

O PACTO ORIGINÁRIO COMO PRESSUPOSTO DUALISTA DA ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY

THE ORIGINARY PACT AS DUALISTIC PRESUPPOSITION OF MERLEAU-PONTY'S ONTOLOGY

Jeovane Camargo¹

Resumo: A partir da leitura e interpretação da *Fenomenologia da Percepção* (1945), procuro mostrar como a descrição fenomenológica, empreendida na primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty, tem como ponto de partida a ideia de um pacto originário entre corpo e mundo. Essa ideia é enfatizada pelo modo de funcionamento da temporalidade, o qual precisa de um ponto de partida para, em seguida, se desdobrar. O pacto originário, ao abrir a experiência por meio de relações sensíveis, coloca o problema da articulação entre corpo e mundo. Além disso, tento mostrar, ainda, que tal ideia é mantida até mesmo em *O Visível e o Invisível* (1964), de maneira que todas as reflexões de Merleau-Ponty podem estar comprometidas com tal pressuposto. Enfim, procuro trazer à luz certo impensado que tal pacto originário enuncia.

Palavras-chave: Pacto originário. Corpo. Mundo. Relação.

Abstract: From the reading and interpretation of *Phenomenology of perception* (1945), I intend to show how the phenomenological description undertaken in the first phase of Merleau-Ponty's thought has the idea of an originary pact between body and world as a starting point. This idea is emphasized in the way of operation of temporality, which requires a starting point in order to unfold itself thereafter. The originary pact also raises the problem of the relationship between body and world because it opens the experience according to sensitive relations. Furthermore, I also try to show that such idea is maintained even in *The visible and the invisible* (1964), in the way that all Merleau-Ponty's reflections can be compromised with such presupposition. At last I search to bring to light the unthoughtful that such originary pact enunciates.

Keywords: Originary pact. Body. World. Relation.

* * *

Segundo Françoise Dastur (2004, p. 155), ao propor a intencionalidade operante como aquele “terceiro termo” capaz de unir o “psíquico” e o “físico”, ultrapassando, assim, a filosofia clássica, Merleau-Ponty une a posição de Husserl, que “compreende o ek-stase como ek-stase de um sujeito”, à posição de Heidegger, que compreende o ek-stase como “uma existência por assim dizer sempre ‘já lançada’”. Por isso, encontramos em uma mesma frase da *Fenomenologia da Percepção* os termos sujeito e transcendência, pois Merleau-Ponty,

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar. E-mail: acasadeasterion@gmail.com.

tenta assim identificar subjetividade e existência, intencionalidade e transcendência, dando ao sujeito um mundo do qual ele é inseparável e à intencionalidade uma passividade em relação à qual a atividade não é senão a consequência (DASTUR, 2004, p. 155).

Essa caracterização diz respeito àquela ambiguidade da experiência segundo a qual o corpo se mostra, simultaneamente, como sujeito e como objeto. Trata-se de um paradoxo que se funda na dialética entre tempo constituído e tempo constituinte. Por isso, afirma Dastur (2004, p. 156), Merleau-Ponty “alarga a subjetividade ao invés de desconstruí-la”, pois a Fenomenologia da Percepção entende o sujeito como tempo e o tempo como sujeito.

Ora, se por um lado se indicou que a *Fenomenologia da Percepção* carrega um prejuízo ontológico devido ao uso de seu vocabulário, o qual reproduziria o dualismo clássico ao empregar termos como “*cogito* tácito” e “não-ser”², projeto que Merleau-Ponty reviu ao longo de sua carreira e que teve seu ajuste final em *O Visível e o Invisível*, por outro, não se deu ainda muita atenção à ideia de que a experiência se realiza graças ao *comércio* entre corpo e mundo, ideia que Merleau-Ponty, talvez, nunca abandonou, nem mesmo nas notas de *O Visível e o Invisível*³.

I

Por que Merleau-Ponty se dá a tarefa de apresentar uma compreensão de nossa experiência a partir das relações perceptivas entre corpo e mundo, projeto que retoma o tema husserliano da transcendência imanente? E que prejuízo um empreendimento que trata de descrever nossa experiência por meio da ideia de *relação*, *comunicação*, ou *comércio* entre corpo e mundo, ainda carrega? Primeiramente, o projeto se deve ao diagnóstico feito por Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, tanto da filosofia como das ciências. Segundo sua interpretação, partindo da distinção entre sujeito e objeto, o pensamento inevitavelmente encontra-se diante da alternativa de elaborar, ora uma doutrina da consciência como constituidora de seus objetos, ora uma

²BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Millon, 1991, p. 25; BARBARAS. *Le tournant de l'expérience*. Paris: VRIN, 1998, p. 183; e: MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001, p. 314.

³“A imagem especular, a memória, a semelhança: estruturas fundamentais (semelhança da coisa e da coisa-vista). Porque são estruturas que derivam imediatamente da relação corpo-mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 243).

doutrina que apresenta a consciência como constituída pelo mundo. Devido a esse ponto de partida, nossa experiência se apresenta dividida entre um em-si, um exterior que não comporta qualquer fissura, e um para-si, um interior escondido em algum recanto do corpo humano. A questão que um pensamento como esse precisa levantar, conseqüentemente, é aquela de como a esfera interior se relaciona com a esfera exterior, como o “dentro” pode ter uma representação do “fora” ou como a linguagem se adéqua à realidade. Segundo o diagnóstico de Merleau-Ponty, portanto, essa célebre questão da teoria do conhecimento só tem sentido graças ao postulado da exterioridade entre sujeito e objeto. Partindo de tal postulado, se busca então explicar nossa experiência dando-se privilégio ou à consciência — de modo que esta possui a “lei” ou “verdade” do objeto —, ou concedendo-se privilégio ao mundo — de forma que a consciência se constitui graças à associação de estímulos que atingem o corpo. Embora à primeira vista essas duas perspectivas possam parecer bastante diversas, elas, no entanto, só aparentemente são rivais, posto que ambas compartilham do mesmo postulado.

Ao analisar o empirismo, Merleau-Ponty encontra ali dois sentidos de sensação. No primeiro, ela se define como uma “impressão muda”, pois ela é um “‘choque’ indiferenciado, instantâneo e pontual” com o qual o sujeito coincide, caracterizando o “puro sentir”. A qualidade, assim, não é uma propriedade do objeto, mas um “elemento *da* consciência”. No segundo sentido, o empirismo entende que a qualidade é uma propriedade do objeto. Ele descobre que a qualidade é rica e obscura, pois há “significações que a habitam”. Desse modo, o empirismo descobre um sentido, uma orientação da experiência, e a qualidade passa a estar *diante* do sujeito. Embora o empirismo descubra certa riqueza da qualidade, ele se acha, porém, *no direito* de distinguir uma camada de impressões puras, um mundo em-si. Procedendo dessa maneira, nos dois sentidos de sensação, o empirismo entende que a consciência se constitui graças à associação de estímulos que, por meio da sensação, atingem o corpo. Ele coloca um interior distinto de um exterior, de modo que a consciência se torna o resultado de processos causais.

Já ao analisar o intelectualismo, linha de pensamento que não confere capacidade de significação à percepção, já que tal poder seria exclusividade do sujeito, Merleau-Ponty encontra três sentidos de juízo: 1) o juízo é uma atividade de ligação, portanto a percepção é uma interpretação; 2) o juízo é o saber de si, o pensamento, de maneira que perceber é na verdade pensamento de perceber; 3) o juízo é como que um “conhecimento vital”, uma “‘inclinação natural’”, de modo que a percepção é, nesse

caso, “um conhecimento *originário*”. Os dois primeiros sentidos se apresentam de maneira problemática aos olhos de Merleau-Ponty. No primeiro, a preservação do quadro empirista das impressões puras faz do juízo uma atividade de ligação destinada a anular a dispersão das sensações. Se a sensação se define pela “ação, em meu corpo, de um estímulo real” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 23), então, a ilusão, ao dar ao objeto propriedades que ele não tem, leva a entender a percepção como um juízo. Este é, pois, “aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 60); e a percepção, por sua vez, é “uma ‘interpretação’ de signos que a sensibilidade fornece através de *estímulos* corporais, uma ‘hipótese’ que o espírito forma para ‘explicar-se’ suas impressões” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 62). No segundo sentido, Merleau-Ponty observa que o juízo carrega ou é mantido por uma noção de consciência como aquilo que não reside em parte alguma e para quem as coisas existem. Se me percebo em meio às coisas, é porque sou uma consciência, distinta delas, e penso essa relação. A percepção se define, dessa maneira, como “pensamento de perceber”. E o intelectualismo passa, assim, do mundo em-si à consciência transparente para si mesma; ele salta “de uma visão naturalista, que exprime nossa condição de fato, a uma dimensão transcendental em que todas as servidões estão revogadas de direito [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 72). Portanto, o intelectualismo mantém a ideia de um em-si e a ela acrescenta uma consciência que dá unidade à experiência, dando continuidade, pois, à dicotomia sujeito e objeto.

Por outro lado, no terceiro sentido de juízo, Merleau-Ponty reconhece o germe de seu próprio projeto filosófico. A análise do pedaço de cera, nas *Meditações Metafísicas*, sugere Merleau-Ponty, parece apresentar também, além da ideia de que a percepção é uma inspeção do espírito, a ideia de que não há uma razão escondida *atrás* das coisas, mas que “a razão está enraizada na natureza”. Isso quer dizer, segundo Merleau-Ponty, que há uma significação do percebido anterior ao pensamento, que “parece sair” da percepção. Há, ali, um “conhecimento vital”, uma “‘inclinação natural’”, embora o entendimento nos ensine a separação da alma e do corpo. Se Descartes pensa em garantir essa experiência da unidade por meio da ideia de Deus, ele cai em contradição, pois a veracidade divina é a “clareza intrínseca da ideia” e não uma experiência sensível, na qual a unidade é dada pela própria experiência, vindo a anteceder a elaboração conceitual. A filosofia cartesiana, entretanto, parece “assumir essa contradição” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 73). Ao dar a entender que o entendimento é incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo, união que a

experiência perceptiva nos ensina, Descartes estaria dizendo que a reflexão se volta para um campo irrefletido do qual ela não dá conta inteiramente:

Quando Descartes diz que o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e corpo e deixa para a vida conhecê-la, isso significa que o ato de reflexão se mostra como reflexão sobre um irrefletido que ele não reabsorve nem de fato nem de direito (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 73).

O segundo ponto a partir do qual Merleau-Ponty vê a necessidade de se elaborar uma reforma do entendimento que traga “um novo tipo de inteligibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 33) segue essa interpretação a respeito do terceiro sentido de juízo. E ela diz respeito justamente ao sentido autóctone da experiência sensível, revelado pelas pesquisas da fisiologia e da psicologia. Segundo Merleau-Ponty, embora a linguagem cotidiana e o pensamento objetivo tenham partido do postulado da exterioridade entre sujeito e objeto, quando recuamos à experiência perceptiva, notamos que ela não se parece em nada com a perspectiva adotada pela atitude natural. O que encontramos, de fato, é uma experiência, ou um mundo, que se oferece segundo a perspectiva que o corpo assume. Na percepção de um cubo, por exemplo, nunca vemos suas seis faces ao mesmo tempo, mas apenas três delas. As faces que não vejo presentemente, contudo, não deixam de estar ali no momento em que tenho o cubo conforme suas três faces visíveis. Uma superfície percebida sempre aparece sobre um fundo de mundo. E quando se passa da figura ao fundo, este se torna figura, e a figura, fundo. Por meio dessas investigações, além de outras fornecidas pela *Gestalt*, Merleau-Ponty pode assegurar que “uma figura sobre um fundo é o dado mais simples que podemos obter” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 24). Isso quer dizer também que uma superfície verdadeiramente homogênea ou uma muito pequena, ou seja, que não possam se mostrar como figura sobre um fundo, não podem ser percebidas. Dada essa descoberta, Merleau-Ponty então afirma que perceber, ao contrário do que os clássicos supunham, “é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 63). O que quer dizer que a relação original entre corpo e mundo não é da ordem do pensamento, mas da experiência perceptiva, a qual se realiza numa esfera que é pré-reflexiva. Meu corpo possui um campo perceptivo, uma circunvizinhança próxima que se faz no interior de um estilo geral de apreensão, isto é, um mundo, ou uma circunvizinhança distante. A passagem perceptiva do distante ao próximo, e vice-versa, constitui-se como a

transformação do fundo em figura e da figura em fundo. Cada vez que se forma um campo perceptivo, monta-se uma nova configuração entre todos os aspectos perceptivos, de modo que cada aspecto anuncia os demais, o que Merleau-Ponty nomeia como relação de motivação. Toda percepção humana reproduz essa estrutura fundamental.

Para poder fundar nossa consciência das coisas na experiência antepredicativa do corpo é ainda necessário mostrar, todavia, como o corpo se apresenta como o lugar original dessa experiência. Apoiando-se nas descobertas da Psicologia da *Gestalt*, Merleau-Ponty argumenta que o doente, assim como o normal, não tem a posse absoluta de seu corpo ou de seus objetos nem é animado por uma consciência transparente para si mesma. Ao contrário, ele é ser no mundo, uma “visão pré-objetiva” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 119) lançada ao mundo e da qual ele não tem como dar conta inteiramente. Não se reduzindo ao psíquico nem ao físico, como querem a fisiologia e psicologia clássicas, o movimento de ser no mundo é o que possibilita, no entanto, que se fale ora em ordem física ora em psíquica. Essa “terceira noção” permite a Merleau-Ponty mostrar que é ao corpo que se deve dirigir quando se quiser elaborar uma filosofia que ultrapasse a alternativa entre o sujeito e o objeto. O corpo, enquanto possui uma intencionalidade própria (ou seja, enquanto é movimento do ser no mundo) se constitui como o lugar em que psíquico e fisiológico, interior e exterior não se separam.

Merleau-Ponty localiza, dessa forma, a intencionalidade nas relações antepredicativas entre corpo e mundo, posto que o movimento perceptivo se realiza já muito antes do aparecimento da consciência tética. É, pois, a partir da “evidência do mundo”, em que “ainda figuram objetos manejáveis”, que “o doente encontra a certeza de sua integridade”. De modo que

se tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 122)

Nessa ligação inédita se encontra um sentido autônomo da experiência, tal que ele não está localizado na esfera da consciência constituinte nem em processos causais, mas no movimento intencional do corpo próprio. A intencionalidade, desse modo, apresenta-se como a noção por meio da qual nossa experiência pode ser compreendida. É preciso

analisar agora como a intencionalidade, ao ser entendida como o movimento do corpo no mundo, e ao retomar, ao mesmo tempo, a noção husserliana de transcendência imanente, permite ultrapassar o dualismo clássico.

II

Em vista de encontrar um “terceiro gênero de ser” em face da alternativa exterior e interior, Merleau-Ponty apresenta as coisas como imanentes e, concomitantemente, como transcendentas ao corpo. Isso quer dizer que elas não são inteiramente constituídas nem completamente exteriores à subjetividade. Que a imanência não se reduz à ordem do *contido-em*, e que a transcendência significa uma *distância* que não é da ordem da pura exterioridade (MOURA, 2001, p. 251). Se, por um lado, não posso sequer imaginar um objeto em-si, já que o fato mesmo de imaginá-lo faz dele um objeto para mim, por outro, não posso ter a posse absoluta daquilo que percebo, pois a coisa só se oferece ao preço de não se mostrar inteiramente, como no exemplo do cubo. Como diz Merleau-Ponty, há “pois na percepção um paradoxo da imanência e da transcendência” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 48). O percebido se oferece como campo de horizontes, isto é, ele não se mostra como objeto inteiramente determinado ou dado, mas “em intenção” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 107). Não tenho todos os detalhes da mesa que presentemente vejo segundo certo ângulo, porém, situando-me virtualmente nos outros objetos de meu campo perceptivo, “percebo, sob diferentes ângulos, o objeto central de minha visão atual”. Se os objetos se apresentam como coexistentes, é porque a perspectiva que o corpo assume em relação a eles é uma “síntese de horizontes”, já que ao possuí-los apenas em intenção, ou tê-los à distância, o corpo tem deles uma “série concordante e indefinida”, não o objeto em sua plenitude. A síntese, portanto, não é uma síntese real, que me daria uma unidade real e positiva, mas uma “síntese presuntiva”, que me oferece um campo intencional. As coisas são imanentes ao corpo, pois uma coisa só “existe enquanto alguém pode percebê-la” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 48) e, simultaneamente, transcendentas, posto que elas se oferecem apenas ao preço de não se mostrarem inteiramente. “A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto: se ela é o meio que eles têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se revelar” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 105). Assim como a estrutura figura e fundo, a transcendência imanente se realiza por meio das relações perceptivas entre corpo e

mundo. Isso explica porque perceber se define como “crer em um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, 399), já que a comunicação entre corpo e mundo possibilita a síntese presuntiva, isto é, que se tenha um campo perceptiva cujo modo mais próprio é o da intencionalidade.

Ora, como, entretanto, esse sensível se constitui? Ele se realiza por meio da relação entre os esquemas corporais e o mundo e segundo a integração dos sentidos entre si. Segundo Merleau-Ponty, o corpo é “um sistema sinérgico” no qual “todas as funções são retomadas e ligadas no movimento geral de ser no mundo”, de maneira que a unidade dos sentidos se dá pela “integração nunca acabada em um único organismo cognoscente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 314) A *visão dos sons* e a *audição das cores* se fariam da mesma maneira que a integração do olhar através dos dois olhos. Há um “sistema de equivalências” ou de “transposições intersensoriais”, uma conduta em relação ao mundo, os quais, enquanto são possibilitados pelo movimento de ser no mundo, caracterizam o comportamento. Antes que eu possa ter consciência tética do que percebo, meus eus naturais, meus sentidos, já se lançaram ao mundo e, segundo a sinestesia própria deles, entraram em relação uns com os outros, oferecendo-me o objeto que percebo. Desse modo, minha percepção se realiza sob uma atmosfera de generalidade ou um “*saber originário*”; tal percepção se faz por meio de uma “*sensibilidade*” que precede o pensamento objetivo e lhe sobrevive. Sou carregado por uma “existência geral [...] já consagrada ao mundo físico, e que se funde através de mim sem que eu seja seu autor” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 291).

É esse o sentido de um saber antepredicativo, isto é, a integração dos sentidos entre si e com o mundo, a percepção, antecede a consciência tética. Tenho, enfim, uma “montagem” em relação ao mundo, segundo a qual as coisas se me oferecem. Embora os sentidos não sejam inteiramente transponíveis uns nos outros, eles se integram e formam uma unidade expressiva, cada um deles desempenhando um “valor expressivo” na configuração do conjunto. O mundo, contudo, também exige de mim certo tipo de apreensão. A coisa não é um *quale* indiferenciado oferecido a um espectador imparcial, mas uma “questão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 406-407) que se apresenta ao olhar e ao movimento geral de ser no mundo. Quando percebo um objeto, ele sugere certo modo de ser apreendido. O liso, por exemplo, é a maneira pela qual uma superfície se oferece ao meu movimento tátil. E quando estou para pegar um copo, ele exige certo tipo de enformação de minha mão. “O sensível me restitui aquilo que lhe emprestei, mas é dele mesmo que eu o obtivera” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 289). O sensível

se constitui, portanto, graças à “sincronização”, ou à “comunhão” entre os esquemas corporais e o “mundo físico”, embora este não seja uma região de qualidades puras, mas campo de horizontes, ou seja, um campo que já possui significação, exigindo, dessa maneira, certo tipo de apreensão.

Transposta para a região do sensível, a transcendência imanente permite que se compreenda como os objetos são *para nós* e, ao mesmo tempo, nos transcendem, posto que eles são dados pela perspectiva que o corpo assume, mas não se mostram inteiramente, parecendo repousar *em-si*. Desse modo, Merleau-Ponty pode definir a coisa como “em-si-para-nós”. É preciso ver, agora, no que se torna a consciência, desde que ela desceu para o domínio das relações perceptivas entre o corpo e o mundo.

III

O leitmotiv da Fenomenologia da Percepção é a questão

de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que eu os retomo e os vivo, *como a presença a mim mesmo (Urpräsenz)*, que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença (*Entgegenwärtigung*) e *me lança fora de mim*. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 487, grifos do autor)

É essa questão acima aludida que recebe seu devido esclarecimento por meio da noção de temporalidade, a qual passamos a analisar agora com o intuito de esclarecer o âmago da ontologia merleau-pontiana. Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 551), o tempo supõe uma visão sobre o tempo, pois não haveria consciência de mudança sem um testemunho. Isso ocorre porque a “mudança supõe um posto” de onde se testemunha a sucessão. Se, na metáfora do rio, por exemplo, se constata uma sucessão, é porque sempre já se supôs um testemunho que, da margem, vê passarem as madeiras jogadas anteriormente na nascente. O tempo, desse modo, não é uma sucessão real que eu me limitaria a registrar, mas ele “nasce de *minha* relação com as coisas”. Estas seriam excessivamente plenas, faltando-lhes certa dimensão de ausência, certa “possibilidade de não-ser”, as quais são oferecidas pela perspectiva finita que o corpo assume em face delas. Disso advém o fato de que o corpo seja definido como uma “potência de apreensão”, já que ele não possui uma perspectiva absoluta de seus objetos senão que no próprio ponto de vista que ele assume já se anunciam outras perspectivas possíveis

(MERLEAU-PONTY, 2006, p. 353). Ele é, portanto, uma potência de perceber, *certa possibilidade de*, de maneira que seu ponto de vista é uma “falha”, uma “zona de vazio”, uma “abertura sempre recriada na plenitude do ser” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 267). Por isso, Merleau-Ponty pode enunciar que o passado e o futuro só existem quando uma “subjetividade vem romper a plenitude do ser em-si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir um não-ser”, justamente porque tais eventos temporais “*brotam* quando eu me estendo em direção a eles”, quer dizer, quando eu, enquanto corpo, me dirijo ao mundo. A comunicação entre corpo e mundo funda o escoamento temporal, o qual é apenas outro nome para a intencionalidade operante e para a expressão, termos que analisamos acima. “O acontecimento de meu nascimento”, minha “primeira percepção”, inaugura “uma nova *possibilidade de situações*”. Como descreve Merleau-Ponty (2005, P. 545):

Certo dia e de uma vez por todas algo começou que, mesmo durante o sono, não pode mais parar de ver ou de não ver, de sentir ou de não sentir, de sofrer ou de estar feliz, de pensar ou de descansar, em suma de se ‘explicar’ com o mundo.

Assim, se o tempo nasce dessa relação original entre corpo e mundo, logo se nota que a consciência não pode estar encerrada em alguma interioridade, senão que ela se constitui graças a esse comércio original.

Os “instantes” temporais não se sucedem como um “agora” se sucederia ao outro, mas eles se diferenciam. Segundo o esquema husserliano retomado por Merleau-Ponty, quando estou no instante B, A passa para A’ e C* se anuncia no horizonte. E quando estou no instante C, B passa para B’ e A’ para A’’. A passagem de um instante ao outro se faz segundo a permanência daquilo que passou e do anúncio daquilo que virá. De maneira, no entanto, que eles não estão plenamente, tal como foram, no instante presente, senão que lhe são *quase-presentes*. Trata-se, aqui, não de uma síntese operada por um terceiro termo, mas de uma “síntese de transição”, isto é, de um único “fenômeno de escoamento”, de “um só ímpeto”, de um “ek-stase”, tal como o jato d’água. A passagem de um ponto ao outro é como uma “dissolução”, ou “deiscência” em que, situado no presente, tenho o instante passado e o instante futuro como quase-presentes. O passado, assim, não é um traço preservado no cérebro ou um simples conteúdo da consciência, mas o modo pelo qual o tempo se realiza. O futuro se anuncia como passado por vir e o passado permanece como um antigo futuro que veio ao

presente e passou. Nessa mudança dos instantes é que se revela a consciência, embora ela não seja possibilitada por eles, mas se manifesta ao mesmo tempo em que eles. De modo que ela não pode ser outra coisa que o múltiplo, mas, concomitantemente, um e múltiplo, isto é, o foco geral (síntese) que se realiza na transição dos instantes temporais. Enquanto “projeto global”, a consciência “se manifesta a si mesma em atos, experiências e ‘fatos psíquicos’ em que ela se reconhece” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 570). Na dialética do tempo constituído com o tempo constituinte desenha-se uma interioridade, uma “*relação de si a si*” que é a própria subjetividade. Como diz o filósofo (2006, p. 571):

O tempo é ‘afecção de si a si’: aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes; o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o ímpeto do tempo é apenas a transposição de um presente a um presente.

A consciência, por conseguinte, não está escondida atrás dos acontecimentos nem é formada por relações causais, mas ela é o próprio escoamento temporal. E o presente assume aqui um lugar privilegiado, pois “ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem”. O presente conserva um duplo horizonte constituído pelo passado e pelo porvir, quer dizer, ele é a abertura, a “visão” ou o projeto global por onde passam os outros instantes. O futuro se anuncia ao presente e o passado é retomado por cada presente de uma maneira nova. É “no presente que estamos centrados”. A síntese, ou o foco, que se dá na transição dos instantes é o presente, a consciência de algo, desde a qual interpretamos o passado e o futuro.

Para Merleau-Ponty (2006, p. 570), a temporalidade representa a “solução de todos os problemas de transcendência”, de maneira que:

se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se, ao paradoxo do tempo, nós correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, nós compreendemos que para além nada há a compreender” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 490).

É porque somos tempo que somos também uma presença a nós mesmos e, simultaneamente, não nos possuímos inteiramente. O paradoxo do tempo, desse modo, é aquele da passividade e da atividade: as coisas existem para nós, mas nós não efetuamos sua síntese. Não escolhemos nascer e, uma vez nascidos, somos temporais. Assim,

somos “inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o *surgimento* do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573, grifo nosso).

Nossa consciência das coisas e a transcendência imanente são iluminadas pela temporalidade. Que prejuízo, porém, poderia ainda carregar uma filosofia que funda a temporalidade ou nossa consciência na relação perceptiva entre o corpo e o mundo?

IV

Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 541), como vimos acima, não se deve entender nossa experiência como a ligação do *em-si* ao *para-si* por meio de um terceiro termo — Deus, por exemplo —, pois a unidade da experiência se dá tão somente pelo “*comércio*” entre corpo e mundo. Não se trata de dizer, entretanto, que o vocabulário utilizado na descrição da experiência de outrem é trazido para o domínio das relações entre corpo e mundo, como supõe Barbaras⁴. Ao contrário, trata-se de que a modalidade fundamental pela qual tenho uma consciência escorregadia de algo é usada também para compreender minhas relações com outrem. Como diz Merleau-Ponty, nosso “nascimento [...] funda simultaneamente nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou nossa generalidade [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573). Enquanto sujeito pensante ou enquanto tenho um mundo intersubjetivo, não sou mais que a sequência da vida que minha primeira percepção inaugurou. Sou “uma única temporalidade que se explicita *a partir de seu nascimento* e o confirma em cada presente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 546). Graças à “*comunicação*” ou ao “*acasalamento*” de corpo e mundo, realizado no nascimento, é que a percepção pode figurar como o “*começo do conhecimento*” ou “*iniciação ao mundo*”. De forma que a experiência se define, enfim, como “a *comunicação* de um sujeito finito com um ser opaco do qual ele emerge, mas no qual permanece engajado” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 296, grifo nosso).

Ora, mas fundar nossa experiência na relação entre corpo e mundo não seria senão dar uma sobrevida ao ponto de partida da filosofia clássica, justamente aquele que separava dois termos e então se perguntava como a ligação deles seria possível? Sem um testemunho que as veja em perspectiva, as coisas seriam excessivamente plenas, tal como o mundo objetivo. Daí resulta que, para Merleau-Ponty, seja imprescindível tratar

⁴ BARBARAS. *De l'être du phénomène*, p. 37.

do nascimento do corpo no mundo, pois sem esse começo dos começos não haveria experiência. Como argumenta o filósofo (2006, p. 342; grifos nossos):

E, como, todavia, ele [o espaço] não pode ser orientado “em-si”, é preciso que minha *primeira percepção* e meu *primeiro poder sobre o mundo* me apareçam como a execução de um *pacto mais antigo* concluído *entre X e o mundo em geral*, que minha história seja a sequência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos, minha existência pessoal seja a retomada de uma tradição pré-pessoal.

Isso implica a suposição de uma natureza tal que, sem o aparecimento do corpo, seria eterna, posto que nela não haveria escoamento temporal. É só depois da chegada de um testemunho, isto é, do nascimento do corpo, do surgimento de uma perspectiva finita, que se abre a possibilidade do “alhores, do outrora e do amanhã”, que se inaugura, numa expressão, o escoamento temporal. O corpo, não sendo uma natureza em-si, ou um “*mundo em geral*”, apresenta-se então como o para-si, o X, conforme a passagem acima citada. Havendo a suposição do *em-si*, é preciso que se suponha também o *para-si*, posto que, por mais que as coisas transcendam a perspectiva do sujeito, elas são sempre vistas e vividas por ele. É, portanto, o comércio entre o *em-si* e o *para-si* que termina por constituir nossa experiência. Ao se proceder dessa maneira, não se estaria, por um lado, preservando a exterioridade entre sujeito e objeto, corpo (X) e mundo (*mundo em geral*) e, por outro, procurando ligá-los por meio de uma terceira noção, a de temporalidade, o que implicaria na perpetuação da fórmula básica da filosofia clássica? Merleau-Ponty argumenta que, no pensamento cartesiano, há apenas dois sentidos da palavra existir: “existe-se como coisa” (*res extensa*) ou “existe-se como consciência (*res cogitans*). Por pensá-los como separados, Descartes precisou, em seguida, de um terceiro termo para ligá-los, qual seja, a ideia de Deus. Reconhecido como o “autor” tanto da *res extensa* quanto da *res cogitans*, Deus está no “fundo das coisas”, de maneira que ele é a “garantia transcendente”⁵ da ligação entre consciência e coisa. De modo análogo à filosofia de Descartes, em que os termos sujeito e objeto encontram sua unidade em um terceiro termo, no pensamento merleau-pontiano a *sincronização* dos termos corpo e mundo se realiza como obra da temporalidade, já que sua pressuposição inicial é a ideia do pacto entre um *em-si* e um *para-si*. A formulação básica, porém, não se alterou: tal como nos clássicos, o *ponto de partida* é aquele que supõe dois termos

⁵ Id., *ibid.*, ps. 268-269.

exteriores um ao outro, de modo que o que se pergunta então é como eles se ligam na constituição da experiência, ou do conhecimento.

A noção de temporalidade resolve esse dualismo revelado pela ideia do pacto originário e que está pressuposto na noção de comércio? A noção de temporalidade é o critério pelo qual a noção de comércio deve ser compreendida. Ela explica e justifica aquilo que Merleau-Ponty apresenta como sendo o comércio (ou relação) entre corpo e mundo descrito nas duas primeiras partes da *Fenomenologia da percepção*. Ambas as noções, todavia, segundo o que estamos tentando mostrar, repousam sobre a ideia do pacto originário, de maneira que elas não revolvem o problema do dualismo (tal como o apresentamos), senão que, antes, desdobram-no na forma de uma teoria que visa articular suficientemente o *X* (corpo) com o *mundo em geral* (mundo). As noções de temporalidade e de comércio servem, enfim, como explicação e justificação para o ponto de partida fornecido pelo pacto originário.

É a partir desse postulado, portanto, que Merleau-Ponty pode assegurar, solucionando o problema da transcendência — isto é, do conhecimento: como os objetos me transcendem e, ao mesmo tempo, são vividos por mim —, que o “verdadeiro transcendental”, ou seja, “a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* das transcendências [entenda-se: em que se dá o comércio entre corpo e mundo] [...], torna possível o conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 489, grifos nossos). É o comércio entre corpo e mundo, inaugurado no momento do nascimento do corpo (*X*) no mundo (*mundo em geral*) que torna possível o conhecimento. Se, em Descartes, o conhecimento é garantido pela ideia de Deus, em Merleau-Ponty, é o comércio entre corpo e mundo, o escoamento temporal, iniciado com o nascimento, que o garante. É só depois de um pacto, ou *contrato primordial*, entre um *X* (a perspectiva finita do corpo) e um mundo em geral (aquilo que sem a perspectiva finita é eterno, sem perspectivas possíveis) que se realiza a experiência.

Ao contrário do que supõe Dastur, por conseguinte, Merleau-Ponty não “alarga a subjetividade”, mas apenas a realoja na esfera do sensível, posto que ele mantém o dualismo clássico.

Nesse sentido, por um lado, em *Un inédit de M. Merleau-Ponty*, se anuncia que a *Fenomenologia da Percepção* não tinha apresentado senão uma “má ambiguidade”⁶ entre universal e particular, por outro, o filósofo perpetua a linha mestra da

⁶ MERLEAU-PONTY, 1962, p. 409.

Fenomenologia da Percepção, isto é, a ideia de que a experiência se constitui como comércio. “O sujeito da percepção não é um pensador absoluto, ele funciona segundo a execução de um *pacto*, realizado em nosso nascimento, entre nosso corpo e o mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 1962, p. 404, grifo nosso).

E *O Visível e o Invisível* por sua vez, dá continuidade a esse ponto de partida. Se ali se faz o elogio da “inserção” ou do “entrecruzamento” de meu corpo vidente com meu corpo visível e dele com todos os outros visíveis, é porque meu corpo *solda* a “massa sensível de que ele é feito” com a “massa do sensível de onde [ele] nasce por segregação, e à qual, como vidente, [ele] permanece aberto”. Segundo Merleau-Ponty, o “corpo nos une diretamente às coisas por sua própria *ontogênese*, *soldando* um a outro os dois esboços de que é feito, seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde ele *nasce* por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 132, grifo nosso). A gênese ontológica do corpo, diz Merleau-Ponty, é aquela que *solda, liga, relaciona, comunica, sincroniza* os dois lábios do sensível: 1) o corpo e 2) o mundo. E essa solda acontece no momento em que o corpo, por segregação, separação ou secreção, *nasce* no mundo. Por isso Merleau-Ponty (2000, p. 46) pode assegurar que a vida perceptiva do corpo “realiza a abertura *primeira* para o mundo”, pois sem o nascimento, sem o primeiro contato entre os dois esboços do sensível (corpo e mundo), não se dá nenhuma experiência perceptiva. A “massa do sensível” torna-se “mundo *para nós*” quando um corpo nasce no mundo. Dessa forma, meu corpo coexiste com as coisas: as “próprias coisas, que não são seres planos mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito que as sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele [o corpo] que com elas *coexistam* no mesmo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 132, grifo nosso). E era mesmo segundo essa ideia de “*coexistência*” que a *Fenomenologia da Percepção* tratava de apresentar as relações do corpo com o mundo e com outrem, ideia que era apenas outro nome para a de *comércio*. Enfim, a ideia mesma de comércio, ou relação, é mantida quando Merleau-Ponty (2000, p. 141) comenta sua noção de carne: a carne consiste

no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, [o corpo] desce entre elas, *como* tangente, [o corpo] domina-as todas, *extraindo de si próprio essa relação*, e mesmo essa dupla *relação* por deiscência ou fissão de sua massa.

Em *O Visível e o Invisível*, argumenta Ferraz, algo escapa, ou excede os esquemas corporais⁷, ao contrário do que acontecia na *Fenomenologia da Percepção*, na qual algo só podia ser como ser percebido, isto é, a sincronização entre esquemas corporais e mundo não deixava nenhuma propriedade do mundo escapar. Ainda que algo possa escapar às capacidades perceptivas do corpo, notamos, entretanto, que a experiência continua sendo apresentada como originada pelo pacto, ou acasalamento entre corpo e mundo. Assim como, na *Fenomenologia da Percepção*, a experiência brota do comércio entre corpo e mundo, em *O Visível e o Invisível* a relação do corpo com o mundo é a “*inauguração do onde e do quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 136): o aparecimento do corpo no mundo abre a temporalidade, o “onde” e o “quando”. A carne é um tipo de entrecruzamento entre as duas faces do corpo (vidente-visível) e o mundo. Dessa maneira, segundo Merleau-Ponty (2000, p. 141, grifo nosso) a

concentração dos visíveis em torno de um deles [o corpo], ou esta explosão da massa do corpo em direção às coisas, [...] esta *relação mágica*, este *pacto* entre elas e mim, [...] formam um sistema perfeitamente ligado no qual me baseio, *definem* uma visão em geral e um estilo constante da visibilidade [...].

Como vemos, o pacto, ou comércio entre meu corpo e as coisas “define” um estilo, isto é, funda um ponto de vista, a experiência. Disso advém o fato de que *O Visível e o Invisível* seja animado pela questão de saber como as coisas existem para mim e, ao mesmo tempo, me transcendem: se é certo que no horizonte de minha visão da ponte da Concórdia “está o próprio mundo que habito”, “é certo também que esta certeza é combatida, desde que atento para ela, porquanto se trata de uma visão *minha*” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 17; grifo do autor). Essa questão era já o *leitmotiv* da *Fenomenologia da Percepção*, como mostramos acima. A ponte da Concórdia me transcende, mas, simultaneamente, ela é vivida por mim; ela é, para usar a linguagem de 1945, *em-si-para-nós*.

Sobre esse ponto, comenta Moutinho, aparece em *Barbaras* a tese de que, quando Merleau-Ponty distingue entre a carne *do mundo* e a *minha* carne, “é a ‘dualidade’ que reaparece”, pois “a anterior ‘univocidade’ encobria uma ‘equivocidade irreduzível’: ‘a carne é necessariamente *minha* e é apenas por analogia [...] que se pode

⁷ FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, Papyrus, 2009, ps. 234, 247.

falar de carne a propósito *do mundo* [...]””. Para Barbaras, comenta Moutinho, Merleau-Ponty teria um “pressuposto brutal: o de que o corpo faça parte do mundo, [...] seja um fragmento dele. E isso, por sua vez, implica que o mundo seja extenso no espaço e o corpo seja um pedaço dessa extensão”⁸. Para Barbaras, Merleau-Ponty teria, em sua tentativa de preservar a correlação, apenas justaposto corpo e mundo espacialmente, acontecimento que preservaria o dualismo. De nossa parte, localizamos na diferenciação entre carne do mundo e carne própria aquele mesmo pressuposto que alimentava a *Fenomenologia da Percepção*, o qual se evidenciou na ideia do pacto originário. É porque, como mostramos, a carne acontece a partir do nascimento do corpo no mundo, ou seja, quando um para-si (o corpo) entra em contato com uma extensão (o mundo em geral), que se pode identificar na noção de carne um dualismo. Desse modo, não é a relação do visível consigo mesmo que me constitui como vidente; ao contrário, é o comércio (ou relação) entre um mundo em geral (certa extensão) e o corpo (para-si) que instaura o visível.

Segundo o que vimos apresentando, enfim, não apenas a *Fenomenologia da Percepção* reproduziria a filosofia clássica, mas talvez até mesmo *O Visível e o Invisível*.

Referências

- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Grenoble, Millon, 1991.
_____. *Le tournant de l'expérience*. Paris, Vrin, 1998.
DASTUR, Françoise. Temporalité et existence: Merleau-Ponty entre Husserl et Heidegger. In: *La phénoménologie en questions*. Paris: Vrin, 2004, p. 155.
FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, Papirus, 2009.
MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1995.
_____. *Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
_____. *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard, 1979.
_____. *O visível e o invisível*. Trad.: José Arthur Gianotti e Armando Mora de Oliveira. São Paulo, Perspectiva, 2000.
_____. *Le primat de la perception*. Paris, Verdier, 1996.
_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad.: Constança Marcondes César. Campinas, Papiros, 1990.
_____. Un inédit de M. Merleau-Ponty. In: *Revue de métaphysique et morale*, nº 4, 1962.

⁸ MOUTINHO, L. D. S. “Merleau-Ponty e a ‘filosofia da consciência’”. In: *Merleau-Ponty*. Revista Dois pontos. Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, abril de 2012, p. 139-140; grifos nossos.

MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo, Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. In: *Merleau-Ponty*. Revista Dois pontos. Curitiba, São Carlos, v. 9, n. 1, abril de 2012.