with the perspectives of “The visible and the invisible”. If the tacit Cogito is the silence of consciousness which authorizes, on a second moment, to formulate it in the thought and language of philosophy, later it will be understood as language’s privilege and possibility only, without any precedence or positivity. From silently existence, thus, to mere difference between significations, this paper will make the move between the problem of perception to that of language and diacriticity, culminating in the Merleau-Ponty’s project of a philosophy that doesn’t begins with reflection – therefore, we will follow the problem of Cogito around the two major works of Merleau-Ponty. In addition to the map Merleau-Ponty’s position about this question, this paper examines the dialogue between Descartes and his student Burman (*Entretien avec Burman*), wich allows us to develop one possible defense to the pure Cogito, against Merleau-Ponty’s and also Sartre’s postulate of pre-reflexive. It refers the argument about the indivisibility of the thinking substance, wich could interdict the segmentation between pre-reflexive and reflexive, since the passage to Cogito just establishes one thought identical as the previous in the immediate intuition. Thus, this paper seeks to recover Descartes theory’s internal questions, in order to better contextualize the position of Merleau-Ponty, who inquires the relation between thought and language, Cogito and signification.

**Keywords:** Subjectivity; phenomenology; perception; language.

---

\* Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: andre8ada@gmail.com

Quando Merleau-Ponty, em 1945, inverte o sentido do Cogito de “penso, logo existo” para “existo, logo penso” procura mostrar o enraizamento da subjetividade no mundo. Se há um “sujeito” na *Fenomenologia da Percepção* ele é antes experiência de interioridade ligada a um corpo, do qual jamais se separa, numa existência que se desdobra por meio da faculdade perceptiva. Sabe-se que tal dependência do pensamento com relação ao esquema corporal, já antevista como “estrutura”, passa a ser o índice de um fenômeno vital ao itinerário da obra de Merleau-Ponty: o fenômeno da encarnação da consciência – da alma – no corpo. Aqui não se trata do corpo no sentido empírico, como conjunto de elementos materiais, biológicos, mas do corpo “fenomenal” examinado exaustivamente na obra de 1945. Não obstante, o tema da encarnação será desenvolvido por Merleau-Ponty até seus últimos escritos, carregando com ele necessariamente aquele do Cogito, como questão cara a certa “filosofia da consciência” que se procura extirpar, a fim de obter “uma ideia inteiramente nova da ‘subjetividade’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 322).

O Cogito, como substância pensante, conquista da evidência do Eu que pensa, seria a tradução de uma verdade para além de toda situação em que se pode compreendê-la. No entanto Merleau-Ponty interroga que tipo de verdade é esta, qual “ato de expressão” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 446-7) está na base de seu sentido, vale dizer, na formulação desta ideia tão cara ao cartesianismo. Trata-se de compreender a “descoberta” do Cogito, transcorrer sua gênese filosófica – o caminho das *Meditações* – mesmo que, contudo, ele pareça existir para além do espaço e do tempo – para além da letra de Descartes –; o importante, portanto, é entender como o “intemporal é o adquirido” (1945, p. 450). Aquém da plenitude da ideia, deve-se abordar o Cogito como significação, fruto de um aparelho de linguagem capaz de inaugurar um sentido, já que “a fala é justamente o ato pelo qual ele se eterniza em verdade” (1945, p. 445). Além disso, a própria formulação de Descartes revela um “Cogito verbal”, que se faz palavra e se reporta, na verdade, a outro Cogito. Este sim, enquanto puro pensamento impronunciado (e impronunciável) nas *Meditações* seria o alvo atingido apenas indiretamente por Descartes. Merleau-Ponty tratará de descrever este outro Cogito, alheio à linguagem, encerrado no corpo próprio e atrelado à existência no mundo. À altura da *Fenomenologia da Percepção* é este Cogito “tácito”, consciência não-tética de si, que o filósofo encontra em sua interrogação a respeito do corpo, do pensamento e de sua relação mútua.

Ulteriormente, tal interrogação será retomada sob a forma de críticas à obra de 1945, quando Merleau-Ponty reavalia as questões de outrora e conclui que “o Cogito tácito não resolve

evidentemente esses problemas” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229). A crítica segue um itinerário, junto a outros temas que compõem a preparação de *O visível e o Invisível*, de rompimento com um quadro de “filosofia da consciência” que Merleau-Ponty julgara ser parcialmente tributário em suas primeiras obras. Nas notas de preparação à obra, o Cogito será compreendido como não substancial e não positivo, mas consequência de relações linguísticas. É a radicalização da própria fenomenologia, rumo à ontologia, que faz com que seja lícito cruzar enunciados entre as obras do autor, a fim de precisar certas rupturas e continuidades. A leitura do Cogito, como vemos, é um sintoma desse movimento.

\*\*\*

Quando Merleau-Ponty escreve as notas de preparação à sua última obra, esta inacabada, encontra-se imerso num pensamento sobre a negatividade que visa ultrapassar as filosofias tributárias da consciência constituinte e da dualidade entre para-si e em-si. Tal negatividade circunscrita nos últimos escritos sofre a influência de investigações sobre a linguagem quando da leitura de Saussure e descoberta da “diacriticidade” dos sistemas linguísticos. A partir de então, a interrogação filosófica perscruta a passagem do sentido mudo, aquele da percepção, ao sentido verbal. O intuito é desvendar o “vínculo natal” (1964, p. 53) entre sujeito e mundo, através da percepção e da linguagem, de modo a romper com o crivo de explicação a partir da imanência da consciência.

Na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty estuda tal vínculo na correlação entre corpo-próprio e campo fenomenal. É numa ambiguidade fundamental que a experiência e o conhecimento se dão, de modo que não se possa afirmar que a significação vem do espírito, nem que esteja dada numa realidade em si, uma vez que nem o espírito se manifesta sem um corpo, nem o mundo é um sistema de objetos fechado. A percepção, como prolongamento indefinido do comércio entre eles e fato que nos inicia na verdade, se perfaz nesta ambiguidade. De certo que tal vizinhança com o *a priori* de correlação husserliano, após as ressalvas que sofre de Merleau-Ponty nesta obra, retira da consciência a produção do sentido marcando-a de passividade. Assim, ao invés de intencionalidade de atos se fala em intencionalidade operante, não desencadeada pelo sujeito e, que no limite, implica uma “teoria

da reflexão e um novo *cogito*” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 62). Examinado na última parte da obra, este será o Cogito tácito e tal exame é a investigação da própria subjetividade formulada na tradição reflexiva da filosofia, a qual promulga a consciência e seu elemento central, o “Eu”, como condições fundamentais do conhecimento e da ciência. A apreensão de si no Cogito, evidência sem distância entre aquele que pensa e aquilo que pensa, é a própria demarcação da subjetividade: mas quais as consequências de postular o Cogito? Inicialmente se barra a possibilidade de os outros habitantes deste mundo designarem sujeitos, tal como mim mesmo, que formulo o Cogito e arremato a evidência dessa verdade. A um só tempo a certeza do sujeito é a condenação de todo outro a objeto, já que a existência fica restrita ao pensamento, e “se eu não tenho exterior, os outros não tem interior” (1945, p. 428). Postulando a interioridade do sujeito, a facticidade também se determina, pois a experiência que tenho das coisas, de outrem e do mundo, é reduzida ao índice “pensamento de”. Afasta-se a percepção e os fenômenos em proveito da consciência, que pensa um objeto antes de “vê-lo” ou “tocá-lo”; perde-se o mundo. Tal peripécia da reflexão, portanto, será criticada por Merleau-Ponty a fim de mostrar que “ela não é indiferente ao acontecimento e ao tempo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 429).

Nas *Meditações de Filosofia Primeira*, vemos como o advento da primeira certeza é o antídoto contra a dúvida e contra um *genium aliquem malignum*. É também investida contra o cético: há verdade. Do “poço profundo” (DESCARTES, 2004, p. 37) ao ponto fixo arquimediano, que pode remover a contingência e as incertezas do mundo, substituindo-as pela plenitude da consciência – pela *planitia* das ideias –, o saldo parece bom. Pois esse ponto indubitável é a identidade do pensamento e de sua existência, da passagem à substancialidade (*pour penser, il faut être*), em que reflexão e refletido coincidem. O enunciado do Cogito é, doravante, “necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (2004, p. 39). Mas o que se adquire na 2ª *Meditação*, segundo Merleau-Ponty, na verdade é a explicitação de um movimento mais original do que sua “verbalização”; leia-se, figuração na obra de Descartes, na história da filosofia e no imaginário do leitor. É como se além do Cogito escrito houvesse o Cogito como fato. Mas entendamos: não substância que transforma toda experiência possível em pensamento para ela, senão um movimento de transcendência que é o signo dessa experiência, intencionalidade primordial que liga sujeito a objeto e objeto a sujeito. Doravante, o próprio pensamento é excêntrico, não estando no âmago de um Eu, e o mundo é horizonte e transcendência da qual possuo o projeto em mim. Tal ambiguidade permite pensar o Cogito de maneira diversa: “o que descubro e reconheço

pelo Cogito [...] é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 432). Merleau-Ponty procura entender o Cogito sob esse novo viés, investigando sua dimensão verbal e seu fundo tácito.

Na medida em que o pensamento revela sua fenomenalidade, constrói-se como existência perceptiva do *Ser-no-mundo*; ao invés de abstração que contempla o objeto em sua essência fora de tempo e espaço – atividade pura –, é sempre um movimento imbuído de passividade. Percebe-se o objeto sob um fundo de coexistência com o mundo necessário para que se possa percebê-lo. O cubo deixa de ser cubo se contemplo de uma vez, como o *Cosmotheoros* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 32), seus seis lados. É mister que a apresentação de um perfil do objeto seja a ocultação dos outros, sendo este fenômeno do mesmo tipo do que ocorre comigo mesmo, que me percebo infatigavelmente, embora nunca completamente. A existência é este apreender-se e perder-se simultâneos, que nem a ascensão da dúvida ao Cogito supera. O que sobra dessa conversão do pensamento em intencionalidade, em conhecimento que se constrói mediante opacidade (mediante certa “ignorância”)? Uma identidade e um Cogito fragmentados, que só se vislumbram na facticidade, um contato do sujeito consigo mesmo que se faz no “equivoco” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 437). Temos uma experiência da verdade, notamos certa continuidade entre pensamento e objeto, além do que vivemos uma existência indivisa, mas não contemplativa, a partir do corpo-próprio. Qual o lugar adequado ao Cogito aqui?

Quando Merleau-Ponty admite a existência prévia do Cogito como silêncio, como passividade que, não obstante, permite a coerência de uma experiência a um sujeito que a vivencia, busca demonstrar que o Cogito cartesiano já é um Cogito sobreposto ao Cogito, uma modulação em linguagem dessa existência prévia e calada que experimentamos “mesmo durante o sono” (1945, p. 465). Quando Descartes com o Cogito converte a realidade em espetáculo para a consciência pensante “não alcança seu objetivo, uma vez que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceitualmente nossa vida e pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento” (1945, p. 460). O círculo da reflexão não se fecha, já que aquele que pensa não é exatamente o mesmo que o pensado, vale dizer, sempre há distância a si. O Cogito cartesiano é pensamento posicional, em palavras, ao contrário do verdadeiro Cogito, não pronunciado e impronunciável – “consciência silenciosa [que] apenas se apreende como Eu penso em geral diante de um mundo confuso ‘a pensar’” (1945, p. 463). O trabalho

da reflexão nos dá outro Cogito que não este pré-reflexivo, assim como sua formulação linguística perde de vista o verdadeiro Cogito, “esse Cogito silencioso que Descartes visava escrevendo as *Meditações*” (1945, p. 461). Pensamento e linguagem têm aqui uma relação estreita, já que o Cogito tácito pode ser vislumbrado como a consciência irrefletida ou cogito pré-reflexivo de Sartre<sup>1</sup>.

Em *La transcendance de l’ego* (1966, p. 26-37) Sartre procura desconstruir o movimento do Cogito, acusando-o de “afirmar demais” (SARTRE, 1966, p. 37), uma vez que a consciência que pensa não é a consciência pensada – interditando a passagem do pensamento ao ser, à substância. O Cogito não atesta uma identidade no centro da consciência, já que esta passa a ser marcada pelo movimento intencional de transcendência e permanece indeterminada, sem conteúdo que lhe seja próprio. Seguindo os passos de Sartre, o “Eu” do “Eu penso” não é elemento constituinte da consciência; em outras palavras, o pensamento e a consciência, enquanto intencionais, prescindem de um pólo egológico que unifique as experiências. O Eu, como demonstra Sartre, não está nem formalmente nem materialmente na consciência, repousando como objeto transcendente, ao lado dos outros objetos do mundo. A ideia é que a consciência seja pura intencionalidade, atividade centrífuga que, no entanto não constitui seu objeto, formando com ele um correlato intencional. A tal consciência cristalina e indeterminada se interpõe um Ego, através da formulação do Cogito cartesiano, num momento posterior – assim, pensar algo e pensar que “Eu” penso este algo são atos distintos perante a consciência. A consciência em si é indeterminada; a ela sucedem-se as intencionalidades, que põem os objetos e as imagens (a experiência) e, num terceiro momento, por um ato reflexivo posicional, surge o sujeito como aquele para o qual a experiência se dá. É por uma ilusão que o Cogito, tal como o cartesianismo e, segundo Sartre, Husserl em *Meditações Cartesianas e Lógica Formal e Transcendental*, colocam o Eu na consciência, ao invés de *para* ela – confundem o fundado pelo fundamento. Tal movimento, em que se vislumbra uma consciência sem sujeito, sem princípio unificador responsável pela constituição do mundo e de tudo que está contido nele (o que remeteria ao solipsismo), pode ser transposto, *mutatis mutandis*, ao dilema entre Cogito tácito e Cogito verbal.

Tal questão a respeito de uma segmentação do Cogito, a qual culmina na contemporaneidade com o postulado do pré-reflexivo, de certa forma já era considerada por Descartes. Nas

---

<sup>1</sup> Como confirma ulteriormente: “O Cogito de Descartes [...] pressupõe, então, um contato pré-reflexivo de si consigo (consciência não-tética (de) si Sartre) ou um Cogito tácito (ser junto de si) – eis como raciocinei em *Php*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224).

*Conversas com Burman*, ao ser inquirido a respeito dessa possível segmentação do Cogito, Descartes defende sua indivisibilidade. Trata-se de distinguir entre a divisibilidade de um pensamento quanto à sua *duração* e a indivisibilidade de todo pensamento no que tange à sua *natureza*. Sendo questionado sobre a possibilidade de termos vários pensamentos ao mesmo tempo, Descartes concede a Burman o fato de que um pensamento não se faz num instante, mas num certo período de tempo. Como afirma o filósofo, “não é verdadeiro que nosso espírito não possa conceber mais de uma coisa ao mesmo tempo; sem dúvida não pode conceber muitas ao mesmo tempo, mas pode conceber mais de uma: por exemplo, agora eu concebo e penso ao mesmo tempo em que falo e como” (DESCARTES, 1975, p. 11). Assim, pode-se dividir um pensamento quanto à sua duração no tempo; como todas as ações humanas se dão num tempo determinado, admite-se o caráter temporal de cada ato de pensamento. Mas, dirá Descartes, o pensamento em si mesmo, no que concerne à sua natureza, não se divide. Concede-se duração e até extensão ao pensamento, mas sua natureza permanece indivisível, inextensa e intemporal.

Se tomarmos não um pensamento qualquer, sobre algum objeto em particular, mas a definição mesma do Cogito – o pensar voltado a si, o pensamento sobre o próprio pensamento –, poder-se-ia perguntar: ele é divisível? No que se trata de sua duração, parece haver uma sequência, parece haver partes. Ainda que a formulação cartesiana nos dê o *Cogito* como ato e conteúdo simultâneos, sendo o pensar e o pensado idênticos, poderíamos, seguindo Merleau-Ponty e Burman, nivelar tal movimento. O pensar e o pensado não são simultâneos nem idênticos, uma vez que há uma espessura temporal e uma diferença específica entre eles. Há algo que permite a formulação do Cogito, seu retorno presuntivo à identidade de si – mas jamais será ele próprio formulado, dado o movimento que é a formulação, a posição de um novo pensamento que pensaria o próprio pensamento. Aí já se interpõem etapas, partes, que reclamam alguma forma de divisão possível – tal é a segmentação que realizam tais fenomenólogos franceses. Ela culmina com o postulado do pré-reflexivo, o qual permite pensar o sujeito coexistente e não separado ou precedente ao mundo, ou seja, contraria o isolamento reflexivo do Cogito cartesiano.

Como se sabe, é impossível para Descartes que o pensamento, a título de reflexão, ignore a si mesmo enquanto pensamento. Não pode existir algo para o pensamento de que ele não seja consciente. “Não pode haver em nós nenhum pensamento do qual, no exato momento em que ele é nosso, não tenhamos [dele] uma consciência atual” (DESCARTES, 1975, p. 13) e, nas

réplicas às *quartas objeções*: “Parece-me que o espírito, considerado como uma coisa pensante, não pode conter nada de que não seja consciente”. Sem dúvida, para Descartes, ter consciência é i) pensar e ii) ter consciência de que se pensa. Tal simultaneidade atesta que o Eu que pensa é idêntico ao Eu pensado – ele não está no tempo, nem contido na estrutura de sua formulação, *Cogito ergo sum*. A alma pode pensar várias coisas ao mesmo tempo, como confessa o filósofo, pode pensar e refletir sobre tais pensamentos sempre que quiser, graças à sua indivisibilidade, ter consciência de cada um deles porque nada há na alma que não seja pensamento ou não dependa de um pensamento. A questão de perscrutar uma camada temporal nos atos de pensamento, de modo que nunca “estou consciente de pensar X agora”, senão apenas “estou consciente de que pensava X a um instante”, que “pensar” e “pensar que se pensa” não coincidem, já é levantada por Burman. Mas se existe uma cisão no Cogito que permite conceber o pré-reflexivo, ela já é combatida por Descartes nesta interlocução de 1648. Para Descartes não existe um Cogito diferente ou anterior àquele das *Meditações*, um Cogito de silêncio antes do Cogito falado – não há distinção entre “ter consciência” e “ter consciência de ter consciência”. Assim, não há lugar para o irrefletido ou para o pré-reflexivo no sujeito.

Voltando a Merleau-Ponty, compreendemos que a partir do Cogito tácito, a experiência passa a não ser *da* consciência, mas *para* ela. Assim, não há um Eu que faz a síntese, mas um Cogito tácito e impessoal que permite vinculá-lo ao mundo. Concebendo a relação entre silêncio e linguagem – e reflexão – que se demonstra problemática na tradição intelectualista, vemos porque Merleau-Ponty situa o sujeito da *Fenomenologia da Percepção* no mundo, numa familiaridade original com ele, a partir daí compreendendo propriamente o que é o “pensar”. Concebendo-o encarnado num corpo, o qual tem entre suas diversas formas de expressão a linguagem, o pensamento não pode senão ser ele também uma expressão. Desse modo, o Cogito, embora expresso pelo filósofo e pensador, adquire uma espécie de autonomia com relação aos seus meios de expressão – tal é a relação de *Fundierung* –, através da qual a expressão de um pensamento tende a se cristalizar numa significação perene. Tal fenômeno é análogo ao da consolidação de ideias tipicamente abstratas, como as convenções culturais e os objetos matemáticos, em que o significado parece prescindir do significante. Deve-se entender como se concretiza a experiência e a concepção de uma “verdade” para o pensamento, tal como a do Cogito, a fim de explicitar suas raízes expressivas.

Como assevera Merleau-ponty, “o que se chama de intemporal no pensamento é aquilo que, por ter retomado assim o passado e engajado o futuro, é presuntivamente de todos os tempos



e, portanto, não é de forma alguma transcendente ao tempo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 450). Ora, mesmo o significado consistente do Cogito necessita de reiteração e reativação para que seu sentido venha a ser inteligível. Esse é o limite presuntivo da palavra<sup>2</sup>, em que um pensamento parece adquirir um caráter extra-linguístico e anterior à linguagem, tornando-se uma “verdade”. Mas é pela linguagem que o Cogito de Descartes adquire força intemporal, assim como “aquilo que chamo de essência do triângulo não é senão esta presunção de uma síntese acabada pela qual nós definimos a coisa” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 445). Deve-se apontar esta dimensão verbal do Cogito, retomada na letra de Merleau-Ponty como o Cogito sobreposto ao Cogito; um Cogito falado e escrito posterior a um Cogito tácito.

Pois enfim as palavras, e por exemplo a palavra ‘Cogito’, a palavra ‘sum’ [...] eu não lhes reconheceria nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o Cogito falado não encontrasse em mim um Cogito tácito (1945, p. 460-461).

O que parecerá problemático, segundo o próprio autor no curso ulterior de sua obra, é postular a existência desse pensamento anterior ao sentido perceptivo e linguístico, como fundo de silêncio que dá coesão ao sujeito da *Fenomenologia da Percepção*.

“Enquanto eu nasci, enquanto tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar neste mundo outros comportamentos com os quais o meu se entrelaça [...] Mas igualmente enquanto nasci, enquanto minha existência já está em curso, sabe-se dada a si mesma, ela sempre permanece aquém dos atos em que quer se engajar, que são para sempre apenas modalidades suas, casos particulares de uma intransponível generalidade. É este fundo de existência dada que o *cogito* constata: toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida toma lugar em um campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo.” (1945, p. 410-411)

\*\*\*

É preciso pensar uma filosofia que não postule um sujeito substancializado e insular. Merleau-Ponty já a pensa em 1945, ao inverter o sentido do Cogito de modo a afirmar a existência, o vínculo entre sujeito e mundo, antes de sua cisão. Após o Cogito tácito, Merleau-Ponty passará a criticar sua própria posição, afirmando também que “os problemas coclocados na Php são insolúveis porque eu parto ali da distinção ‘consciência’-‘objeto’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 253). Passa-se ao projeto de uma filosofia que não se funda na reflexão – que “toma outro ponto de partida” (1964, p. 67).

---

<sup>2</sup> “[...] a fala instala em nós a ideia de verdade como limite-presuntivo de seu esforço. Ela se esquece de si mesma enquanto fato contingente, ela repousa sobre si mesma, e é isso, nós o vimos, que nos dá o ideal de um pensamento sem fala, enquanto a ideia de uma música sem sons é absurda” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 221-222).

No primeiro capítulo de *O Visível e o Invisível* faz-se a apreciação da filosofia reflexiva, a qual postula a imanência do sujeito e termina por converter sua relação ao mundo em relação de inteligibilidade. Tendo em vista tal conversão reflexiva, ou reflexionante, figura aí a definição clássica do Cogito: “a existência bruta e prévia do mundo que eu acreditava encontrar já aí, abrindo meus olhos, é apenas o símbolo de um ser que é para si logo que é, porque todo seu ser é aparecer, logo, aparecer-se – e que se chama espírito” (1964, p. 51). Os impasses de tal enfoque reflexivo se dão na medida em que “o real se torna correlato do pensamento” (1964, p. 50). A conversão culmina com a transformação do mundo em pensamento, em *cogitata*, em noema – funda-se uma relação abstrata ao mundo com o ponto fixo do Cogito. A questão aqui é contrapor à reflexão a fé perceptiva. A primeira leva ao Cogito e ao mundo pensado, a segunda atesta a evidência de um mundo a partir da crença de que entre ele e o sujeito perceptivo o caminho é direto – a *coisa* é o que *eu* vejo. Na conversão reflexiva instaura-se uma nova verdade (e esse é o ponto) distinta da fé perceptiva, pois a conversão ao pensamento se faz *após* o dado do mundo, de que “há” o fenômeno das coisas e do mundo, no contato perceptivo que tenho com eles. A fé perceptiva é *paradoxal* em si mesma, já que fornece i) o mundo e ii) o mundo-para-mim de uma só vez<sup>3</sup>. É, portanto, considerada equívoca e ingênua sob o viés reflexivo, que busca encontrar uma verdade unívoca para além desses paradoxos. Assim, tal realidade ingênua é tida como “símbolo” de uma realidade verdadeira, o real refletido, já que nela há algo a ser superado, a ser convertido. Trata-se de um *caminho* ao verdadeiro, sendo que este repousaria intacto sob as aparências da percepção. Mas esse caminho é antes “constituição” do verdadeiro do que “retorno” a ele, já que a conversão reflexionante se dá mediante e após o mundo constatado na fé perceptiva. A conversão nunca é total (há o impensado, o opaco, o irreduzível, o *punctum caecum* da consciência): “nossa ligação natal com o mundo, ela só pensa poder compreendê-la *desfazendo-a*, para *refazê-la*, constituindo-a, fabricando-a” (1964, p. 54). A reflexão não dá conta do paradoxo, da ambiguidade que é o perceber – há que deixá-lo de fora da filosofia, reconstruindo reflexivamente o vínculo sujeito-mundo a partir da imanência? Ou começar por outro lugar que não o Cogito?

Numa nota à margem, Merleau-Ponty descreve tal ideia do “retorno” reflexivo, como ideia de que há uma “possibilidade intrínseca”, de uma “origem” comum ao constituído, que se deve perscrutar através da reflexão. Tal ideia que é “antecipação do todo” (1964, p. 54), advém duma aposta do filósofo intelectualista em encontrar um fundo de inteligibilidade das coisas.

---

<sup>3</sup> “Nós vemos as coisas mesmas; o mundo é aquilo que nós vemos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 17).

Daí que tal fundo, origem comum do múltiplo, “garantia da totalidade que pretende engendrar” é, no entanto, sua própria legitimação. Tal posição pressupõe o que quer encontrar: a infra-estrutura do real e seu sentido unívoco na consciência. Mas tal atitude reflexiva funciona como uma “mitologia”, como escreve Merleau-Ponty numa nota à preparação da obra, já que “para voltar à imanência e à consciência de... é necessário ter as palavras” e elas não “remetem a significações positivas” (1964, p. 225). Assim, intercede também uma espessura semântica e linguística ao problema da imanência, de modo que há uma releitura do Cogito tácito merleau-pontiano, além da crítica ao Cogito puro cartesiano, a partir das notas de trabalho [de *O visível e o Invisível*]. Ali reavalia o filósofo: “o que chamo de cogito tácito é impossível” e arremata: “Mitologia de uma consciência de si que à qual remeteria a palavra ‘consciência’ – não há senão *diferenças* de significações” (1964, p. 224-5).

Em algumas dessas notas Merleau-Ponty procura pensar o problema do sentido perceptivo, ainda mudo, com relação ao sentido verbal, sua passagem, e de que modo a consciência pode ser pensada a partir deles. O Cogito é descartado enquanto anterior aos atos perceptivos e de fala, já que há um Eu em contato com o mundo antes do *Eu penso*. O que não significa que o Cogito não possa ser operado, mas que ele está sempre numa relação de dependência à fala, a qual institui posteriormente sua significação. O retorno a si se dá num “entorno” que já é atravessado de sentido, de forma que o indivíduo, sujeito da percepção, é fruto dum vínculo natal com o mundo e o espírito, sujeito do pensamento, se dá numa *práxis* de linguagem. Deve-se “partir daí para compreender a linguagem como fundamento do eu penso: ela é para o eu penso o que é o movimento para a percepção” (1964, p. 310) e, numa nota de junho de 1960, “a implicação *wahrnehmen-sichbewegen* é implicação pensamento-linguagem – A carne é o ciclo inteiro e não apenas inerência em um isto individuado espaço-temporal” (1964, p. 313). Se há uma compreensão de individualidade, de um Eu para o qual a experiência se dá, tal compreensão se dá a partir do circuito carnal entre um exterior e um interior. Merleau-Ponty não cessa de admitir tal compreensão, nunca abandona o Cogito, mas reavalia seu lugar na filosofia – ou seja, o Cogito não remete a uma interioridade pura, mas a uma experiência.

O Cogito tácito também é submetido a tal reavaliação que explicita a dependência do pensamento com relação à linguagem. Ainda em 1945, entende-se que “a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e onde primeiramente as palavras recebem configuração e sentido” (MERLEAU-

PONTY, 1945, p. 462) – o Cogito tácito, portanto, prescinde da linguagem, não podendo ser vislumbrado por ela. Nestes últimos escritos, a apreensão de si que é a definição mesma do Cogito “faz germinar uma linguagem, aparelho ‘transparente’ que dá a ilusão de uma presença a si pura ou vazia, e que contudo atesta apenas um vazio determinado, vazio disto ou daquilo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 257) – o Cogito passa a ser possível apenas como articulação de linguagem. Não há mais Cogito tácito como consciência silenciosa, antes da tematização verbal, já que ele é sempre possibilidade de fala e se retroalimenta dela. Merleau-Ponty, dessa forma, aproxima o erro do Cogito cartesiano àquele do Cogito tácito. Segundo ele, há “ingenuidade de Descartes que não vê cogito tácito sob o cogito de *Wesen*, de significações – mas também ingenuidade de um cogito silencioso que se acreditava adequação à consciência silenciosa quando sua própria descrição do silêncio repousa inteiramente sob as virtudes da linguagem” (1964, p. 232-3). O problema passa a ser a passagem do logos perceptivo ao logos linguageiro, que não é o da consciência à sua verbalização. O sujeito pensante não é elemento exclusivo nem do sujeito perceptivo nem do sujeito falante, mas passa neles como produção de um “vazio determinado”, que não é positividade de um Ego insular, nem negatividade pura do para-si, mas uma diferenciação do sensível e da linguagem, apreensão de si através do mundo, do outro e dos signos – apreensão, portanto, que pressupõe distância e diferença a si. Se na fenomenologia do corpo-próprio havia ainda uma potência anterior e distinta aos atos de linguagem, o que não significa um retorno à consciência constituinte transcendental, pode-se afirmar que à época da ontologia do sensível tal Cogito tácito é visto como um impasse na filosofia. Merleau-Ponty considera que em um primeiro momento os problemas suscitados decorriam do fato de que ele havia “mantido em parte a filosofia da consciência” (1964, p. 237). Compreendemos que tal diagnóstico procede também da postulação desse Cogito anterior ao mundo da fala e da cultura, pois uma vez que Merleau-Ponty, numa das primeiras notas de trabalho a *O Visível e o Invisível*, em janeiro de 1959, declara que o problema da subjetividade repousa numa “conversão da linguagem, a passagem ao ‘homem interior’” e que, só assim, se “poderá apreciar definitivamente o humanismo” (1964, p. 223), é lícito afirmarmos que a linguagem obtém aqui um enfoque diversificado com relação a seus primeiros trabalhos.

Se há o extra-linguístico, como sentido perceptivo, ainda mudo, não significa que uma consciência o constitua ou o reúna, pois a coesão da experiência é dada a partir da abertura primordial ao mundo, com a diferenciação carnal. Não é o Cogito, portanto, que realiza tal coesão já que nunca se chega a uma coincidência – há sempre distância a si. A coincidência é

obliterada em prol da passagem, sendo uma ideia, assim como uma significação, também uma passagem, uma relação, um produto diacrítico dos signos. Se “há fenômeno”, se “há sentido”, como Merleau-ponty afirma desde a *Fenomenologia da Percepção*, isso não significa que o fenômeno se dê para o sujeito, que o ser seja sempre o ser-para-mim – como declarava em 1947 em *O metafísico no Homem* -, mas que a abertura ao Ser é originária e o sentido se dá através dos sistemas diacríticos da percepção e da linguagem. O Cogito é a instituição ulterior desse “*il y a*”, da abertura, não pressuposto pela linguagem – como 1945 – mas instituído por ela. Por fim, é salutar observar esse vínculo entre sujeito interior e sujeito falante, um sujeito que já está na linguagem e não a constitui, que passa a ser considerado uma articulação das falas que o atravessam. É do vínculo entre discurso e idealidade que se trata: a ideia como significação diacrítica e o sujeito, portanto, como “negatividade que vem ao mundo” (1964, p. 303) e não abismo do para-si. Se o Cogito não é abandonado, não obstante, passa a ser tratado em sua verticalidade, em seu acontecimento sempre inacabado, que é a transmutação do sensível em “olhar do espírito” (1964, p. 203).

## Referências

DESCARTES, René. *Entretien avec Burman*. Paris: Vrin, 1975.

DESCARTES, René. *Meditações de Filosofia Primeira*. Ed. Bilíngue. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.