

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**A relação entre liberdade e situação em Merleau-Ponty,
sob uma perspectiva ontológica**

Alex de Campos Moura

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade
de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade
de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em
Filosofia

Orientador: Carlos Alberto Ribeiro de Moura

São Paulo
2006

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**A relação entre liberdade e situação em Merleau-Ponty,
sob uma perspectiva ontológica**

Alex de Campos Moura

São Paulo
2006

À minha irmã

Agradecimentos

À Paty, pelo apoio sempre

À Ivone, por toda a ajuda

Ao Paulinho, meu afilhado e grande amigo

À Thana, pela amizade e generosidade

À Lua e à Canô, pela alegria e carinho

Ao Prof. Carlos Alberto, pela cuidadosa orientação

Ao pessoal da secretaria: Marie, Gêni, Maria Helena, Verônica, Luciana e

Roseli, pela ajuda

À FAPESP, pelo apoio imprescindível para a realização deste trabalho.

Resumo

Nossa pesquisa pretende mostrar a relação entre liberdade e situação presente na primeira fase da filosofia de Merleau-Ponty, especialmente na *Fenomenologia da Percepção*. Nosso objetivo é indicar que ela se apoia em uma dimensão ontológica, cuja característica principal é a recusa da tradicional separação entre ser e nada, e cujo fundamento encontra-se na temporalidade.

Abstract

Our research intends to show the relation between freedom and situation present at the beginning of Merleau-Ponty's philosophy, especially at *Phénoménologie de la Perception*. Our objective is to indicate that it is supported by an ontological dimension, whose main characteristic is the refuse of the traditional separation between "being" and "nothingness", and whose fundament is found at the temporality.

Palavras chave

Situação – liberdade – ser – nada – temporalidade

Key-world

Situation – freedom – being – nothingness – temporality

Índice

Introdução.....	p. 7
Cap I – Uma ontologia fenomenológica.....	p. 12
Cap II – O corpo.....	p. 31
Cap III – A percepção.....	p. 56
Cap IV – O mundo.....	p. 89
Cap V – O Cogito.....	p. 109
Cap VI – O tempo e a liberdade.....	p. 130
Conclusão.....	p. 153
Bibliografia.....	p. 156

Introdução

Este trabalho pretende tratar da relação entre liberdade e situação presente no início da filosofia de Merleau-Ponty, especialmente na *Fenomenologia da Percepção*. Nosso objetivo principal é mostrar que essa relação se assenta em uma reformulação ontológica, implicando a não oposição entre o ser e o nada graças à temporalidade.

Por meio da análise de algumas das principais noções da *Fenomenologia da Percepção*, tentamos explicitar que um dos eixos do pensamento de Merleau-Ponty é precisamente a imbricação entre atividade e passividade, a liberdade humana e a inserção em um mundo tornadas dimensões simultâneas e reciprocamente constitutivas. Longe de afirmar uma pura liberdade ou uma pura atividade sintética, o filósofo, ao longo de todas as suas descrições, insiste na imbricação entre a dimensão ativa do sujeito e sua abertura originária a um mundo que ele não constitui, portador de uma consistência própria. Trata-se de descrever e explicitar a existência de um sentido intrínseco ao mundo, que se não se faz sem uma dimensão subjetiva, nem por isso se deixa reduzir a uma objetividade posta pela consciência. Mantendo o enfoque fenomenológico – sobretudo enquanto união do “extremo objetivismo ao extremo subjetivismo”¹ – Merleau-Ponty busca uma compreensão do homem e do mundo que não os afirme como completamente diversos e opostos, apontando ao contrário para uma *relação de ser* entre eles na qual um se torna constitutivo do outro, organicamente ligados. O homem deixa de ser um puro nada, pois atado ao mundo, ele se torna sempre “ser em”, situação e facticidade que o abrem originariamente ao que lhe é outro; reciprocamente, o mundo deixa de ser um puro ser em si, pois atado ao homem,

torna-se ele próprio abertura e transcendência. O que pretendemos sustentar, assim, é que a compreensão de uma liberdade situada ou de uma situação livremente vivida subentende uma espécie de simultaneidade entre o ser e o nada, pondo em questão a ontologia clássica que afirmava a distinção total entre eles.

Tentaremos mostrar que é pela temporalidade que o filósofo busca sustentar essa “outra” relação entre o ser e o nada latente em suas descrições. Seja na análise da percepção, do corpo, ou da consciência, Merleau-Ponty sempre reencontra uma espécie de contradição estrutural que afirma simultaneamente a transcendência e a imanência – o “ser em” e a liberdade –, e cujo sentido é sempre reportado à temporalidade: cabe indicar que esta se faz presente ao longo de toda a *Fenomenologia da Percepção*, de modo que, longe de ser apenas o fecho da obra, ela é uma de suas bases centrais, sendo por ela que se pretenderá compreender o mundo, o homem e a percepção. Essa importância da temporalidade, segundo nossa hipótese, é decorrência do fato de ser ela quem sustenta a não oposição entre o ser e o nada, a situação e a liberdade; como veremos, o tempo nos oferece um tipo de ser em que o nada é constitutivo, feito de passagem e de abertura, espécie de dissolução permanente que se afirma por seu próprio diferenciar-se; ele é uma tipo de unidade aberta, feita da simultaneidade entre o constituinte e o constituinte: um ímpeto ou uma deiscência única que só se realiza saindo de si, transcendendo-se, e sendo em um mundo que ele próprio é incapaz de engendrar, cujos horizontes ao mesmo tempo o aproximam e o afastam de si. Procuraremos mostrar que é a temporalidade que faz com que o “ser em” e a transcendência sejam contemporâneas e constitutivos um do outro, oferecendo-nos uma outra “medida” ou um outro sentido do ser.

Para o tratamento dessas questões, seguimos o seguinte percurso: O primeiro capítulo, concentrando-se no *Prefácio* e na *Introdução* da *Fenomenologia da Percepção*, trata da relação entre fenomenologia e ontologia; o segundo, voltado para a primeira parte do livro, busca evidenciar a dimensão ontológica presente na descrição do

¹ MRELEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, 18

corpo, compreendido como fusão de ser e nada. Seguindo a hipótese central da pesquisa, iniciamos mostrando como um projeto explicitamente fenomenológico pode articular-se a uma compreensão ontológica, a partir de uma certa leitura do pensamento husserliano e de suas implicações; um dos pontos centrais aí é o modo pelo qual Merleau-Ponty apresenta a redução fenomenológica e o vínculo que ela adquire com a facticidade. No segundo capítulo, procuramos perseguir a presença dessa ontologia na compreensão do corpo, mostrando que Merleau-Ponty recusa-se a compreendê-lo como objeto ou puro ser em si, reconhecendo nele uma dimensão de negatividade e de projeção; o corpo revela-se ao mesmo tempo como “pacto com o ser” e “dilatação” desse ser, podendo por isso ser visto como articulação de ser e nada.

Nessa mesma linha, o terceiro capítulo procura mostrar a percepção como uma dinâmica estruturada na junção entre o subjetivo e o objetivo, calcada na inseparabilidade entre o ser e o nada e cujo fundamento último – consoante nossa hipótese de pesquisa – encontra-se na temporalidade, sendo a atividade perceptiva uma síntese temporal. Já o capítulo quarto, mantém eixo semelhante, buscando compreender o percebido - o mundo, e por meio dele, o outro - , como uma estrutura essencialmente temporal, um tipo de unidade aberta que ao mesmo tempo que se afirma por si, portadora de uma exceção própria, só pode fazê-lo solicitando e confirmando uma dimensão subjetiva, configurando-se por isso mesmo na junção entre homem e mundo, ser e nada.

No quinto capítulo, nos concentramos na questão do Cogito, buscando propor uma leitura um pouco diferente da mais difundida segundo a qual ele seria o resquício de uma filosofia do sujeito; ao contrário, tentamos indicar que também ele é inseparável da situação e da facticidade, indicando, mais do que uma presença a si, uma abertura geral ao mundo e ao ser. Em seguida, apontando para a conclusão, procuramos no último capítulo explicitar (o que foi indicado no decorrer do trabalho) que essa ontologia revelada pela articulação entre liberdade e situação se configura através da temporalidade, indicando o modo pelo qual ela se torna a responsável por responder pela possibilidade de uma fusão

efetiva entre o ser e o nada, configurando um tipo de ser que se afirma e mantém precisamente por sua abertura e dissolução.

Uma outra questão, ainda, deve ser indicada como introdução a esse trabalho: pode-se se notar, nas análises seguintes, uma certa “ambiguidade” no modo pelo qual o filósofo se utiliza de alguns conceitos, gerando uma dissonância entre sua significação tradicional e o sentido que eles agora adquirem. Não se trata, segundo a linha que sugerimos, de um equívoco, mas de uma necessidade intrínseca a uma filosofia que busca operar uma espécie de subversão nos conceitos disponíveis, realizando-se não como discussão externa às correntes de pensamento às quais se opõe, mas como uma crítica efetiva, isto é, como uma operação interior ao discurso sobre o qual reflete, fazendo com que ele próprio exponha suas contradições e limites. Como mostra Chauí², a crítica e o saber efetivos (em oposição ao discurso ideológico, que, de fora, determina e manipula seu “objeto”) realizam um trabalho, uma negação interna que transforma o dado, abrindo-o e fazendo-o passar em seu outro, pondo em questão o discurso objetivo e inteiramente determinado que pretende mascarar toda contradição e formular uma unidade extrínseca ao real. O discurso crítico não é um discurso qualquer, sem origem e sem historicidade, sem vínculos com aquilo de que trata, pois então se tornaria ele própria ideologia; ao contrário ele é a subversão do dado, espécie de torção no pensamento ideológico. Como podemos notar, não deixa de ser essa a operação que as descrições de Merleau-Ponty realizam sobre o pensamento objetivo, compreendido justamente como discurso do “Ser absolutamente determinado”, livre de toda equivocidade e abertura, encarregado de conferir à experiência uma unidade e uma transparência absolutas que ela, como mostra o filósofo, não possui. Desse modo, se as descrições de Merleau-Ponty partem, invariavelmente, das formulações de seus “opositores”, se elas até mesmo recorrem à linguagem deles – o que tantas vezes é visto por seus comentadores como filiação – , não se trata de uma simples concessão do autor, mas antes, nos parece, do cuidado para operar uma crítica capaz de

revelar no dado um outro sentido (o seu impensado), na *situação* cultural uma abertura. Trata-se, assim, de uma utilização que não é passiva, que não recorre aos conceitos como entidades em si, mas, conforme cabe mostrar ao longo deste trabalho, os incorpora e os distende, reelaborando-os lentamente, às vezes de maneira implícita. O estranhamento que algumas descrições podem causar não provém de uma lacuna no projeto filosófico do autor, mas justamente do fato dele ser, como afirma Moura, desde o início um projeto crítico e subversivo: “Dessa maneira, se a filosofia merleau-pontyana era, desde o seu início, um empreendimento ‘reflexionante’ no sentido kantiano da palavra, quer dizer, se sua tarefa era menos aplicar conceitos dados e mais criar conceitos novos, era porque as categorias da ontologia tradicional repentinamente se tinham revelado como insatisfatórias o suficiente para exigir, com urgência, sua revisão.”³

² CHAUI, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, São Paulo: Ed. Moderna, 1980

³ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Entre Fenomenologia e Ontologia: Merleau-Ponty na encruzilhada, IN: Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea, São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001, p. 273

I. Uma fenomenologia ontológica

“Justamente porque a percepção, em suas implicações vitais e antes de qualquer pensamento teórico, se apresenta como percepção de um ser, a reflexão não acreditava ter de fazer uma genealogia do ser, e contentava-se em investigar as condições que o tornam possível.”⁴

Iniciaremos o trabalho procurando indicar como, desde o início, a *Fenomenologia da Percepção* assume uma perspectiva ontológica. Para isso, seguiremos o movimento do *Prefácio*, visando expor o modo pelo qual a redução fenomenológica, ao reconhecer o vínculo orgânico entre fato e essência, Cogito e situação, nos revela não uma subjetividade transcendental, mas um ser “misto”, cuja unidade se coloca no plano da percepção. Nesse primeiro capítulo, nos apoiaremos sobretudo no *Prefácio* e da *Introdução*, razão pela qual alguns temas serão apresentados de maneira ainda incipiente, sendo retomados mais adiante no trabalho; a despeito das idas e vindas que isso ocasionará, a ordem e o modo como as questões são apresentadas na estrutura da obra são fundamentais e devem ser preservados.

A primeira questão apresentada por Merleau-Ponty no *Prefácio* refere-se à compreensão da própria fenomenologia, delimitando o método e o território em que suas descrições devem ser compreendidas. Trata-se aí, sobretudo, de um diálogo com Husserl,

encarregado de situar a *Fenomenologia da percepção* diante de sua matriz, mostrando como seu projeto retoma e, em certo sentido, radicaliza essa matriz. À descrição propriamente husserliana, são feitos os acréscimos que agora lhe advirão: “A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas segundo ela, resumem-se em definir essências (...) Mas (...) é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico.”⁵

Ao lado do caráter eidético e transcendental tipicamente husserliano, são postas agora, como integrantes do campo da fenomenologia, a facticidade, a presença original do mundo e do “vivido”, apontando para uma relação original entre essência e existência. Compreensão no mínimo intrigante se lembrarmos que a fenomenologia em Husserl “(...) se restringe a ser apenas uma análise das condições da objetividade”⁶, eximindo-se de qualquer afirmação sobre o conteúdo ou a existência dos objetos enquanto tais: o transcendental não é mais que “(...) o princípio da possibilidade dos objetos”⁷, nada dizendo sobre eles. Em sua origem, a fenomenologia é teoria do conhecimento, e qualquer afirmação sobre o homem e o mundo em sua realidade fática estão por princípio excluídos. Essa exclusão, contudo, não deixa de indicar, indiretamente, um reconhecimento desse domínio “estranho” à fenomenologia, em uma espécie de afirmação implícita do que resiste a sua apropriação⁸ e diante do qual ela pode definir-se. Parece ser sob essa perspectiva

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 86, 87

⁵ Idem, p. 1

⁶ MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial / Edufpr, 2001, p. 150

⁷ Idem, p. 150

⁸ Essa idéia é desenvolvida por Moura em seu ensaio *Husserl nos limites da fenomenologia* (MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de, IN: *Racionalidade e crise*, São Paulo: Discurso Editorial / Edufpr, 2001). A questão ali é mostrar como, talvez mesmo a despeito de suas intenções, Husserl abriu o campo para o que mais tarde seria a filosofia da existência. Tal abertura inicia-se principalmente com o reconhecimento de uma espécie de categorial

que Merleau-Ponty se apropria da fenomenologia husserliana, procurando mostrar aquilo que ela traz como limite, em suas bordas, e será justamente essa radicalização do projeto fenomenológico que lhe permitirá afirmá-lo como articulação de essência e facticidade. Nesse movimento, é central a maneira como Merleau-Ponty compreende a redução fenomenológica, cerne da fenomenologia e responsável precisamente por delimitar seu domínio de atuação, pois será preciso mostrar que ela não desemboca em um puro transcendental, e sim nos faz reconhecer, nesse transcendental mesmo, a presença irrecusável da facticidade e da existência.

Segundo ele, a redução teria sido uma das temáticas mais problemáticas no interior do pensamento husserliano, à qual este teria retornado mais vezes a fim de compreender-se⁹. Inicialmente, ela havia sido descrita como o retorno a uma subjetividade transcendental, diante da qual o mundo se desdobraria completamente como uma representação posta pela própria atividade de significação definidora da consciência. Essa primeira versão, contudo, teria esbarrado em um paradoxo, que a princípio um idealismo transcendental deveria ser capaz de evitar: a existência da alteridade, a presença de um alter ego a implicar necessariamente o reconhecimento de um ser que, além de para si, é também para o outro, e portanto que é seu exterior e seu corpo:

“É preciso que eu seja meu exterior, e que o corpo do outro seja ele mesmo.

Esse paradoxo e essa dialética do Ego e do Alter só são possíveis se o Ego e o Alter Ego são definidos por sua situação e não liberados de toda inerência, quer dizer, se a filosofia

ou sintético “em geral”, uma unidade e uma “coerência” presentes no domínio antipredicativo, irreduzível à sensibilidade e ao entendimento, respondendo por uma “conveniência material” encarregada de possibilitar o preenchimento e o categorial próprios ao juízo e à analítica fenomenológica. Essa unidade ou essa síntese não proviriam de um ato do sujeito, mas ao contrário “(...) essa síntese se efetua nas coisas (...) ela é algo que eu encontro, não um produto do entendimento” (p.147). Fora do domínio subjetivo e transcendental – que não trata de objetos ou de sua relação, mas da “condição da objetividade” – essa articulação aparece como uma espécie de “ponto cego” da fenomenologia: “O mistério é aqui a racionalidade do mundo fático (...) A subjetividade transcendental – condição de possibilidade da objetividade – não prejudica existência de um cosmos racional” (p.149). Longe de significar qualquer contradição, o reconhecimento desse campo aparece como a delimitação clara dos contornos e dos limites da fenomenologia, evidenciando sua recusa em ser uma explicação da “origem do mundo”, para ser a pergunta pela identidade “(...) que constitui a objetividade dos objetos, sua transcendência e sua idealidade” (p.154). O sentido próprio ao domínio pré-reflexivo não é recusado enquanto tal, e sim recusado para a fenomenologia, como exterior ao campo em que ela se coloca. Há portanto um reconhecimento de questões que ultrapassam a analítica fenomenológica, trazidas por esta em uma espécie de negativo.

⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 6

não se completa com o retorno ao eu (...) se também, no próprio momento em que experimento minha existência, e até nesse cume da reflexão, eu careço ainda dessa densidade absoluta que me faria sair do tempo, e descubro em mim um tipo de fraqueza interna que me impede de ser absolutamente indivíduo e me expõe ao olhar dos outros como um homem entre os homens, ou pelo menos uma consciência entre as consciências.”¹⁰

O que a redução revela, ao reconhecer o outro como problema, é uma fusão entre individualidade e intersubjetividade que inviabiliza a afirmação de um puro transcendental; ela me conduz a um Cogito que, incapaz de eximir-se da alteridade, revela-me em *situação*, não como pura consciência de existir, mas como tendo que considerar a existência do outro, e portanto minha encarnação e minha inserção em uma situação histórica, de modo que o Cogito torna-se ele próprio expressão da facticidade constitutiva de meu pensamento, recusando qualquer idealismo ao revelar-me como “ser no mundo”. A permanência dessa abertura mesmo no extremo da redução ou da reflexão confirma a inserção do homem em um mundo que por princípio não se esgota nele, não se reduz a uma pura consciência, e é portador enfim de uma facticidade irrecusável. A redução levada ao limite implica o reconhecimento nela própria da existência, uma inerência ao mundo constitutiva do sujeito, sustentada pela temporalidade, e responsável por uma “abertura” ou uma generalidade que impedem qualquer absolutização do indivíduo, fazendo do Cogito um pensamento que reconhece a impossibilidade de encerrar-se sobre si e cuja reflexão “só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatava para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência”¹¹. Desse modo, tal como apontava o próprio Husserl, a subjetividade transcendental é uma intersubjetividade¹², ou seja, o transcendental não se coloca mais ao lado da situação, mas é ele próprio situação e abertura ao mundo, razão pela qual, afirma Merleau-Ponty, também as essências em Husserl não são senão a confirmação de nossa

¹⁰ Idem, p. 8, 9

¹¹ Idem, p. 97

inerência ao mundo¹³, exprimindo não idéias postas em um campo autônomo, mas o *fato* de minha consciência e o *fato* do mundo, sem os quais elas próprias perderiam seu sentido: “Essa facticidade do mundo é o que faz a *Weltlichkeit der welt*, o que faz com que o mundo seja o mundo, assim como a facticidade do Cogito não é nele uma imperfeição, mas, ao contrário, aquilo que me torna certo de minha existência. O método eidético é o de um positivismo fenomenológico que funda o possível no real”¹⁴. A redução revela, portanto, não apenas a facticidade, mas a facticidade como elemento constitutivo da essência e do Cogito, unido a eles por uma dependência recíproca.

Assim, se Merleau-Ponty propõe uma apropriação da fenomenologia husserliana que a faz absorver o domínio da existência e da facticidade como inseparáveis do transcendental, é porque, de um certo modo, ele procura segui-la até suas implicações mais paradoxais: “Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os ‘dissidentes’ existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa”¹⁵, de modo que “Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial”¹⁶. Filosofia existencial, aqui, no sentido preciso de um reconhecimento dessa tensão original e constitutiva entre essência e existência, Cogito (ou liberdade) e situação, responsável não apenas por uma outra compreensão da fenomenologia, mas – e talvez por isso mesmo – por uma outra percepção do homem e da sua relação ao mundo:

“Como seu próprio nome indica, a filosofia existencial consiste em tomar como tema não somente o conhecimento ou a consciência, entendida como uma atividade

¹² Idem, p. 9

¹³ “(...) nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade (...) As essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 12).

¹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 14

¹⁵ Idem, p. 10

completamente autônoma que põe objetos imanentes e transparentes, mas também a existência, isto é, uma atividade dada para si própria numa situação natural e histórica, e tão incapaz abstrair-se desta situação quanto de reduzir-se a ela (...) Em particular, esse sujeito já não está sozinho, já não é mais a consciência em geral ou o puro ser para si – está no meio de outras consciências igualmente situadas, é para o outro e por isso sofre uma objetivação, tornando-se sujeito genérico. *Pela primeira vez desde Hegel, a filosofia militante não reflete sobre a subjetividade, mas sobre a intersubjetividade.* A subjetividade transcendental, diz Husserl, é intersubjetividade. O homem não aparece mais como um produto do meio ou como um legislador absoluto, mas como produtor-produto, como lugar onde a necessidade pode virar liberdade concreta.”¹⁷

A redução – e mais precisamente seus limites – conduz ao existencialismo por revelar a subjetividade como originariamente aberta ao mundo, constituída por uma generalidade e uma situação cuja facticidade lhe ultrapassa. Ao mostrar a presença constitutiva do outro no eu e do fato na essência, a redução revela um ser originariamente fendido, que não pode encerrar-se sobre si e nem alcançar-se inteiramente, porque constituído pelo que lhe é outro, a ponto de sujeito e objeto, homem e mundo tornarem-se inseparáveis. Essa imbricação exigirá uma mudança no próprio sentido da analítica fenomenológica, pois a facticidade orgânica do sujeito e do objeto não permite que ela permaneça como epistemologia, isto é, como uma investigação sobre a possibilidade do objeto do conhecimento; ao contrário, ela deve adquirir uma perspectiva ontológica, isto é, centrar-se no reconhecimento dessa articulação em que o homem é situação e a situação é o próprio homem; passando a operar em uma dimensão do *ser* em que o sujeito e o objeto são constitutivos um do outro, assentam-se em um solo comum que antecede a sua diferenciação, ao mesmo tempo que a torna possível. Daí o elogio que Merleau-Ponty faz à mudança de perspectiva que o *Ser e o Nada* de Sartre nos oferece, ao mesmo tempo apontando a necessidade de pensá-la para além das antinomias tradicionais: “A relação do

¹⁶ Idem, p. 11

sujeito e do objeto não é mais essa *relação de conhecimento* da qual falava o idealismo clássico e na qual o objeto aparecia sempre como construído pelo sujeito, mas uma *relação de ser* segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de um certo modo, *se trocam* (...) Nós não dizemos que esse paradoxo da consciência e da ação sejam, em *O Ser e o Nada* inteiramente elucidados. Em nossa perspectiva, o livro permanece demasiadamente antitético: a antítese de minha visão sobre mim mesmo e da visão do outro sobre mim, a antítese do para-si e do em-si fazem frequentemente figura de alternativas, ao invés de serem descritas como a passagem viva de um dos termos ao outro e como a comunicação deles.”¹⁸

A redução revela justamente o paradoxo de uma *relação de ser* que põe em questão as categorias clássicas, recusando qualquer formulação excludente, nem puro sujeito nem puro objeto, mas a articulação orgânica deles, simultaneamente situação e liberdade, fato e sentido. É por essa razão que, descrita a redução, Merleau-Ponty se dirige, tal como a seqüência do *Prefácio* indica, imediatamente à percepção, pois caberá à ela, como veremos, revelar essa dimensão originária do ser, na qual ele se deixa apreender em constituição, e portanto aquém da alternativa clássica entre um sujeito e um objeto inteiramente constituídos. A percepção, afirma Merleau-Ponty, é precisamente nosso acesso à unidade a partir da qual se articulam sujeito e objeto, mundo e verdade, de tal modo que o sentido da redução não é mais o reconhecimento e a passagem para o transcendental como fonte do saber¹⁹, mas o desvelamento da percepção como acesso originário à verdade:

“Eu visio e percebo um mundo (...) e o problema agora é (...) o de explicitar nosso saber primordial do “real”, o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia de verdade. Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à

¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Marxismo e Filosofia*, In: *Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1975, p. 270

¹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Querelle de l’existentialisme*, In: *Sens et non-sens*, Paris: Éditions Gallimard, 1968, p. 125

¹⁹ Afirmar que a percepção funda a evidência da verdade, do mundo, e mesmo da objetividade, é, de certo modo, responder à pergunta fenomenológica por excelência sobre a possibilidade da objetividade substituindo o transcendental pela percepção.

verdade”²⁰. “(...) não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos.”²¹

Nossa percepção, mostra ele, desde a mais simples, não pode ser explicada em termos de uma associação exterior, advinda ou de um ato do sujeito ou de uma força autônoma, que articularia matéria e forma, existência bruta e sentido. Ao contrário, os próprios sensíveis abrem-se a uma conexão intrínseca, a uma lei de constituição comum²², não havendo qualidade pura²³ ou impressão fechada sobre si; nossa percepção é sempre percepção de uma relação²⁴, de um conjunto em que “cada parte anuncia mais do que ela contém, e esse percepção elementar já está portanto carregada de um sentido”²⁵. A sensação não pode ser definida como uma impressão pura²⁶, e nem a “qualidade” como um elemento da consciência, porque a percepção compreende um sentido já em curso, uma articulação do próprio sensível, configurada na relação da parte ao todo, do percebido ao contexto, e que responde pela organização de um sentido autóctone, cuja unidade se expõe no próprio sensível. Nossa percepção, portanto se abre a conjuntos, a fisionomias, a uma *Gestalt* enfim, que se oferece antes de qualquer juízo, e que aparece como uma espécie de “a priori” da consciência, fazendo do original não a qualidade ou a impressão, mas “o sentido, a estrutura, o arranjo espontâneo das partes”²⁷. A percepção autêntica é aquela “em que a significação nasce no berço do sensível e não vem de outro lugar”²⁸, perceber é “apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo”²⁹, e ainda: “(...) é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às

²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 13

²¹ Idem, p. 13, 14

²² Idem, p. 36

²³ Idem, p. 24

²⁴ “Quando a Gestalttheorie nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão. Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo, daquilo sem o que um fenômeno não pode ser chamado de percepção. O “algo” perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um campo.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 24).

²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 24

²⁶ Idem, p. 25

²⁷ Idem. P. 91

²⁸ Idem, p. 45

²⁹ Idem, p. 63

recordações seria possível”³⁰. Em uma palavra, a percepção é uma abertura a estruturas, e é por essa razão que após reconhecer o vínculo orgânico entre essência e existência, Merleau-Ponty colocava-o imediatamente no campo da percepção como ao seu meio de acesso, pois esse vínculo não é senão a própria estrutura:

“O que há de profundo na Gestalt de onde partimos, não é a idéia de significação, mas aquela de estrutura, a junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se põem diante de nós a possuir um sentido, a inteligibilidade em estado nascente.”³¹

É porque toda percepção é percepção *de* estruturas, e porque a estrutura não é senão a unidade de fato e essência, Cogito e situação, que a verdadeira redução nos coloca no campo da percepção; mais precisamente: a percepção é originária porque ela é o acesso a um mundo feito não mais de substâncias distintas, ontologicamente diversas, mas de *unidades*³² configuradas segundo a *relação de ser* que a própria redução desvela. A passagem da consciência *de* objeto à percepção *de* estruturas equivale, nesse sentido, àquela mudança de perspectiva da qual falamos acima, e que faz com que a fenomenologia encontre, em seu próprio caminho, uma dimensão ontológica:

“As ciências do homem (...) mostraram que todo conhecimento do homem pelo homem não é contemplação pura, mas inevitavelmente, retomada, segundo as possibilidades de cada um, dos atos do outro, reativação, a partir de signos ambíguos de uma experiência que não é sua, apropriação de uma estrutura – *a priori* da espécie, esquema sublinguístico ou espírito de uma civilização - , cujo conceito não é formado distintamente pelo conhecedor, que o restitui como um pianista treinado decifra uma música desconhecida (...) Aqui não há mais posição de um objeto, mas comunicação com uma maneira de ser.”³³ Perceber estruturas, portanto, não é uma relação de conhecimento, mas uma relação existencial, isto é, a percepção assume a estrutura, torna-se aquilo que ela lhe

³⁰ Idem, p. 47

³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*, Paris: PUF, 1990, p. 223

³² Idem, p. 196

solicitava e motivava, ao mesmo tempo em que esta estrutura só se realiza efetivamente por meio desse movimento que a assume, numa tal imbricação que a estrutura torna-se a percepção que a apreende e a percepção é a estrutura que a desperta.

Um pequeno parêntese nos ajudará a compreender essa significação ontológica da estrutura. Em sua obra a *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty procurava pensar o comportamento fora das dicotomias tradicionais que o compreendiam ora como idéia ora como realidade física, recorrendo à noção de estrutura como meio de articulação entre sentido e existência; já ali portanto ela aparecia no papel preciso de recusa da distinção substancial clássica entre duas modalidades de ser, o ser como corpo ou coisa e o ser como espírito ou sentido, apresentando-se como “um novo tipo de unidade”, exatamente por reunir o sentido e a existência em um *ser único*³⁴.

Tal como é retomado na *Fenomenologia*, a estrutura ali era descrita como um todo em que as partes não existem nem antes e nem fora dele, constituindo uma totalidade dinâmica em que os momentos estão articuladas em recíproca dependência: “Cada momento nela é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total cuja fórmula é um caráter intrínseco da ‘forma’”³⁵. Trata-se de um todo original, constituído por momentos relacionados e a ele subordinados, uma “unidade de determinação recíproca”³⁶ que se efetiva como processo de auto-distribuição. Lei, constância ou estado de equilíbrio de uma totalidade, a estrutura configura-se como um tipo de “essência”; mas, justamente, uma essência que não existe fora de sua organização concreta e material, da qual ela não é senão a configuração. A estrutura existe “no” mundo físico e “no” corpo vivo, não podendo ser um puro objeto de pensamento dado a uma consciência em completa transparência³⁷. Nem objeto real e nem objeto ideal, ela revela seu caráter paradoxal: ela não é nem uma pura idéia (uma pura relação correlata a

³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. O metafísico no homem, In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 377

³⁴ “A noção de estrutura anunciava então a ‘boa nova’: uma vez desvinculada dos prejuízos realistas com que a Gestalttheorie a pensou, ela abria caminho, dirá Merleau-Ponty mais tarde, para uma ‘maneira nova de ver o ser.’” (MOUTINHO, Luís Damon Santos. Tese de doutorado e pós doutorado, FFLCH, USP, 2003)

³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*, Paris: PUF, 1990, p. 101

³⁶ Idem, p. 54

uma pura consciência), e nem uma pura coisa (uma soma de partes independentes justapostas), nem para-si e nem em-si; sua significação não é mais que o arranjo orgânico e próprio pelo qual uma certa totalidade dinâmica passa a expressar um sentido, adquirindo uma existência ou uma aparição concretas. Afasta-se, assim, a idéia de um ato de consciência que viria do exterior significar e “dar forma” aos conteúdos materiais em si desprovidos de sentido; ao contrário, essa significação não é posta pela consciência, mas apenas percebida por ela, isto é, reconhecida como distinta de si, como uma coisa: transcendência aberta ao meu conhecimento. A idéia de que há coisas, um “a priori material” ou uma estrutura perceptiva, impede que se tome a atividade mental como princípio e fonte de todas as coordenações; como significação encarnada, que se engendra e se manifesta por si mesma, a forma, enfim, não é objeto de intelecção ou de “sensação”: ela é precisamente um “objeto de percepção”, sua unidade é a do percebido: “A forma é então não uma realidade física, mas um objeto de percepção (...)”³⁸. E, já aqui, essa unidade se coloca, no plano do ser: na linguagem da *Estrutura do Comportamento* ela é um *ser perspectivo*, na da *Fenomenologia da Percepção*, um *ser percebido*³⁹, isto é, ele é algo que se oferece a mim como *em-si*⁴⁰, uma transcendência aberta, “um ser estranho”⁴¹ no qual a percepção se aniquila; nem posição da consciência, nem significação ideal, mas um arranjo orgânico e próprio que se dá em sua alteridade; facticidade que ultrapassa o sujeito, ao mesmo tempo que, enquanto para-nós, não existe fora da relação com ele, repondo uma vez mais a *relação de ser* que a “nova” fenomenologia descobre.

Vêm daí que, apoiado justamente na noção de estrutura, Merleau-Ponty censure Bergson por manter-se arraigado à idéia de dois gêneros de ser⁴²; e a Gestalt por não perceber que a noção de estrutura impunha toda uma mudança às categorias do

³⁷ Idem, p. 147

³⁸ Idem, p. 155

³⁹ “Essa idéia deve ser retomada e generalizada: há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 77).

⁴⁰ Voltaremos a essa questão no capítulo seguinte, pois essa noção da coisa como “em-si-para-nós” será explicitada por Merleau-Ponty no início da Primeira Parte, já em relação ao corpo.

⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 108

pensamento objetivo⁴³, pois resistia às cisões com as quais este operava. Enquanto “unidade”, a estrutura reivindica uma outra ontologia, apta a reconhecer “uma mesma estrutura de ser”, uma “fenomenologia da gênese” que seja capaz de se apoderar da intenção total⁴⁴, da maneira única de existir que se exprime no vínculo orgânico entre origem e sentido, fato e significação⁴⁵, graças à qual eles se fazem um para a percepção.

Mas se trata-se de uma recusa da ontologia tradicional, é preciso indicar em que direção esse “novo” projeto ontológico caminha. Afinal, se o seu núcleo será uma relação de ser que unifica res extensa e res cogitas, situação e liberdade, isso implica uma recusa de princípio, a partir da qual as demais se desdobram: a recusa da separação absoluta entre ser e nada. Como vimos, o eixo ontológico revelado pela redução é uma relação em que o sujeito é o objeto e vice-versa, o que equivale a dizer que nem o sujeito é um puro nada diante do ser e nem o objeto um puro ser desdobrado diante do nada; equivale a dizer portanto que o nada é e o ser não é. A base de sustentação desse “paradoxo”, conforme tentaremos mostrar, será a temporalidade, e se Merleau-Ponty encaminha sua ontologia em direção a ela, é exatamente para procurar aí a articulação originária entre ser e nada.

Desse modo, se cabe à percepção desvelar a unidade da estrutura será precisamente enquanto ela é um movimento temporal ou intencional, pois como veremos o caráter híbrido do ser que ela expõe é irrealizável fora do tempo. Não é gratuito que o *Prefácio*, após comentar a percepção, desloque-se para a intencionalidade operante, pois será justamente ela – compreendida essencialmente como movimento temporal⁴⁶, referência intencional do presente ao passado e ao futuro – , a responsável pela configuração de estruturas, formando a “unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida”. A percepção torna possível “a unidade do eu e, com ela, a idéia de objetividade e de

⁴² Idem, p. 93, 97

⁴³ Idem, p. 80

⁴⁴ Idem, p. 16

⁴⁵ Idem, p. 160

⁴⁶ A relação entre temporalidade e intencionalidade será retomada mais adiante em nossa pesquisa; nesse momento, seguindo a ordem do texto de Merleau-Ponty, cabe notar que ela está indicada, mas ainda não inteiramente explicitada.

verdade”⁴⁷ por operar como uma síntese temporal que oferece a experiência de um “ser fundado de uma vez por todas, e que nada poderia impedir de ter sido”⁴⁸: a certeza do presente, enquanto intencional, ultrapassa a presença, alarga-se para o passado e para o futuro; ela reúne os momentos temporais diversos, articula aquilo que só se oferecia como horizonte e forma uma unidade⁴⁹: “Quando me ponho a perceber esta mesa, contraio resolutamente a espessura de duração escoada desde que a olho, saio de minha vida individual apreendendo o objeto como objeto para todos, reúne então de um só golpe experiências concordantes mas separadas e repartidas em vários pontos do tempo e em várias temporalidades. Esse ato decisivo (...) desempenha no interior do tempo, a função da eternidade espinozista”⁵⁰. Mas, justamente por ser temporal, a percepção jamais pode oferecer um *ser puro*, isto é, um ser completamente determinado, pois sua síntese é presuntiva, jamais terminada e, elemento central, sempre *passiva*; ela encontra-se cercada por um horizonte de indeterminação, a posse que o presente nos oferece do passado e do futuro é apenas intencional⁵¹, o tempo jamais se fecha sobre si e nossa percepção é sempre cercada por uma percepção de “não sei o quê”, um horizonte anônimo “que não pode mais fornecer testemunho preciso, deixa o objeto inacabado e aberto, como ele, com efeito, na experiência perceptiva. Por essa abertura, a substancialidade do objeto se escoia”⁵². Essa generalidade e essa abertura constitutivas do percebido e da percepção são precisamente o que Merleau-Ponty denomina passividade, o fato de que eu jamais posso reunir efetivamente todos os meus pensamentos⁵³, todos os movimentos que participam na constituição do objeto, pois como vimos, eles se dão espontaneamente em um movimento que me ultrapassa e do qual não sou o autor. Apoiada na idéia de estrutura, a passividade significa que a constituição do sentido do percebido não se faz fora da percepção, mas é imanente a ele, que a “atividade de ligação” não é mais privilégio do entendimento,

⁴⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 76

⁴⁸ Idem, p. 75, 76 [grifo nosso]

⁴⁹ Evidentemente, será preciso esclarecer como opera essa temporalidade em sua articulação com a percepção.

⁵⁰ Idem, p. 71

⁵¹ Idem, p. 107

⁵² Idem, p. 107

⁵³ Idem, p. 96

operando ao contrário em toda nossa vida, e que enfim o objeto já se oferece como uma síntese em curso, articulação latente, de modo que a idéia de uma pura atividade do eu, constituinte de toda significação, torna-se inconcebível, assim como a de um ser inteiramente claro à consciência, pois agora há uma espessura do sensível, uma opacidade constitutiva desse ser que se revela precisamente como transcendência e facticidade. A unidade da estrutura como articulação de fato e sentido, como vimos, não é posta pela consciência, mas vivida e percebida por nós, oferecendo-se em uma *síntese passiva*, evidenciando a existência de uma “lógica vivida” e uma de uma “consciência não-tética de si” que impedem o objeto de ser, em algum momento, inteiramente determinado; assim como o passado quando mantido em posição marginal forma o sentido do percebido, sem qualquer intervenção posicional do sujeito, os horizontes formam espontaneamente a espessura e a ecceidade da coisa.

É preciso, pois, recusar o prejuízo do pensamento objetivo que, apoiado tacitamente na percepção⁵⁴, constrói a idéia do ser⁵⁵ como algo absolutamente determinado⁵⁶, pleno, limpo e livre de toda equivocidade⁵⁷. Ao contrário, o traço distintivo desse ser que agora se revela é exatamente a indeterminação, ou seja, o reconhecimento de sua estrutura originariamente aberta, pois articulada em uma relação temporal, de horizontes, cuja configuração própria não pode ser inteiramente exposta a um sujeito. Deve-se reconhecer uma positividade ao indeterminado, pois justamente ao “abrir” o ser e fazê-lo escapar da subjetividade, ele o constitui enquanto tal, desenhando sua espessura e consistência próprias, garantindo sua facticidade. São intrínsecos, portanto, ao percebido suas lacunas, porosidades e vazios, o que revela, como havíamos sugerido acima, uma

⁵⁴ Se ele o faz, é apoiando-se tacitamente na percepção e na totalidade que esta nos oferece, de modo que a ciência e a filosofia, na perspectiva de Merleau-Ponty, durante muito tempo não fizeram senão prolongar indevidamente aquilo que a percepção lhe oferecia, transformando a coisa percebida em um objeto pleno. Elas ignoram o problema da constituição da objetividade e se instalam imediatamente no domínio do constituído, reconstruindo nossa experiência a partir do modelo de um objeto inteiramente determinado.

⁵⁵ “(...) a análise reflexiva repousa inteira em uma idéia dogmática do ser” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 76)

⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 70

⁵⁷ Assim como a idéia de estrutura enquanto *ser* da percepção envolve uma implicação ontológica e uma compreensão do sentido da palavra *ser*, a noção de qualidade como correlato da percepção também implica essa

negatividade estruturante: um *nada* que não é uma pura ausência desvinculada do ser, mas a abertura que o sustenta, uma referência para além, respondendo pela ecceidade que faz da coisa um ser e do sensível uma realidade. A percepção nos revela um *ser* em que o *nada* é constitutivo, de tal modo que não se pode mais afirmar nem o puro ser (o objeto pleno da ciência), pois ele é constituído pelo nada, e nem o puro nada (o sujeito absoluto correlato desse objeto), pois ele é constitutivo do ser.

Se do lado do objeto, essa fusão entre ser e nada se exprime no reconhecimento de seu caráter indeterminado, do lado do sujeito ela se revelará como finitude, assunção dos limites de uma subjetividade incapaz de apreender a totalidade do tempo e portanto do objeto; não mais um sujeito eterno, um nada que, de fora do tempo, poderia abarcá-lo e dominá-lo inteiramente, desdobrando-se diante de um ser também puro: a “(...) consciência constituinte, em lugar de ser apreendida diretamente, é construída de modo a tornar possível a idéia de um ser absolutamente determinado. Ela é o correlativo de um universo, o sujeito que possui absolutamente acabados todos os conhecimentos dos quais nosso conhecimento efetivo é o esboço”⁵⁸. O ser absolutamente determinado, afirma Merleau-Ponty, não é senão a afirmação implícita da “pseudo-evidência da teologia de que o nada não é alguma coisa”⁵⁹, ou seja, o ser absoluto é justamente a recusa do nada, ou antes, a afirmação de um nada absoluto, e portanto necessariamente separado do ser, mantido em uma positividade pura e posto diante de uma negatividade também pura. Ao contrário, a temporalidade, como será preciso mostrar ao longo do trabalho, responde justamente pela *mediação* entre ser e nada, aparecendo como seu “espaço” de fusão, e se Merleau-Ponty fala aqui exatamente em finitude ao referir-se a um sujeito que não é mais um puro nada, é porque, como já sugerimos, é na temporalidade que sua ontologia deverá encontrar ancoradouro. O homem finito não é um puro nada porque o tempo é a experiência de um *ser* fundado de uma vez por todas, de uma presença que não pode ser jamais

dimensão e uma afirmação implícita das categorias ontológicas tradicionais, na medida em que repõe a separação entre ser como matéria (*res extensa*) e ser como significação (*res cogitas*).

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 70

⁵⁹ Idem, nota 40, p. 618

negada e que se reafirma, implicitamente, em cada novo momento que a retoma, mas que justamente por isso também não é um puro ser, pois sempre aberto, intencional, concebido em uma relação de horizontes por princípio inesgotável. Assim, reconhecer o percebido em sua indeterminação e o sujeito como finitude significa entrar no campo da temporalidade, responsável por instaurar uma positividade no nada e uma negatividade no ser.

É essa imbricação entre ser e nada que nos permitirá compreender o paradoxo revelado pela redução, pois o reconhecimento de uma síntese que se faz, da estrutura e da facticidade do ser, implicam a reconfiguração simultânea do sujeito e do objeto fazendo com que o espírito se reconheça “fundado” em uma Natureza, estabelecendo “uma dialética do naturado e do naturante, da percepção e do juízo, no decorrer da qual sua relação se inverte”⁶⁰, já que assim como a espessura do sensível significa uma *passividade* no sujeito (sua dimensão de ser), ela significa, no objeto, o seu avesso, isto é uma *atividade* do percebido (sua dimensão de nada), de modo que passividade e atividade não distinguem mais sujeito e objeto, mas ao contrário são constituintes de ambos; assim como o homem é aberto e passivo porque constituído não apenas pelo nada, mas também pelo *ser*, a situação traz em si uma abertura e uma atividade, porque constituída não apenas pelo ser, mas também pelo *nada*. Mais ainda, como vimos, esse ser e esse nada, que fazem com que sujeito e objeto tenham uma mesma “estrutura ontológica” e portanto possam ser pensados em relação efetiva, não estão postos nessa unidade um ao lado do outro, mas ao contrário, eles formam um todo orgânico, a tal ponto que o ser não é senão um *nada estruturado* e o nada não é senão um *ser aberto*, fazendo do homem e da situação enfim o mesmo. Desse modo, assim como o Cogito não era senão a possibilidade da facticidade reconhecer-se enquanto tal, e a facticidade a abertura sem à qual ele não podia efetivar-se, entre liberdade e situação não há distância, mas constituição recíproca, a abertura da situação exigindo um ato que a retome, e a liberdade do homem uma situação que a faça ser, formando ambas portanto uma estrutura única, uma liberdade situada ou uma situação livre, em que nem

⁶⁰ Idem, nota 40, p. 619

uma e nem outra são absolutas pois cada uma delas, ao realizar-se, traz em si a outra como seu avesso:

“Trata-se de compreender que o vínculo que prende o homem ao mundo é ao mesmo tempo o meio de sua liberdade, e como o homem em contato com a natureza, sem quebrar a necessidade dela, mas, pelo contrário, utilizando-a, projeta à sua volta os instrumentos de sua liberação, constitui um mundo cultural, onde ‘o comportamento natural do homem tornou-se humano (...) onde o ser humano tornou-se seu ser natural (...) Esse meio não sobrenatural, mas transnatural, onde os homens ‘refazem sua vida todos os dias’ é a história (...) O marxismo não é uma filosofia do sujeito, mas também não é uma filosofia do objeto. É uma filosofia da história.”⁶¹

É exatamente por isso que o *Prefácio*, após o percurso aqui indicado, termina com a afirmação de que o grande mérito da fenomenologia está em juntar o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo. Afinal, como desde o início se vem indicando, o ensinamento principal da redução, o núcleo em torno do qual a fenomenologia agora gravita, é o reconhecimento do vínculo constitutivo entre homem e mundo, Cogito e situação, em uma *relação de ser* que os sustenta e os constitui. É ainda esse vínculo que faz com que a filosofia de Merleau-Ponty, ao menos aqui na *Fenomenologia da Percepção*, não seja simplesmente uma ontologia, mas uma fenomenologia ontológica, isto é um estudo sobre “a aparição do ser para a consciência”, pois trata-se aqui desse ser cujo traço característico é precisamente o estar entre sujeito e objeto, homem e mundo: “Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo *ser* de que possamos ter noção. O fato metafísico fundamental é esse duplo sentido do *Cogito*: estou seguro de que há o ser – sob a condição de não procurar uma outra modalidade de ser que não o ser-para-mim (...) A partir do momento em que reconheci que minha experiência, justamente enquanto minha, abre-me para o que não é eu, que sou sensível ao mundo e ao outro, todos os seres que o pensamento objetivo

⁶¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Marxismo e filosofia*, In: *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 266

colocava à distância aproximam-se singularmente de mim. Ou, inversamente, reconheço minha afinidade com eles, sou apenas um poder de ecoá-los, compreendê-los, responder-lhes.”⁶²

Finalmente, e retornamos agora ao ponto de partida, o paradoxo revelado pela redução evidencia uma estrutura de ser que não pode ser pensada nem como pura subjetividade e nem como pura objetividade, e que exige por isso uma nova ontologia, capaz de escapar das dicotomias tradicionais e sobretudo do solo que as sustenta: a separação entre ser e nada; por meio da temporalidade, essa ontologia deve oferecer uma outra relação de ser, em que o ser e o nada não apenas se reunam, mas se unifiquem.

Se mesmo em Husserl, a fenomenologia já apontava para uma análise genética, é porque ela reconhece a necessidade de pensar, para alguém do ser constituído, o terreno ou o fundamento comum a partir do qual se constituem tanto o sujeito quanto o objeto, buscando a unidade do ser a partir da qual a gênese dos opostos se torna possível. Voltar à percepção significa precisamente reencontrar esse solo comum, não cindido pelo pensamento objetivo, mas capaz de apreender a ambiguidade constitutiva do ser, misto de sentido e existência, matéria e forma, ser e nada. Desse movimento que procuramos propor aqui como eixo do *Prefácio* – orientado pela articulação da percepção como conhecimento de um ser, deste ser como misto de ser e nada (passivo e ativo), e desse misto, por sua vez, como relação temporal – podemos encontrar uma breve mas precisa formulação no comentário que Merleau-Ponty dedica à Descartes:

“Para fazer da percepção um conhecimento originário, ele [Descartes] precisaria atribuir à finitude uma significação positiva, e precisaria levar a sério esta estranha frase da IV Meditação que faz de mim ‘um meio entre Deus e o nada’. Mas se o nada não tem propriedades como o deixa entender a V Meditação e como o dirá Malebranche, se ele não é *nada*, então essa definição do sujeito humano é apenas uma maneira de falar. Para ver na reflexão um fato criador, uma reconstituição do pensamento passado que não estava

⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. O metafísico no homem, In: Os Pensadores, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. , 377, 378

pré-formado nela e todavia a determina validamente porque apenas ele nos dá a sua idéia e para nós o passado em si é como se não fosse, teria sido preciso desenvolver uma intuição do tempo à qual as Meditações fazem apenas uma certa alusão: 'Engane-me quem quiser, ele não poderia fazer com que eu não seja nada, enquanto penso ser algo; *ou que alguma dia seja verdade que eu jamais tenha sido, sendo verdadeiro agora que eu sou.*'⁶³

Uma vez indicado o trajeto, a partir do *Prefácio* e da *Introdução*, cabe agora acompanhar como ele se realiza ao longo da obra. Iniciemos, pois, pelo corpo, primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*.

⁶³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.75

II. O corpo

“O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo.”⁶⁴

Vimos, no capítulo anterior, que a partir de uma leitura da redução fenomenológica, Merleau-Ponty nos colocava diante de uma relação de ser fundada no paradoxo de um ser que não é e de um não ser que é, ou seja, ele nos conduzia ao enlace orgânico entre sujeito e mundo, liberdade e situação. Essa tensão cristalizava-se na figura da estrutura, compreendida como um sentido encarnado, responsável por articular em um todo único significação e materialidade, sentido e existência. Tratava-se de mostrar que a singularidade do Cogito implicava necessariamente uma generalidade e uma situação, que o não ser era na verdade a abertura que nos lançava ao ser e ao mundo, dotados então de uma facticidade própria, e que enfim era o sentido mesmo da analítica fenomenológica que se alterava: “(...) enquanto não se tiver definido uma essência concreta, uma estrutura da doença que exprima ao mesmo tempo sua generalidade e sua particularidade, enquanto a

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.126

fenomenologia não se tiver tornado fenomenologia genética, os retornos ofensivos do pensamento causal e do naturalismo permanecerão justificados.⁶⁵

A nova questão posta aponta então para a necessidade de uma investigação sobre a gênese dessa estrutura, que seja capaz de reconhecer nela a simultaneidade entre o geral e o particular, o objetivo e o subjetivo, e será para desempenhar esse papel que fará aparição a figura do corpo na *Fenomenologia da Percepção*. Sua análise terá a função precisa de revelar a formação dessa significação encarnada, desse “em-si-para-nós”, ao mesmo tempo imanente e transcendente ao sujeito, cabendo mostrar que ele não provém de um puro ato do sujeito e não se aloja em uma interioridade, mas existe no mundo, portador de uma realidade própria. Será o corpo, e não mais a consciência, o encarregado de responder pela existência dessa significação, porque será ele próprio a fusão do em si e do para si, a mediação responsável por fazer existir para nós o sentido como fato ou como mundo, exercendo uma função de projeção ou de expressão, que pode ser considerada como linha condutora das análises de Merleau-Ponty. O que procuraremos destacar é que esse “novo lugar” do corpo, essa dimensão constituinte que se reconhecerá nele, impede que ele seja concebido como um ser puro ou como um em si, revelando-o ao contrário como misto de ser e nada, pois se cabe a ele a tarefa de fazer ser, de criar para o sujeito um mundo, será exatamente por articular, como tentaremos mostrar, nossa abertura à nossa situação, a dimensão geral que nos ata ao ser à dimensão espontânea que nos projeta para além. Como se poderá notar, alguns temas aparecerão de forma recorrente, sendo retomados em momentos diversos; isso ocorre porque procuramos seguir a sequência do texto de Merleau-Ponty, marcado por uma certa circularidade, em que as questões parecem ser constantemente repostas e desdobradas sob novos ângulos.

⁶⁵ Idem, p. 177

Se já era o “em-si-para-nós”⁶⁶, enquanto junção de sujeito e objeto, que o *Prefácio* e a *Introdução* apresentavam como novo território da fenomenologia, é justamente por ele que Merleau-Ponty iniciará a II Parte de seu livro, dedicada ao corpo; nosso olhar humano, afirma ele, só põe uma face do objeto, só apreende efetivamente um de seus lados; entretanto, eu tenho a experiência de um objeto ou de um ser, pois, graças à relação de horizontes, eu disponho não apenas de minha visão efetiva, mas também da visão que os outros objetos possuem deste. A especificidade do meu olhar acede ao próprio objeto porque ao dispor de uma face, ele entra na rede de relações em que esta se situa, e por meio dela em todo um “universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim”⁶⁷. O que torna possível a visão é o fato de que a particularidade de minha ação abre-se a um sistema ou um mundo, uma generalidade ou uma estrutura: enquanto os objetos coexistem e formam conjunto, eles espelham-se mutuamente, e cada um deles torna-se constituinte dos demais, dando testemunho e garantia de sua presença, de modo que se reconheço o objeto enquanto tal, é porque os outros o confirmam e dão voto de sua permanência. Cada perspectiva, enquanto membro de um mundo, isto é, “de uma multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca”⁶⁸, traz as outras em si mesma, revelando-as como dimensões de um mesmo todo, e a síntese a partir da qual meu olhar vê o objeto, como vimos, não é propriamente feita por ele, mas espontaneamente realizada na referência da parte ao todo e

⁶⁶ Essa mesma noção já era apresentada na *Estrutura do Comportamento*, em que a estrutura era compreendida como um “em-si-para-mim”: ela era “em-si” pois “dotada de um interior que eu jamais terminaria de explorar”, e era “para-mim”, pois se oferecia a mim em pessoa (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Estrutura do Comportamento*, Paris: PUF, 1990, p. 201). A idéia que permitia reunir sincronicamente essas duas dimensões, como citamos no capítulo anterior, é a de que a coisa é um *ser* perspectivo, ou seja, de que “(...) Ihe é essencial se oferecer sem intermediário interposto e de não se revelar senão pouco a pouco e jamais completamente; ela é mediada por seus aspectos perspectivos, mas não se trata de uma mediação lógica, pois ela nos introduz a sua realidade carnal; eu conheço em um aspecto perspectivo, que eu sei que não é senão um de seus aspectos possíveis, a coisa mesma que o transcende” (p.202). O objeto percebido se constitui em um perspectivismo que não é o fechamento do relativo sobre si mesmo, mas ao contrário é o que abre e dá acesso ao todo e ao próprio objeto enquanto tal, pois tratam-se aqui de estruturas, ou seja, de fenômenos cuja essência é justamente esse reenvio da parte ao todo, essa significação total que se deixa entrever em cada um de seus momentos, e em relação à qual estes não são mais que diferentes manifestações.

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 105

⁶⁸ Idem, p. 109

na estrutura de horizontes formadora de um mundo⁶⁹. Justamente por isso, essa síntese jamais pode ser inteiramente alcançada pelo sujeito, a presença do objeto é sempre intencional, e os horizontes distantes não dão mais um testemunho preciso, formando um horizonte anônimo e geral por meio do qual o objeto permanece aberto e inacabado. Desse modo, à perspectiva “subjetiva” e particular do olhar, vem acrescer-se um desdobramento “objetivo” e genérico, e por meio de uma face é o próprio objeto que visto, em um movimento que não pode esgotar-se no sujeito ou no objeto, exigindo o reconhecimento de sua imbricação recíproca: “Toda a vida da consciência tende a pôr objetos, já que ela só é consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável. E todavia a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência, já que ela imobiliza toda experiência (...) É preciso que reencontremos a origem do objeto no próprio coração de nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, para nós, o em si.”⁷⁰

Reposto o paradoxo do “em-si-para-nós”, o primeiro caminho apontado para esclarecê-lo será o da fisiologia moderna, com especial ênfase no caso do membro fantasma. Por meio dele, começará a se delimitar essa junção entre em si e para si, o “terreno comum” a eles, pois o membro fantasma recusa tanto uma interpretação puramente intelectualista quanto apenas mecanicista: se a sensação do braço ou de um membro que o doente não possui mais, bem como o seu inverso, a anosognose, em que o doente não sente um membro que efetivamente possui, não são nem uma pura decorrência de “fatos psíquicos”, já que a secção dos condutos que vão para o encéfalo as suprime⁷¹, e nem um puro “fato fisiológico”, pois dependem da história pessoal do doente, de suas emoções e vontades⁷²; revelando, ao contrário, uma engrenagem entre os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas: “O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade

⁶⁹ Assim, são por seus horizontes que a presença do objeto se coloca, não apenas os espaciais mas também os temporais, de modo que sua identidade se afirma e mantém porque o tempo é um movimento em que cada presente configura-se como uma rede intencional, abrindo para si uma protensão e uma retenção, apoiando-se no “testemunho” do passado e do futuro, tornando-se um “ponto fixo e identificável” que implica o testemunho dos demais e está implicado neles.

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 109, 110

⁷¹ Idem, p. 116

objetiva nem uma *cogitatio* a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o “psíquico” e o “fisiológico”, o “para si” e o “em si” e de preparar entre eles um encontro, se os processos em terceira pessoa e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio comum que lhes fosse comum.”⁷³

Esse “meio comum” será compreendido como ser no mundo, o que significa que é na relação de *ser* entre homem e mundo, relação como veremos ancorada no corpo, que se poderá compreender um acontecimento que é ao mesmo tempo para si e em si, isto é, inseparável do sujeito, mas portador de uma consistência própria graças à qual retroage sobre esse sujeito; o ser no mundo é precisamente essa fusão do subjetivo e do objetivo, uma espécie de área vital “posta” por ele, mas que reciprocamente também o “põe”: “um tipo de diafragma interior que muito mais do que eles [estímulos e conteúdos sensíveis] determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis, a amplidão de nossa vida”⁷⁴; colocando-se aquém da objetividade e de suas noções alternativas, ele não pode ser tratado nem como processo em terceira pessoa, um puro em si, já que revela uma consistência de nosso mundo relativamente independente dos estímulos, e nem como *cogitatio*, um processo em primeira pessoa, pois expressa ao mesmo tempo uma “certa energia da pulsação de existência” que não se reduz a um puro ato da consciência. Será, pois, na imbricação entre em si e para si, em sua simultaneidade encarnada no ser no mundo, que o membro fantasma poderá ser compreendido, pois ele não é uma deliberação do sujeito e nele a própria consciência é tornada ambivalente. O que recusa a mutilação não é um “eu penso”, mas um “eu posso”, um “Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para a seu mundo a despeito de suas deficiências ou amputações (...)”⁷⁵; esse eu não pensa seu braço, não o representa para si, mas conta com ele enquanto implicado no movimento geral pelo qual se dirige ao mundo, e a recusa da deficiência não é senão o “avesso de

⁷² Idem, p. 116

⁷³ Idem, p. 117

⁷⁴ Idem, p. 119

⁷⁵ Idem, p. 121

nossa inerência ao mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. Ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação⁷⁶. É na transcendência pela qual o sujeito é no mundo ou *tem* um mundo que o membro fantasma se situa; inscrito no movimento habitual graças ao qual o homem se ocupa cotidianamente de suas tarefas, o membro perdido dissimula-se na consistência de seu mundo e de seu “lançar-se”, permitindo que o doente preserve sua integridade; ao mesmo tempo, porém, esse próprio movimento revela sua deficiência, pois se o mundo se pretende o mesmo, resta que ele não pode mais obter do corpo as respostas que lhe convêm. Trata-se aqui de reconhecer o paradoxo de que ao mesmo tempo o mundo me é dado pelo corpo e o corpo me é dado pelo mundo, ou seja de que eles são simultaneamente em si – e portanto aparecem para o outro - e para si – e portanto é o outro que lhe aparece como em si: “Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim⁷⁷. No caso do membro fantasma, esse paradoxo sustenta-se, e esse ponto é central, na ambiguidade do corpo, compreendida como presença nele de duas camadas distintas: o corpo habitual e o corpo atual. O importante para nós é que esse corpo habitual será o que permite a passagem da existência em “primeira pessoa” a uma espécie de “escolástica” dessa existência: o manejável deixa de ser o que manejo atualmente para tornar-se o que se pode manejar, transformando-se de manejável *para mim* em manejável *em si*. Como a experiência do recalque evidencia, o corpo habitual é uma “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo”, uma existência anônima, operante como uma espécie de “complexo inato”, graças à qual um sentido difunde-se e dissimula-se, adquire consistência, mas sem se reduzir a um puro em si, pois o

⁷⁶ Idem, p. 122

⁷⁷ Idem, p. 122

corpo habitual, como veremos, esboça também o movimento da existência⁷⁸, mantendo-se inseparável do presente e do corpo atual.

É importante notar que será pela temporalidade que se poderá compreender essa constituição “ambígua” do corpo: o corpo habitual é um passado que não se deixa abandonar, que persevera e “assombra” o presente formando ao redor dele uma espécie de atmosfera, uma “quase-presença” que, assim como o recalque, não se deixa apreender em aspectos particulares, pois estruturada na forma da generalidade, como um “estilo de ser”⁷⁹. Em uma experiência recalcada, o sujeito abre mão, ao menos parcialmente, de sua espontaneidade, de seu poder de dar-se mundos⁸⁰ em benefício de um deles⁸¹, que por isso mesmo perde sua substância e permanece como estilo ou tipo, uma espécie de forma vazia; do mesmo modo, o membro fantasma é um quase-presente, um passado que permanece e enforma a experiência atual, mantendo-a imóvel: “Cada presente pode pretender fixar uma vida, é isso que o define como presente. Enquanto ele se faz passar pela *totalidade do ser* e preenche um instante da consciência, nós nunca nos libertamos dele inteiramente, o tempo nunca se fecha inteiramente com ele, que permanece uma ferida por onde nossa força se escoia”⁸². É porque nos amarra ao ser – e encontramos aqui, uma vez mais, os sinais da relação entre ontologia e temporalidade que perseguimos – que o presente “rouba” uma parte de nossa espontaneidade, realizando, como vimos, a fundação de “um ser que nada poderia impedir de ter sido”, uma condição que o homem pode alterar, mas que permanece ela própria uma presença irrecusável, formadora dele, encarregada de fazê-lo sempre já situado em um mundo ou em um passado, e portanto sempre já no ser, jamais um puro nada. Graças a sua estrutura temporal⁸³, nossa espontaneidade repousa sobre esse “adquirido de uma vez por todas” que o corpo preserva, de modo que entre eles não há ruptura, mas troca, e assim como ela não é absoluta, também não o é essa aquisição:

⁷⁸ Idem, p. 125

⁷⁹ Idem, p. 124

⁸⁰ Voltaremos a essa noção de espontaneidade como o poder de dar-se mundos. Por enquanto, seguindo a ordem do texto, apenas fazemos referência a sua aparição já aqui na análise do membro-fantasma.

⁸¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 124

⁸² Idem, p. 126 [grifo nosso]

⁸³ Esse ponto será desenvolvido no capítulo sobre a temporalidade.

“Com mais razão ainda, o passado específico que é nosso corpo só pode ser reaprendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente e emprega nisso uma parte de suas forças, porque ele permanece seu presente(...)”⁸⁴. Tal como evidencia o membro fantasma, e outros exemplos mais adiante confirmarão⁸⁵, esse “presente” não se oferece como objeto ou mesmo como singularidade, ele se torna atmosfera, generalidade *quase* impessoal, adquirindo a existência do “em si” e tornando-se *quase* independente do sujeito; essa independência, contudo, é apenas aparente, pois, como indicamos, o corpo habitual não se separa da existência pessoal e da espontaneidade, sendo na verdade o seu avesso, seu outro lado, já que ao inscrever em sua generalidade certas respostas estáveis, certos padrões responsáveis pelo “zelo de nos manter em vida”, ele permite que cada situação momentânea deixe aparecer como “a totalidade do ser”⁸⁶, que cada resposta particular cesse de ocupar todo o seu campo prático e de exigir a cada momento uma tomada de posição singular. Transferindo essas tarefas para a margem de sua existência, o homem “liberta-se”, descola-se *parcialmente* do ser, justamente porque agora ligado mais organicamente a ele, tornando-se capaz de não apenas *ser*, mas de relacionar-se com sua condição, de agir sobre ela: “Assim, é renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos pré-estabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja”⁸⁷. A existência mais integrada necessita de um corpo habitual porque a espontaneidade ou a liberdade humana, longe de serem absolutas, só se realizam parcialmente; apenas abrindo mão de parte de sua atividade e situando-se por meio de seu corpo em uma certa generalidade, o homem “abre espaço” nesse ser, desloca-o para a periferia de sua existência, e adquire assim espaço para o *não-ser* de sua liberdade; de modo que entre o ser e o nada, a generalidade

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.126

⁸⁵ A questão da passagem do singular à generalidade, do para si ao em si, é central nas formulações de Merleau-Ponty, sustentando não apenas os casos de doença, como a afonia, mas respondendo por uma função central de projeção ou de expressão, presente na memória, na motricidade, na sexualidade, na linguagem... enfim nas várias dimensões da existência.

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 129

⁸⁷ Idem, p. 129

e a atividade, não há separação, mas uma constituição recíproca, da qual o corpo é testemunha e efetividade.

É para essa função de “dar-se mundos” e de fazer ser que a análise do caso de Schn indica, evidenciando a engrenagem entre o adquirido e a espontaneidade em sua significação temporal, pois o que falta em Schn, segundo Merleau-Ponty, é um “vetor temporal”, uma abertura graças à qual o presente conta com um passado (uma aquisição) e um futuro (uma espontaneidade), por meio dos quais ele não se fecha em um ponto determinado, mas se cerca de horizontes e é sempre outra coisa que ele próprio, sempre além e aquém de si: o doente “está ‘atado’ ao atual, ele ‘carece de liberdade’, *dessa liberdade concreta que consiste no poder de pôr-se em situação (...)* a vida da consciência - vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva – é sustentada por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física, nossa situação ideológica, nossa situação moral, ou antes que faz com que estejamos situados sob todos esses aspectos”⁸⁸. Temporais, *projetamos* em torno de nós não um objeto que dominamos, mas uma situação que nos constitui, que tem sua realidade própria e faz com que sempre sejamos situados, sempre já no ser.

A análise do hábito começa a revelar, portanto, que o corpo faz algo existir, inscrevendo-o na generalidade e na impessoalidade, tornando-o consistente como uma situação ou um mundo, mas ao mesmo tempo, ele o mantém inseparável de si, atado ao presente e a espontaneidade que o assumem; razão pela qual já aqui se pode entrever a “significação metafísica” do corpo, isto é, o fato dele “ser aquilo por que existem objetos (...) A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas as variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência”. O desvio subsequente do texto pela psicologia terá o papel de explicitar essa mesma operação do corpo; a questão será mostrar que também aqui ele recusa-se a ser

⁸⁸ Idem, p. 190

tratado como objeto ou em si⁸⁹, revelando-se como abertura a objetos, ou antes, como comunicação com o mundo. É a resistência do meu corpo que torna compreensível a apresentação perspectiva do objeto, assim como é sua coexistência (temporal) com ele, com o mundo em geral, que torna compreensível que sejamos capazes de apreender a referência da perspectiva ao todo⁹⁰, de modo que o mundo não é uma soma de objetos determinados, mas o “horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar”⁹¹ e inseparável da experiência corporal que o efetiva. Era por não ser capaz de reconhecer essa dimensão do corpo, enquanto abertura ao ser e relação ao mundo, que o pensamento do psicólogo transformava seus caracteres estruturais - sua incompletude, sua apresentação marginal, sua ambiguidade enquanto corpo tocado e corpo tocante, e enfim a junção entre corpo e alma⁹² - em meras condições de fato, fazendo dele um objeto entre os demais.

Mas o próprio psicólogo, segundo Merleau-Ponty, será obrigado a reconhecer que a noção de fato, aplicada ao psiquismo, sofre uma transformação, pois passa a exprimir agora uma condição que é interiormente apreendida, da qual somos “a realização ou o surgimento perpétuos”, uma possibilidade do sujeito portanto e não um fato objetivo. O que o psicólogo acaba por perceber é que não há facticidade pura, que ela é sempre assumida, e que portanto o fato não se reduz a um objeto, mas revela ele também a articulação entre o objetivo e o subjetivo, a mesma fusão enfim entre generalidade e espontaneidade com a

⁸⁹ Não julgamos, assim, como estamos procurando indicar, que a análise de Merleau-Ponty acabe por repor uma interpretação realista do corpo, tal como aponta Barbaras (BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène*, Grenoble: Millon, 1991, p. 25); segundo ele, a análise merleau-pontyana manteria a cisão entre o subjetivo e o objetivo, e acabaria por compreendê-lo como uma dimensão anônima subordinada a uma consciência insular: “(...) l'anonymat corporel est finement subordonné à une conscience insulaire” (Idem, p. 56). Como veremos mais adiante, não apenas o corpo não é um puro objeto, dispondo de uma dimensão ativa e singular, como também a própria consciência não é inteiramente subjetiva, atando-se ao corpo e a uma dimensão de generalidade. Outra leitura que aponta para uma limitação semelhante na análise de Merleau-Ponty é a de Bernet, pois, segundo ele, a *Fenomenologia da Percepção* manteria a ambiguidade de afirmar, ao lado da existência corporal, uma certa subjetividade espiritualizada (BERNET, Rudolf. *La vie du sujet*, Paris: Universitaires de France, 1994, p. 170); entretanto, ele mostra que essa existência corporal, justamente por articular o sujeito à natureza, o pessoal ao geral, apresentaria “(...) des systèmes des significations symboliques d'une grande richesse et d'un degré avancé d'articulation” (Idem, p. 171); apontando para uma não separação entre o empírico e o transcendental e entre o homem e a natureza que já abririam caminho para um afastamento da filosofia reflexiva (Idem, p. 183, 184).

⁹⁰ Idem, p. 136

⁹¹ Idem, p. 136, 137

⁹² Idem, p. 140

qual se deparava a fisiologia moderna e que implica que também o psicólogo acaba por deparar-se com aquela relação de ser que constitui agora o domínio da fenomenologia⁹³: “Ser uma consciência, ou antes ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, *ser com* eles em lugar de estar ao lado deles”⁹⁴. Se tanto a fisiologia quanto a psicologia reconhecem, ainda que em seus limites, a impossibilidade de tratar o corpo como objeto, revelando nele um sentido metafísico, uma relação de ser, e uma operação a partir da qual ele faz o ser existir para nós, cabe explicitar agora o funcionamento dessa gênese, responsável por articular generalidade e espontaneidade, situação e liberdade.

Será justamente esse articulação que a análise subsequente de Merleau-Ponty desdobrará, pois se as descrições fisiológicas e psicológicas nos revelaram principalmente o corpo como hábito, um passado não transcendido que nos mantém em um *ser* do qual não podemos nos desvencilhar, é preciso agora desenvolver a indicação feita acima de que esse engajamento não é uma restrição, mas aquilo mesmo que abre e sustenta nossa espontaneidade, assegurando uma dimensão de *não-ser*⁹⁵ e de transcendência. Isso significa, como veremos, que se o corpo é presença do passado, ele é ao mesmo tempo direção para o futuro, enquanto projeto e polarização ao outro, e será por isso que Merleau-Ponty afirmará que o corpo jamais se torna absolutamente passado, sendo sempre presente, ou seja o limite tenso entre passado e futuro, não podendo nem reduzir-se a eles, nem abandoná-los.

O exame dessa dimensão de não *ser* corporal inicia-se pela análise da motricidade, pois ela permite reconhecê-lo como projeção. Merleau-Ponty mostra que o corpo é uma forma, um novo tipo de existência⁹⁶ em que a unidade – espacial, temporal e sensorimotora – ou o “esquema corporal” se realizam pela integração ativa das partes em

⁹³ Conforme o capítulo anterior.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 142 [grifo nosso]

⁹⁵ A espontaneidade ou a liberdade como não ser será explicitada na temporalidade, mas como veremos já é indicada aqui.

⁹⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 145

“razão de seu valor para os projetos do organismo”⁹⁷; é pois projetando-se e polarizando-se que o corpo se unifica e se realiza, aparecendo “como postura em vista de uma tarefa atual ou possível”⁹⁸; e é por aqui que vemos insinuar-se sua dimensão negativa, pois a possibilidade de voltar-se para algo que lhe é outro, de dirigir-se a um termo ou a uma meta, implicam que haja nele uma abertura, um vão em que os objetos e o futuro possam vir alojar-se:

“(…) [o espaço corporal] é a obscuridade da sala necessária à clareza do espetáculo, o fundo de sono ou a reserva de potência vaga sobre os quais se destacam o gesto e a sua meta, a zona de não-ser diante da qual podem aparecer seres precisos, figuras e pontos. Em última análise, se meu corpo pode ser uma ‘forma’ e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo.”⁹⁹

Não ser portanto, como já indicávamos anteriormente, que não é um puro nada, mas abertura ao ser, projeto e polarização que fendem o corpo, permitindo que ele seja “ocupado” por um ser ou um porvir que lhe transcendem, razão pela qual esse nada é precisamente o que nos faz *ser no mundo*, revelando-se “como potência de um certo número de ações familiares”¹⁰⁰, “(…) de tais e tais regiões do mundo”¹⁰¹, e atando-nos ao ser antes de qualquer decisão explícita, desenhando para si um campo prático ou uma situação familiar.

Do mesmo modo, enquanto abertura, o corpo não nos engaja apenas em um meio concreto e real, ele pode também romper com seu meio sincrético, realizar um movimento *abstrato*, projetando para si uma situação imaginária e fictícia, desprovida de

⁹⁷ Idem, p. 145

⁹⁸ Idem, p. 146

⁹⁹ Idem, p. 146, 147

¹⁰⁰ Idem, p. 152

¹⁰¹ Idem, p. 153, 154

significação prática¹⁰², alojar-se no virtual e contar com o possível, que reveste-se então de uma certa atualidade, o que evidencia que o corpo, ao projetar-se, “cava no interior do mundo pleno no qual se desenrola o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano”¹⁰³. Criando para si uma situação, o corpo “dilata” o mundo, revelando “uma produtividade humana através da espessura do ser”¹⁰⁴, uma “área vital do sujeito”¹⁰⁵ que faz com que o não ser conte para ele, apresentando-se como horizonte possível de sua ação, variação de seu campo ou de sua situação, e portanto não dissociado do mundo, mas como uma espécie de alargamento desse mundo, quase presença de horizontes até então mais distantes¹⁰⁶.

É por esse motivo que será preciso mostrar a simultaneidade entre o movimento abstrato e o concreto, pois é preciso reconhecer que eles partilham de uma estrutura comum, a relação do homem ao mundo, não podendo ser lidos como realidades substancialmente diversas: não se trata de conduzir o movimento abstrato à consciência e o movimento concreto ao corpo, pois isso implicaria que se abdicasse de um ou de outro, já que se houvesse apenas o corpo compreendido como mecanismo, todo movimento seria concreto; e se houvesse apenas a consciência como saber absoluto e pura rede de intenções, só haveria movimento abstrato, ela jamais poderia ignorar ou manter em seu objeto uma certa opacidade típica das relações concretas. O intelectualismo, ao fazer a “função de projeção”, pela qual define a consciência, repousar em si mesma, a substancializa e a torna inacessível ao ser; ela aparece então como uma presença ao mundo sem distância e sem opacidade, um puro para-si ou um puro não-ser, diante dos quais o ser e a encarnação – o erro, a doença, a loucura, a variedade empírica das consciências – tornam-se mera aparência, já que o verdadeiro Cogito não conhece equívoco ou variações, ele não pode desconstruir-se de si, e o louco por exemplo, sabe de

¹⁰² Idem, p. 156

¹⁰³ Idem, p. 160

¹⁰⁴ Idem, p. 162

¹⁰⁵ Idem, p. 167

¹⁰⁶ Do mesmo modo que a imaginação será para Merleau-Ponty uma modalidade do ser no mundo, uma quase presença, e não uma ruptura com o mundo “verdadeiro” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 246).

sua loucura e não é realmente louco, apenas pensa sê-lo. Definindo a consciência como puro não ser e o corpo como puro ser, o intelectualismo, e mesmo o empirismo, são incapazes de pensar a simultaneidade entre o concreto e o abstrato pois ela implica uma simultaneidade mais profunda: a do ser e do nada. Se todo movimento, como afirma Merleau-Ponty, é indissolivelmente “movimento e consciência de movimento”, a distinção entre o concreto e o abstrato não pode ser buscada na separação entre corpo e alma, já que estes devem estar presentes em ambos os movimentos, e sim no reconhecimento de que “(...) para o corpo existem várias maneiras de ser corpo, para a consciência várias maneiras de ser consciência”¹⁰⁷. A simultaneidade dos movimentos implica, por um lado, que a consciência *seja* efetivamente, não pondo sua situação como objeto, mas sendo com ela, tornando-se por isso mesmo aberta e vulnerável; por outro, que o corpo seja ele próprio uma abertura, uma referência ao possível, negatividade e não existência em si. Preservar a diferença entre o concreto e o abstrato e a presença em ambos do corpo e da consciência equivale, enfim, a afirmar que estes *são* e *não são* ao mesmo tempo: “O movimento concreto é portanto centrípeto, enquanto o movimento abstrato é centrífugo; o primeiro ocorre no ser ou no atual, o segundo no possível ou no não-ser; o primeiro adere a um fundo dado; o segundo desdobra ele mesmo seu fundo.”¹⁰⁸

Misto de ser e nada, o corpo realiza, quer se trate do movimento concreto¹⁰⁹ ou do abstrato, a mesma função de projeção ou de evocação, “pela qual o sujeito faz existir diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência”¹¹⁰. Se o hábito nos revela que o corpo se dá um mundo, inscrevendo-o na generalidade do ser e do passado, a análise do movimento mostra agora que esse “em si para nós” não se situa apenas aí, mas também na espontaneidade e na abertura do corpo, enquanto direção ao futuro e ao outro; de modo que à dimensão positiva

¹⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 175

¹⁰⁸ Idem, p. 160

¹⁰⁹ Como vimos a respeito do hábito, o corpo jamais se torna inteiramente impessoal, permanecendo uma expressão da existência pessoal e ativa do homem, de modo que mesmo o movimento concreto não pode ser tratado como um fato puro, sem relações com a espontaneidade do homem, e portanto com seu poder de projetar-se. No mesmo sentido, Merleau-Ponty indica que não há reflexo puro, e que ele já opera uma enformação dos estímulos.

desse processo, vêm juntar-se agora seu reverso negativo, não como cisão, mas como complemento, pois se essa atividade de projeção, ao “abrir” o ser, traz a negatividade, é visível, ao longo de todas as descrições, o cuidado de Merleau-Ponty em insistir no vínculo desta com o ser e com a existência, mostrando que jamais há uma transcendência total, permanecendo o ser como uma espécie de “conteúdo” do nada. Será essa imbricação que a noção fenomenológica de *Fundierung*: exprimirá: “A relação entre a matéria e a forma é aquela que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa na visão, não que a visão seja a sua causa, mas porque é este dom da natureza que o Espírito precisava usar para além de toda esperança, ao qual ele devia dar um sentido radicalmente novo e do qual todavia ele tinha necessidade não apenas para se encarnar, mas ainda para ser”¹¹¹. Nossa liberdade ou nossa espontaneidade não se realizam fora do ser, mas fundem-se a ele para efetivar-se, tornando-se realidade concreta e significação encarnada; justamente por isso, como indicamos, elas jamais são absolutas, pois sempre “cortadas” pelo ser e abertas ao mundo.

Razão pela qual se a consciência pode ser vista como uma atividade de projeção, ela só o é na medida em que, depositando diante de si os objetos como traços de seus próprios atos, apóia-se neles para passar a outros atos de espontaneidade¹¹², ou seja, na medida em que “arrasta seu rastro” e apóia-se em um mundo para transcender-se, e é por aí “que está dado o princípio de uma intervenção alheia”¹¹³ na consciência. Por seu corpo biológico, ela se projeta em um mundo físico e por seu corpo habitual em um mundo cultural, pois toda consciência só se realiza “jogando” com significações dadas no passado (do mundo ou em seu próprio), e toda forma vivida tende à *generalidade*¹¹⁴, seja a do hábito, seja a das funções corporais: “A essência da consciência é dar-se um mundo ou mundos, quer dizer, fazer existir diante dela mesma os seus pensamentos enquanto coisas, e ela prova indivisivelmente seu vigor desenhando essas paisagens e abandonando-as. A

¹¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.160, 161

¹¹¹ Idem, p. 178 [grifo nosso]

¹¹² Idem, p. 190

¹¹³ Idem, p. 191

estrutura mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro da consciência (...)"¹¹⁵. Essa consciência não é portanto um “eu penso” dissociado do corpo, mas precisamente um *ser no mundo*, um “eu posso”; o que permite que a motricidade seja enfim compreendida como uma intencionalidade original¹¹⁶, pois o movimento desse “eu posso” revela uma “intenção”, uma relação ao objeto, que se realiza no próprio corpo, subentendendo que o termo visado exista para ele, evidenciando que o corpo tem seu mundo, isto é, que ele assume o espaço e o tempo, articulando o diverso e formando em torno de si uma unidade ou um sistema de implicações. É por essa razão que a motricidade é fundamental, pois ela aparece como primeira figura dessa síntese espontânea pela qual a situação se constitui em torno do sujeito: “ela inaugura a ligação entre um aqui e um ali, entre um agora e um futuro, que os outros momentos se limitarão a desenvolver”¹¹⁷; apreendendo o espaço e o tempo, operando em relação a eles, a motricidade delimita a amplitude de nossa vida, fornecendo não um modelo particular de conhecimento, mas “uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto”¹¹⁸, “o primeiro modelo das transposições, das equivalências, das identificações que fazem do espaço um sistema objetivo e permitem à nossa experiência ser uma experiência de objetos, abrir-se a um ‘em-si’ ”¹¹⁹. A motricidade é original porque ela possui o poder elementar de dar sentido¹²⁰, o que significa que abandonamos uma compreensão da consciência como puro ato de significação para encontrar no corpo esse movimento significativo; não mais, portanto, uma significação abstrata ou intelectual, mas como uma realidade concreta, presente no mundo como um

¹¹⁴ Idem, p. 192

¹¹⁵ Idem, p. 183

¹¹⁶ Como mostra BONAN, há, desde o início no pensamento de Merleau-Ponty, a tentativa de extrair o sentido motor da intencionalidade (BONAN, Ronald. *L’homme phénoménal*, IN: BONAN, Ronald (ed). *Merleau-Ponty de la perception à l’action*, Université de Provence, 2005, p. 11), sendo a própria “intencionalidade operante” (em seu sentido temporal) compreendida pelo filósofo como uma “forma de movimento” (Idem, p. 18). AUBERT, por sua vez, também, indica articulação entre intencionalidade e motricidade, mas, segundo ele, essa seria apenas uma entre outras formulações da noção de intencionalidade – afetiva, arco intencional, movimento da existência e operante (AUBERT, Emmanuel de Saint. *Le scénario cartésien*, França: Vrin, 2005, p. 141), todas fragilmente amarradas entre si (Idem, p. 147); comentaremos essa sua interpretação mais adiante.

¹¹⁷ Idem, p. 194

¹¹⁸ Idem, p. 195

¹¹⁹ Idem, p. 197

¹²⁰ Idem, p. 197

sentido encarnado¹²¹, tornando-se o corpo ele próprio expressão do “nó entre essência e existência” que desde o início se buscava: “Em todos os planos ele exerce a mesma função, que é a de emprestar aos movimentos instantâneos da espontaneidade ‘um pouco de ação renovável e de existência independente.”¹²²

Assim, se o corpo implica a recusa de que todo sentido provenha de um Eu puro, e a afirmação da aderência do sentido à existência, é porque ele próprio opera, é, essa imbricação entre o sentido e a materialidade. Ser corpo é estruturar uma unidade que não é subsunção do conteúdo à forma, mas fusão do signo e do significado. Assim como a obra de arte, em que a idéia é inseparável de sua aparição concreta, o corpo revela um sentido que não se dá fora de sua facticidade, mas existe nela, em seu sotaque e estilo, como modulação e maneira de ser fundamentais de sua existência. Assim como a poesia não é uma significação transcendental abstrata, mas um *ser*, cujo sentido se dá como arranjo concreto que subverte nossa existência e modula o aparelho lingüístico disponível, também o corpo faz do sentido uma existência e do não-ser uma realidade¹²³. Ele opera articulando o adquirido e o espontâneo, pois nele novas significações podem se formar, os movimentos antigos podem integrar-se a uma nova entidade motora e ir ao encontro de uma significação mais rica até então apenas entrevista em seu campo perceptivo – o que sugere novamente a relação entre espontaneidade e aquisição como expressão do vínculo entre ser e nada, pois esse termo “só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega”¹²⁴; encarnadas, essas significações não são a aquisição de um ser disponível de uma vez por todas, abrindo-se também à dimensão de futuro e de *não-ser* constitutivas do corpo.

¹²¹ Como mostra Moutinho, essa intencionalidade, atada ao corpo, será profundamente diversa da husserliana, na medida em que ela não opera a síntese de seu objeto, não supondo nem uma pura atividade de significação e nem se oferecendo como origem do sentido; ela revela, ao contrário, um tipo de síntese que se faz no próprio percebido. (MOUTINHO, Luís Damon Santos. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*, Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 1998, p. 146)

¹²² Idem, p. 203

¹²³ “Um romance, um poema, um quadro, uma peça musical são indivíduos, quer dizer, seres em que não se pode distinguir a expressão do expresso, cujo sentido só é acessível por um contato direto, e que irradiam sua significação sem abandonar seu lugar temporal e espacial. É nesse sentido que nosso corpo é comparável à obra de arte. Ele é um nó de significações vivas e não a lei de um certo número de termos co-variantes” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 209, 210).

É por ser, enfim, ele próprio essa fusão entre sentido e existência, abertura e generalidade, que como vimos constitui agora o território da fenomenologia, que o corpo adquire um destaque tão grande na *Fenomenologia da percepção*.

O corpo como expressão

Compreendido como capaz de por si mesmo dar e receber um sentido, projetando ou “evocando” um mundo em torno de si, o corpo, dirá Merleau-Ponty, é *expressão*, o movimento pelo qual as significações se tornam estáveis, adquirem existência e presença no mundo, contando para o sujeito como *coisas* ao seu redor; ser corpo é realizar a mediação entre a intenção e a efetividade, o não ser e o ser, operando a dialética entre o para si e o em si: “Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre os demais. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos (...) é ele que dá à nossa vida a forma da generalidade e que prolonga nossos atos pessoais em disposições estáveis”¹²⁵. Esse desdobramento da função de projeção do corpo em potência expressiva se fará mais explícito na análise da sexualidade e da fala¹²⁶, que manterão exatamente o mesmo eixo das descrições anteriores, tal como a abertura do capítulo *O corpo como ser sexuado* indica: “Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo como o lugar dessa apropriação.”¹²⁷

¹²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 212

¹²⁵ Idem, p. 202

¹²⁶ “Melhor ainda do que nossas observações sobre a espacialidade e a unidade corporais, a análise da fala nos faz reconhecer a natureza enigmática do corpo próprio (...) ele não está ali, ele não é aquilo que é – já que o vemos secretar em si mesmo um ‘sentido’ que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 267).

¹²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 213

O estudo da sexualidade terá o papel preciso de “pôr em evidência a gênese do ser para nós”¹²⁸, procurando mostrar como, na campo afetivo, os seres se põem a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, permitindo a compreensão da gênese dos seres em geral. Será a mesma função de projeção (ou de expressão) que Merleau-Ponty reencontrará sustentando a sexualidade, como uma espécie de Eros ou Libido responsável por animar um mundo original, desenhando valores e contornos sexuais nos estímulos¹²⁹. Novamente por intermédio da doença, ele mostrará que a percepção normal e o corpo projetam em torno do sujeito um “mundo sexual”, colocando-o “naturalmente” em uma “situação erótica”¹³⁰, o que evidencia que também a sexualidade assenta-se naquele arco intencional descrito anteriormente, graças ao qual o sujeito se situa em um mundo, de modo que a sexualidade não é um ciclo autônomo, encontrando-se ligada ao ser inteiro do homem, e exprimindo a mesma relação entre forma e conteúdo, sentido e existência, típica da estrutura: a sexualidade não é nem um simples reflexo da existência e nem um setor independente; ao mesmo tempo que exprime a existência, ela não se deixa reduzir-se a ela, ou seja, sem abdicar de sua particularidade, que é exatamente o que a torna um signo privilegiado de alguns distúrbios, a sexualidade articula-se a uma significação mais ampla, relacionada às dimensões fundamentais da existência. Trata-se, uma vez mais, da engrenagem entre o geral e o singular, a existência biológica e a existência pessoal, evidenciando que a generalidade das funções *quase* impessoais e o movimento espontâneo do sujeito não se separam, mas reúnem-se como retomada e sustentação recíproca: “Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: este retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima”¹³¹. Essa relação de “mão dupla”, originariamente mista, será compreendida por Merleau-Ponty como expressão, e será à sua explicitação que as descrições seguintes se dedicarão.

¹²⁸ Idem, p. 213

¹²⁹ Idem, p. 215

¹³⁰ Idem, p. 216

¹³¹ Idem, p. 221

Ao comentar o caso de uma moça que, proibida de ver o rapaz a quem ama, perde a voz, Merleau-Ponty desdobra o sentido sexual do sintoma em uma significação mais geral, relacionada ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro. Não se trata, mostra ele, nem de uma paralisia, pois o tratamento e o fim da proibição fazem com que ela recupere a voz, e nem de um silêncio preparado ou desejado, pois a possibilidade de calar-se implica o seu contrário, e para a doente a fala (quase) não existe mais. Ela perde a voz do mesmo modo que se perde uma recordação, o que significa que ela não esquece gratuitamente, pois o esquecimento implica a recusa de uma certa região vital, e portanto uma relação intencional com aquilo que se esquece e ao qual se resiste, de modo que o esquecer é um *ato*¹³²; entretanto, o esquecido não é posto pela consciência diante de si, não há uma rejeição expressa, pois então não haveria esquecimento efetivo, trata-se ao contrário de uma recusa global ou geral, não direcionada a um fato em particular, mas a um conjunto de situações, um mundo, fazendo com que toda a região implicada deixe de existir para o doente, que fica então aquém do saber e da ignorância voluntárias¹³³. Esse esquecimento ou essa perda são, portanto, casos de má-fé, mas de uma “má-fé metafísica”, constitutiva da condição humana, pois apoiada no fato originário de que o corpo e o passado, em lugar de se disporem para nós em atos singulares, “dissimulam-se na generalidade”¹³⁴: “A segunda [a hipocrisia metafísica] engana-se a si mesma por meio da generalidade, e chega assim a um estado ou a uma situação que não é uma ‘fatalidade’, mas que não é posta e desejada”¹³⁵. A medida que passa, o sintoma adquire consistência, torna-se mais geral, *quase* independente das decisões do doente; a cada instante a liberdade torna-se menos provável¹³⁶, a espontaneidade do sujeito cristaliza-se, amarrada a um mundo único e a um futuro recorrente. A afonia torna-se sólida como uma coisa, adquire a realidade de um mundo ou de uma estrutura, e se a liberdade jamais é impossível, resta que ela, assim como uma noite de sono, que também tem o poder de interromper o sintoma, deve provir de “mais baixo” do

¹³² Idem, p. 223

¹³³ Idem, p. 224

¹³⁴ Idem, p. 224

¹³⁵ Idem, p. 225

que a vontade expressa do doente: o sintoma e a cura estão aquém da consciência objetiva, eles se elaboram no plano existencial e intersubjetivo; não se trata de uma deliberação da vontade, pois é todo o campo de possíveis que desmorona, o doente não pode mais projetar-se adiante, dar-se mundos e colocar-se em situação, justamente porque um único mundo preenche todo o seu campo de ação. Aqui podemos reconhecer o mesmo movimento que já se descrevia no início, graças ao qual o corpo, ao dispor de uma dimensão de generalidade, faz com que um certo mundo ou um certo significado adquiram realidade própria, tornando-se forma constante e passado não transcendido, quase-presenças; e é também por uma perda de espontaneidade, só que aqui de um modo extremo, que o sintoma permanece, e o doente deixa de poder desenhar para si outros mundos e outros futuros. O que a doença explícita ainda melhor que o hábito é a quase autonomia que essas significações ou esses mundos adquirem, sua dimensão de em si, quase que efetivamente alheia ao sujeito. Como exemplificam o sono ou os mistérios dionísicos¹³⁷, o poder de minha vontade termina em “chamar” a visitação daquilo que ela intenciona, no caso o sono ou o Deus, havendo um momento em que eles “vêem” e em que torno-me aquilo que fingia ser, meu corpo e minha consciência deixam de opor-lhes sua opacidade e fundem-se a eles; do mesmo modo, se é o doente quem “chama” o sintoma para exprimir sua condição, chega um momento em que é o sintoma quem dispõe do doente, tornando-se uma realidade que age sobre ele, ocupa-o e quase priva-o de sua liberdade. Mas resta, como vimos, que esta jamais se torna impossível, pois se é pela presença de uma dimensão de generalidade na existência que o sintoma pode constituir-se como mundo e confiscá-la para si, é por essa mesma dimensão que ele jamais se fecha inteiramente, jamais esgota o campo do doente e o encerra em um mundo privado; como vimos, somos “consagrados” ao mundo e a generalidade do corpo não é senão a marca desse elo, quer ele seja ativa ou passivamente assumido. O que garante a possibilidade do retorno ao mundo verdadeiro são as mesmas funções impessoais que o dissimulam, no

¹³⁶ Idem, p. 225

¹³⁷ Idem, p. 226

caso do dormidor por exemplo é a vigilância anônima dos sentidos e no doente o fato de ainda perceber um esboço do outro e do futuro:

“Permanecemos livres a respeito do sono e da doença na exata medida em que sempre permanecemos envolvidos no estado de vigília e de saúde, *nosssa liberdade apóia-se em nosso ser em situação, ela mesma é uma situação (...)*

A afonia não representa uma recusa da falar, a anorexia uma recusa de viver; elas são essa recusa do outro ou do futuro arrancadas da natureza transitiva dos ‘fenômenos interiores’, generalizadas, consumadas, tornadas situação de fato.”¹³⁸

A ambiguidade do corpo como tensão entre passado e futuro, situação e liberdade, reaparece portanto, já que ele opera em um duplo movimento de sístole e diástole: ao mesmo tempo que pode fechar-se sobre si, concentrando-se e envolvendo-se, ele pode dilatar-se, abrindo-se e lançando-se em um mundo; por um lado, ele permite que nossa existência se torne “anônima e passiva”, apoiada sobre o adquirido e entregue a uma escolástica; mas exatamente porque pode fechar-me ao mundo, ele é também o que me abre a ele, ao outro e ao futuro, e é quando o corpo volta a ser atravessado pela coexistência e a significar ativamente para além de si – e portanto, quando retoma sua espontaneidade, seu poder de “dar-se mundos” – que ele “reencontra sua voz” . Como mostram a doença e o sono, o vínculo e a referência ao mundo, justamente por alojarem-se na generalidade, ficam aquém das decisões do homem, mantendo-o no mundo, aberto à existência e sempre fendido pelo que lhe é outro, revelando uma vez mais sua *negatividade estruturante*: “Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça. Enquanto possui ‘órgãos dos sentidos’, a existência corporal nunca repousa em si mesma, ela é sempre trabalhada por um nada ativo, continuamente ela me faz a proposta de viver, e o tempo natural, a cada instante que advém, desenha sem cessar a forma vazia de um verdadeiro acontecimento”¹³⁹ . Assim, se a

¹³⁸ Idem, p. 227

¹³⁹ Idem, p. 228

generalidade não é suficiente para fazer-nos ser no mundo, resta que ela é o primeiro esboço dessa presença, *exprimindo* nossa existência pessoal por ser ela também transcendência, polarização, pois o adquirido, como vimos, não é uma massa inerte, mas o “pacto com o ser” que sustenta nossa espontaneidade, ele próprio dotado de negatividade e abertura, razão pela qual, mesmo ao voltar-se sobre si, a existência reencontra no corpo “a mesma potência, dessa vez sem nome, pelo qual estou condenado ao ser. Pode-se dizer que o corpo é a ‘forma escondida do ser’ ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação”¹⁴⁰. Assim, se entre o adquirido e o espontâneo não se pode mais delimitar um limite preciso, é porque nosso *nada ativo*, longe de ser ruptura com o ser, é precisamente o que nos faz ser, de modo que o negativo torna-se a própria afirmação do positivo e vice-versa, o que equivale a dizer, finalmente, que um é a expressão do outro:

“[Expressar significa] uma operação primordial em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem o seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. *Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos.*”¹⁴¹

Esse é o ponto nuclear na análise do corpo, pois explicita que é por meio desse sentido encarnado, desse corpo ou dessa estrutura, que Merleau-Ponty pretende ultrapassar as dicotômias clássicas, entre sujeito e objeto, liberdade e situação. Será sua explicitação que orientará a análise da fala, razão pela qual o argumento central aí será a afirmação de que a palavra tem um sentido. Se a expressão é a existência do expresso¹⁴²,

¹⁴⁰ Idem, p. 229

¹⁴¹ Idem p. 229 [grifo nosso]

¹⁴² “A operação de expressão, quando é bem-sucedida (...) faz a significação existir como uma coisa no próprio coração do texto, ela a faz viver em um organismo de palavras, ela a instala no escritor ou no leitor como um novo órgão dos sentidos, abre para nossa experiência um novo campo ou uma nova dimensão (...) A expressão estética confere a existência em si àquilo que exprime, instala-o na natureza como uma coisa percebida acessível a todos, ou inversamente, arranca os próprios signos – a pessoa do ator, as cores e a tela do pintor – de sua existência empírica e os arrebatada para um outro mundo” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 248).

um sentido fora da fala nem sequer existiria para si; ao contrário, nosso pensamento tende para a palavra assim como para seu acabamento¹⁴³, constituindo-se como uma experiência: “nós nos damos nosso pensamento pela fala interior ou exterior (...) é preciso que nos apropriemos dele, e é pela expressão que ele se torna nosso”¹⁴⁴. A fala exprime o sentido porque ela o realiza, o faz *ser no mundo*, e o expresso, enquanto inseparável da expressão, não é uma realidade em si, mas uma “tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações”. Como comprovam os fatos de que somos capazes de compreender para além do que espontaneamente pensamos e de que a fala opera uma espécie de “reflexão no outro, um poder de pensar segundo o outro”¹⁴⁵, há uma significação imante à linguagem, que não se deixa apreender conceitualmente, e sim como uma dimensão gestual ou existencial, estruturada segundo a própria maneira de existir do expresso¹⁴⁶, o estilo ou o modo pelo qual a expressão modula o aparelho lingüístico e as significações disponíveis.

As palavras não são objetos para um sujeito, signos de um sentido que ele lhes imporia do exterior; elas são, como a Imago freudiana, “uma essência emocional muito precisa e muito geral separada de suas origens empíricas (...) Basta que elas existam para mim e constituam um certo campo de ação em torno de mim (...) Basta que eu possua sua essência articular e sonora como uma das modulações, um dos usos possíveis do meu corpo”. A palavra é uma das possibilidades de meu corpo, de seu equipamento ou de seu mundo, e é finalmente por ele que se torna compreensível o *sentido encarnado* na palavra, precisamente enquanto “potência aberta e indefinida de significar – quer dizer, ao mesmo tempo de apreender e de comunicar um sentido”; como transcendência, movimento em direção ao futuro e ao novo, o corpo é nosso meio de apropriar-nos “em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais”. Por ser projeção, o corpo volta-se para além de si, para aquilo que ainda não é, dilatando seu próprio ser; mas também aqui, não se trata de um puro ato e nem de

¹⁴³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 241

¹⁴⁴ Idem, p. 241, 242

¹⁴⁵ Idem, p. 243

¹⁴⁶ Idem, 244

uma ruptura com o adquirido; ao contrário, toda significação nova é um “rearranjo” das significações disponíveis, um descentramento e um rescentramento das palavras sedimentadas, de modo que todo sentido novo, toda fala falante é uma espécie de “regulagem” ou de “gênio de equívoco” pelos quais o homem age sobre seu passado e seu mundo. Assim, se a fala exprime aquele mesmo poder humano de polarizar o mundo, “cavar” o ser e fazer aparecer nele o novo, isso não significa, uma vez mais, ruptura, mas “subversão”, desvio, ou regulagem, de modo que ao exprimir a negatividade intrínseca à condição humana, a fala revela também e por isso mesmo, o ele orgânico do homem ao mundo, do ser e do não ser:

“Aqui a existência polariza-se em um certo ‘sentido’ que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio *não-ser*. A fala é o excesso de nossa existência sobre o ser natural. *Mas o ato de expressão constitui um mundo lingüístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além.*”¹⁴⁷

Ao falar em não ser, Merleau-Ponty quer dizer que só há para o homem a possibilidade de engajar-se e de relacionar-se, de *ser no mundo*, existindo em uma “experiência aberta”, de modo que a “abertura sempre recriada na plenitude do ser”¹⁴⁸, as “zonas de vazios” que se constituem *nele*, não são cisões, mas a expressão mesma do “ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes”¹⁴⁹. O que procuramos mostrar, enfim, é que, compreendido como fusão de sentido e existência, o corpo deixa de ser um objeto, um em si, e passa a ser expressão do vínculo orgânico existente entre o ser e o nada.

¹⁴⁷ Idem, p. 267 [grifo nosso]

¹⁴⁸ Idem, p. 267

¹⁴⁹ Idem, p. 267

III – A percepção

“E, quanto ao sujeito da sensação, ele não precisa ser um puro nada sem nenhum peso terrestre. Isso só seria necessário se ele devesse, assim como a consciência constituinte, estar presente em todas as partes, coextensivo ao ser, e pensar a verdade do universo. Mas o espetáculo percebido não é um ser puro.”¹⁵⁰

Vimos no capítulo anterior que o corpo próprio aparecia em uma espécie de zona híbrida entre o subjetivo e o objetivo, não se reduzindo nem a uma soma de processos em terceira pessoa e nem ao invólucro de uma consciência. Operando ao mesmo tempo enquanto constituinte e constituído, ele se apresentava como potência expressiva, encarregada de fazer do sentido uma realidade concreta e tangível, um mundo responsável por enformar o sujeito na mesma medida em que era por ele formado; o corpo revelava-se então como estrutura, isto é, como “em-si-para-nós”, junção de sentido e existência, remetendo pois, por sua própria natureza, à percepção, já que, como vimos, por estrutura Merleau-Ponty compreende um ser perceptível¹⁵¹, justificando a passagem analítica do corpo à percepção: “(...) se ele [o corpo] é uma unidade expressiva que só quando assumida se pode aprender a conhecer, então essa estrutura vai comunicar-se ao sensível. A teoria

¹⁵⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 290

¹⁵¹ Conforme o capítulo 1.

do esquema corporal é já implicitamente uma teoria da percepção”¹⁵². Enquanto estrutura ou unidade expressiva, o corpo será exatamente o ponto de partida para a análise da percepção¹⁵³ e do percebido, pois será a dinâmica reconhecida nele que veremos agora desdobrar-se no mundo, configurado em correlação intrínseca a ele: “O corpo próprio está no mundo assim como o coração está no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o, alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema”¹⁵⁴. Será preciso, pois, compreender agora como aquela “obscuridade”, revelada como o fato último do movimento temporal-expressivo do corpo, estende-se a todo o mundo percebido¹⁵⁵, implicando um sujeito e um mundo que repousem, eles também, nessa dinâmica pela qual um sentido se faz matéria, uma significação se torna fato: “Essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como veremos, a todo o mundo sensível, e nosso olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão (...) O problema do mundo, e, para começar, o do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*”¹⁵⁶. É preciso compreender, enfim, a percepção como um tipo de síntese capaz de não dissociar sujeito e objeto, matéria e forma, revelando ao contrário um transcendental que não se separe de sua realidade empírica e de sua situação; será esse o eixo que procuraremos seguir, indicando que o delineamento dessa fusão entre o objetivo e o subjetivo na percepção encontra seu solo naquela compreensão ontológica que estamos perseguindo e que esta, por sua vez, encontra-se, também aqui, ancorada na temporalidade.

O primeiro movimento de Merleau-Ponty será mostrar que a relação perceptiva entre o sujeito e seu mundo não é uma relação epistemológica entre a consciência e seus objetos, mas uma relação expressiva e temporal do corpo com seu mundo. Evitando tanto a alternativa intelectualista quanto a empirista – a “existência

¹⁵² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.278

¹⁵³ “(...) retirando-se do mundo objetivo, o corpo próprio (...) arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo que percebe.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 110)

¹⁵⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 273

¹⁵⁵ Idem, p. 270

¹⁵⁶ Idem, p. 268

absoluta do objeto” ou o “pensamento de um objeto absoluto”¹⁵⁷ – ele indica que a atividade por meio da qual temos acesso ao mundo não é uma operação de uma consciência constituinte da qual ele seria o produto, e sim uma abertura do corpo, cuja unidade é *contemporânea* à unidade do objeto, ambas articuladas em um mesmo movimento, “duas faces de um mesmo ato”¹⁵⁸: “(...) aqui a síntese do objeto se faz através da síntese do corpo próprio, ela é sua réplica ou seu correlativo, e literalmente é a mesma coisa perceber uma única bola e dispor de dois dedos como de um órgão único”¹⁵⁹. O corpo, vimos, unifica-se precisamente ao constituir para si um objeto, realizando-o ao mesmo tempo que a si próprio, de tal modo que é impossível compreendê-lo como puro constituinte, já que ele é simultaneamente constituído. Temporal, esse processo significa não a posição de um pelo outro, mas sim a imbricação de um no outro: “A coisa e o mundo me são dados com as partes do meu corpo não por uma ‘geometria natural’, mas em uma conexão viva comparável, ou antes idêntica à que existe entre as partes de meu próprio corpo”¹⁶⁰. O sujeito que percebe é, pois, um sujeito engajado, atado ao mundo e não exposto diante dele, o que permite recuperar a percepção em seu caráter original e constituinte - “a cada momento como uma re-criação ou uma re-constituição do mundo”¹⁶¹ – pois a dialética entre homem e mundo que ela instaura reaparece em seu caráter estruturante e formador de ambos. Ela será então, reafirmando a dimensão ontológica da análise, “(...) uma de nossas superfícies de contato com o ser”¹⁶², a abertura por meio da qual tanto ele nos investe quanto nós o investimos, instaurando-se, por um lado, como uma lacuna na totalidade do mundo – o nada no ser - , e, por outro, como o correlato engajamento do sujeito nesse mundo fendido¹⁶³ – o ser no nada –, implicando, como já ocorria com o corpo, uma

¹⁵⁷ Idem, p. 275

¹⁵⁸ Idem, p. 276

¹⁵⁹ Idem, p. 276

¹⁶⁰ Idem, p. 276

¹⁶¹ Idem, p. 279

¹⁶² Idem, p. 299

¹⁶³ “Se acreditamos em um passado do mundo, no mundo físico, nos ‘estímulos’, no organismo tal como nossos livros o representam, é primeiramente porque temos um campo perceptivo presente a atual, uma superfície de contato com o mundo ou perpetuamente enraizada nele, é porque sem cessar ele vem assaltar e investir a subjetividade, assim como as ondas envolvem um destroço na praia. Todo saber se instala nos horizontes abertos pela percepção. Não se trata de descrever a própria percepção como um dos fatos que se produzem no mundo, já

compreensão do negativo que não o opõe ao ser, que não o separa do mundo, mas ao contrário é aquilo mesmo que ata um ao outro, tornando-os mutuamente vulneráveis e abertos. O negativo, também aqui, sugere não um puro transcendental, mas o movimento que condena o homem ao ser, recolocando a necessidade de se pensar a junção entre o ser e o nada, a subjetividade e sua inerência fática ao mundo: “Nós só o compreenderemos se (...) esta possibilidade de *ausência*, essa *dimensão de fuga e de liberdade* que a reflexão abre no fundo de nós e que chamam de Eu transcendental em primeiro lugar não forem dadas e nunca forem absolutamente adquiridas, se nunca puder dizer ‘Eu’ absolutamente, e se todo ato de reflexão, tomada de posição voluntária se estabelecerem sobre o fundo e sobre a proposição de uma vida da consciência pré-pessoal (...) O sujeito da percepção permanecerá ignorado enquanto não encontrarmos a alternativa entre o naturante e o naturado (...) entre a existência em si e a existência para si.”¹⁶⁴

É àquela ontologia que reúne o para si e o em si que também a percepção nos remete, mostrando uma negatividade que não implica ruptura com o ser. A análise da sensação, forma mais elementar da percepção, terá a função de confirmar esse vínculo, descrevendo a sensação como nem em si, um estado fechado, e nem para si, uma qualidade oferecida a um sujeito pensante¹⁶⁵; retomando a análise feita em relação ao prejuízo do pensamento objetivo, Merleau-Ponty mostra que ela é um tipo de fisionomia motora, envolta em uma significação vital¹⁶⁶; reencontrando o “milagre da expressão”, a sensação será uma unidade expressiva, uma estrutura ou uma significação encarnada – como o verde é a paz e não um signo exterior¹⁶⁷ -, comunicando-se não com uma

que a percepção é a ‘falha’ desse grande diamante.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 280)

¹⁶⁴ Idem, p. 281 [grifo nosso]

¹⁶⁵ Idem, p. 283

¹⁶⁶ Idem, p. 282, 283

¹⁶⁷ “Portanto, não é preciso perguntar-se como e por que o vermelho significa o esforço ou a violência, o verde o repouso e a paz, é preciso reaprender a viver essas cores como nosso corpo as vive, quer dizer, como concreções de paz ou de violência.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 285)

consciência transcendental, mas com o corpo¹⁶⁸, enquanto *comportamento* particular apto a assumi-la, tornando-se a *forma* implicada¹⁶⁹: “O sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência ou se sincroniza com ele.”¹⁷⁰

O objeto, portanto, não está desdobrado diante do sujeito, mas co-existe com ele; eles são, como dissemos acima, contemporâneos, envolvendo-se reciprocamente: para que o corpo compreenda o objeto é preciso que, em certa medida, ele se torne esse objeto, assuma a sua estrutura, e a percepção não pode mais ser uma relação entre termos distintos: “Assim como o sacramento não apenas simboliza uma operação da Graça sob espécies sensíveis, mas é ainda a presença real de Deus (...) o sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de *ser no mundo* que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo assume e retoma se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão”¹⁷¹. A percepção é agora a operação de um sujeito que, corporal, é *no mundo* e para quem o sensível, enquanto *expressão* desse mesmo ser no mundo, não é senão uma de suas possibilidades, uma de suas efetivações possíveis. Há uma estrutura ontológica comum entre o sujeito e o objeto que possibilita a percepção em seu sentido originário: precisamente, como citamos acima, uma “re-constituição”, configuração mútua entre homem e mundo; aquele que percebe e o percebido exprimem não uma oposição, mas uma *relação de ser*, possível porque estruturada em um mesmo e único “gênero” de ser, figurado ora como latência, ora como efetividade, ora solicitação, ora facticidade assumida. De lá para cá, não há mudança substancial – o que explica, aliás, a dificuldade do pensamento objetivo em conceber efetivamente a percepção – mas apenas

¹⁶⁸ Como afirma Moutinho, o sentir exprime uma comunicação entre o “lado perceptivo” e o “lado motor” que assegura precisamente o vínculo existencial entre o corpo e o mundo percebido, bem como a passagem analítica de um ao outro. (MOUTINHO, Luís Damon. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*, Tese de doutorado, FFLCH, USP, 1998, p. 123, 124)

¹⁶⁹ Conforme o capítulo 2.

¹⁷⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 285

¹⁷¹ Idem, p. 286 [grifo nosso]

concreções diversas, o mesmo *ser* tecido na imbricação dos “opostos”¹⁷² : “Precisamos colocar em questão a alternativa entre o para si e o em si, que rejeitava os ‘sentidos’ no mundo dos objetos e resgatava a subjetividade como absoluto não-ser de toda inerência corporal. É isso que fazemos quando definimos a sensação como coexistência ou como comunhão”¹⁷³. Se pode haver intervenção recíproca, solicitação e retomada, é precisamente enquanto sujeito e objeto estão ontologicamente atados; e se a sensação não é um objeto¹⁷⁴, é justamente por revelar essa outra modalidade do ser em que a relação entre homem e mundo realiza-se como fusão e co-participação existencial : a sensação, finalmente, é nosso “(...) contato primordial com o ser (...) retomada, pelo sujeito que sente, de uma forma de existência indicada pelo sensível, (...) coexistência entre aquele que sente e o sensível.”¹⁷⁵

É por essa razão que se ainda se quiser preservar o conceito de intencionalidade para designar a relação entre sujeito e objeto, será preciso submetê-lo a uma profunda subversão, fazendo-o figurar, ele também, em regime ontológico: “A sensação é intencional porque encontro no sensível a proposição um certo *ritmo de existência* – abdução ou adução – e porque, dando sequência a essa proposição, introduzindo-me na forma de existência que assim me é sugerida, *reporto-me a um ser exterior, seja para abrir-*

¹⁷² Se é possível reconhecer em nossa descrição certos traços que tradicionalmente são atribuídos ao “último” Merleau-Ponty, é porque talvez seja possível – e isso talvez pareça mais pertinente ao fim da pesquisa – reconhecer uma continuidade maior entre suas diferentes “fases” do que normalmente se considera, especialmente porque não julgamos haver um “corte” em que a questão da ontologia e um “verdadeiro abandono” da filosofia intelectualista se afirmariam bruscamente; ao contrário, como estamos procurando mostrar, estas questões estão presentes, ao menos implicitamente, desde o início de sua obra. Voltaremos a essa questão mais adiante; por ora, no caso em questão, podemos recorrer à análise de Bernet, que, embora tome como *fato* o intelectualismo e os decorrentes limites da *Fenomenologia da Percepção*, reconhece nela o nascimento de uma problemática que será mais tarde desdobrada, a de uma “filosofia da natureza”, o que estabelecerá uma certa linha no pensamento de Merleau-Ponty. (BERNET, Rudolf. *Perception et vie naturelle* (Husserl et Merleau-Ponty) IN: *La vie du sujet – Recherches sur l’interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: Universitaires de France, 1994)

¹⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 288

¹⁷⁴ Ela é o meio pelo qual Merleau-Ponty pretende ultrapassar o intelectualismo, justamente por implicar a recusa de que “O ser só é para alguém que seja capaz de recuar em relação a ele e que portanto esteja absolutamente fora do ser. É assim que o espírito torna-se o sujeito da percepção e que a noção de sentido torna-se impensável (...) Não há meio-termo entre o em si e o para si, e já que meus sentidos, sendo vários, não são eu mesmo, eles só podem ser objetos.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 286)

¹⁷⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 298

me seja para fechar-me a ele."¹⁷⁶ Afastando-se da noção husserliana de intencionalidade como relação da consciência com seus noemas, Merleau-Ponty a concebe agora como referência do homem a um *ser* que ele não constitui, portador de uma facticidade própria, e que apenas se deixa reconhecer cegamente pela familiaridade de nosso corpo¹⁷⁷, que o retoma sem destituí-lo de sua opacidade. A manutenção da intencionalidade não significa, portanto, a manutenção de uma subjetividade transcendental autônoma, mas ao contrário ela reafirma a *relação de ser* entre homem e mundo, segundo a qual o sujeito não pode ser uma pura negatividade, mas uma estrutura ambígua, tencionada entre sua liberdade e seu engajamento, sua ação e sua situação: "Se as qualidades irradiam em torno de si um certo modo de existência, se elas têm um poder de encantamento e aquilo que há pouco chamávamos um valor sacramental, é porque o sujeito que sente não as põe como objetos, mas simpatiza com elas, as faz suas e encontra nelas a sua lei momentânea. Esclareçamos. Aquele que sente e o sensível não estão um diante do outro como dois termos exteriores, e a sensação não é uma invasão do sensível naquele que sente. É o meu olhar que subentende a cor (...) ou antes meu olhar acopla-se à cor (...) e nessa troca entre o sensível e aquele que sente não se pode dizer que um aja e que o outro padeça, que um dê sentido ao outro"¹⁷⁸. A intencionalidade, ou a percepção, retomam o fato, apontado desde o início por Merleau-Ponty, de que sensível e sujeito fundem-se, revertem-se um no outro e se constituem mutuamente, a tal ponto que é impossível distinguir o constituinte do constituído, o agente tornado ele próprio agido: sem o movimento do corpo, o sensível permanece uma "solicitação vaga"; sem a solicitação do sensível, o ato jamais é capaz de experimentar verdadeiramente uma sensação; o sensível age sobre o sujeito, mas essa ação só adquire efetividade no ato que a retoma: recolocando a dialética entre passividade e atividade, a intencionalidade reafirma o homem como ser simultaneamente ativo e passivo em seu diálogo permanente com o mundo. O objeto não é mais um puro em si, pois ativo torna-se também para si, isto é, um ser que obstrui minha consciência, invade meu corpo e se põe a

¹⁷⁶ Idem, p. 288 [grifo nosso]

¹⁷⁷ Idem, p. 288

refletir para si – como o céu “que se pensa em mim”¹⁷⁹ – ; ao mesmo tempo, o sujeito aparece como também em si, isto é, um ser *quase* natural, atado ao mundo e a poderes pré-pessoais que o sustentam organicamente: em termos ontológicos, a percepção revela um ser que em certo sentido não é, pois também para si, e um não ser estruturado em uma dimensão de ser, pois também em si, reafirmando homem e mundo como estruturas mistas de ser e nada:

“E, quanto ao sujeito da sensação, ele não precisa ser um puro nada sem nenhum peso terrestre. Isso só seria necessário se ele devesse, assim como a consciência constituinte, estar presente em todas as partes ao mesmo tempo, coextensivo ao ser, e pensar a verdade do universo. Mas o espetáculo percebido não é ser puro. Tomado exatamente tal como o vejo, ele é um momento de minha história individual e, como a sensação é uma reconstituição, ela supõe em mim os sedimentos de uma constituição prévia, eu sou, enquanto sujeito que sente, inteiramente pleno de poderes naturais dos quais sou o primeiro a me espantar. Não sou portanto, segundo a expressão de Hegel, um ‘buraco no ser’, mas um vazio, uma prega que se fez e que pode desfazer-se.”¹⁸⁰ É a imbricação entre o objetivo e o subjetivo, o ser e o nada, que a percepção explicita, revelando uma estrutura ambígua, nem puro ser e nem puro não ser, cujo fundamento não pode ser encontrado em um elemento determinado, mas no *processo dinâmico e aberto* pelo qual o ser pode fazer-se e desfazer-se, vir a ser e deixar de ser, e que não será senão, como tentaremos mostrar, o tempo, revelando a percepção como síntese essencialmente temporal.

Constatado esse caráter ambíguo do sujeito, torna-se necessário compreender em que medida a existência nele dessa espécie de objetividade altera sua dimensão transcendental e sintética, vindo daí a necessidade de um diálogo com Kant; a

¹⁷⁸ Idem, p. 288

¹⁷⁹ Idem, p. 289

¹⁸⁰ Idem, p. 290

junção entre homem e mundo implica uma outra compreensão do transcendental¹⁸¹, não mais como estrutura formal e a priori, entidade eterna¹⁸² encarregada de operar uma pura síntese que enformaria uma matéria em si desprovida de sentido, pois agora à dimensão ativa do eu encontra-se atada uma dimensão passiva e aberta, vulnerável ao outro e ao mundo. Será preciso, então, no bojo desse ontologia merleau-pontyana, encontrar uma noção de síntese capaz de dar conta desse caráter híbrido do eu, reconhecendo a *temporalidade* de um homem finito e situado: “(...) o que é dado não é a consciência nem o ser puro – como o próprio Kant diz com profundidade, é a experiência; em outros termos, a comunicação de um *sujeito finito* com um ser opaco do qual ele emerge, mas no qual permanece engajado (...) Temos a experiência de um mundo, não no sentido de um sistema de relações que determinam inteiramente cada acontecimento, mas no sentido de uma *totalidade aberta* cuja síntese não pode ser acabada. Temos a experiência de um *Eu, não no sentido de uma subjetividade absoluta, mas indivisivelmente feito e desfeito pelo curso do tempo*”¹⁸³.

É o tempo, enfim, que marca a experiência de um *ser aberto* ao mundo e de um *mundo aberto* ao homem, pois, como veremos, será ele que tornará possível essa estrutura difusa de ambos, ao mesmo tempo totalidade e abertura. Se, como já ocorria com

¹⁸¹ Nesta perspectiva, a dissertação de Sacrini nos oferece uma minuciosa análise do movimento pelo qual o início da filosofia de Merleau-Ponty (especialmente a *Estrutura do Comportamento* e a *Fenomenologia da Percepção*) opera uma subversão no conceito tradicional de transcendental, precisamente por reconhecer *nele* a facticidade e a existência concreta em um mundo como elementos constitutivos e irrecusáveis (FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. *A investigação da existência como filosofia transcendental – considerações acerca da prosa de Merleau-Ponty*, Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 2002, p. 54). Em direção semelhante, Lefort mostra que a ‘nova’ compreensão do corpo exposta na *Fenomenologia da Percepção* implica uma revisão do estatuto do conhecimento, principalmente por trazer em seu bojo uma crítica à noção tradicional de metafísica (LEFORT, Claude. *Sur une colonne absente – Ecrits autour de Merleau-Ponty*, Editions Gallimard, 1978, p. 117, 121). Entretanto, os dois autores parecem divergir quanto à efetividade da empreitada, pois, para Lefort, tal reformulação esbarraria nas amarras intelectualistas da *Fenomenologia da Percepção*, na afirmação de um Cogito e especialmente na tentativa de igualar o pensamento ao ser, destituindo o irrefletido de um sentido próprio (p. 122); Sacrini, por sua vez, vê o Cogito integrado no processo geral de reformulação do transcendental, e portanto não como um limite ou uma negação desse projeto (conforme seu capítulo sobre o Cogito). À perspectiva de Lefort talvez pudéssemos contrapor a de Moutinho, que mostra o procedimento lateral ou indireto das descrições de Merleau-Ponty, análise de “dois -pólos” que busca preservar a autonomia dos termos, dentro da qual o irrefletido não é reduzido ou identificado ao refletido, mas reconhecido indiretamente enquanto tal – não se tratando, segundo Moutinho, de um puro irrefletido, mas de uma “passagem ao determinado”, vindo daí essa possibilidade de apreendê-lo (MOUTINHO, Luís Damon. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*, Tese de doutorado, FFLCH, USP, 1998, p. 137, 138)

¹⁸² No sentido de uma pura forma, e portanto fora de qualquer variação e mutabilidade.

as essências na leitura merleau-pontyana de Husserl, o transcendental agora deve dar conta da facticidade e de nossa inerência como traços constitutivos, é preciso retomar a dimensão geral ou de em si presente no corpo, mostrando que a síntese perceptiva desdobra, mas não põe, nosso engajamento e nosso mundo. Toda percepção, afirma Merleau-Ponty, “(...) acontece em uma atmosfera de generalidade e se dá a nós como anônima”¹⁸⁴; ao contrário dos atos pessoais, que criam uma situação¹⁸⁵, a atividade perceptiva exprime uma situação dada: a operação de uma sensibilidade graças a qual percebe-se em mim, como uma dimensão de despersonalização inerente à própria ação¹⁸⁶. A percepção beneficia-se da generalidade do corpo, de um passado e de uma tradição, para configurar uma síntese cujo processo não pode ser explicitado, pois seus momentos não podem ser postos, articulando-se *espontaneamente* em uma dimensão pré-pessoal, configurada como uma existência quase em si e diante da qual nosso poder não é senão suspensivo; o sujeito se reconhece como já no ser, já nascido e já sensível, porque a existência do percebido lhe aparece tão originária quanto a sua própria, inseparável dela e solo de todo movimento pessoal, de modo que se toda sensação manifesta-se como geral, é porque o sujeito não pode responder inteiramente por ela e, conseqüentemente, por si: “(...) ela provém de alguém de mim mesmo, ela depende de uma sensibilidade que a precedeu e que sobreviverá a ela (...) Pela sensação, eu apreendo, à margem de minha vida pessoal e de meus atos próprios, uma vida de consciência dada da qual eles emergem, a vida de meus olhos, de minhas mãos, de meus ouvidos, que são tantos Eus naturais. Toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo,

¹⁸³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 296 [grifo nosso]

¹⁸⁴ Idem, p. 290

¹⁸⁵ Idem, p. 290

¹⁸⁶ “Mas essa atividade se desenrola na periferia de meu ser, não tenho mais consciência de ser o verdadeiro sujeito de minha sensação do que de meu nascimento ou de minha morte (...) só posso apreender-me como ‘já nascido’ e ‘ainda vivo’, apreender meu nascimento e minha morte como horizontes pré-pessoais: sei que se nasce e que se morre, mas não posso conhecer meu nascimento e minha morte.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 290, 291)

que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se a eles.”¹⁸⁷ É à generalidade do eu, ao seu vínculo intrínseco com o mundo, que a percepção nos remete, pois seu anonimato não é senão a decorrência da *finitude* (e portanto da temporalidade) de um sujeito que, longe de um puro transcendental, é no mundo, limitado e formado por ele. Se toda percepção é geral, dirá Merleau-Ponty, é pelo fato dela ser sempre parcial e finita¹⁸⁸, isto é, o sujeito não detém o segredo de seu objeto, a totalidade do percebido e de si próprio enquanto sujeito que percebe, havendo em torno da percepção horizontes – temporais, como veremos – que a impedem de apreender-se inteiramente; a percepção sempre se realiza configurada pela limitação de um *campo*, que se a impede de ser absoluta, é por isso mesmo aquilo que a abre e dá acesso ao ser: “(...) tenho acesso e abertura a um sistema de seres, os seres visuais disponíveis por um contrato primordial e um dom da natureza”, justamente porque eles se oferecem em contornos finitos, cercados por horizontes não visíveis¹⁸⁹ que sustentam aquilo que se dá a ver e sem os quais nada se oferecia à visão.

Se a percepção não é uma atividade posicional, se ela se beneficia de uma dimensão geral e de um passado inscrito no corpo de um sujeito finito e engajado, a operação de aparição do sentido não pode ser mais atribuída a uma atividade constituinte, e a consciência não pode mais recusar uma certa opacidade fundamental, o *fato* de assentar-se nesses horizontes pré-pessoais dos quais não é a autora. Para um eu situado, lançado em um mundo e originariamente atado a ele, o sentido “brota” espontaneamente de seu comércio natural com ele, configurando-se na imbricação entre ação e situação: “Quando digo que tenho sentidos e que eles me fazem ter acesso ao mundo (...) apenas exprimo essa verdade que se impõe a uma reflexão integral: sou capaz, por conaturalidade, de

¹⁸⁷ Idem, p. 291

¹⁸⁸ Idem, p. 291

¹⁸⁹ “Dizer que tenho um campo visual é dizer que, por posição, tenho acesso e abertura a um sistema de seres, os seres visuais, que eles estão à disposição de meu olhar em virtude de uma espécie de contrato primordial e por um dom da natureza, sem nenhum esforço de minha parte; é dizer portanto que a visão é pré-pessoal; e é dizer ao mesmo tempo que ela é sempre limitada, que existe sempre em torno de minha visão atual um horizonte de coisas não vistas ou mesmo não visíveis. A visão é um pensamento sujeito a um certo campo e é isso que chamamos um sentido.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 292)

encontrar um sentido para certos aspectos do ser, sem que eu mesmo o tenha dado a eles por uma operação constituinte”¹⁹⁰.

Se o transcendental não é mais um puro constituinte, se seu poder sintético repousa em uma dimensão de facticidade e de *ser*, aquilo que o pensamento kantiano distinguia como o *a priori* e o *a posteriori* não pode mais ser absolutamente cindido, apenas configurando expressões diferentes para uma mesma estrutura: “O *a priori* é o fato compreendido, explicitado e seguido em todas as consequências de sua lógica tácita, e o *a posteriori* é o fato isolado e implícito”¹⁹¹. Como o *a priori* e o *a posteriori* correspondem, nas concepções clássicas referentes à percepção e ao espaço¹⁹², à unidade e à diversidade dos sentidos, respectivamente, ao uni-los dessa forma, Merleau-Ponty está também apontando para uma outra relação entre o uno e múltiplo¹⁹³, e portanto, para essa outra noção de síntese, em que a unidade não é absolutamente diversa da multiplicidade e não necessita de uma pura atividade que a realize; ao contrário, como veremos, será nessa fusão entre matéria e forma que ela se assentará, revelando-se como movimento temporal ou expressivo operante enquanto formação de uma unidade estrutural entre sentido e existência: no caso do objeto, ela será a “estrutura coisa”; no caso do eu, a unidade de uma “experiência sinestésica”, ambas, como veremos, organizações “materiais” consoantes com o sentido latente, isto é, precisamente estruturas.

Sem abdicar de sua particularidade, e por ela mesma, cada sentido comunica-se com os demais e abre-se a um mundo comum, cuja unidade se realiza pela *engrenagem* dos diversos domínios sensoriais¹⁹⁴; ela não é subsunção a uma norma comum ou dissolução do particular na identidade, mas unidade ontológica comum que eles *exprimem*, modalizando-a cada um a seu modo: “Os sentidos são distintos uns dos outros e

¹⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p.292

¹⁹¹ Idem, p. 299

¹⁹² Como veremos mais adiante, o espaço oferece um exemplo da fusão entre matéria e forma, e da síntese por esta implicada.

¹⁹³ “Assim, a unidade e a diversidade dos sentidos são verdades de mesmo estatuto. Em suma, uma vez apagada a distinção entre o *a priori* e o empírico, entre a forma e o conteúdo, os espaços sensoriais tornam-se momentos concretos de uma configuração global que é o espaço único, e o poder de ir a ele não se separa do poder de retirar-se dele na separação de um sentido.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 299)

distintos da inteligência, já que cada um deles traz consigo uma *estrutura de ser* que nunca é exatamente transponível. Nós podemos reconhecê-lo porque rejeitamos o formalismo da consciência e fizemos do corpo o sujeito da percepção¹⁹⁵. A unidade do sujeito se forma espontaneamente abrindo-se ao objeto intersensorial, funcionando a percepção como uma estruturação única, em que é impossível delimitar o que diz respeito a cada domínio sensorial¹⁹⁶, pregnantes e simbólicos uns dos outros - como comprovam o fenômeno da visão dos sons ou da audição das cores. Os sentidos se unificam e se cruzam, portanto, porque participam e abrem-se à mesma estrutura da coisa¹⁹⁷, compreendida como o núcleo de sentido que seus diferentes aspectos exprimem ou compreendem¹⁹⁸: esse eixo significativo não é, pois, uma operação do entendimento, e sim aquela significação encarnada – já presente no corpo – em que é impossível distinguir o formal e o material. Ela não é objeto para uma consciência, matéria para um transcendental puro, mas, enquanto estrutura¹⁹⁹, é o pólo de uma ação corporal, revelando o corpo como o verdadeiro sujeito da síntese perceptiva: “Não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo, quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele”²⁰⁰.

Por intenção, vimos acima, compreende-se a abertura de nosso corpo em direção a um ser exterior, uma estrutura que ele retoma mas não constitui completamente: como vimos, operando temporalmente, a polarização do corpo para o objeto não é uma criação *ex nihilo*, mas a modulação de um passado e de uma tradição originários, de um adquirido que o abre ao mundo antes de qualquer atividade posicional, de modo que a síntese operada por ele não pode ser uma pura atualidade ou um puro ato, desdobrando ao contrário uma estrutura pré-lógica em que a situação é constitutiva da ação, e indiscernível

¹⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 300

¹⁹⁵ Idem, p. 303, 304 [grifo nosso]

¹⁹⁶ Idem, p. 307

¹⁹⁷ Idem, p. 309

¹⁹⁸ “Portanto, se considerados como qualidades incomparáveis, os ‘dados dos diferentes sentidos’ dependem de tantos mundos separados, cada um deles, em sua essência particular, sendo uma maneira de modular a coisa, todos eles se comunicam através de seu núcleo significativo.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 309)

¹⁹⁹ Conforme a relação entre estrutura e corpo, descrita no capítulo anterior.

dela: “Dizendo que essa intencionalidade não é um pensamento, queremos dizer que ela não se efetua na transparência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo. Apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como o do corpo próprio, e é por isso que o objeto percebido se oferece sempre como transcendente, é por isso que a síntese parece fazer-se no próprio objeto, no mundo, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisto que a síntese perceptiva se distingue da intelectual”²⁰¹.

A síntese perceptiva não constrói um objeto para o entendimento, mas orienta-se para a coisa ela mesma, para sua presença carnal, e a série das experiências concorda pelo recolhimento *temporal* de todas pela última, na ipseidade presuntiva da coisa²⁰², e não em uma identidade estática e eterna posta pela consciência; a coisa detém então uma consistência própria porque cada um de seus aspectos não faz senão abrir e impulsionar o processo perceptivo para além, remetendo aos demais horizontes e garantindo aquilo que define a coisa como tal, isto é, como “(...) termo transcendente de uma série aberta de experiências”²⁰³: o que responde por sua realidade intrínseca é o fato dela jamais se expor completamente, permanecendo portadora de uma ecceidade própria, de uma dinâmica interna inesgotável que a furta de qualquer apreensão definitiva. Na síntese perceptiva, ao contrário da intelectual, o objeto não é um puro constructo e a subjetividade não é uma pura atividade ou saber de si, mas ao contrário ela é a abertura por meio da qual reconhecemos uma alteridade irreduzível, de modo que a *unidade aberta* revelada na síntese perceptiva se faz presente não apenas no objeto, mas também no próprio sujeito dessa síntese, confirmando o caráter híbrido de ambos: a existência de um sentido encarnado, imanente à coisa, implica, também aqui, que o sujeito e o objeto não sejam puros, um nada translúcido exposto diante do ser que lhe aparece. Definir a coisa

²⁰⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 312

²⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 312, 313

²⁰² Idem, p. 313

²⁰³ Idem, p. 313

como unidade aberta significa reconhecer que nela “(...) sua presença irrecusável, e a ausência perpétua na qual ela se entrincheira são dois aspectos inseparáveis da transcendência”²⁰⁴; isto é, significa compreender sua formação como tensão entre o ser e o nada, presença e ausência tornadas igualmente constitutivas do todo, reconhecido agora como “integração nunca acabada” de um ser que jamais é completamente, pois sempre aberto e processual. Correlativamente, o sujeito como unidade aberta significa um ser para quem a sensação é uma modulação do ser que o invade e que ele retoma em sua própria estrutura, ou seja, significa uma singularidade aberta ao mundo, generalizada, situada no ser e a ela sujeita: “(...) se queremos dar conta da coisa enquanto termo transcendente de uma série aberta de experiências, é preciso atribuir ao sujeito da percepção a própria unidade aberta e indefinida do esquema corporal (...) Ela [a unidade dos sentidos] não se compreenderá por sua subsunção a uma consciência originária, mas por sua integração nunca acabada em um organismo cognoscente”²⁰⁵.

A coisa como termo transcendente – polo ou futuro visado – e o sujeito como abertura – finitude e situação – , explicitam finalmente o sentido temporal da percepção, que se vinha sugerindo acima. A unidade, enquanto totalidade presuntiva e intencional, remete à temporalidade do eu que é incapaz de apreender o todo – e que portanto não é eterno²⁰⁶ – e à dinâmica temporal do processo perceptivo – síntese jamais terminada e sempre *em curso*; enquanto *totalidade aberta*, estrutura ao mesmo tempo fática e virtual, homem e mundo implicam o tempo como cerne de sua constituição sobretudo por afirmarem simultaneamente o ser e o nada, o todo existente e sua abertura tornados contemporâneos e reciprocamente constitutivos, implicando a relação entre um passado e um futuro, a polarização temporal de um adquirido em direção a um porvir, de uma situação por uma liberdade. Como mostra Merleau-Ponty, é temporalmente que essa unidade se estrutura,

²⁰⁴ Idem, p. 313

²⁰⁵ Idem, p. 314

²⁰⁶ Como veremos, a eternidade é, segundo Merleau-Ponty, uma das principais características do Cogito cartesiano, compreendida como “(...) o poder de abarcar e de antecipar os desenvolvimentos temporais em uma intenção única”, contraindo em si a totalidade do tempo, e assim escapando dele. (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 497)

sendo “(...) antecipada no próprio ato de fixação ou que, como disseram, a fixação do olhar é uma ‘atividade prospectiva’²⁰⁷: por exemplo, para que o olhar sinta a diplopia como um desequilíbrio e rume em direção ao objeto único, é preciso que de algum modo a unidade esteja antecipada ou pressentida como uma espécie de resolução, futuro latente indicado como integração mais perfeita; é preciso, pois, que haja uma articulação espontânea e orgânica entre o presente (que aparece também como passado) e o futuro. Tal processo de imbricação temporal, vimos, encontra sua forma primária no movimento, compreendido como “projeto” ou virtualidade²⁰⁸, cabendo ao corpo sustentar a unidade dos sentidos: se o corpo é, como afirma Ponty, o sujeito da percepção, é precisamente por configurar-se como a *operação temporal-expressiva*²⁰⁹ em que se articulam a situação e a ação, o engajamento e a abertura no ser, em uma forma de unidade aberta que veremos desdobrar-se no mundo, e que nos atará a ele: “Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (Ausdruck), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são imediatamente pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (Darstellung) e a significação intelectual (Bedeutung). Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha ‘compreensão’ (...) através do qual, por conseguinte, podemos “frequentar” este mundo, “compreendê-lo” e encontrar uma significação para ele”²¹⁰.

A síntese perceptiva é um processo temporal porque, atada ao corpo, configura uma dinâmica expressiva e constitutiva entre situação e liberdade, ser e nada, pondo em suspenso a noção de síntese intelectual, bem como seu pressuposto ontológico de uma cisão entre matéria e forma. Para o pensamento objetivo, a existência de um objeto implica necessariamente a auto-consciência do ato de apreensão, ou seja, implica um

²⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 311

²⁰⁸ Idem, p. 314

²⁰⁹ A relação ou a equivalência ente expressão e temporalidade já foi indicada nas análises anteriores, e será mais claramente trabalhada um pouco mais adiante, ao tratarmos dos capítulos sobre o Cogito e especialmente sobre a temporalidade.

²¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 315, 317

sujeito que se saiba percebendo e para quem sua ação seja inteiramente translúcida, sendo necessário que “(...) este sujeito *seja* somente aquilo que ele tem consciência de ser”²¹¹; os sentidos, por sua vez, tornam-se meros objetos, já que lhes falta essa dimensão de “ausência ou de irrealidade” graças a qual a consciência pode ser saber de si e do objeto, identidade plena: “se existe consciência de algo, é porque o sujeito não é absolutamente nada, e as ‘sensações’, a ‘matéria’ de conhecimento, não são momentos ou habitantes da consciência, eles estão do lado do constituído”²¹²; há pois uma diferença absoluta entre sujeito e objeto, tomados enquanto constituinte e constituído, respectivamente. Ao contrário, a percepção, como vimos, oferece um processo em que o sujeito é de tal modo ocupado pelo percebido que torna-se impossível que sua consciência identifique-se a si mesma em seu ato. A atividade de ligação, compreendida como síntese temporal, não sendo posta pela consciência, não pode ser transparente para ela: “Meu ato de percepção, considerado em sua ingenuidade, não efetua ele mesmo essa síntese, ele se beneficia de um trabalho já feito, de uma síntese geral constituída de uma vez por todas, é isso que exprimo ao dizer que percebo com meu corpo ou com meus sentidos, meu corpo, meus sentidos, sendo justamente essa saber habitual do mundo, essa ciência implícita ou sedimentada”²¹³. Trazendo um passado inscrito em si mesmo, um hábito consistente, o corpo põe em suspenso a idéia de uma consciência constituinte, recusando a possibilidade de uma síntese atual, em que o objeto estaria inteiramente *presente* e explicitado – ele seria ser de ponta a ponta, e ela, um puro nada, que o penetraria em suas dimensões mais secretas, destituindo-o precisamente de sua *profundidade temporal*²¹⁴. A espessura do presente, ao contrário, sua solidez própria e inesgotável, encontra-se assegurada pelo fato de haver, como dimensão estrutural da temporalidade, o constituído, esse passado e esse saber latente que se

²¹¹ Idem, p. 318

²¹² Idem, p. 319

²¹³ Idem, p. 319

²¹⁴ “(...) a intencionalidade nos transportaria ao interior do objeto, e com isso o percebido não teria a espessura de um presente, a consciência não se perderia, não se enviciaria nele. Ao contrário, temos consciência de um objeto inesgotável e estamos afundados nele como em areia movediça porque, entre ele e nós, existe este saber latente que nosso olhar utiliza, do qual apenas presumimos que seu desenvolvimento racional seja possível, e que permanece sempre para aquém de nossa percepção.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 319)

oferecem como já presentes e já formados, dimensão de facticidade presente em qualquer ação. Há, como vimos, um anonimato da percepção, centrado nesse fato dela retomar, por sua finitude, uma generalidade que ela própria não constitui, mas na qual necessariamente se funda, abrindo-a ao ser e atando-a originariamente a ele: “Aquele que percebe não está desdobrado diante de si como uma consciência constituinte deve estar, ele tem uma espessura histórica, retoma uma tradição perceptiva e é confrontado com um presente. Na percepção, nós não pensamos o objeto e não nos pensamos pensando-o, *nós somos para o objeto e confundimos com esse corpo que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se têm de fazer sua síntese*”²¹⁵.

Evidencia-se novamente, portanto, agora por meio da percepção, aquela *relação de ser* entre homem e mundo, terreno da fenomenologia merleau-pontyana, cujo sentido ontológico busca recusar a separação entre o subjetivo e o objetivo, a passividade e a atividade, de tal modo que se a síntese perceptiva nos conduz à temporalidade como ao seu fundamento, é precisamente por implicar essa estrutura de ser calcada na dialética entre o constituído e o constituinte: “Nós não procuramos extrair o para si do em si, não retornamos a uma forma qualquer de empirismo, e o corpo ao qual confiamos a síntese do mundo percebido não é um puro dado, uma coisa passivamente acolhida. *Mas para nós a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade*”²¹⁶.

Explicitando o vínculo entre temporalidade e ontologia, o caráter temporal da síntese perceptiva significativa precisamente o fato dela fundir, em uma mesma unidade, a autonomia humana e sua inserção em um mundo e em uma história que a impedem de ser transparente para si e a liberdade de ser uma criação *ex nihilo*. Se, como vimos, a síntese

²¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 320 [grifo nosso]

²¹⁶ Idem, p. 321 [grifo nosso]

perceptiva implica a ação do corpo, já que é ele quem *secreta* ou *faz tempo*²¹⁷, atando presente, passado e futuro, resta que essa própria atividade encontra-se exposta à temporalidade, vulnerável ao fluxo e condenada a tornar-se objeto para um eu ulterior: ela é finita, pois “o sujeito da percepção nunca é uma subjetividade absoluta”; temporal, ele traz em si, como vimos, a dimensão passiva ou constituída como marca intrínseca de sua ação²¹⁸. Enfim, é na imbricação entre atividade e passividade, em um ser aberto ao mundo e por ele constituído, que a operação perceptiva pode ter lugar, de modo que ela também não faz senão revelar-nos uma ontologia centrada na junção entre o ser e o nada, em sua constituição recíproca, cujo sentido último só pode ser encontrado na temporalidade: “Ela [a percepção] não faz atualmente a síntese de seu objeto, não que ela o receba passivamente, à maneira empirista, mas porque a unidade do objeto aparece pelo tempo, e porque o tempo escapa a si na medida em que ele se retoma. Graças ao tempo, tenho um encaixe e uma retomada das experiências anteriores nas experiências ulteriores, mas em parte alguma uma posse absoluta de mim por mim, já que o vazio do futuro se preenche sempre com um novo presente. Não existe objeto ligado sem ligação e sem sujeito, nenhuma unidade sem unificação, mas toda síntese é simultaneamente distendida e refeita pelo tempo que, em único movimento, a põe em questão e a confirma porque ele produz um novo presente que retém o passado. A alternativa entre o naturado e o naturante transforma-se então em uma dialética do tempo constituído e do tempo constituinte. Se devemos resolver o problema que nos colocamos – o da sensorialidade, quer dizer o da subjetividade finita –, será refletindo no tempo e mostrando como ele só é para uma subjetividade, já que sem ela, o passado em si não sendo mais e o futuro em si não sendo ainda – não haveria tempo – e como todavia

²¹⁷ O corpo é “(...) este lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno de presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica. Aqui existe a invocação, mas não a experiência de um naturante eterno. Meu corpo toma posse do tempo, ele faz um passado e um futuro existirem para um presente, ele não é uma coisa, ele faz o tempo em lugar de padecê-lo.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 321)

²¹⁸ “A percepção existe sempre no modo do ‘Se’. Ela não é um ato pessoal pelo qual eu mesmo daria um sentido novo à minha vida. Aquele que, na exploração sensorial, atribui um passado ao presente e o orienta para um futuro não sou eu enquanto sujeito autônomo, sou eu enquanto tenho um corpo e enquanto sei ‘olhar’. Antes de ser uma história verdadeira, a percepção atesta e renova em nós uma pré-história.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 322)

essa subjetividade é o próprio tempo, como podemos dizer, com Hegel, que o tempo é a existência do espírito ou falar, com Husserl, de uma autoconstituição do tempo.”²¹⁹

Espaço

A percepção nos ensinava, vimos, a indissociabilidade entre matéria e forma, a decorrente necessidade de se formular uma síntese que não fosse um puro ato, mas, centrado nessa junção, uma espécie de retomada ou de articulação entre o dado e a ação, e finalmente, o fundamento temporal dessa relação, sustentando um tipo de unidade aberta intencionada entre o ser e o nada. É para explicitar esse processo de modo mais preciso que Merleau-Ponty recorrerá agora à análise do espaço. Essa questão, vimos, já aparecia no comentário que Merleau-Ponty endereçava a Kant, já ali direcionado para o fato de que por trás da compreensão kantiana de um espaço único, condição formal de toda objetividade, colocava-se uma cisão substancial entre a forma e a matéria, o subjetivo e o objetivo: “Agora o objeto se torna aquilo que é, por conseguinte aquilo que é para todos e para sempre (...) A consciência tematizada pela reflexão é a existência para si”²²⁰; os sentidos tornam-se puros objetos, radicalmente diversos do espaço, pura forma de um “Eu central e único”. Ao contrário, como vimos, compreendida a sensação como coexistência e o espaço como seu modo de ser²²¹, traçava-se um elo intrínseco entre o material e o formal, estabelecendo os contornos para uma outra relação ontológica entre homem e mundo, ensinando uma “(...) referência natural da matéria ao mundo” que “(...) nos conduz a uma nova concepção da intencionalidade, já que a concepção clássica, que trata a experiência do mundo como uma ato puro da consciência constituinte, só consegue fazê-lo na exata

²¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 323

²²⁰ Idem, p. 294, 295

²²¹ “A sensação, tal como a experiência a entrega a nós, não é mais uma matéria indiferente e um momento abstrato, mas uma de nossas superfícies de contato com o ser, uma estrutura da consciência, e, em lugar de um espaço único, condição universal de todas as qualidades, nós temos em cada uma delas uma maneira de ser no espaço e, de alguma maneira, de fazer espaço.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 299)

medida em que define a consciência como não ser-absoluto e, correlativamente, recalca os conteúdos em uma ‘camada hilética’ que é o ser opaco”²²². É, pois, uma questão de cunho ontológico que encontramos por trás das discussões sobre o espaço, especialmente enquanto elas fornecem um novo sentido para a intencionalidade – ela própria, como vimos acima, pensada em termos ontológicos – : o espaço, como *coexistência* entre conteúdo e consciência, permitirá compreender a dinâmica intencional como imbricação entre o ser e o nada. A análise do espaço prolongará, assim, a descrição da noção de síntese perceptiva, reafirmando sua tarefa de traçar uma junção entre o subjetivo e o objetivo, evidenciando, no caso, a insuficiência da solução intelectualista na tentativa de separar a *forma* do *conteúdo* espacial. Para Merleau-Ponty essa separação – no caso do espaço, entre o espaço enquanto “potência universal de todas as conexões” e o espaço enquanto espacialidade das coisas (como se os conteúdos fossem por si orientados) – torna incompreensível a experiência efetiva do espaço: de um lado, se perde a dimensão objetiva do espaço, ignorando a diferença entre espaços orientados, e de outro, abdica-se da relação do espaço com o sujeito; os dois lados ignoram, portanto, o fato de que a experiência do espaço implica ao mesmo tempo a presença de um “ponto fixo” e de uma relatividade²²³, remetendo, por sua própria natureza, a uma experiência híbrida: “Precisamos de um absoluto no relativo, de um espaço que não escorregue nas aparências, que se ancore nelas e se faça solidário a elas, mas que, todavia, não seja dado com elas à maneira realista e possa, como mostra a experiência de Stratton, sobreviver à subversão das experiências. Precisamos investigar a experiência originária do espaço para além da distinção entre a forma e o conteúdo”²²⁴. Trata-se de compreender como, ao mesmo tempo, o espaço pode ser aberto a uma *iniciativa* humana, dotado pois de uma relatividade, e oferecer-se como uma espécie de dado, um fato presente como uma *situação* originária do homem, ser espacial. A primeira figura dessa junção entre ação e engajamento será a noção de nível,

²²² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 329

²²³ O empirismo não pode dar conta do relativo (pois pensa o espaço como dado com os conteúdos), enquanto o intelectualismo não pode dar conta do absoluto (pois pensa o espaço como rede de relações).

²²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 334

configurada no intermeio entre homem e mundo: toda percepção, segundo Merleau-Ponty, ocorre em relação a um certo conjunto estável polarizado por “pontos de ancoragem”, precedente a qualquer ato deliberado do sujeito, vinculando-se à estrutura pré-pessoal e geral do corpo; o nível não é nem um fato dado e nem uma construção intelectual, colocando-se na intersecção entre a ação subjetiva e a densidade objetiva²²⁵, modulação do poder corporal de articular o em si e o para si: “Ele se instala quando, entre meu corpo enquanto potência de certos gestos, enquanto exigência de certos níveis privilegiados, e o espetáculo percebido enquanto convite aos mesmos gestos e teatro das mesmas ações, se estabelece um pacto que me dá usufruto do espaço assim como dá às coisas potência direta sobre meu corpo.”²²⁶ O espaço aparece, pois, na zona de fusão entre o subjetivo e objetivo,²²⁷ e é por isso que ele poderá ser compreendido não mais como uma pura forma exterior à matéria (à sensação e aos objetos), revelando-se ao contrário como dimensão inalienável dessa *relação de ser* originária existente entre homem e mundo à qual fomos conduzidos pela percepção: “Toda sensação é espacial, nós aderimos a essa tese não porque a qualidade enquanto objeto só pode ser pensada no espaço, mas porque, *enquanto contato primordial com o ser, enquanto retomada, pelo sujeito que sente, de uma forma de existência indicada pelo sensível, enquanto coexistência entre aquele que sente e o sensível, ela própria é constitutiva de um meio de experiência, quer dizer, de um espaço.*”²²⁸

É na estrutura ontológica comum ao homem e mundo que o espaço se coloca – em “(...) nosso encontro primordial com o ser” – reafirmando, por sua natureza, o traço ontológico fundamental de que “(...) *ser é sinônimo de ser situado*”²²⁹. Se o espaço pode aparecer como um acontecimento fundante, e a espacialidade como uma dimensão primária

²²⁵ “(...) normalmente ele aparece na junção de minhas intenções motoras e de meu campo perceptivo, quando meu corpo efetivo vem coincidir com o corpo virtual que é exigido pelo espetáculo efetivo, e o espetáculo efetivo com o ambiente que meu corpo instala em torno de si.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 337)

²²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 337

²²⁷ “Tudo nos reenvia às relações orgânicas entre o sujeito e o espaço, a essa poder do sujeito sobre seu mundo que é a origem do espaço.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 338)

²²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 298 [grifo nosso]

²²⁹ Idem, p. 339 [grifo nosso]

da existência, é porque a orientação não é um atributo fortuito do ser, mas o “itinerário perceptivo” em que ele próprio se oferece, a configuração concreta que nossa percepção retoma e sem a qual ele se esvaziaria, desprovido de qualquer contorno, figura ou fundo, reduzindo-se à *nada*; a orientação é o meio através do qual o ser se manifesta, exatamente enquanto ele é no mundo, isto é, enquanto sua existência é aberta, situada, relacionada em algum grau à percepção: “Assim como todo ser concebível se relaciona direta ou indiretamente ao mundo percebido, e como o mundo percebido só é apreendido pela orientação, não podemos dissociar o ser do ser orientado, não há motivo para ‘fundar’ o espaço ou para perguntar qual é o nível de todos os níveis”²³⁰. O que o espaço ajuda a revelar é um sujeito originariamente comprometido com o ser, a ele aberto e por ele constituído, estruturado segundo a dialética inscrita no corpo entre uma dimensão pessoal e ativa e uma dimensão geral e passiva, entre uma espontaneidade ou um futuro e um adquire ou um passado. O espaço, e mais geralmente a percepção, são a recusa da subjetividade como puro nada, e o testemunho de seu ser híbrido: “(...) 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. Há portanto um sujeito abaixo de mim, para quem existe um mundo antes que ali eu estivesse, e que marcava lá o meu lugar. Esse espírito natural ou cativo é o meu corpo, não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais, e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de ‘funções’ anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral. *E essa adesão cega ao mundo, esse prejuízo em favor do ser não intervém apenas no começo de minha vida.* (...) O espaço e em geral a percepção indicam no interior do sujeito o fato do seu nascimento, a contribuição perpétua de sua corporeidade, uma comunicação com o mundo

²³⁰ Idem, p. 341

mais velha que o pensamento. Eis porque eles obstruem a consciência e são opacos para a reflexão.”²³¹

Se o espaço revela essa estrutura ontológica em que articulam-se o subjetivo e o objetivo, uma de suas dimensões, a profundidade, o faz com ainda mais clareza, ajudando-nos a compreender aquela noção de síntese, indicada na percepção, correlata a tal estrutura. Não estando nem nas coisas e nem em um ato de ligação do sujeito, a profundidade aparece como o mais existencial dos sentidos, precisamente por alojar-se na intersecção entre homem e mundo: “É através dela, é por ela que devemos ter acesso a um mundo (...) ela anuncia um certo ele indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas (...) Reencontrando a visão da profundidade (...) ultrapassaremos mais uma vez as alternativas clássicas e precisaremos a relação entre o sujeito e o objeto”²³². As concepções tradicionais, segundo Ponty, concordam que a experiência da profundidade consistiria na interpretação de certos fatos ou signos – a convergência dos olhos, a grandeza aparente²³³ -, repondo-as no contexto de relações objetivas. Entretanto, se passarmos uma vez mais do domínio objetivo ao estrutural, tomando a experiência como fundamental e a ordem fenomenal como originária, será preciso reconhecer que a profundidade não se deixa compreender segundo uma causalidade objetiva, mas sim por uma relação existencial moldada segundo relações de *motivação*, em que o elemento central é o sentido e a expressão recíproca dos fenômenos, nem puras causas e nem puros efeitos: “Ter a experiência de uma estrutura não é recebê-la em si passivamente: é vivê-la, retomá-la, assumi-la, reencontrar seu sentido imanente. Portanto, uma experiência nunca pode ser correlacionada a certas condições da fato como à sua causa (...) Convergência e grandeza aparente não são nem signos nem causa da profundidade: eles estão presentes na experiência da profundidade assim como o motivo, mesmo quando não está articulado e

²³¹ Idem, p. 342 [grifo nosso]

²³² Idem, p. 345

²³³ Idem, p. 346

posto à parte, está presente na decisão²³⁴. A motivação, experiência não-tética e não objetiva, configura precisamente a dialética entre situação e liberdade, segundo a qual não há determinação de uma pela outra, mas formação recíproca, apelo e direção, fusão própria ao domínio estrutural; não há distinção entre elas pois, como veremos mais adiante em nossa pesquisa, atadas pela temporalidade, elas passam a relacionar-se em uma *expressão* recíproca, constituindo uma à outra: do mesmo modo como a convergência já é um certo modo de olhar à distância²³⁵, o motivo e a decisão se comunicam internamente, compartilham de um sentido que cada um exprime a seu modo, e a situação já é uma certa figuração da ação e esta daquela: “O motivo é um antecedente que só age por seu sentido, e é preciso acrescentar que é a decisão que afirma esse sentido como válido e que lhe dá sua força e sua eficácia. Motivo e decisão são dois elementos de uma situação: o primeiro é a situação enquanto fato, o segundo a situação assumida (...) a relação do motivante ao motivado é recíproca”²³⁶. É pela dinâmica da motivação, portanto, que o percebido pode preservar sua significação própria, e a situação sua efetividade. Assim como a espacialidade não é um dado objetivo, mas a variação de nosso poder sobre a coisa conforme a nitidez com que o percebido se oferece, também a profundidade não é o resultado de uma atividade do entendimento, e sua organização, que meu olhar esposa, tem sua estruturação própria. Retomando o exemplo da visão binocular, em que a disparidade aparece porque a percepção desde o início visa um termo único, tendendo à sinergia e à estruturação, também aqui a organização possível já se desenha e se esboça no próprio percebido, sendo “(...) o próprio campo que se orienta em direção a uma simetria tão perfeita quanto possível”. É o movimento em direção ao equilíbrio que faz com que o desenho se escave segundo a profundidade²³⁷, havendo uma orientação própria ao fenômeno – uma configuração própria – que *motiva* meu olhar e que ele *retoma* por tender, como vimos, ao mais determinado. Desse modo, é pela tentativa de ver *algo* que a profundidade nasce, mas esse “gênio

²³⁴ Idem, p. 348

²³⁵ Idem, p. 349

²³⁶ Idem, p. 349

²³⁷ Idem, p. 354

perceptivo” não opera como um puro poder criador, ao contrário, ele é a retomada ou a efetivação daquilo que se expunha no próprio sensível. Há, portanto, uma atividade, e a percepção não é um acontecimento passivo, mas essa ação jamais é imotivada, jamais provém de um puro eu²³⁸, e a síntese perceptiva não pode ser confundida com uma operação do entendimento: “Sou eu quem tem a experiência da paisagem, mas tenho consciência, nessa experiência, de assumir uma situação de fato, de reunir um sentido esparso por todos os fenômenos e de dizer aquilo que eles querem dizer de si mesmos (...) trata-se de uma inspeção do olhar, quer dizer, meu ato não é originário ou constituinte, ele é solicitado ou motivado. Toda fixação é fixação de algo que se oferece como a ser fixado”²³⁹. Quem opera a “síntese”, portanto, não é uma consciência pura, mas o eu “abaixo de mim”, sincrônico ao mundo e encarregado de responder-lhe: a atividade significa o investimento de meu olhar em um objeto que ele penetra e anima, fazendo-o valer como tal²⁴⁰, mas essa atividade só é possível porque o próprio sensível a solicita como o modo de sua efetividade: eu não tenho uma série de experiências discretas e impossíveis aguardando uma atividade externa encarregada de articulá-las; ao contrário, a profundidade, e mais geralmente a percepção, revelam uma implicação intrínseca aos fenômenos, um sentido e uma configuração latentes, cuja síntese, mais uma vez, veremos ser reportada à temporalidade: a profundidade é a “(...) *presença simultânea* a experiências que todavia se excluem, essa implicação de uma na outra, essa contração em um único ato perceptivo de todo um processo possível fazem a originalidade da percepção, ela é a dimensão segundo a qual as coisas ou os elementos das coisas se envolvem uns aos outros (...)”²⁴¹.

Tal como a percepção, a profundidade nos revela uma configuração espontânea do percebido, e em geral do sentido, que impede que a síntese seja compreendida como um puro ato ou uma pura atualidade. A referência ou a intencionalidade

²³⁸ “Na percepção normal, com maior razão, o sentido me aparece como instituído nele e não como constituído por mim, e o olhar como uma espécie de máquina de conhecer, que apreende as coisas por onde elas devem ser apreendidas para se tornarem espetáculo, ou que as recorta segundo suas articulações naturais.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 355)

²³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 355, 356

²⁴⁰ Idem, p. 356, 357

²⁴¹ Idem, p. 357

natural entre matéria e forma confirmam aquele caráter híbrido entre ação e retomada, situação e engajamento, presente na percepção, desdobrado no espaço, e cujo fundamento exige uma dinâmica temporal: “Essa *quase-síntese* se ilumina se a compreendermos como temporal. (...) a coexistência, que com efeito define o espaço, não é alheia ao tempo, ela é a pertença de dois fenômenos à mesma vaga temporal. Quanto à relação entre o objeto percebido e a minha percepção, ela não os liga no espaço e fora do tempo: eles são contemporâneos (...) A percepção me dá um ‘campo de presença’ no sentido amplo, que se estende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro. A segunda permite compreender a primeira. Eu ‘posuo’, eu ‘tenho’ o objeto distante sem posição explícita da perspectiva espacial (grandeza e forma aparentes), assim como ‘ainda tenho em mãos’ o passado próximo sem nenhuma deformação aparente, sem ‘recordação’ interposta. *Se ainda quisermos falar de síntese, ela será, como diz Husserl, uma ‘síntese de transição’, que não liga perspectivas discretas mas que efetua a ‘passagem’ de uma à outra.*”²⁴²

É o tempo que permite a compreensão de uma síntese que não é inteiramente ativa, pois estruturada na passagem espontânea de um momento ao outro, por meio da qual a unidade ou o sentido desse próprio movimento de passagem (unidade e sentido intrínsecos ao fluxo, portanto) se configuram, oferecendo-nos o arquétipo de uma fusão original entre o uno e o múltiplo, a forma e a matéria – como pretendemos explicitar mais adiante, essa síntese, operando como transição contínua, encaixe de horizontes que afastam e conservam ao mesmo tempo, apreende o ser, o mundo ou o outro, em sua realidade e ecceidade próprias²⁴³, porque o tempo desdobra nosso campo de presença inserindo-o na espessura de um presente intencional, isto é, na abertura do presente aquilo que lhe é “outro” (e ao mesmo tempo, quase sinônimo): um passado e um porvir²⁴⁴.

²⁴² Idem, p. 358 [grifo nosso]

²⁴³ Idem, p. 358

²⁴⁴ Essa compreensão do presente só poderá ser explicitada mais adiante, quando analisarmos o capítulo referente à temporalidade.

É dessa fusão espontânea de forma e matéria que tratará a análise subsequente do movimento. À longa discussão entre lógicos e psicólogos sobre a relação entre o móbil e o movimento, Merleau-Ponty irá opor a necessidade de se pensar a “identidade” do móbil como algo que se dá no próprio movimento, que flui dele, e não como uma dimensão estática exterior, o que na verdade o inviabilizaria. Uma vez mais, sugere ele, é o prejuízo ontológico, especialmente do lógico, que obstrui o pensamento²⁴⁵, fazendo-o separar a unidade de suas manifestações, o ser de seu aparecer, tornando ambos incompreensíveis: “ (...) o móbil só precisa ser posto como um ser à parte se suas aparições em diferentes pontos do percurso forem elas mesmas realizadas como perspectivas discretas. Por princípio, o lógico só conhece a consciência tética, e é esse postulado, essa suposição de um mundo inteiramente determinado, de um ser puro, que prejudica sua concepção do múltiplo e, por conseguinte, sua concepção de síntese. O móbil, ou antes, como dissemos, o movente não é idêntico *sob* as fases do movimento, ele é idêntico *nelas*”²⁴⁶. O tempo, enfim, traz, em oposição à ontologia do ser inteiramente determinado, a existência de uma zona ontológica difusa em que o mundo não é um ser puro, a consciência não é um puro nada (consciência tética) e a síntese finalmente não é a enformação do ser pelo nada, em um processo que manteria os termos separados e exclusivos: a identidade existe no múltiplo e vice-versa porque a consciência é no mundo e ele é nela, o ser é no nada e o nada é no ser. A identidade, aqui, é o estilo, a fisionomia concreta em que o sentido se expõe e se efetiva, estrutura posta na junção entre o em si e o para si, recolocando a necessidade de se reconhecer uma dimensão anterior a do ser objetivo: “O lógico não teria nada para pensar, nem mesmo uma aparência de movimento, se não houvesse um movimento antes do mundo objetivo, que fosse a fonte de todas as nossas afirmações sobre o movimento, se antes do ser não houvessem fenômenos que se pudessem reconhecer, identificar, e dos quais se pudesse falar, que tivessem um sentido,

²⁴⁵ “(...) por não ter retomado contato com a experiência do movimento fora de todo prejuízo referente ao mundo, o lógico só fala do movimento ‘em si’, põe o problema do movimento em termos de ser, o que finalmente o torna insolúvel.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 368)

embora não fossem ainda tematizados. (...) Apenas em parte nossa imagem do mundo pode ser composta com o ser, é preciso admitir nela o fenômeno que, por todos os lados, circunda o ser²⁴⁷. Essa passagem ao território fenomenal, ao campo do sentido não tematizado e anterior às cisões do pensamento objetivo, significa precisamente – e aqui se evidencia novamente o vínculo entre temporalidade e ontologia – o recuo do ser determinado ao *ser temporal*: “Se queremos levar a sério o fenômeno do movimento, precisamos conceber um mundo feito não apenas de coisas, mas de puras transições. O algo em trânsito que reconhecemos necessário à constituição de uma mudança só se define por sua maneira particular de ‘passar’ (...) O ser pré-objetivo, o movente não tematizado não põem outro problema que o espaço e o tempo de implicações dos quais já falamos²⁴⁸. Como temporalidade, essa unidade significa, como veremos mais adiante e especialmente na análise do mundo, um tipo de *totalidade aberta*, uma unidade ou “ubiquidade” intencionais, centrada no fato de o tempo operar por horizontes de implicação que ao mesmo tempo abrem e limitam a perspectiva singular em sua relação com o todo.

Ambígua, essa unidade não poderá ser o correlato de um puro transcendental constituinte, pois então ela perderia sua opacidade e abertura originárias, tornando-se puro objeto posto pela consciência; ao contrário, essa unidade entre matéria e forma encontrará seu fundamento no corpo, precisamente enquanto cerne da operação expressivo-temporal pela qual o sentido passa a existir materialmente, configurado em suas aparições concretas: o corpo nos abre a ela porque nos situa originariamente na síntese espontânea dos momentos temporais através da qual essa unidade se forma, desdobrando o “milagre da expressão” para o percebido: “É preciso reconhecer, antes dos ‘atos de significação’ do pensamento teórico e tético, as experiências expressivas; antes do sentido significado, o sentido expressivo; antes da subsunção do conteúdo à forma, a ‘pregnância’ simbólica da forma no conteúdo²⁴⁹. Originária, a expressão – que é exatamente, como vimos, a fusão

²⁴⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 368

²⁴⁷ Idem, p. 370

²⁴⁸ Idem, p. 371

²⁴⁹ Idem, p. 391

temporal de forma e conteúdo – responde pela formação do mundo como fundo sempre presente em cada ato, garantindo a existência de algo, do ser em geral, para aquém de qualquer movimento e iniciativa do sujeito, pois é na dimensão geral e impessoal do corpo que ela primeiramente se esboça e se afirma²⁵⁰. É por isso que esse mundo “natural” permanece mesmo nas situações em que o sujeito aparentemente rompe com ele, como no caso da loucura e da doença, pois a dimensão objetiva do sujeito o impede de repousar em si, atando-o ainda a um espaço natural e inumano, a um núcleo sensível em que se ancora toda significação²⁵¹. A unidade da experiência, portanto, não se funda mais em uma consciência que articularia uma materialidade opaca; ao contrário – e eis a novidade da fenomenologia²⁵² - ela se oferece espontaneamente na evidência do mundo:

“Os próprios espaços antropológicos se manifestam como construídos sobre o espaço natural, os ‘atos não-objetivantes’, para falar com Husserl, sobre os ‘atos objetivantes’. A novidade da fenomenologia não é negar a unidade da experiência mas fundá-la de outra maneira que o racionalismo clássico. Pois os atos não-objetivantes não são representações. O espaço natural e primordial não é o espaço geométrico e, correlativamente, a unidade da experiência não é garantida por um pensador universal que exporia diante de mim os conteúdos da experiência (...) Ela é apenas indicada pelos horizontes de objetivação possível, ela só me liberta de cada ambiente particular porque me liga ao mundo da natureza ou do em si que os envolve a todos. Será preciso compreender como, com um único movimento, a existência projeta em torno de si mundos que me

²⁵⁰ “Os casos de percepção ambígua, em que podemos escolher nossa ancoragem ao nosso bel-prazer, são aqueles em que nossa percepção está artificialmente cortada de seu contexto e de seu passado, em que não percebemos com todo o nosso ser, em que brincamos com nosso corpo e com essa generalidade que sempre lhe permite romper todo engajamento histórico e funcionar por sua própria conta. Mas, se podemos romper com um mundo humano, não podemos impedir-nos de fixar nossos olhos – o que representa dizer que, enquanto vivemos, permanecemos engajados, se não em um ambiente humano, pelo menos em um ambiente físico – e para uma dada fixação do olhar a percepção não é facultativa.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 376)

²⁵¹ “Mesmo se existe uma percepção daquilo que é desejado pelo desejo, amado pelo amor, odiado pelo ódio, ela sempre se forma em torno de um núcleo sensível, por mais exíguo que ele seja, e é no sensível que ela encontra sua verificação e sua plenitude.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 394)

²⁵² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 394

mascam a objetividade e determina esta objetividade como meta para a teleologia da consciência, destacando estes ‘mundos’ sobre o fundo de um único mundo natural.”²⁵³

É o mundo, enfim, o solo de toda unidade, pois é nele que reconhecemos, pela síntese espontânea dos horizontes, uma articulação e uma totalidade intencionais que não cessam de afirmar-se aquém de qualquer ruptura pessoal²⁵⁴. Mas ao mesmo tempo, vimos, a objetividade não é pura e o mundo não é um dado inequívoco, como comprovam os mesmos exemplos da loucura e da doença, em que o mundo do sujeito se transforma e se fecha sobre o sintoma. Para que essas subversões sejam possíveis, é necessário que a aparência e o real “(...) permaneçam ambíguos no sujeito, assim como no objeto”, ou seja, é preciso que o real não seja um fato, mas justamente uma estrutura aberta passível de englobar uma iniciativa humana que a altere. A unidade não significa, portanto, inequivocidade, afirmação de algum conteúdo particular imutável, mas, temporal, ela significa a permanência do processo geral de sua própria configuração, isto é, a unidade do fluxo e da síntese espontânea, garantindo a existência de algo, a formação do ser em geral, mas não de nenhuma figura específica. É por aqui que se insinuará a reformulação do Cogito pretendida por Merleau-Ponty²⁵⁵, pois a unidade assegurada originariamente, fundamento de toda atividade humana e de toda síntese, não é a identidade singular do si, mas a existência geral do mundo:

“Ora – tal é o verdadeiro *cogito* – existe consciência de algo, algo se mostra, há fenômeno. A consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é *não dissimulada* a si mesma, quer dizer, nela não há nada que, de alguma maneira, não se anuncie a ela, se bem que a consciência não precise conhecê-lo expressamente. Na consciência, o aparecer não é ser, mas fenômeno. Este novo *cogito*, porque aquém da

²⁵³ Idem, p. 395

²⁵⁴ Discordamos, assim, da leitura de Barbaras, segundo a qual a dimensão objetiva da experiência estaria subordinada à teleologia da consciência, estabelecendo uma anterioridade do telos sobre o sentido do mundo. Ignorando a temporalidade na *Fenomenologia da Percepção*, a leitura de Barbaras não leva em conta o caráter contemporâneo dos termos que ele afirma separados e, principalmente, o solo comum que os ata. (BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène – Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Editions Jérôme Millon, 1991, p. 30)

²⁵⁵ A questão do Cogito será apontada em diversos momentos ao longo das análises de Merleau-Ponty; por isso nossos comentários seguem a ordem e o momento dessas indicações, procurando não antecipar o que ainda não foi descrito pelo autor.

verdade e do erro desvelados, torna ambos possíveis. O vivido é vivido por mim, eu não ignoro os sentimentos que vivo e, neste sentido não há inconsciente. Mas posso viver mais coisas do que as que me represento, meu ser não se reduz àquilo que, de mim mesmo, expressamente me aparece.²⁵⁶

Se o próprio termo que a consciência visa, e no qual se reconhece, aparece como aberto e lacunar, unidade temporal e intencional, torna-se impossível que ela identifique-se a ele, apreendendo-se integralmente; o fenômeno possui solidez própria, uma profundidade temporal, que o faz escapar à consciência, colocando-a em contato originário com algo que a transcende, e portanto com um mundo: é fora dela, em um tempo e em um mundo naturais, que aquilo que a consciência vive adquire garantia de sua existência, de modo que a própria evidência de seu ato não pode ser encontrada em si, mas nessa unidade aberta à qual todo ato, direta ou indiretamente, se relaciona, por meio de seu objeto e de seus horizontes. Desse modo, o pensamento se unifica não ao fechar-se sobre si, mas ao contrário, abrindo-se a um mundo que articula todos os atos e todos os gestos, precisamente enquanto totalidade única que permanece aquém deles. O Cogito não é mais, portanto, a afirmação de uma pura negatividade da consciência, coincidência do si, mas ao contrário, ele é testemunho de sua condição de *ser no mundo*, da facticidade e da situação como componentes irrecusáveis de sua estrutura:

“A consciência está distanciada do ser e do seu próprio ser e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura de um mundo. O verdadeiro *cogito* não é face-a-face do pensamento com o pensamento deste pensamento: eles só se encontram através do mundo. A consciência do mundo não está fundada na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas: para mim existe um mundo porque eu não me ignoro; sou não dissimulado a mim mesmo porque tenho um mundo.”²⁵⁷

Será a temporalidade do mundo, como veremos, que sustentará a evidência de uma consciência que não pode ser nem um puro para si e nem um puro em si, nem ser e

²⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 397

²⁵⁷ Idem, p. 400

nem nada, mas uma estrutura temporal, que ao mesmo tempo engaja e abre, separa e reúne, fazendo da contradição o núcleo da existência.

IV – O mundo

“O mundo, que é o núcleo do tempo, só subsiste por esse movimento único que separa o apresentado do presente e ao mesmo tempo os compõe, e a consciência, que passa por ser o lugar da clareza, é ao contrário o próprio lugar do equívoco. Nessas condições pode-se dizer, se se quiser que nada existe absolutamente, e com efeito seria mais exato dizer que nada existe e que tudo se temporaliza.”²⁵⁸

Reconhecida a percepção como uma síntese temporal que nos abre ao que é outro, um mundo ou um objeto eles próprios temporais, é preciso descrever agora de maneira mais detida a existência e a gênese dessa alteridade, isto é, mostrar como um fluxo de aparências pode cristalizar-se em uma forma determinada e oferecer-se em algo objetivo²⁵⁹, portador de uma realidade própria. Como veremos, a tarefa, também aqui, terá um sentido ontológico, encontrando no tempo seu fundamento. Retomando o procedimento corrente ao longo do livro, a análise inicia-se mostrando a insuficiência das soluções empiristas e intelectualistas, já que ambas pressupõe essa existência do determinado ao invés de explicá-la²⁶⁰; ao contrário, como vimos, Merleau-Ponty procura reconhecer a origem da unidade do percebido, sua constância e determinidade, no próprio processo perceptivo,

²⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 445

²⁵⁹ Idem, p. 402

orientado segundo a evidência da coisa em sua correlação com o corpo: há um certo ponto de equilíbrio em que o objeto se oferece de maneira mais completa e perfeita à percepção corporal, estabelecendo uma espécie de “norma” a partir da qual as demais perspectivas se relacionam por excesso ou falta: “Essa percepção privilegiada assegura a unidade do processo perceptivo e recolhe em si todas as outras”²⁶¹. O percebido encontra sua unidade e seu sentido determinado no ponto em que meu corpo, enquanto potência de um mundo, e o objeto, enquanto modulação deste mesmo mundo, se harmonizam e se misturam, configurados por uma estrutura comum: “(...) minha experiência desemboca nas coisas e se transcende nelas, porque ela sempre se efetua no quadro de uma certa montagem em relação ao mundo, que é a definição do meu corpo. As grandezas e as formas apenas dão modalidade a esse poder global em relação ao mundo. A coisa é grande se meu olhar não pode envolvê-la (...)”²⁶². Há na percepção, portanto, como afirmava Kant, um estreito elo entre os fenômenos e o sujeito, mas não se trata, como indicava ele então, de uma relação segundo a qual a subjetividade é espectadora exterior de um objeto organizado por parâmetros lógicos, mas sim de uma relação vivida entre termos integrados, e cujo eixo fundamental é a temporalidade, já que é a partir da inerência do sujeito ao mundo, e portando de sua finitude, que a percepção se abre a uma totalidade, tornando-se capaz de compreender um objeto: limitando o sujeito a uma perspectiva, a finitude por isso mesmo o insere na *síntese de transição ou de horizontes*²⁶³ pela qual espontaneamente uma perspectiva reverbera na outra, passa na outra, transcendendo e acendendo intencionalmente ao todo indicado por todas: “(...) as experiências perceptivas se encadeiam, se motivam e se implicam umas às outras, a percepção do mundo é apenas uma dilatação do meu campo de presença, ela não transcende suas estruturas essenciais, aqui o corpo permanece sempre agente e nunca se torna objeto. O mundo é uma unidade aberta e indefinida em que estou situado, como Kant o indica na Dialética Transcendental,

²⁶⁰ Idem, p. 402, 404

²⁶¹ Idem, p. 405

²⁶² Idem, p. 407

²⁶³ Conforme o capítulo anterior.

mas como parece esquecê-lo na Analítica”²⁶⁴. A unidade do mundo percebido não é, portanto, uma unidade fixa²⁶⁵, feita de qualidades estáticas e determinadas postas por uma consciência constituinte. Temporal, ela é uma espécie de função, um sentido implícito²⁶⁶ ou uma potência significativa que não se distingue de suas manifestações, ao mesmo tempo que não se reduz a nenhuma delas, já que estruturada precisamente na passagem infinita de uma à outra.

“Presença não-sensorial”²⁶⁷, essa unidade é uma certa estrutura em que a coisa se expõe e se efetiva, passando a valer para o sujeito. Assim, por exemplo, a iluminação, não é uma qualidade do objeto e nem uma construção do sujeito, mas uma certa dinâmica segundo a qual o espetáculo se configura, oferecendo-se em uma orientação específica, consoante às solicitações da luz e de seu sentido próprio – “quer dizer, ao mesmo tempo segundo sua direção e sua significação, que são uma e a mesma coisa”²⁶⁸. Enquanto estrutura, esse espetáculo comunica-se não com uma consciência constituinte, mas sim com um “aparato” que seja capaz de compreendê-lo e retomá-lo, um movimento capaz de penetrar no ambiente em que o próprio objeto se esboça: “(...) esse aparato é o olhar, em outros termos a correlação natural entre aparência e nosso desenrolar cinestésico, não conhecida em uma lei, mas vivida como o engajamento de nosso corpo nas estruturas típicas de um mundo”²⁶⁹. É o corpo, enfim, que ocupará o lugar de correlato ao percebido, especialmente enquanto a unidade deste, como vimos no capítulo anterior, ancora-se na potência expressivo-temporal pela qual, ao mesmo tempo, o corpo nos insere em uma perspectiva determinada e nos permite visar simultaneamente todas as demais, operando a transição espontânea e a equivalência entre elas: “(...) porque meu corpo é o meu poder geral de habitar todos os ambientes do mundo, a chave de todas as transposições e de

²⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 408

²⁶⁵ Idem, p. 409

²⁶⁶ Assim como a unidade implícita que o movimento, enquanto temporalidade, revela. (conforme capítulo anterior).

²⁶⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 411

²⁶⁸ Idem, p. 416

²⁶⁹ Idem, p. 416

todas as equivalências que o mantêm constante²⁷⁰. É meu corpo o agente da síntese perceptiva porque ele efetiva e retoma a dinâmica temporal pela qual o mundo se afirma e se confirma, retomando a síntese espontânea dos horizontes temporais que asseguram a unidade de sua estrutura, enquanto processo único configurado na diversidade de seus momentos, “(...) totalidade em que cada elemento tem relações de sentido com os outros”²⁷¹: “não tenho uma visão perspectiva, depois uma outra, e entre elas uma ligação do entendimento, mas cada perspectiva passa na outra, e se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma ‘síntese de transição’”²⁷². Estruturado como rede expressiva, o corpo assume as diferentes aparições do objeto dentro de uma unidade também ela expressiva e simbólica: graças à unidade do esquema corporal, um aspecto da coisa remete imediatamente aos demais, aparecendo como correlato e projeto de uma existência ela própria indivisa²⁷³, reconhecendo o percebido enquanto “maneira de ser única”, modulação ou entonação existencial precisa e reconhecível. Essa “identidade”, por sua vez, também age sobre o corpo e enforma a síntese perceptiva, oferecendo a certeza do mundo e da unidade que sustentam toda ação e toda percepção: “(...) nossa percepção inteira é animada por uma lógica que atribui a cada objeto todas as suas determinações em função daquelas dos outros e que ‘barra’ como irreal todo dado aberrante, ela [a percepção] é inteira subentendida pela certeza do mundo (...) a constância das coisas está fundada na consciência primordial do mundo enquanto horizonte de todas as experiências”²⁷⁴.

Sendo pela estrutura temporal comum ao sujeito e ao objeto que a unidade se realiza, ela reafirma a fusão originária entre homem e mundo, e a decorrente impossibilidade de uma pura atividade imotivada: “(...) quando toco, não penso um diverso, minhas mãos encontram um certo estilo que faz parte de suas possibilidades motoras, e é isso que se quer dizer quando se fala em campo perceptivo: só posso tocar eficazmente se o fenômeno encontra um eco em mim, se ele concorda com uma certa natureza de minha consciência,

²⁷⁰ Idem, p. 417

²⁷¹ Idem, p. 392

²⁷² Idem, p. 442

²⁷³ Idem, p. 427

se o órgão que vem ao seu encontro está sincronizado com ele (...) um certo tipo de simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo (...) chamo da experiência da coisa ou da realidade (...) a minha plena coexistência com o fenômeno²⁷⁵. Não se trata, pois, de reduzir o objetivo ao subjetivo, transformando o percebido em produto da consciência; ao contrário, justamente por ser uma *unidade expressiva* correlata ao corpo, coexistente e contemporâneo a ele, o objeto garante seu sentido e consistência próprios, pois, como vimos, o que configura a estrutura é precisamente a fusão entre signo e sentido, matéria e forma dadas na solidez de uma significação tornada existência: “Antes de outrem, a coisa realiza esse milagre da expressão: um interior que se revela no exterior, uma significação que irrompe no mundo e aí se põe a existir (...) uma coisa é coisa porque, o que quer que nos diga, ela o diz pela própria organização de seus aspectos sensíveis. (...) a maravilha do mundo real é que nele o sentido é um e o mesmo que a existência, e que deveras o vemos instalar-se nela.”²⁷⁶

A unidade do percebido remete, portanto, ela também, ao vínculo entre sujeito e objeto²⁷⁷, colocando a questão de se compreender como uma transcendência pode aparecer em um rastro de subjetividade e a natureza se explicitar por meio de uma história²⁷⁸. É novamente a noção de síntese intelectual que veremos ser posta em questão, na tentativa de formular outra relação entre matéria e forma: se o reconhecimento de uma dimensão subjetiva da experiência implica manter a noção de síntese, resta que a simultânea afirmação de uma dimensão objetiva a limita e a impede de ser uma pura constituição, exigindo uma atividade que não seja posicional, que não repouse inteiramente em um ego e nem constitua completamente seu objeto. Novamente trata-se de reconhecer, aquém de uma síntese atual, uma síntese temporal, capaz de atar as duas dimensões entre

²⁷⁴ Idem, p. 420

²⁷⁵ Idem, p. 425, 426

²⁷⁶ Idem, p. 433, 434

²⁷⁷ “É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 436)

²⁷⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 436

si. Há o subjetivo porque o fluxo das aparências se insinua em uma consciência não-tética, a coisa não é um bloco fechado, mas uma totalidade em que eu adivinho variações e fissuras, conforme a possibilidade de minha ação alterar esse fluxo; por outro lado, há o objetivo porque eu não realizo atualmente a síntese dos perfis, eu não os ponho em relação entre si e meu corpo por uma inspeção do espírito, ou seja, eu não percebo por uma consciência, mas pelo corpo: “A coisa visual aparece quando meu olhar, seguindo as indicações do espetáculo e reunindo as luzes e as sombras que ali estão esparsas, chega à superfície iluminada como àquilo que a luz manifesta (...) existe uma lógica do mundo que meu corpo inteiro espasa (...) Ter um corpo é possuir uma montagem universal, uma típica de todos os desenvolvimentos perceptivos e de todas as correspondências intersensoriais para além do segmento do mundo que efetivamente percebemos. Portanto, uma coisa não é efetivamente dada na percepção, ela é interiormente retomada por nós, reconstituída e vivida por nós enquanto é ligada a *um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais*, e do qual ela é apenas uma das concreções possíveis”²⁷⁹. Enfim, é à estrutura ontológica comum à homem e mundo que a unidade percebida nos envia: a fusão do subjetivo e do objetivo significa precisamente que eles compartilham de uma mesma constituição ontológica, que suas estruturas são equivalentes e que enfim um está originariamente atado ao outro. A existência humana compreende o mundo e o reconhece enquanto ele é uma modalidade de sua própria estrutura, e o mundo traz a marca humana enquanto partilha de sua condição existencial: “A coisa nunca pode ser separada de alguém que a perceba, nunca pode ser efetivamente em si, *porque suas articulações são as mesmas de nossa existência*, e porque ela se põe na extremidade de um olhar (...) que a investe de humanidade (...) toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão”²⁸⁰.

A unidade do mundo, assim, é equivalente à unidade de um indivíduo, reconhecível na evidência de um estilo, de uma maneira típica de tratar as situações²⁸¹, permanecendo, como vimos, o fundo sempre constante a partir do qual se destacam os

²⁷⁹ Idem, p. 437, 438 [grifo nosso]

²⁸⁰ Idem, p. 431 [grifo nosso]

gestos ou os ambientes particulares, solo de todas as ações: “(...) ele é justamente o ser permanente no interior do qual eu opero todas as correções do conhecimento, que não é atingido por elas em sua unidade, e cuja evidência polariza, através da aparência e do erro, meu movimento em direção à verdade (...)”²⁸². Aqui, o solo que sustenta a verdade e a certeza de que não estamos eternamente condenados ao erro e a dúvida é essa evidência de um mundo único, de uma síntese espontânea que ata as experiências e as torna compossíveis, respondendo pelo fato de que, aquém de qualquer dúvida, *há algo*: “Eu me engano, é preciso que remaneje minhas certezas e que lance minhas ilusões para fora do ser, mas nem por um instante duvido que as coisas em si mesmas não tenham sido compatíveis ou compossíveis, porque desde a origem estou em comunicação com um ser único, um imenso indivíduo do qual minhas experiências são antecipadamente extraídas, e que permanece no horizonte de minha vida”²⁸³. Verdade, portanto, não é aqui adequação da consciência consigo, mas evidência de um mundo que transparece para o sujeito como solo de todas as suas ações, pois por sua *presença*, feita da mesma estrutura que ele, assegura a existência e unidade de ambos: é por isso que a verdade não pode ser tomada como identidade, mas antes de tudo como abertura ao real, sempre presente e constante para nós – é por isso, como indicamos, que o sentido do Cogito não é adequação ou coincidência, mas a constatação do *fato* do mundo e da abertura existencial que nos ata ao ser, testemunho de que há algo e não nada²⁸⁴ –; a experiência do definido é primeiramente oferecida pelo mundo, por esse ser ou essa “omnitudo realitas”²⁸⁵ que se expõem como fato a decifrar, fundamento de toda ligação pela qual estruturamos nossa experiência e nossos atos próprios de significação²⁸⁶. Aparição concreta da síntese espontânea ou de transição pela qual os momentos se articulam e se unificam, o mundo é, finalmente, “o núcleo do

²⁸¹ Idem, p. 439

²⁸² Idem, p. 439

²⁸³ Idem, p. 440

²⁸⁴ Conforme o capítulo anterior.

²⁸⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 440

²⁸⁶ “O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos, que, para aquém de todas as rupturas de minha vida pessoal e histórica, garante às minhas experiências uma unidade dada e não desejada, e cujo correlativo em mim é a existência dada, geral e pré-pessoal de minhas funções sensoriais, em que

tempo”, isto é, “o movimento único que separa o apresentado do presente e ao mesmo tempo os compõe”²⁸⁷: ele é uma unidade que não é pura presença ou atualidade, mas implicação e abertura, configurada nos horizontes temporais, mas por isso mesmo uma totalidade jamais terminada; o mundo remete ao tempo por colocar essa *contradição* que só por meio dele se pode compreender: a crença de que há uma síntese e uma unidade – havendo o mundo – e a simultânea afirmação do caráter inacabado e aberto dessa síntese; ou seja, ele remete à temporalidade por implicar uma compreensão do ser que seja capaz de dar conta da aparente equivocidade de um *ser aberto e intencional*, de uma unidade inacabada e dinâmica, e enfim de uma síntese que se afirma sem ser completamente síntese, operante como retomada e passividade: “Com efeito, há *contradição enquanto operamos no ser, mas a contradição cessa, ou antes ela se generaliza, une-se às condições últimas de nossa experiência, confunde-se com a possibilidade de viver e de pensar, se operamos no tempo, e se logramos compreender o tempo como a medida do ser*”²⁸⁸. Nessa passagem, central para nós, torna-se explícito o fato de que a ontologia merleau-pontyana sustenta-se na temporalidade, sendo esta a encarregada de oferecer uma compreensão do ser capaz de compor aquilo que o pensamento objetivo opunha como noções exclusivas: a simultaneidade entre presença e ausência, existência e abertura, ser e nada; o tempo é a estrutura ontológica de um ser ambíguo, tecido pela imbricação entre sujeito e objeto, tornados constitutivos um do outro. A lógica de horizontes em que o mundo se oferece implica um sujeito ele próprio temporal, isto é, ele próprio um misto de engajamento e ubiquidade²⁸⁹, já que, como vimos, é sua finitude, sua coexistência em um campo de presença, que o abre a todas as dimensões e horizontes implicados por esse campo, envolvendo toda uma onda temporal e fazendo-o intencionalmente presente à “totalidade” do mundo; mas, justamente, essa presença é intencional e a posse presuntiva, pois a

encontramos a definição do corpo.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 442)

²⁸⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 445

²⁸⁸ Idem, p. 443 [grifo nosso]

²⁸⁹ “A contradição que encontramos entre a realidade do mundo e seu inacabamento é a contradição entre a ubiquidade da consciência e seu engajamento em um campo de presença.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 444)

abertura dos horizontes implica simultaneamente um grau de indeterminação, zonas impessoais e gerais para as quais, vimos, tendem nosso corpo e o passado, de modo que é um único movimento que funda ao mesmo tempo nosso engajamento e nossa abertura ao todo, e a *contradição* revela-se como estrutura originária de nossa existência, misto de situação e liberdade: “Assim não se tem de escolher entre o inacabamento do mundo e sua existência, entre o engajamento e a ubiquidade da consciência, entre a transcendência e a imanência, já que cada um desses termos, quando é afirmado sozinho, faz aparecer seu contrário. O que é preciso compreender é que a mesma razão me torna presente aqui e agora e presente alhures e sempre, ausente daqui e de agora e ausente de qualquer lugar e de qualquer tempo. O tempo no sentido amplo, quer dizer, a ordem das coexistências assim como das sucessões, é um ambiente ao qual só se pode ter acesso e que só se pode compreender ocupando nele uma situação e apreendendo-o inteiro através dos horizontes dessa situação.”²⁹⁰ O caráter híbrido do ser no mundo, tanto do homem quanto do mundo percebido, remete à temporalidade porque é ela a estrutura que funde presença e ausência, situação e transcendência, como a operação que ao mesmo tempo que limita, abre o ser para fora e além de si; daí a centralidade, como estamos procurando indicar, do tempo na *Fenomenologia da Percepção*: é ele quem possibilita a fusão entre homem e mundo, tramando uma estrutura ontológica comum em que os avessos se tornam indiscerníveis: “O mundo, que é o núcleo do tempo, só subsiste por esse movimento que separa o presente do apresentado e ao mesmo tempo os compõe, e a consciência, que passa por ser o lugar da clareza, é ao contrário o próprio lugar do equívoco. Nessas condições pode-se dizer, se se quiser, que nada existe absolutamente, e com efeito seria mais exato dizer nada existe e que tudo se temporaliza. Mas a temporalidade não é uma existência diminuída (...) Não posso conceber o mundo como uma soma de coisas, nem o tempo como uma soma de ‘agoras’ pontuais (...) As coisas e os instantes só podem articular-se uns aos outros para

²⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 445

*formar um mundo através desse ser ambíguo que chamamos de subjetividade, só podem tornar-se co-presentes de um certo ponto de vista e em intenção*²⁹¹.

Contra a existência absoluta, o ser determinado ou puro do pensamento objetivo, é preciso reconhecer a temporalidade, o ser temporal, cuja unidade aberta se configura como fusão do ser e do nada²⁹². O ser porta uma abertura orgânica, uma dimensão subjetiva, que o impede de fechar-se sobre si, abrindo fissuras no presente por meio das quais o porvir e o passado podem se insinuar²⁹³, garantindo a inesgotabilidade do processo temporal; mas, por isso mesmo, esse ser possui uma dimensão objetiva, pois essa abertura garante precisamente sua transcendência, isto é, o fato dele não ser um simples noema para uma consciência, mas um sentido portador de realidade própria; se o mundo se assenta em um encadeamento de perspectivas por princípio subjetivas, resta que ele as transcende todas porque tal encadeamento é temporal e inacabado²⁹⁴. Desse modo, o subjetivo e objetivo não podem mais ser compreendidos como estruturas ontológicas diversas, o ser para si e o ser em si, mas como a abertura e a facticidade, tornadas quase sinônimas, estruturantes de um mesmo ser, o ser temporal.

É dessa fusão que tratará a análise da alucinação, pois, se por um lado ela se assenta no movimento pelo qual um homem projeta para si um mundo – como prova o caráter privado da alucinação e o fato de que para o doente ela vale como real –; por outro, é igualmente verdadeiro que esse projeto depende de uma estrutura temporal intrínseca ao objeto para poder afirmar-se como real, uma síntese de horizontes que o solidifique atando-o a uma configuração mais ampla e geral, que lhe dê testemunho, dispondo-o de uma objetividade própria – como prova o fato de que o doente distingue a alucinação do percebido, faltando à primeira a plenitude do segundo, isto é, a rede de encadeamentos infinita que sustenta sua evidência. É a mesma dinâmica temporal, enfim, pela qual

²⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 445, 446 [grifo nosso]

²⁹² A temporalidade como fusão de ser e nada poderá ser explicitada mais adiante, quando tratarmos do capítulo referente à ela.

²⁹³ Esse ponto também será melhor explicitado mais adiante.

²⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 447

simultaneamente a subjetividade abre-se ao mundo e ele à ela, que a alucinação testemunha: “Ter alucinações e, em geral, imaginar é aproveitar essa tolerância do mundo antepredicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética.”²⁹⁵ Ela não é uma construção do pensamento ou a comprovação de uma cisão entre a consciência e o mundo efetivo, mas, ao contrário, uma certa variação ou deformação de nossa relação com o mundo, na qual dispomos desse mundo, mas continuamos incapazes de abandoná-lo. Não há, desse modo, uma certeza absoluta do mundo que impediria qualquer ilusão ou erro, já que ele encontra-se atado a uma dimensão subjetiva que o torna ambíguo e aberto (assim como a própria consciência que o percebe), mas há sim o *fato do mundo* como fundamento de nossas certezas, enquanto, como vimos, ele assegura a existência de algo, a permanência de um ser em geral, cuja unidade nossas dúvidas e equívocos não põem em questão, pois é no interior dela que as assumimos ou negamos, o núcleo e a lógica espontânea que atam nossas experiências: “O percebido tomado por inteiro, com o horizonte mundial que anuncia ao mesmo tempo sua disjunção possível e sua substituição eventual por uma outra percepção, absolutamente não nos engana. Não poderia haver erro ali onde ainda não há verdade, mas realidade, onde ainda não há necessidade, mas facticidade. Correlativamente, precisamos recusar à consciência perceptiva a plena posse de si e a imanência que excluiria toda ilusão”²⁹⁶. A alucinação, e mais geralmente a tolerância e a ambiguidade do mundo, simultâneas à sua facticidade e existência irrecusáveis, implicam finalmente uma consciência que não seja pura posse de si, identidade, pois o próprio termo que ela visa e no qual ela se projeta é ambíguo e lacunar, aberto a uma iniciativa humana e por isso mesmo passível de ilusão, exposto na “indistinção primitiva” entre o verdadeiro e o falso: “(...) nós não cortamos a consciência de si mesma, o que proibiria todo progresso do saber para além da opinião originária (...) É preciso apenas que a coincidência de mim comigo, tal como se realiza no *cogito*, nunca seja uma

²⁹⁵ Idem, p. 459

²⁹⁶ Idem, p. 460

coincidência real, e seja somente uma coincidência intencional e presuntiva²⁹⁷. Se o “objeto” da consciência necessariamente existe como abertura, torna-se impossível que ela possa dominá-lo completamente, identificar-se a ele, e assim a si própria. O mundo, não sendo posto por uma atividade consciente, mas estando presente como o fundamento de qualquer síntese, implica também para a consciência uma síntese que não seja puramente atual, que se apóie no mundo e por ele escape de si mesma, assumindo a lógica de horizontes por princípio inesgotável e não identitária – o tempo, como veremos, funda ao mesmo tempo a “identidade” e a “diferença” do si – , através do qual ela própria adquire uma unidade aberta e intencional, abrindo-se a uma totalidade estruturalmente incompleta; se a consciência pode pretender uma ubiquidade, vimos, não é separando-se do mundo e apreendendo-o de fora, mas justamente entrando nele, assumindo uma situação e uma perspectiva finita, e por meio dela, tornando-se capaz de visar a unidade do processo temporal . É novamente ao tempo, pois, que caberá a reformulação da noção objetiva ou intelectual do Cogito, pois entre mim que penso e eu que penso esse pensamento, há uma “espessura de duração” que funda simultaneamente uma certeza geral – assim como a certeza geral do mundo – e uma possibilidade de qualquer dúvida em particular, pois se é fato que os horizontes me asseguram a presença de um passado, de um adquirido e de uma generalidade, garantindo a existência de algo, é igualmente verdadeiro que esse passado sempre me aparece por meio do presente, e que portanto não posso estar certo de alcançá-lo exatamente como foi. Toda reflexão, mesmo a da consciência sobre si, apóia-se nessa evidência do mundo como algo a se pensar, um ser a conhecer, e por isso mesmo entra em relação com um irrefletido, uma opacidade e uma transcendência que a impedem de fechar-se sobre si²⁹⁸: “(...) minha confiança na reflexão significa finalmente assumir o fato da temporalidade e o fato do mundo enquanto quadro invariável de toda ilusão e de toda

²⁹⁷ Idem, p. 461

²⁹⁸ Como veremos, essa relação entre racionalidade e mundo será retomada mais adiante nas análises de Merleau-Ponty.

desilusão: só me conheço em minha inerência ao tempo e ao mundo, quer dizer, na ambigüidade.”²⁹⁹

É precisamente essa *contradição* entre imanência e transcendência, subjetivo e objetivo, que poderemos reconhecer no núcleo da análise da percepção de outrem³⁰⁰, revelando um sujeito “lançado em uma natureza” que o invade no mais íntimo de seu ser³⁰¹. Como vimos, o eu temporal revelado na percepção não pode identificar-se a si porque o tempo opera por horizontes cuja síntese jamais pode ser terminada, o poder que ele possui sobre o passado e o futuro sendo apenas escorregadio e vago; há pois uma dimensão natural do tempo, um fluxo espontâneo cuja potência ininterrupta impede a existência de fechar-se sobre si, ao mesmo tempo fundando e limitando a racionalidade e a individualidade: “(...) ela a funda, já que me abre um porvir absolutamente novo em que eu poderia refletir naquilo que há de opaco em meu presente, ela a compromete, já que, a partir desse porvir, eu nunca poderia apreender o presente que vivo com uma certeza apodítica, já que assim o vivido nunca é inteiramente compreensível, o que compreendo nunca alcança exatamente minha vida, e já que enfim nunca me uno a mim mesmo. Tal é a sina de um ser que nasceu, quer dizer, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender”³⁰². O tempo, cuja dinâmica se dá em mim, responde simultaneamente pela facticidade e pela racionalidade desse ser, isto é, por sua condição existencial de ser um fato para si mesmo, cuja estrutura não cessa de refletir-se temporalmente (assim como o presente é de certo modo um reflexo não idêntico do passado) sem identificação possível; fático, dado a si, esse homem encontra-se originariamente aberto a algo que ele não constitui, uma existência generalizada e impessoal³⁰³, na qual também o outro pode figurar.

²⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 461

³⁰⁰ Como mostra Moutinho, a questão da intersubjetividade aparece na *Fenomenologia da Percepção* não em termos da constituição de outrem, mas sim, dentro da perspectiva aberta pela percepção, enquanto possibilidade do outro ser percebido. (MOUTINHO, Luís Damon. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*, Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 1998, p. 162)

³⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 463

³⁰² Idem, p. 464

³⁰³ Já era essa questão, como afirma o próprio autor (nota 2 do capítulo sobre outrem da *Fenomenologia da Percepção*), que orientava sua análise na *Estrutura do Comportamento*, sendo o comportamento o encarregado

O outro se apresenta porque, além das operações pré-pessoais depositarem-se nesse mundo natural comum, também os atos espontâneos e os comportamentos sedimentam-se e formam um mundo para o sujeito, o mundo cultural, formado justamente por estruturas que se oferecem no modo do “se” (por exemplo, utiliza-se tal objeto para tal fim), expressões de uma dinâmica intersubjetiva e coletiva.

O problema que esses mundos implicam é, pois, o de compreender que um objeto ou um fato possam ser expressão de uma existência, isto é, que outrem possa figurar no mundo, ser percebido, sem com isso reduzir-se à condição de pura objetividade: como ele pode, enfim, estar entre o subjetivo e o objetivo, aparecendo para mim enquanto sujeito³⁰⁴. Para o pensamento objetivo, a existência de outrem é um problema insolúvel, já que para ele há apenas dois modos de ser: o ser como em si, que é a existência dos objetos perceptíveis no espaço, e o ser para si, modo de existência da consciência. Esta, sendo pura constituinte, coextensiva ao ser, é incapaz de reconhecer um outro sem reduzi-lo imediatamente à condição de constituído, e portanto de objeto, de modo que a coexistência de dois sujeitos e o reconhecimento de um pelo outro são impossíveis segundo a lógica de uma distinção absoluta entre o *res cogitas* e o *res extensas*. Ao contrário, se levarmos em conta a dimensão corporal da existência, generalidade que nos dá um mundo também impessoal, poderemos começar a compreender a possibilidade de outrem: “Ao mesmo tempo em que o corpo se retira do mundo objetivo e vem formar, *entre o puro sujeito e o objeto, um terceiro gênero de ser, o sujeito perde sua pureza e sua transparência*”³⁰⁵. Reafirmando o sentido ontológico preciso do corpo – ser híbrido entre o sujeito e o objeto – Merleau-Ponty situa nele a possibilidade de uma intersubjetividade, pois tornando intrínseca ao sujeito uma dimensão de objetividade e de generalidade, sua aparição concreta em um mundo deixa de ser uma impossibilidade lógica; se o corpo, que aparece para outrem, não é um objeto, mas um comportamento ou uma estrutura, isto é, uma existência significativa ou

de compreender a fusão entre o para si e o em si por meio da qual a consciência poderia aparecer no mundo (conforme o capítulo 1). Como veremos, também aqui haverá o recurso à noção de comportamento.

³⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 467

um sentido encarnado, ele revela sim uma dimensão subjetiva e pessoal, um sentido ou um modo constante de tratar as situações e de enformá-las; não se trata pois de uma subjetividade compreendida como puro para si, identidade plena, mas sim daquela unidade intencional que reconhecemos também no sujeito e que o afirma como um certo estilo ou fundo constante para todos os seus atos. Originariamente constituído por um passado e uma existência generalizada, o sujeito é capaz de reconhecer outrem em sua opacidade porque ele próprio só se apreende no equívoco, e o sujeito não é mais puro saber de si: “Outrem nunca é inteiramente um ser pessoal se sou absolutamente um eu mesmo e se me apreendo em uma evidência apodítica. Mas se por reflexão encontro em mim mesmo, com o sujeito quer percebe, um sujeito pré-pessoal dado a si mesmo, se minhas percepções permanecem excêntricas em relação a mim mesmo enquanto centro de iniciativas e de juízo, se o mundo percebido permanece em um estado de neutralidade, nem objeto verificado, nem sonho reconhecido como tal, então tudo aquilo que aparece no mundo não está no mesmo instante exposto de mim, e o comportamento de outrem pode figurar ali”³⁰⁶. Finalmente, a intersubjetividade é possível para um homem que não é um puro ser para-si transparente e fechado, mas uma *abertura ou um ser no mundo*, fundada na relação entre “(...) seres que são ultrapassados por seu mundo e que, conseqüentemente, podem ser ultrapassados um pelo outro”³⁰⁷. É pela estrutura comum de seus corpos, enquanto projetos de um mesmo mundo, que os diferentes sujeitos podem reconhecer-se e encontrar-se na evidência de uma unidade comum a ambos, pois, como vimos, a síntese espontânea por meio da qual o mundo se oferece não é um processo pessoal, alojando-se ao contrário no fluxo espontâneo e geral do tempo, que nosso corpo retoma. Mais precisamente, o outro pode aparecer porque a dinâmica temporal do mundo e do eu é justamente a *passagem* de uma perspectiva singular e finita em *outra*, e intencionalmente em todas: “(...) precisamos aprender a reconhecer a comunicação das consciências em um mesmo mundo (...) outrem

³⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 469 [grifo nosso]

³⁰⁶ Idem, p. 472

³⁰⁷ Idem, p. 473

não está cercado em minha perspectiva sobre o mundo porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo do qual participamos todos enquanto sujeitos anônimos da percepção"³⁰⁸. Enfim, como evidencia a linguagem, em que transparece a existência de uma operação comum em um “ser a dois”, é na partilha de um mesmo mundo, na evidência e certeza do ser, que se encontra o fundamento da intersubjetividade, pois antes de qualquer deliberação, o sujeito encontra-se situado em um mundo que o lança para fora de si³⁰⁹.

Entretanto, e trata-se novamente a *contradição* do ser temporal, esse processo de “separação” do sujeito deve ao mesmo tempo ser capaz de reuni-lo, sem o que ele se perderia como sujeito e a própria possibilidade de uma intersubjetividade se diluiria no anonimato generalizado de todos. É preciso haver, dirá Merleau-Ponty, um “si”, uma relação de si a si, e a questão será compreender que essa não se realiza fora do mundo, e nem o exclui³¹⁰, pois, se como vimos, é o próprio mundo quem traz a contradição e o fundamento de um eu que é situado e livre, engajado e “universal”, será por ele que se poderá compreender a simultaneidade da abertura ao outro e da preservação do “si”³¹¹. É na facticidade do eu que se encontrará tanto sua generalidade quanto sua singularidade:

³⁰⁸ Idem, p. 473

³⁰⁹ “A consciência que tenho de construir uma verdade objetiva me daria apenas uma verdade objetiva para mim, meu maior esforço de imparcialidade não me faria dominar a subjetividade, como Descartes o exprime tão bem pela hipótese do gênio maligno, se eu não tivesse, abaixo de meus juízos, a certeza primordial de tocar o próprio ser, se, antes de toda tomada de posição voluntária, eu já não me encontrasse situado em um mundo intersubjetivo (...)” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 476)

³¹⁰ Nesse sentido, divergimos de uma linha de intérpretes da filosofia de Merleau-Ponty que vêem em sua noção do Cogito apenas o indício mais forte de sua incapacidade em escapar, na *Fenomenologia da Percepção*, dos paradigmas de uma filosofia intelectualista; nessa linha, o principal autor parece ser Barbaras, para quem a noção de Cogito tácito seria o ponto extremo das diversas contradições em que a *Fenomenologia da Percepção* se enredaria por não conseguir sair dos marcos do subjetivismo (BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène – Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Editions Jérôme Millon, 1991, p. 33). Trataremos dessa questão de modo mais detido no capítulo referente ao Cogito.

³¹¹ Peillon, através de um caminho analítico diverso, também destaca essa questão, a de que o “primeiro movimento” da filosofia de Merleau-Ponty consistiria em articular aquilo que o pensamento cartesiano consideraria impossível: o engajamento compreendido como estrutura constitutiva e fundamental da consciência: “Aussi fallait-il revenir, contre Descartes, aux évidences premières et comprendre cela même qui pouvait lui sembler incompréhensible, à savoir comment c'est seulement en étant corps, monde, intersubjectivité, que la conscience, dans un mouvement d'aliénation sans terme, s'atteint et se constitue en tant que conscience à la fois ordinaire et philosophique.” (PEILLON, Vincent. *La tradition de l'esprit – Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1994, p. 53)

“Enquanto eu nasci, enquanto tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar nesse mundo outros comportamentos com os quais o meu se entrelace (...) Mas igualmente enquanto nasci, enquanto minha existência já opera, sabe-se dada a si mesma, ela sempre permanece aquém dos atos em que quer engajar-se, que são para sempre apenas modalidades suas, casos particulares de sua intransponível generalidade. É este fundo de existência dada que o Cogito constata: toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida tem lugar em um campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo (...) com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então ele traz em si mesmo o projeto de todo ser possível.”³¹²

Não é portanto na imanência do si que o Cogito pode ser compreendido, mas ao contrário é justamente na fusão desse si ao mundo. A consciência não pode ignorar-se no objeto porque, como vimos, eles estão estruturalmente unidos, suas articulações são as mesmas que as de sua existência, o objeto é subjetivo, precisamente enquanto ambos são apenas momentos abstratos na totalidade única que é o ser temporal. A consciência não pode ignorar nada que lhe advenha porque o mundo, e portanto tudo aquilo que lhe aparece, lhe foi dado, como vimos, pelo tempo em partilha ontológica; é por essa mesma razão que o Cogito não é identidade, mas testemunho de uma existência e de uma abertura dadas, pois o mundo e o objeto em que o sujeito se funde dispõem, como vimos, de uma facticidade intrínseca, de uma consistência própria que não permite que eles se reduzam a meros produtos de uma consciência constituinte. Assim, é por mim que os fenômenos são vividos e se concretizam³¹³, já que eles são estruturados por uma dimensão subjetiva inalienável; mas isso não significa, e essa é a novidade, que eles se dêem para mim em plena transparência, pois não sou eu que os constituo, portadores de uma transcendência própria que ultrapassa o subjetivo. Assim como ocorre com a experiência do outro, é preciso

³¹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 479, 480

³¹³ Idem, p. 482

que eu me relacione com o irrefletido enquanto tal³¹⁴, que nessa medida “eu salte fora de mim” e vivencie algo em sua estranheza própria; o Cogito assume ele também a *contradição* fundamental da existência humana: “Quer se trate de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão é sempre a de saber como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que 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 (...) Se o passado e o mundo existem, é preciso que eles tenham uma imanência de princípio – eles só podem ser aquilo que vejo atrás de mim e em torno de mim – e uma transcendência de fato – eles existem em minha vida antes de aparecerem para mim como objetos de meus atos expressos.”³¹⁵

Posto na dialética temporal entre o subjetivo e o objetivo, o Cogito nos revela o verdadeiro transcendental, que não é posse plena de seus objetos, mas a contradição existencial ou a vida ambígua pela qual ao mesmo tempo as transcendências se afirmam enquanto tais e se põem em relação intrínseca com o sujeito³¹⁶. O Cogito não é um puro nada fora do ser, porque é o próprio ser que ele testemunha em si, como fato e transcendência; desse modo, a fusão de sujeito e objeto expõe uma relação mais originária, a dimensão ontológica em que o ser e o nada são inseparáveis: a autonomia subjetiva afirmada pelo Cogito não é uma pura negatividade que operaria absolutamente livre, mas o avesso de nosso engajamento, um nada que não é senão a afirmação constante e irrecusável do ser: *‘Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo. Para mim é um destino ser livre, não poder reduzir-me a nada daquilo que vivo, conservar uma faculdade de*

³¹⁴ Moutinho mostra, comentando a estratégia e o procedimento indireto da análise de Merleau-Ponty, que o irrefletido não é “(...) indeterminação absoluta, mas passagem à determinação”, oferecendo-se lateralmente à reflexão (MOUTINHO, Luís Damon. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*, Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 1998, p. 137, 138)

³¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 488

³¹⁶ “Com o mundo natural e o social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a Ursprung das transcendências, que, por uma

recuo em relação a toda situação de fato, e este destino foi selado no instante em que meu campo transcendental foi aberto, em que nasci como visão e saber, em que fui lançado no mundo (...) Toda experiência sempre me aparecerá como uma particularidade que não esgota a generalidade do meu ser, e tenho sempre, como dizia Malebranche, movimento para ir mais longe. *Mas só posso fugir do ser para o ser* (...) Não ponho em dúvida tal percepção senão em nome de uma percepção mais verdadeira que a corrigiria; *se posso negar cada coisa, é sempre afirmando que existe algo em geral, e é por isso que dizemos que o pensamento é uma natureza pensante, uma afirmação do ser através da negação dos seres.*³¹⁷

É a abertura temporal do próprio ser que o Cogito testemunha, *unidade aberta*, mas irrecusável, portadora de uma facticidade estrutural que sustenta todo ato livre. A análise merleau-pontyana da intersubjetividade não escorrega, portanto, como aponta Renaud Barbaras³¹⁸, na reposição de um solipsismo inescapável, pois ao contrário do que ele afirma o pressuposto latente de toda a análise não é a cisão entre o uno e o múltiplo, a generalidade e a consciência, mas, ao contrário, a fusão desses termos por meio da temporalidade que, como vimos, funda simultaneamente nossa racionalidade (nossa possibilidade de refletir) e nosso engajamento (nossa situação finita), constituindo a estrutura ontológica comum em que se encontram o eu e o outro. Na verdade, o Cogito e outrem confirmam aquilo que as análises precedentes já indicavam: a fusão do constituído e do constituinte, a *relação de ser* entre homem e mundo que os faz praticamente sinônimos, atando transcendência e imanência e fazendo da contradição o núcleo da existência; conduzindo, eles também, a fenomenologia ao reconhecimento de um Logos mais fundamental, uma síntese ou uma lógica anterior ao pensamento objetivo e às suas cisões, exigindo por isso uma “fenomenologia da gênese”, que será precisamente, como poderemos

contradição fundamental, me põe em comunicação com elas.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 489)

³¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 483 [grifo nosso]

³¹⁸ BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène – Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Editions Jérôme Millon, 1991, p. 56

ver mais adiante, uma análise do tempo, enquanto sentido último de toda *contradição*, confirmando-o como solo de toda a descrição merleau-pontyana, e em especial de sua ontologia: “No plano do ser, nós nunca compreenderemos que o sujeito seja ao mesmo tempo naturante e naturado, infinito e finito. Mas se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo, da coisa e de outrem, compreenderemos que para além nada há a compreender.”³¹⁹

³¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 490

V - O cogito

“(...) eu não sou uma série de atos psíquicos, nem tampouco um Eu central que os reúne em uma unidade sintética, mas uma única experiência inseparável de si mesma, uma única ‘coesão de vida’, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente (...) A primeira verdade é ‘Eu penso’, mas sob a condição de que por isso se entenda ‘eu sou para mim’ estando no mundo.”³²⁰

Como pudemos indicar nos capítulos anteriores, a questão do Cogito percorre toda a *Fenomenologia da Percepção*, encontrando-se profundamente ligada à rede conceitual aí desenvolvida. O que tentaremos explicitar agora, e que já indicamos, é que não nos parece que ela traga uma ruptura ou uma contradição no interior da obra, sinal máximo dos limites em que se enredaria o “primeiro” projeto filosófico de Merleau-Ponty³²¹;

³²⁰ Idem, p. 546

³²¹ Como indicamos anteriormente, essa é a linha interpretativa mais difundida entre os comentadores de Merleau-Ponty. Podemos tomar aqui como paradigmática a leitura de Renaud de Barbaras, um de seus mais importantes comentadores. Segundo sua interpretação em *De l'être du phénomène* (BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène*, Grenoble: Millon, 1991) o Cogito tácito não seria senão a expressão máxima de uma série de equívocos e de contradições em que a *Fenomenologia da Percepção* se enredaria, devido à sua incapacidade de formular teoricamente o novo terreno que a análise da percepção desvelava; tal limitação, que se expressaria no fato das descrições serem apenas negativas, se daria porque Merleau-Ponty permaneceria preso aos paradigmas da filosofia do sujeito, prisão essa que o Cogito tácito tornaria explícita repondo a separação entre consciência e corpo, homem e mundo (É importante notar que essa leitura é relativizada pelo próprio autor, em um outro texto *Le tournant de l'expérience*, no qual ele mostra justamente que esse Cogito não implica separação do mundo, que a subjetividade se afirma como inerência, e que a consciência não é constituinte). De acordo com nossa interpretação, julgamos que a leitura de Barbaras em *De l'être du phénomène* acaba por compreender a idéia da contradição como “erro” porque leva pouco em consideração a temporalidade dentro da

ao contrário, julgamos que essa afirmação de um Cogito pré-reflexivo não apenas não nega o projeto em curso, como responde a uma certa demanda desse próprio projeto, inflexionando um quadro teórico sempre presente nas descrições do filósofo³²².

Como já apontamos nas análises dos capítulos precedentes, o eixo central da formulação merleau-pontyana sobre o Cogito repousa, em linhas gerais, no esforço em afirmá-lo como não separado do mundo, espécie de dimensão existencial que não nega o ser, permanecendo a ele vulnerável e por ele constituído. Vimos que a partilha ontológica entre homem e mundo, a “comunhão” de estruturas existenciais comuns na percepção, tornava impossível a separação entre o para si e o em si, fazendo com que a consciência se encontrasse originariamente atada a uma transcendência cuja solidez não repousava em si, não provinha de uma atividade constituinte do eu, e sim da lógica de horizontes e da síntese temporal formadoras de um mundo que fundava e assegurava toda unidade, sustentando o vínculo de cada fenômeno e de cada sujeito com os demais. Esta unidade, vimos, não significava, e mesmo excluía, qualquer forma de identidade ou de imanência, pois aquilo que permanecia não era algo de imutável, e sim o fluxo ininterrupto do tempo, a diferenciação inesgotável e a passagem de uma perspectiva em outra: síntese aberta na qual o homem se inseria originariamente por sua encarnação e finitude (por seu “prejuízo

filosofia de Merleau-Ponty, sendo que essa, como vimos, é justamente aquilo que permite ao filósofo colocar deliberadamente uma certa contradição como núcleo da existência, afirmando um tipo de junção que, sem sua base temporal, torna-se para o comentador desprovida de sentido. Em linha semelhante, também Lefort (LEFORT, Claude. *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard, 1978) coloca, como já indicamos, que a *Fenomenologia da Percepção* desembocaria na contradição de manter um certo intelectualismo, expresso na tentativa de formular a identidade entre o ser e o pensamento. Segundo nossa leitura, não há identidade entre os termos que Merleau-Ponty busca conciliar, pois, como estamos procurando mostrar, o que se pretende reconhecer, mais uma vez através da temporalidade, é uma fusão não-identitária, um misto que não recuse a especificidade dos termos, de modo que o que se afirma não é uma reflexão que se iguale ao irrefletido, mas uma relação de constituição recíproca, de expressão indireta e lateral de um pelo outro. Outros autores, como Bernet (BERNET, Rudolf. *La vie du sujet*, Paris: Universitaires de France, 1994), já tomam em suas leituras esse intelectualismo da primeira filosofia de Merleau-Ponty como fato. Em linhas gerais, o que pensamos poder opor a essa linha interpretativa é uma maior centralidade da temporalidade no interior da filosofia de Merleau-Ponty, justamente como meio de recusar os dualismos sem recair em uma pura identidade. Para essa outra linha interpretativa, podemos indicar, como exemplos, Paillon (PEILLON, Vincent. *La tradition de l'esprit*, Paris: Grasset & Fasquelle, 1994) que trata da relação entre consciência e temporalidade, e Moutinho, que citamos mais adiante.

³²² É sabido que, posteriormente, o próprio autor viria a criticar seu recurso a um Cogito tácito, a necessidade de um “(...) contact pré-reflexif de soi avec soi (...) Ce que j'appelle le cogito tacite est impossible” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 224). Sua auto-crítica parece residir principalmente no fato desse Cogito se colocar como que aquém das palavras e de sua sedimentação própria, implicando, segundo ele, uma certa positividade do significado (Idem, p. 225).

em favor do ser”), e que assegurava não uma existência singular ou particular, mas o fato de que necessariamente existe algo, o ser em geral, a passagem e a subversão, garantindo que “há mundo e há sentido”. O Cogito não encontra em si a garantia de sua unidade e de sua evidência porque a síntese temporal não se esgota nele, mas o transcende e o faz necessariamente aberto ao que lhe é outro, amarrando-o a um mundo ao qual todos os seus atos e noemas se relacionam, cujos horizontes o ultrapassam e respondem, eles sim, pela consistência de seu objeto e pela exceção do real. Se a síntese envolve o sujeito – e por aí poderemos formular uma hipótese para a necessidade teórica de um Cogito – ela não apenas o ultrapassa, como o situa, abrindo-o a algo que o transcende e escapa. Era por isso, como vimos, que o Cogito não trazia uma pura negatividade, tornando-se ao contrário a própria “afirmação do ser, através da negação dos seres”, confirmação da *abertura* de uma natureza pensante que se compreendia por meio de sua facticidade, ser no mundo e, com isso, ser para si.

Será essa mesma direção que poderemos reconhecer agora, ao tratar do capítulo da *Fenomenologia da Percepção* que se ocupa diretamente desse Cogito. Mantendo o enfoque indicado, o que tentaremos mostrar é que, se por um lado a afirmação de um Cogito implica um subjetivismo radical, é preciso por outro compreender que esse subjetivismo é profundamente diverso das formulações intelectualistas ou objetivas, e que sua reconfiguração se insere e atende a uma demanda intrínseca à própria fenomenologia da percepção. O que tentaremos indicar é que o teor subjetivo implicado por esse Cogito não é separação do objeto e do mundo, mas afirmação da inseparabilidade originária entre eles, da junção orgânica entre homem e mundo. Cabe ressaltar, ainda, que será mais uma vez a temporalidade que poderemos encontrar por sob essa reformulação em curso, sustentando o novo Cogito e a dimensão ontológica presente em sua compreensão.

A análise de Merleau-Ponty parte do reconhecimento de que há uma “(...) verdade definitiva no retorno cartesiano das coisas ou das idéias ao eu. A própria experiência das coisas transcendentais só é possível se encontro em mim mesmo seu

projeto”³²³. Vimos, nos capítulos anteriores, que a existência desse projeto não significa uma atividade constituinte, uma posição ou uma consciência absoluta, mas sim a comunhão estrutural ou ontológica em que se assenta a percepção, abertura intencional a um ser que não constituímos e que nosso corpo reconhece sem destituí-lo de sua opacidade³²⁴. É essa imbricação entre sujeito e mundo que o filósofo procurará mostrar, indicando que a afirmação cartesiana de um subjetivismo da experiência não conduz necessariamente a uma interpretação eternitária do Cogito, isto é, a uma interpretação que o separe do mundo - como um ato que contém em si tudo o que lhe advirá e que assim escapa à toda facticidade e situação - , procurando conduzi-la na direção oposta, qual seja, ao reconhecimento da temporalidade desse Cogito, e por ela, de sua facticidade, graças à fusão entre o em si e o para si: “(...) se se conserva ao Cogito o sentido de uma ‘experiência existencial’, se ele me revela não a transparência absoluta de um pensamento que se possui inteiramente, *mas o ato cego pelo qual eu retomo meu destino de natureza pensante e o prossigo, trata-se de uma outra filosofia, que não nos faz sair do tempo. Constatamos aqui a necessidade de encontrar um caminho entre a eternidade e o tempo despedaçado do empirismo, e de retomar a interpretação do Cogito e a interpretação do tempo.*”³²⁵

Apontando para o sentido preciso da temporalidade, enquanto híbrido de atividade e passividade, liberdade e “natureza”, será por ela que se poderá empreender a reformulação do Cogito, confirmando-a como encarregada de responder pela imbricação entre homem e mundo: enquanto a eternidade, consoante a perspectiva cartesiana, implica sua cisão, a temporalidade, para Merleau-Ponty – conforme estamos procurando mostrar – os articula organicamente. Como o trecho indica, há nessa relação um ato, uma ação, e portanto um sujeito, atividade originária que o Cogito assegura, impedindo que o eu se torne passivo, uma coisa ou um objeto ignorante sobre si; mas o importante será reconhecer que essa atividade não é posição ou criação *ex nihilo*, e sim retomada cega que prossegue o

³²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 494

³²⁴ Cf cap. III

³²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 499 [grifo nosso]

dados, confirmação do ser e da natureza, abertura sem as quais eles próprios não poderiam se realizar. Essa subjetividade indeclinável revelará não um eu desengajado fechado sobre si, mas a *pertença recíproca* entre homem e mundo, entre o dado e a retomada, como o modo fundamental do acontecimento e do tempo, como aquilo mesmo que torna possível a experiência³²⁶: como veremos, ao ser concebido através da temporalidade, o subjetivismo deixa de ser oposição ao objeto e ao mundo, para tornar-se a afirmação destes no próprio sujeito, em uma espécie de troca e fusão originárias.

A fim de mostrar essa inseparabilidade entre sujeito e mundo, a análise de Merleau-Ponty recorre ao fato de que toda consciência é, em algum grau, perceptiva³²⁷, o que lhe permite afirmar – conforme sua análise da percepção – que toda certeza da consciência envolve necessariamente a certeza sobre a existência efetiva do objeto dessa consciência. Diferentemente do que ocorre em Sartre, para quem a certeza da consciência envolve a certeza sobre a existência *para mim* do objeto – o que lhe permite, entre outras coisas, manter a separação entre o para si e o em si³²⁸ –, para Merleau-Ponty trata-se da facticidade estrutural de algo que se oferece como “em-si-para-nós”, pois, como vimos, na percepção o objeto dispõe de uma densidade e exceção próprias, garantidas pelo encadeamento temporal e aberto das perspectivas subjetivas que o retomam, tornando impossível a afirmação de um sem o outro: “A percepção é justamente esse gênero de ato em que não se poderia tratar de colocar à parte o próprio ato e o termo sobre o qual ele

³²⁶ Idem, p. 500

³²⁷ Idem, p. 529

³²⁸ Na perspectiva que estamos tentando sustentar, a formulação merleau-pontyana de um Cogito tácito implica ao mesmo tempo uma distância e uma proximidade em relação à formulação semelhante feita por Sartre. Apenas como indicação, podemos apontar resumidamente que a necessidade de se afirmar uma relação não posicional e não idêntica da consciência consigo mesma já havia sido indicada em *O Ser e o Nada*, que apresentava como condição de toda consciência cognoscente o ser “(...) consciência de si mesma como sendo este conhecimento”, pois uma consciência “ignorante de si” ou inconsciente cairia no absurdo de se tornar uma pura passividade ou uma coisa, absolutamente destituída de liberdade (SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*, Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 23). Essa relação de si a si, porém, não poderia se reduzir nem à identidade e nem à dualidade, pois a consciência enquanto testemunho não era nem a mesma e nem propriamente outra em relação à consciência enquanto testemunhada, pois em ambas as alternativas ela se perderia como consciência, ora por se tornar identidade pura, ora por ser determinada por algo que seria diverso de si mesma; tornando necessário reconhecer que essa espécie de fissura ou de distância no Para-si, não podendo lhe ser externa e nem ser uma coisa, teria que ser ele próprio, compreendido como pura negatividade ou puro Nada. Ao contrário, como estamos procurando indicar, no caso de Merleau-Ponty o que assegura essa relação não dual e não identitária da consciência consigo própria, essa espécie de distância que não rompe, é justamente sua relação temporal com aquilo que lhe é outro, um mundo e um “prejuízo em favor do ser” que se tornam constitutivos desse Cogito pré-reflexivo.

versa. A percepção e o percebido tem necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes, que ela é, de atingir a coisa mesma³²⁹. Sendo a percepção retomada de uma maneira de existir que o próprio sensível esboça, sua efetividade supõe, sem poder constituir, nossa “(...) abertura a um real ou a um mundo”³³⁰. O que caracteriza a consciência não é, assim, a intimidade, mas o ultrapassamento; transcendência ativa, que não é nem a notação passiva de um acontecimento psíquico, e nem o desdobramento de uma potência constituinte, ela é inseparável da efetividade concreta de seus atos, sem os quais não poderia sequer reconhecer-se ou afirmar-se. A consciência da visão, por exemplo, “(...) é a própria efetuação da visão”³³¹: asseguro-me de ver, vendo, isto é, realizando uma situação e uma ação: “A visão é uma ação, quer dizer, não uma operação eterna – a expressão é contraditória –, mas uma operação que funciona mais do que ela prometia, que sempre ultrapassa suas premissas e só é preparada interiormente por minha abertura primordial a um campo de transcendências, quer dizer, outra vez por um êxtase. A visão atingi-se a si mesma e se encontra na coisa vista. É-lhe essencial apreender-se (...) mas é-lhe essencial apreender-se em uma espécie de ambiguidade e de obscuridade, já que ela não se possui e, ao contrário, se dissipa na coisa vista”³³². Enquanto percepção, toda consciência se realiza como um ato, isto é, como abertura ou transcendência em relação a algo que ela própria não possui, inserção na síntese de horizontes que assegura a unidade espontânea do eu e do mundo; como essa síntese se afirma, a consciência intenciona uma totalidade, e assim julga alcançar-se, abarcando a totalidade do ser e de si, mas como essa mesma síntese é aberta, seus horizontes se perdem, se tornam indeterminados e longínquos, e o que aproxima a consciência de si é ao mesmo tempo o que a afasta. Abertura à abertura do mundo, a consciência revela não uma forma de imanência (psicológica ou transcendental),

³²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 500

³³⁰ Idem, p. 501

³³¹ Idem, p. 503

³³² Idem, p. 503

mas um tipo de ser que só pode unificar-se afastando-se de si e reconhecendo-se à distância, tomando parte em uma unificação ela própria aberta e processual.

Mesmo os sentimentos, em que aparentemente se poderia supor uma dimensão autônoma do sujeito, são na verdade modulações dessa transcendência constitutiva do eu, encontrando sua consistência e efetividade na relação que estabelecem com o mundo. Como comprova o fato de haver sentimentos falsos, em que o sujeito se equivoca e se engana sobre si próprio, não é em uma esfera de imanência que o sentimento adquire verdade e realidade – pois então não haveria ilusão – e sim na maneira pela qual ele modula o ser no mundo: no verdadeiro amor, o sentimento “(...) se insere em minha relação fundamental com o mundo e com outrem”, enquanto que no falso é, “(...) no interior do sujeito, um comportamento impessoal e sem necessidade interna”³³³; o primeiro toma para si o sujeito, o ocupa, ao passo que o outro ocorre como que na periferia da existência e sem tocar seu centro: “A diferença é intrínseca. Mas como ela concerne ao lugar do sentimento em meu ser no mundo total (...) a ambiguidade permanece e é por isso que a ilusão é possível”³³⁴. Vivido como o “(...) movimento pelo qual eu me voltei para alguém, a conversão de meus pensamentos e de minhas condutas”³³⁵, esse sentimento não se oferece sob a forma de uma significação inequívoca, pois seu sentido não pode ser separado da efetividade em que se realiza; espécie de atmosfera ou de valor afetivo, que envolve e modula os comportamentos sem colocar-se, ele é uma significação existencial, isto é, literalmente a maneira pela qual um sentido se realiza no mundo, se faz existência concreta, adquirindo uma consistência que não depende de nenhuma deliberação subjetiva, instaurando, ao contrário, uma espécie de opacidade ou de distância do sujeito em relação a si próprio: “Se estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco.”³³⁶

³³³ Idem, p. 506

³³⁴ Idem, p. 507

³³⁵ Idem, p.509

³³⁶ Idem, p. 510

Reencontramos aqui a compreensão do sentido como uma espécie de estrutura, significação encarnada portadora de uma ecceidade própria, que se exige uma dimensão subjetiva, só o faz inserindo-a na lógica espontânea de um mundo que ela própria não engendra³³⁷. O pensamento não pode ser uma espontaneidade pura (que poderia reconhecer-se como tal em um Cogito absoluto), porque ele participa da síntese espontânea e já em curso operante no mundo, não se realizando como constituição de um objeto, mas como relação recíproca de retomada e realização: como correlato à estrutura, ele deixa de ser um puro ato para tornar-se *expressão*, isto é, o intermeio entre o dado e a abertura, o geral e o singular, assentando-se na própria dinâmica corporal³³⁸. A estrutura, vimos, é o sentido encarnado que nosso corpo compreende e retoma, não uma significação inteligível, mas um desdobramento de nossa abertura originária ao mundo e dele a nós, estabelecendo uma relação ou uma intencionalidade que não constituem seu objeto, mas se realizam nele³³⁹, como retomada e resposta. Aquém das cisões entre o constituinte e o constituído puros, o corpo reafirma a impossibilidade de se separar sujeito e objeto, ato e situação: “É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos.”³⁴⁰. Atado ao corpo, ao passado e à generalidade que ele sustenta³⁴¹, o homem não pode ser uma pura atividade constituinte, pois a ação, o pensamento, e todos os atos singulares assentam-se em uma dimensão impessoal e adquirida, solo que eles modulam sem poder engendrar, aparecendo não como espontaneidade absoluta, mas como retomada e realização de um mundo ele próprio dado e aberto, fundo e solicitação: “Nosso corpo, enquanto se move a si mesmo, quer dizer, enquanto é inseparável de uma visão do mundo e é esta mesma visão realizada, é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que

³³⁷ A relação entre sentido e mundo, já indicada anteriormente, poderá ser melhor explicitada no capítulo seguinte, referente à temporalidade.

³³⁸ Conforme a relação que procuramos indicar nos capítulos anteriores entre a estrutura e o corpo compreendido como potência temporal-expressiva.

³³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 598

³⁴⁰ *Idem*, p. 518

³⁴¹ Conforme as análises anteriores.

constituem o mundo cultural. Quando se diz que o pensamento é espontâneo, isso não quer dizer que ele coincida consigo mesmo, isso quer dizer, ao contrário, que ele se ultrapassa, e a fala é justamente o ato pelo qual ele se eterniza em verdade”³⁴².

A expressão autêntica, como vimos, opera sobre uma situação que, se não a determina, é aquilo mesmo que a motiva e sustenta, impedindo-a de ser um puro ato sem amarras no ser, tornando-a necessariamente relacionada a algo que lhe escapa e que não se deixa apreender de forma transparente. Efetivando um sentido encarnado ou uma estrutura, a expressão dispõe de uma “virtude significante”, que não é realização de uma significação que existiria para si, no interior do sujeito, mas a concreção de um sentido sempre atado ao tempo e à generalidade do mundo, operando como fuga de si e generalização: atada ao corpo – e, por ele, ao tempo – a expressão não pode ser uma operação inteiramente clara para si, na medida em que não é completamente pessoal e ativa, refletindo a própria opacidade do sujeito para si³⁴³. A coincidência é apenas um ilusão posterior, e o sujeito passa a participar da “obscuridade fundamental” que define o movimento expressivo, a modulação inédita das significações disponíveis que faz surgir o novo: “Somos convidados a reconhecer (...) um pensamento que procura estabelecer-se e que só o consegue cedendo a um uso inédito os recursos da linguagem constituída. Essa operação deve ser considerada como um fato último, já que toda explicação que dela se quisesse dar – seja a explicação empirista, que reduz as significações novas às significações dadas, seja a explicação idealista, que põe um saber absoluto imanente às primeiras formas do saber – consistiria em suma em negá-la”³⁴⁴. A obscuridade que as explicações ignoram é justamente o fato de toda expressão operar com a simultaneidade entre razão e fato, sentido e existência, sustentando uma opacidade decorrente do fato de cada um dos termos não poder se afirmar senão na relação com o seu outro; assim, se o

³⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 519

³⁴³ “E, quanto ao sujeito da fala, é preciso que o ato de expressão também lhe permita ultrapassar aquilo que anteriormente ele pensava, e que ele encontre em suas próprias falas mais do que pensava nelas colocar, sem o que não se veria o pensamento, mesmo solitário, procurar a expressão com tanta perseverança” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 520)

³⁴⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 521

pensamento não pode ser puro, se um Cogito imanente e transparente é impossível, é justamente porque toda atividade subjetiva envolve e relaciona-se a um mundo que não se reduz a ela, exprimindo sempre uma certa dialética entre o adquirido e a transcendência:

“Expressar não é substituir ao pensamento novo um sistema de signos estáveis aos quais estejam ligados pensamentos seguros, é assegurar-se, pelo emprego de palavras já usadas, de que a intenção nova retoma a herança do passado, é com um só gesto incorporar a herança do passado ao presente e soldar esse presente a um futuro, abrir todo um ciclo de tempo em que o pensamento ‘adquirido’ permanecerá presente a título de dimensão, sem que doravante precisemos evocá-lo ou reproduzi-lo.”³⁴⁵

Finalmente, é enquanto temporalidade – dialética entre o dado e o novo, o passado e o futuro – que a expressão é vista por Merleau-Ponty como meio de recusar uma pura transcendência sem relação com o mundo, assegurando em cada ato e em cada porvir uma opacidade estrutural, uma aquisição e um passado que não provêm de si próprio. Assim, se há permanência, algo de intemporal que se afirma, este não é mais o que garante a imanência da consciência, mas justamente o que a recusa: “O que se chama de intemporal no pensamento é aquilo que, por ter retomado assim o passado e envolvido o futuro, é presuntivamente de todos os tempos e portanto não é de forma alguma transcendente ao tempo. O intemporal é o adquirido”³⁴⁶. O intemporal é precisamente a inserção no ser, no mundo e no passado como condição originária da existência, fazendo do homem necessariamente situado. Essa aquisição, como já indicamos e poderemos explicitar ao tratar da temporalidade, não depende de nenhum ato deliberado, formando-se espontaneamente pela própria dinâmica temporal, que justamente por sua diferenciação interna, instaura para cada momento um “lugar inalienável”, sempre retomado e transformado, mas que jamais se pode abandonar, dimensão sempre reafirmada pela unidade temporal, fazendo, por exemplo, com que um burguês que se torne operário seja sempre um “burguês-tornado-operário”; sua liberdade não sendo suficiente para *negar* seu

³⁴⁵ Idem, p. 525

³⁴⁶ Idem, p. 525

passado ou sua situação, residindo ao contrário no poder de decidir o *modo* pelo qual os retomará no presente e no futuro: “A existência sempre assume o seu passado, seja aceitando-o ou recusando-o. Nós estamos, como dizia Proust, empoleirados em uma pirâmide de passado, e se não o vemos é porque estamos obcecados pelo pensamento objetivo (...) É preciso admitir a aquisição como um fenômeno irreduzível”³⁴⁷. É essa opacidade constitutiva do sujeito, essa abertura direta a algo que ele próprio não constitui, que o impede de ser transparente para si; nosso “ser total” não pode ser posto porque antes de um objeto inteiramente determinado, ele é um ato ou um fazer – como já indicava Merleau-Ponty ao mostrar a relação entre a consciência e a percepção –, isto é, novamente uma expressão da dialética interna à temporalidade “Não é verdade que minha existência se possua e também não é verdade que ela seja estranha a si mesma, porque ela é um ato ou um fazer, e porque um ato, por definição, é a passagem violenta daquilo que tenho àquilo que visio, daquilo que sou àquilo que tenho intenção de ser”³⁴⁸. Passagem do dado ao novo, do presente ao porvir, a existência realiza ela própria o movimento temporal-expressivo em que situação e liberdade se engendram simultaneamente. O eu não pode identificar-se a si porque ele é uma polarização ou um projeto, dispondo sempre de um adquirido e de uma abertura que o ultrapassam: “Se desde o nascimento sou projeto, impossível distinguir em mim entre o dado e o criado, impossível portanto designar um só gesto que não seja senão hereditário ou inato e que não seja espontâneo, mas também um só gesto que seja absolutamente novo em relação a esta maneira de estar no mundo que sou eu desde o início.”³⁴⁹

Desse modo, se a definição do sujeito como transcendência poderia implicar que ele fosse uma pura negatividade, um nada absoluto cuja atividade disporia livremente de uma matéria informe, o solo temporal desfaz esse risco, indicando que toda ação, toda futuro e toda abertura aparecem sempre como retomada e modulação de um engajamento

³⁴⁷ Idem, p. 526

³⁴⁸ Idem, p. 511

³⁴⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. A dúvida de Cézanne, In: Os Pensadores XLI, São Paulo: Abril, 1975, p. 312, 313

e de um passado originários, de uma certa relação com o mundo, fazendo com que a evidência do si implique necessariamente uma abertura e uma relação com aquilo que lhe ultrapassa, opacidade e inerência constitutivas de um eu situado: só há evidência “(...) porque eu assumo como incontestável um certo saber adquirido por experiência, um certo campo de pensamento, e justamente por essa razão ela me parece como evidência para uma certa natureza pensante a qual desfruto e continuo, mas que permanece contingente e dada a si mesma”³⁵⁰. É a generalidade do eu e do tempo, a aquisição de uma natureza e de uma história, que sustentam a evidência e a verdade, oferecendo o esboço aberto de toda unificação e de toda permanência, ao mesmo tempo como fundo e solicitação de cada ato; a evidência não se assenta, portanto, em uma pura consciência posicional, pois ao envolver a síntese espontânea do mundo, ela encontra-se necessariamente atada à percepção, enquanto processo temporal encarregado de sustentar justamente a simultaneidade entre a exceção e a abertura do mundo³⁵¹ – e, com elas, como veremos, a própria unidade aberta do sujeito que o percebe - : “É ela [a fé perceptiva] quem faz surgir diante de nós algo em geral (...) Existe sentido, algo e não nada, existe um encadeamento infinito de experiências concordantes, dos quais são testemunhos o cinzeiro que está aqui em sua permanência, a verdade que apercebi ontem e à qual posso retornar hoje. Essa evidência do fenômeno, ou ainda do ‘mundo’, é desconhecida tanto quando se procura alcançar o ser sem passar pelo fenômeno, quer dizer, quando se torna o ser necessário, como quando se separa o fenômeno do ser, quando o degradam para a categoria de simples aparência ou de simples possível”³⁵².

Evidenciando, uma vez mais, a dimensão ontológica de sua análise, Merleau-Ponty indica que é uma certa compreensão do ser que sustenta a afirmação de uma fé perceptiva ao invés de um saber absoluto que engendraria e desdobraria seu objeto: ambas as posições citadas por ele – a que afirma a pura necessidade do ser e a que afirma a pura contingência do fenômeno – operam com um mesmo pressuposto ontológico, desde o início

³⁵⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 531

³⁵¹ Conforme as análises anteriores.

criticado por Merleau-Ponty, o do Ser absoluto, completamente determinado, livre de toda equivocidade e abertura, responsável por tornar nossas evidências de fato sempre inadequadas. Ao contrário, a noção de “fé perceptiva” busca afirmar que há algo, há unidade e mundo, sem contudo torná-lo necessário ou estático, garantindo seu caráter processual e aberto; ela assegura assim ao mesmo tempo a inserção do homem, enquanto o ata a uma unidade e a uma dinâmica já em curso, e sua atividade, enquanto o caráter aberto dessa síntese, como vimos, implica e realiza uma dimensão de negatividade. Ela delinea, assim, por essa relação mesma que afirma entre homem e mundo, o sentido ontológico preciso da existência (de ambos), indicado no comentário de Merleau-Ponty à primeira posição acima: “(...) o ‘*existe algo*’, misto de ser e de nada, é subordinado a um ‘o Ser é’³⁵³. A abertura entre homem e mundo conduz novamente a uma espécie de ser híbrido, feito da imbricação entre o ser e o nada, afirmação simultânea da existência de algo e de sua abertura, do fato e da transcendência, configurando uma compreensão ontológica que não implica nem a pureza e nem a separação dos termos com os quais opera. A fé perceptiva não afirma nem o ser absolutamente determinado, pois há *abertura*, transformação e ação, e nem o sujeito absoluto, pois há o mundo e há evidência, colocando-se no intermeio entre o puro sujeito e o puro objeto, implicando não a oposição, mas a imbricação de um no outro. Assim, se permanece possível – e podemos supor, mesmo necessário – aos olhos do filósofo “(...) definir o ser como aquilo que nos aparece e a consciência como fato universal”³⁵⁴, é preciso levar em conta que tal correlação não significa uma relação posicional e epistemológica, mas a aderência do homem ao mundo e vice-versa, comunhão e inseparabilidade ontológica. Nessa filosofia, a consciência não é produtora do ser, e sim uma espécie de “fato-valor” que envolve e condiciona todo possível, não como a causa determina o efeito, mas como a coexistência implica cada um dos termos que articula: “Nossa experiência é nossa. Isto não significa que ela é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser que possamos ter noção. O fato metafísico

³⁵² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 531

³⁵³ Idem, p. 531 [grifo nosso]

fundamental é esse duplo sentido do Cogito: estou seguro de que há o ser – sob a condição de não procurar uma outra modalidade de ser que não o ser-para-mim.³⁵⁵

Não é a imanência, mas a imbricação originária entre homem e mundo que o Cogito atesta, assentando-se no fato de que o ser demanda uma dimensão subjetiva para poder se configurar, um “alguém” que o abra, permitindo que a síntese espontânea do tempo se realize; mas esse “alguém” permanece contingente e não inteiramente pessoal, sua singularidade – tal qual a dos momentos do tempo – só se afirmando como generalização e abertura; o sujeito não pode ser imanência ou identidade porque sua singularidade se realiza como correlação estrutural e transcendência, a existência sempre opera na imbricação entre o geral e o singular: “É exatamente em nossa diferença, na singularidade de nossa experiência que se atesta seu estranho poder de passar em outro, re-cumprir os atos do outro e, portanto, nela encontra-se fundada uma verdade à qual, como dizia Pascal, não podemos renunciar nem ter acesso.”³⁵⁶

Trata-se, mais uma vez, da tensão de um ser que só pode se reconhecer enquanto abertura e compossibilidade, mas que nem por isso pode deixar de afirmar uma dimensão singular e individual, sob pena de comprometer a própria “alteridade” em que se afasta e aproxima de si: espécie de relação de dupla via entre o geral e o singular, o dado e a retomada, o Cogito repõe a contradição entre passividade e atividade como núcleo da existência, imbricação entre o subjetivo e o objetivo que não permite nem a separação e nem a redução de um ou outro: “A relação entre a razão e o fato, entre a eternidade e o tempo, assim como aquela entre a reflexão e o irrefletido, entre o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção, é aquela relação com dupla direção que a fenomenologia chamou de *Fundierung*: o termo fundante (...) é primeiro no sentido que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista e

³⁵⁴ Idem, p. 532

³⁵⁵ MERLEAU-PONTY. Maurice. O metafísico no homem, IN: Os Pensadores XLI, São Paulo: Abril, 1975, p. 378

³⁵⁶ Idem, p. 378

o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta.”³⁵⁷

Também aqui, como ocorria nas descrições anteriores, essa estrutura híbrida ou contraditória de um ser que se afirma como simultaneidade entre o geral e o singular, a situação e a retomada, é reportada por Merleau-Ponty ao tempo: “Não ultrapassaremos este equívoco, mas o compreenderemos como definitivo, reencontrando a intuição do tempo verdadeiro que mantém tudo e que está no coração da demonstração assim como da expressão”³⁵⁸. O equívoco fundamental que a temporalidade sustenta é o fato de que, para o ser no mundo, a facticidade é exatamente o que sustenta toda ação e toda verdade, inserindo o homem em uma síntese e unificação espontâneas que ao mesmo tempo que o situam, solicitam e sustentam sua transcendência, impedindo que se estabeleça entre situação e liberdade um limite preciso, uma aparecendo como um certo modo ou expressão da outra, a singularidade sendo uma certa abertura à generalização e vice-versa: “Temos a experiência não de um verdadeiro eterno e de uma participação no Uno, mas dos atos concretos de retomada pelos quais, no acaso do tempo, travamos relações com nós mesmos e com outrem; em suma, temos a experiência de uma *participação no mundo*, o ‘ser-para-a-verdade’ não é distinto do ser no mundo”³⁵⁹. Como poderemos explicitar ao tratar da temporalidade, esse equívoco central que ela sustenta se aloja no fato de que a existência temporal opera uma espécie de comunicação constitutiva entre o geral e o singular, entre o ser e a transcendência.

Por ora, cabe observar que nos parece ser por essa junção estrutural que se torna necessário para Merleau-Ponty afirmar uma dimensão subjetiva e singular da experiência, sem a qual não apenas o homem, mas o próprio mundo, estariam comprometidos: sendo a relação o originário, cada um dos termos não pode se colocar sem o outro. Segundo ele, se do fato de não haver certeza absoluta e plena posse do objeto, concluíssemos que o pensamento está condenado ao erro e o cortássemos de si, só

³⁵⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 527

³⁵⁸ Idem, p. 527, 528

restariam fatos puros, condições objetivas determinadas por uma causalidade exterior, o sujeito se tornaria um produto inteiramente determinado, desprovido de qualquer possibilidade de iniciativa e de ação, e o mundo reapareceria como uma realidade em si que o determinaria; inviabilizando, assim, justamente a *abertura* que assegura, ao mesmo tempo, que o dado se afirme e que o homem possa operar sobre ele. Como Merleau-Ponty afirma em um breve comentário sobre Heidegger³⁶⁰, se não houvesse na experiência uma dimensão subjetiva e singular, o que se comprometeria não seria apenas a liberdade de cada homem, mas a própria possibilidade de uma saída do impessoal ou da *indiferença*³⁶¹ completos, sem a qual também o mundo, enquanto unidade e sentido, deixaria de se afirmar.

Assim, se todo pensamento e todo ato envolvem estruturalmente um mundo e um passado, estes não podem se oferecer como uma aquisição absoluta ou um dado pleno – pois então retornariam à condição e à indiferença do puro objeto –, exigindo ao contrário um “espaço” de liberdade e de abertura para poderem se afirmar: “(...) a única proposição absolutamente certa e diante da qual a dúvida se detém porque esta proposição está implicada pela dúvida é: ‘eu penso’, ou, ainda, ‘algo me aparece’. Não há nenhum ato, nenhuma experiência particular que preencha exatamente minha consciência e aprisione minha liberdade (...) Justamente se deve haver consciência, se algo deve aparecer a alguém, é preciso que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si”³⁶².

Como cada dimensão singular só se realiza por sua abertura e relação intencional com o mundo, e como esse próprio mundo permanece aberto, a existência não pode reduzir-se a qualquer um de seus atos particulares, dispondo de uma negatividade que longe de separá-la do ser, é justamente a transcendência de cada perspectiva finita à lógica

³⁵⁹ Idem, p. 528

³⁶⁰ “On pourrait même dire que ce qui manque dans Heidegger, ce n’est pas l’historicité, c’est, au contraire, l’affirmation de l’individu: il ne parle pas de cette lutte des consciences et de cette opposition des libertés sans lesquelles la coexistence tombe à l’anonymat et à la banalité quotidienne.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *L’Existencialisme chez Hegel*. IN: *Sense et Non-Sense*, Paris: Nagel, 1966, p. 120)

³⁶¹ A idéia de diferença, como veremos, será central na temporalidade.

³⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 535, 536

espontânea de horizontes que a ultrapassam. Se ela não pode se esgotar em cada um de seus atos, não é porque ela estaria fora deles, mas porque eles próprios não se esgotam em si, não são absolutamente dados, feitos de horizontes indeterminados e abertos; o “perpétuo ausente”, a possibilidade intrínseca de um *outro* testemunho, não é senão a negatividade da própria situação, condição ontológica de um mundo que não se oferece jamais de modo absoluto ou eterno. Assim, se o engajamento não pode encerrar ou determinar a consciência é porque ele próprio implica uma abertura e uma “descompressão”, assegurando uma negatividade que impede o ser de repousar sobre si, de tornar-se um objeto, o que comprometeria tanto a consistência do mundo quanto o poder humano de operar sobre ele. O Cogito deixa de ser um puro constituinte, pois o Si ou o não-ser que ele assegura implicam e envolvem uma inserção originária no mundo, sustentando uma espécie de relação circular ou recíproca entre o visado e aquele que o visa: “Sei que penso por tais ou tais pensamentos particulares que tenho, e sei que tenho esses pensamentos porque eu os assumo, quer dizer porque sei que penso em geral (...) O problema é compreender como posso ser constituinte de meu pensamento em geral, sem o que ele não seria pensado por ninguém, passaria despercebido e então não seria um pensamento – sem nunca sê-lo de nenhum de meus pensamentos particulares, já que nunca os vejo nascer em plena claridade e só me conheço através deles. Trata-se de compreender como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável.”³⁶³

É essa ambiguidade de um sujeito que não é mais um puro constituinte (um puro nada) e não pode ser um puro constituído (um puro ser) que a formulação do Cogito como relação tácita exprime, implicando nele próprio o reconhecimento da fusão entre o subjetivo e o objetivo que faz da presença a si presença ao mundo. O sujeito não pode se reconhecer inteiramente porque ele não é mais uma instância autônoma, que poria objetos inteiramente transparentes para si, pois agora toda unidade – e , com ela , todo sentido³⁶⁴ – implicam a consistência espontânea do mundo. Como vimos acima, o sentido não é um

³⁶³ Idem, p. 536

produto da consciência ou um dado objetivo, mas “(...) um encontro entre o humano e o inumano, é como um comportamento do mundo, uma certa inflexão de seu estilo, e a generalidade do sentido, assim como a do vocábulo, não é a generalidade do conceito, mas a generalidade do mundo enquanto típico. Assim, a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e em que em primeiro lugar as palavras recebem configuração e sentido.”³⁶⁵

Finalmente, se o ser é aquilo que nos aparece, se estamos em regime fenomenológico, e se o maior ganho dessa perspectiva foi unir o extremo subjetivismo ao extremo objetivismo³⁶⁶, a existência originária e geral do mundo não pode dar-se como algo em si, exigindo uma dimensão também originária e geral da consciência, essa espécie de silêncio em que o sentido primeiramente se forma; mas o importante é que esse silêncio não é o do conceito, da intuição intelectual, e sim da *generalidade do mundo enquanto típico* – ou seja, mesmo esse silêncio não se dá fora do mundo, sendo antes aquilo que se sincroniza a ele para formarem ambos o fundo ou o solo de todo ato particular e designável. Assim, se alguém do Cogito expresso há um Cogito tácito, uma experiência de mim por mim, resta que essa experiência envolve o mundo, e a subjetividade indeclinável não pode encerrar-se sobre si, pois toda unificação implica seu “comércio natural” com o mundo. O Cogito tácito não é pensamento do pensamento, puro sentimento de si, mas apreensão global e inarticulada do mundo, primeira “visão” sobre ele: ele é um “Eu penso em geral diante de um mundo confuso ‘a pensar’”. Toda apreensão particular, e mesmo a reconquista desse projeto geral pela filosofia, exige que ele desdobre poderes dos quais não tem o segredo e, em particular, que ele se faça sujeito falante. O Cogito tácito só é Cogito quando se exprimiu a si mesmo.”³⁶⁷ Uma vez que o mundo não é um objeto puro e acabado, ele pede uma resposta que o efetive, um *projeto geral* ou uma “lógica do mundo” capazes de sustentá-lo e afirmá-lo, de modo que longe de implicar uma subjetividade absolutamente

³⁶⁴ Como já indicamos e procuraremos explicitar no capítulo seguinte, o mundo é compreendido como solo de todo sentido e de toda significação.

³⁶⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 540

³⁶⁶ Idem, p. 18

transcendente, o que a abertura do mundo demanda é um homem que partilhe da mesma estrutura existencial que ele, feito do mesmo escopo, sendo por isso encarregado de ecoá-lo e de se distender nele:

“A universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade e do sujeito (...) Um mundo que nunca é, como diz Malebranche, senão uma ‘obra inacabada’, ou que, segundo a expressão que Husserl aplica ao corpo, não está ‘nunca completamente constituído’, não exige e até mesmo exclui um sujeito constituinte. A esse esboço de ser que transparece nas concordâncias de minha experiência própria e intersubjetiva, e do qual eu presumo o acabamento possível através de horizontes indefinidos, exclusivamente pelo fato de que meus fenômenos se solidificam em uma coisa e de que eles observam em seu desenrolar um certo estilo constante – a essa unidade aberta do mundo deve corresponder uma unidade aberta e indefinida da subjetividade”³⁶⁸.

A fusão com a unidade aberta do mundo implica para o Cogito uma unidade também processual e intencional, jamais terminada ou encerrada sobre si, feita por horizontes que lhe confirmam e que são por ele confirmados, mas que mantêm sua consistência e opacidade próprias³⁶⁹. O Cogito não é um objeto determinado, mas um campo, uma experiência que, uma vez começada, não pode deixar de se ‘explicar’ com o mundo, abandonar a lógica de horizontes que seu nascimento funda e na qual, em certo sentido, permanece; o acontecimento do nascimento não “passa”, “não cai no nada”, pois ele envolve um porvir e funda uma tradição, que o retomam e o confirmam. O Cogito envolve o mundo porque ele recorre à unidade espontânea da síntese temporal que impede que haja uma negação ou uma criação absolutas, participando da generalidade e da compossibilidade originárias do ser e do mundo, responsáveis por assegurar a aquisição como um fenômeno irreduzível. É a unidade do tempo, como veremos no capítulo seguinte,

³⁶⁷ Idem, p. 542

³⁶⁸ Idem, p. 544, 545

³⁶⁹ “É em minha relação com ‘coisas’ que eu me conheço, a percepção interior vem depois, e ela não seria possível se eu não tivesse tomado contato com minha dúvida vivendo-a até em seu objeto. Pode-se dizer da percepção interior aquilo que dissemos da percepção exterior: que ela envolve o infinito, que ela é uma síntese nunca acabada e que se afirma, embora seja inacabada.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 512)

que sustenta a não dissolução completa do eu, garantindo uma espécie de continuidade e de unificação que o impedem de afastar-se completamente de si: em uma vida não há propriamente atos separados, mas apenas “(...) um pouco de mover-se que, por si, transpõe o tempo (...) uma única ‘coesão de vida’, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente. É este advento, ou ainda esse acontecimento transcendental que o Cogito reencontra. A primeira verdade é ‘eu penso’, mas sob a condição de que por isso se entenda ‘eu sou para mim’ estando no mundo (...) O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim”³⁷⁰. O ato transcendental que o Cogito testemunha é justamente o ser dado no mundo, advento de uma nova temporalidade que, uma vez aberta, não pode nem repousar sobre si e nem abandonar-se, atada à lógica de horizontes que ao mesmo tempo a unificam e a situam, em um processo que não se separa de si e nem se identifica. Aqui, o ato que distancia, reúne, o eu só se toca escapando; enquanto temporalidade, o Cogito torna-se ele próprio testemunho da contradição que faz com que a presença a si só possa se realizar como abertura e afirmação do mundo, a negatividade tornada uma espécie de estrutura intrínseca ao ser, transcendência que ele próprio sustenta por seus horizontes e por sua indeterminação, e à qual o sujeito só pode ter acesso por seu engajamento e por seu “ser em”; tornando o transcendental e o empírico indiscerníveis: “Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo (...) minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O corpo e o mundo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em idéia ou o corpo em idéia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente”³⁷¹.

³⁷⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 546

³⁷¹ Idem, p. 547

Enfim, é a relação de ser entre homem e mundo que o Cogito reencontra, impedindo a compreensão do sujeito como um puro nada posto diante de um ser também puro, fazendo-os reaparecerem como momentos de uma mesma estrutura ontológica, um tipo de ser feito de abertura e negatividade. Aqui, a contingência, a abertura ontológica do ser³⁷² não absolutamente determinado, torna-se o solo que assegura a afirmação simultânea da consistência do mundo e da singularidade do sujeito, unificação aberta sustentando a situação e sua transcendência, recolocando o problema de um tipo de unidade – e com ela, da racionalidade³⁷³ - que se realiza espontaneamente na interseção entre o subjetivo e o objetivo, não podendo ser compreendida nem pelo recurso a um mundo em si e nem pela afirmação de um espírito absoluto; como vimos, é entre esses dois extremos, em um mundo que não é nem em si, como assegura o Cogito, e nem para si, como assegura o engajamento, que ela pode ter lugar³⁷⁴. Como cumpre agora esclarecer, é apenas pela temporalidade, à qual também o Cogito nos conduziu, que poderemos compreender essa espécie de síntese ou de unidade que se realiza na intermediação entre o “ser em” e a abertura, respondendo por uma relação espontânea e constitutiva entre o singular e o geral, o ser e o nada, permitindo a formação dessa compossibilidade ou desse “logos operante” que não se deixa reduzir nem a uma atividade constituinte e nem a um puro constituído.

³⁷² Idem, p. 533

³⁷³ Idem, p. 548

³⁷⁴ “Nós estamos no mundo, quer dizer: coisas se desenham, um imenso indivíduo se afirma, cada existência se compreende e compreende as outras. Só se precisa reconhecer estes fenômenos que fundam todas as nossas certezas. A crença em um espírito absoluto ou em um mundo em si separado de nós é apenas uma racionalização dessa fé primordial.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 548)

VI – O tempo e a liberdade

“Nós não somos de uma maneira incompreensível, uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, uma percepção dominada por um juízo, mas inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo”³⁷⁵

Como procuramos indicar ao longo dos capítulos anteriores, a questão da temporalidade percorre todas as análises de Merleau-Ponty, implicando uma relação entre o ser e o nada que não se realiza como oposição. Era à temporalidade que nos remetia a “contradição”, sempre reencontrada pelo filósofo, de um ser ao mesmo tempo engajado e livre, ativo e passivo em seu diálogo permanente com um mundo ele próprio simultaneamente subjetivo e objetivo, cabendo ao tempo responder por um Logos e uma unidade mais originários, que se assentassem não na separação substancial entre homem e mundo, mas em sua fusão, na estrutura híbrida que a temporalidade nos revelava: como afirmará agora Merleau-Ponty, ela: “(...) ilumina as análises precedentes porque faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a presença. É pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre o sujeito e o mundo.”³⁷⁶

³⁷⁵ Idem, p. 573

³⁷⁶ Idem, p. 577

Assim, como já se podia entrever anteriormente, a temporalidade constitui o “espaço” privilegiado para a compreensão e realização de um ser que não mantém as dualidades clássicas, sobretudo aquela que afirma a oposição ontológica entre o subjetivo e o objetivo; como dissemos no início, ela permite conceber uma *relação de ser* entre homem e mundo, que se realiza como tensão entre abertura e situação, constituição recíproca de um pelo outro. É dessa relação que tratará um dos eixos das descrições de Merleau-Ponty que será retomado agora: a questão do sentido (do Logos, portanto), pois sua compreensão como objeto inteiramente determinado posto por uma atividade doadora de significação, uma pura *Sinn-gebung*, é um dos pressupostos que permite afirmar a dicotomia entre homem e mundo e a decorrente *relação epistemológica* entre eles como posse e constituição, fazendo do sujeito uma atividade sintética que opera sobre uma matéria informe, responsável por conferir-lhe uma unidade que lhe é totalmente externa. É por isso que veremos agora, à luz da temporalidade, reaparecerem aquelas discussões que as análises precedentes já indicavam, sobretudo referentes à noção de síntese, de unidade aberta e de estrutura, pois trata-se agora de explicitar como o seu sentido temporal implica uma espécie de fusão entre o subjetivo e o objetivo.

É justamente por essa fusão que o sujeito é apresentado, já no início do capítulo sobre a temporalidade, como não sendo nem um puro constituinte, pois ele pressupõe o mundo, e nem um puro constituído, pois ele é na mesma medida pressuposto por esse mundo, cabendo ao tempo dar acesso à estrutura concreta de uma subjetividade cujo *sentido* se encontra na *dialética interna* à própria temporalidade³⁷⁷ entre o constituinte e o constituído, o “ser em” e a “potência de niilizar”: trata-se de compreender que o homem não é nem inteiramente passivo (um ser determinado) e nem inteiramente ativo (um nada absoluto), mas o ponto de imbricação e de partilha dessas duas dimensões, tornado possível pela própria temporalidade, estrutura híbrida ao qual o sujeito se refere por uma *necessidade interna*, uma vez que é por ela que se realiza esse intermeio entre liberdade e situação.

O tempo não é um nem um fato objetivo constatado e nem uma idéia engendradora por um sujeito. Ele não pode ser um puro objeto porque a plenitude do mundo objetivo o torna incapaz de trazer a dinâmica própria à temporalidade; enquanto ser absoluto, totalidade sem qualquer negatividade ou fissura, o mundo objetivo exclui a diferença e a abertura imprescindíveis à temporalidade, recusando o não-ser que lhe é próprio: “O passado e o porvir existem em demasia no mundo, eles existem no presente, e aquilo que falta ao próprio ser para ser temporal é o não ser do alhures, do outrora e do amanhã”³⁷⁸. A temporalidade não é um processo real porque ela implica, como veremos, uma dimensão negativa, de abertura e transcendência, um mundo e um sujeito que não repousem em si. Entretanto, ela também não é um processo ideal, o produto de uma consciência constituinte que depositaria diante de si todos os momentos temporais, pois também aqui desapareceria a transcendência e a diferença necessárias à temporalidade³⁷⁹. Em ambos os casos – o idealismo e o realismo – perde-se precisamente a compreensão do ser “em trânsito”, em passagem e em mudança, pois a positividade dos momentos temporais exclui tanto sua diferenciação quanto sua ligação internas, a dupla dimensão que responde pela “contradição” da dinâmica temporal. É uma questão ontológica, portanto, que norteia a descrição de Merleau-Ponty, pois sua crítica refere-se ao fato de que em ambos os casos a temporalidade torna-se impossível porque mantém-se o prejuízo do ser pleno, absolutamente determinado, que pela ausência do negativo, não pode suportar a deiscência temporal e sua unidade em curso. A separação entre um mundo objetivo – puro ser – e as perspectivas subjetivas que versam sobre ele – puro nada – afirma uma positividade incapaz de sustentar a abertura e a síntese temporais, de modo que a temporalidade implica uma imbricação entre o ser e o nada, entre o para si e o em si, pois nem o puro ser e nem o puro nada podem responder pela diferença interna e unitária característica do tempo, sendo na relação entre eles que ela pode ter lugar: “(...) o tempo nasce de minha relação com as

³⁷⁷ Idem, p. 549

³⁷⁸ Idem, p. 552

³⁷⁹ Idem, p. 556

coisas. Nas próprias coisas, o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas³⁸⁰.

Nem objetivo e nem subjetivo, o tempo se faz no intermeio entre eles, de modo que nenhuma das dimensões pode permanecer pura ou fechada sobre si, exigindo que o originário seja não a dualidade, mas a abertura e a relação. A dimensão subjetiva, como vimos, não é um puro não ser, não é a atividade posicional do passado e do futuro, nem a transformação deles em dimensões reais da consciência, pois isso significaria, no limite, repô-los no ser, torná-los presentes, destruindo novamente a própria idéia de temporalidade; ela significa apenas a *sincronização* graças à qual a natureza intrínseca ao passado e ao porvir pode realizar-se: “O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela não algum suporte real, mas ao contrário, uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza³⁸¹”.

A subjetividade não é posicional porque ela não engendra um objeto ou um ser determinado; antes, como indicamos, ela é abertura no ser e para o ser, “lacuna” que impede o mundo de repousar em si, mas que nem por isso o constitui ou esgota, já que por essa mesma lacuna ela própria se distancia de si, lançando-se em um mundo, cuja lógica espontânea sua situação finita assegura e confirma, mas jamais constitui ou nega. O negativo aqui é justamente o que impede que o tempo seja objeto para uma consciência, ser absoluto livre de toda indeterminação, puro constituído correlato a um sujeito constituinte: “Só pode haver tempo se ele não está completamente desdobrado, se passado, presente e porvir não são no mesmo sentido. É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído.”³⁸² O trânsito e a passagem implicam uma compreensão do ser em que o nada não seja aquilo lhe é contrário, e sim uma dimensão estruturante, porque demandam uma abertura e uma indeterminação intrínsecas sem as quais ele jamais poderia deixar de ser, transformar-se, vir a ser abrindo-se ao que lhe é outro, ou seja, sem as quais

³⁸⁰ Idem, p. 551

³⁸¹ Idem, p. 552

³⁸² Idem, p. 556

não haveria sequer temporalidade, apenas a plenitude sem diferença de um ser absoluto posto por um nada constituinte.

É dessa imbricação entre o ser e o nada que tratará a noção de síntese passiva, formulando uma existência que é ao mesmo tempo “ser em” e “potência de niilizar”. A questão é mostrar justamente que se o tempo não se realiza sem uma subjetividade, um “campo de presença”, isso não significa, e mesmo exclui, a idéia de uma pura atividade constituinte, indicando uma compreensão da presença (a si e ao mundo) que não implica posse ou identidade, mas coexistência e co-participação entre os termos. No campo de presença, o sujeito reconhece a passagem espontânea de uma dimensão à outra, nele elas se oferecem “em pessoa”, mas isso não significa que elas sejam postas, oferecendo-se ao contrário como uma espécie de circuvizinhança, dimensão que permanece e pesa sobre o sujeito, como uma presença não completamente determinável ou atual, mas que conta para ele e o envolve: reafirmando a negatividade estrutural do tempo, essa presença é a de um passado que está ainda aqui, de um futuro que está já ali³⁸³, e, no limite, do próprio presente, que também não “(...) é posto”³⁸⁴; isto é, ele é uma presença feita de horizontes e de abertura, que só se oferece através da transição espontânea do ser ao não ser. Desse modo, não há no campo de presença uma percepção explícita, e sim uma espécie de distensão, de horizontes indeterminados que escapam ao sujeito e o modulam, dimensão à qual ele está *intencionalmente* ligado: intencionalidade, portanto, não no sentido de uma atividade constituinte, mas ao contrário como aquilo mesmo que “separa o presente do apresentado”, negatividade e estrutura constitutivas do *mundo*, fazendo do presente transcendência e abertura espontâneos, assegurando o não ser e os horizontes que, como vimos, afastam a consciência de si e a fazem *ser no mundo*: é por isso, como veremos, que a presença a si é presença ao mundo, pois o presente – “dimensão em que ser e consciência coincidem”³⁸⁵ – não se oferece sem abertura e horizontes, a passagem de um a outro é a própria estrutura temporal, e não há presença sem “des-presença”: o

³⁸³ Idem, p. 558

³⁸⁴ Idem, p. 558

deslizamento que uma subjetividade constituinte é incapaz de engendrar, é aquilo mesmo que a lógica espontânea do mundo realiza, assegurando a transição que, se não me corta do momento vivido, ao menos o impede de ser inteiramente presente e desdobrado, objeto para uma consciência. Esse “deslizamento”, como indicamos, não pode decorrer de uma operação externa aos momentos, de uma atividade constituinte, pois então se recairia na positividade e no ser absoluto, comprometendo a própria possibilidade dos horizontes e, com ela, do tempo. A intencionalidade, portanto, deve ser capaz de assegurar uma relação interna entre eles, garantindo que esses horizontes de passado e de porvir, essa abertura do presente, não sejam realmente distintas dele, sem o que seria necessário um ato externo de unificação; ela deve sustentar enfim uma *abertura direta*, que alcança essas dimensões em sua ecceidade.

Desse modo, o que assegura a unidade do tempo não é uma operação de identificação porque ele não é uma multiplicidade de momentos extrínsecos, mas “um só fenômeno de escoamento”, que se afirma e preserva por sua própria dissolução. A intencionalidade espontânea, a abertura direta e natural de cada momento e de cada horizonte aos demais, faz com que o tempo assegure ele própria sua continuidade, pois cada um de seus momentos não é senão uma certa maneira de antecipar e de reter os demais: o presente já é a *passagem* de um futuro ao presente e deste ao passado, em um único movimento que opera diferenciando-se de si mesmo: “Os instantes A, B, C não são sucessivamente, eles se *diferenciam* uns dos outros, e, correlativamente, A passa para A’ e dali para A”³⁸⁶. É porque cada momento não é um positividade discreta, um ser determinado que faria com que o tempo fosse completamente, que sua unidade não é aquela assentada na oposição entre o uno e o múltiplo, o objeto e a consciência que o significa, pois aqui a referência que ata o diverso é estrutura intrínseca a esse diverso, é a própria condição ontológica de um fluxo que se afirma como abertura interna, não ser constitutivo que o faz

³⁸⁵ Idem, p. 568

³⁸⁶ Idem, p. 561

passagem e dissolução contínua, configurando a “unidade primordial e natural”³⁸⁷ de uma estrutura feita pela relação originária entre o ser e o nada: “ ‘O tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais’. Ele não é outra coisa senão a fuga geral para fora do Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um ‘ek-stase’ ³⁸⁸. O tempo é o ser ou a unidade que se afirma e mantém precisamente como abertura e transcendência, negatividade intrínseca: os momentos permanecem porque eles não são senão o seu próprio passar, de modo que sua deiscência não é uma pura negação, mas a realização mesma de seu ser, fundação que nada pode recusar, e se o tempo não é um puro ser, ele também não é um puro nada:

“Dessa forma, quando esta se realiza e o impele para o passado, ela não o priva bruscamente de ser, e sua desintegração é para sempre o avesso ou a consequência de sua maturação. Em suma, como no tempo ser e passar são sinônimos, tornando-se passado o acontecimento não deixa de ser (...) O tempo conserva aquilo que faz ser no próprio momento em que o expulsa do ser, porque o novo ser era anunciado pelo precedente como devendo ser e porque para este era a mesma coisa tornar-se presente e ser destinado a passar.”³⁸⁹

Se há diferenciação interna, resta que *algo* permanece, há sempre – como as análises anteriores indicavam – uma aquisição, um esboço geral e uma direção privilegiada, “um ser fundado de uma vez por todas” que ata o homem e o impede de ser uma pura liberdade desengajada e imotivada, que poria sua situação ao invés de responder-lhe. Se a temporalidade, como havia afirmado Merleau-Ponty, nos oferece uma outra “medida” do ser, é precisamente por realizar essa relação em que o ser e o nada não se opõe, em que o vir a ser e o deixar de ser são dois momentos estruturais de um único ser que se afirma e permanece precisamente enquanto passagem. O ser temporal é o ser cujo *sentido* é o de

³⁸⁷ Idem, p. 561

³⁸⁸ Idem, p. 562

A noção de ek-stase vem de Heidegger, que a utiliza para referir-se aos fenômenos do porvir, do vigor de ter sido e da atualidade que se enlaçam na unidade da condição temporal do Dasein (HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*. Trad Emmanuel Martineau, Paris: Authentica, 1985).

³⁸⁹ Idem, p. 563

deixar de ser sem tornar-se nada, unificando-se por sua própria “fluxão”: não estando encerrado em si, mas transcendendo-se em direção a esses horizontes³⁹⁰, cada presente esboça naturalmente uma unidade e uma permanência: “(...) existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento”³⁹¹. Aquisição e abertura, o tempo é movimento simultâneo de dissolução e de fundação, ou antes, ele é o movimento que torna um e outro reciprocamente constitutivos: é pela abertura que o ser se mantém e é pelo ser que o nada se realiza: como afirmará Merleau-Ponty mais adiante, marcando sua distância em relação a Sartre³⁹²: “Se é pela subjetividade que o nada aparece no mundo, pode-se dizer também que é pelo mundo que o nada vem ao ser.”³⁹³

É por isso que o Cogito não é, e mesmo exclui, a imanência do sujeito, pois a subjetividade só se realiza através de sua transcendência e de seu *ser no mundo*. Se o presente é, como afirma Merleau-Ponty, a principal dimensão do tempo, justamente porque nele o ser e a consciência coincidem, resta que isso não significa uma posse objetiva de si e do mundo, uma reposição da imanência como fundamento primeiro da experiência: como vimos, o presente não é puro, não é um objeto posto, pois a presença a que ele dá acesso envolve sempre a abertura a horizontes que, não apenas não dependem do eu, como o fazem transcender e envolver-se em uma situação da qual não é o autor, fazendo da presença a si necessariamente presença ao mundo. A dimensão – exigida pela

³⁹⁰ Idem, p. 564

³⁹¹ Idem, p. 564

³⁹² Como indicamos anteriormente, em *O Ser e o Nada*, ao tratar da consciência não tética (de) si, Sartre afirma que é pela realidade humana que o Nada pode surgir, na medida em que a consciência, enquanto não pode nem ignorar-se e nem identificar-se, implica uma presença a si que se realize como fissura e distância, espécie de estrutura “reflexo-refletidor” que não pode repousar sobre si; mas como esse afastamento ou essa “descompressão” não pode provir de nada que lhe seja “exterior”, sob pena de privá-la de sua translucidez e de transformá-la em algo em si, ela só pode vir ao ser por esse para si, ou melhor sendo ela própria esse para si: “O Ser da consciência, enquanto consciência consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada” (SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*, Rio de Janeiro: Vozes, 1999, p. 127)

A afirmação de Merleau-Ponty, vista sob essa perspectiva sartriana, pode sugerir – confirmando a leitura que tentamos apontar anteriormente – que, para ele, mesmo a distância “interna” à consciência, esse “nada” ou esse afastamento que sustentam a formulação de um Cogito não posicional e não idêntico – como o sartriano e o merleau-pontyano – são compreendidos por ele não como uma relação exclusiva do para si, mas como sua abertura ao mundo, fazendo com que seja pelo ser que a consciência se afasta de si e se realiza como transcendência.

³⁹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 606

temporalidade e definidora do presente – em que ser e ser consciente são “um e o mesmo”³⁹⁴ não significa uma relação epistemológica da consciência com seus objetos, uma posse intelectual do mundo, mas sim a *relação de ser* segundo a qual a consciência é ser no mundo e o ser no mundo é o solo que sustenta sua atividade e sua singularidade: “No presente, na percepção, meu ser e minha consciência são um e o mesmo, não que meu ser se reduza ao conhecimento que tenho dele e esteja claramente exposto diante de mim – ao contrário, a percepção é opaca, ela põe em questão – mas porque aqui ‘ter consciência’ não é senão ‘ser em...’ e porque minha consciência de existir se confunde com o gesto efetivo de ‘ex-situação’. É comunicando-nos com o mundo que indubitavelmente nos comunicamos com nós mesmos. Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo.”³⁹⁵

Toda presença é “des-presentation” porque o presente possui sua exceção e consistência próprias, porque ele “tapa nossa visão”³⁹⁶ e porque sua tessitura envolve horizontes que, em um mesmo movimento, limitam e sustentam a ubiquidade intencional do sujeito. É pelo presente que a consciência se afirma, porque, como vimos, através de seus horizontes ela pode visar uma totalidade intencional de si e do mundo, mas se ela o faz é necessariamente assumindo uma situação³⁹⁷, retomando uma lógica que ela não engendra e confirmando sua própria finitude: o presente ao mesmo tempo situa e liberta o sujeito porque ele não é um ser posto, mas a imbricação entre o ser e o nada que faz com que toda

³⁹⁴ Idem, p. 569

³⁹⁵ Idem, p. 569

³⁹⁶ “Só existe tempo para mim porque estou situado nele, quer dizer, porque me descubro já envolvido nele, porque todo ser não me é dado em pessoa, e enfim porque um setor do ser me é tão próximo, que ele nem mesmo se expõe diante de mim e não posso vê-lo, assim como não posso ver meu rosto. Existe tempo para mim porque tenho um presente” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 568)

³⁹⁷ Tanto Ferraz quanto Moutinho apontam para esse fato de que o presente envolve uma situação e uma abertura ao mundo, não podendo ser compreendido como imanência ou identidade do eu: “(...) trata-se antes de mostrar que, segundo Merleau-Ponty, o presente é justamente aquela ‘zona em que o ser e a consciência coincidem’, em que o ser e a consciência ‘são um e o mesmo’ (PhP, 485, 569). Ora, ao falar de ser, e não mais apenas de consciência, é da situação que Merleau-Ponty procura dar conta, e não apenas de puras relações entre dimensões temporais, não apenas de um puro para si.” (MOUTINHO, Luís Damon. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*, Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 1998, p. 219); “(...) no presente, ‘ter consciência não é senão ser em (Id), ou seja, a consciência geral se realiza pelo ato particular da existência situada pelo qual ela pode ser saber de si.’” (FERRAZ, Marcos S.A. *A investigação da existência como filosofia transcendental. Considerações acerca da prosa de Merleau-Ponty*, Dissertação de Mestrado, FFLCH, USP, 2003, p. 278)

presença só realize como transcendência e “fuga geral do Si”. No presente, o ser e a abertura, a situação e o “arrancamento”, se tornam indiscerníveis, porque ele assegura a atividade da consciência justamente enraizando-a no “ser e no tempo”³⁹⁸, abrindo-a ao que lhe é outro, à transição e à passagem. Reencontramos, pois, o cerne da *contradição* para a qual apontavam as descrições de Merleau-Ponty: a imbricação entre transcendência e imanência, atividade e passividade. Se a consciência não é, como vimos, nem um puro ato e nem um efeito, se ela traz ou é um projeto e uma lógica gerais do mundo, que justamente se apóia nesse mundo para poder realizar-se e agir, é precisamente porque, enquanto temporalidade, ela não é nem apenas constituinte e nem apenas constituída.

Como indicamos, a subjetividade assegura o não-ser da experiência, rompendo a plenitude do ser em si, desenhando uma perspectiva finita, uma gestalt e uma estrutura, que garantem o movimento de deiscência temporal; mas como vimos, não se trata de uma posição, mas apenas do reconhecimento e da concreção de uma intencionalidade e de uma passagem que se fazem espontaneamente pela estrutura de cada momento: o tempo implica um sujeito porque é preciso “um alguém” para que a abertura e a lógica de horizontes possa efetivar-se: “Há um estilo temporal do mundo, e o tempo permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente (...) quer dizer, porque cada dimensão do tempo é tratada ou visada como outra coisa que ela mesma – quer dizer, enfim, porque no âmago do tempo existe um olhar ou, como diz Heidegger, um *Augenblick*, alguém para quem a palavra ‘como’ possa ter um sentido (...) as dimensões temporais enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade”.³⁹⁹

A unidade ou a permanência que responde pela subjetividade não é, portanto, nem uma dimensão extrínseca ao fluxo e nem um ato posicional, mas é a própria implicação existente na relação intrínseca à multiplicidade dos momentos temporais. Longe de ser

³⁹⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 569

³⁹⁹ Idem, p. 565, 566

identidade ou imanência, o sujeito é precisamente a deiscência que não se afirma senão em suas realizações ou aparições concretas, na qual se diferencia e afasta de si mesmo. Tal como o mundo, a subjetividade é uma unidade que não repousa em si, que “visa e significa para além de si mesma”, se afirmando graças a um processo do qual não é a autora, uma abertura espontânea que a conserva e retém. Se a síntese do tempo se realiza como transição, desdobramento de uma potência que se lança, se diferencia e assim se confirma, a “intratemporalidade” (a singularidade dos momentos) não pode separar-se desse ímpeto indiviso contínuo, já que é *nela* que ele se realiza: o que se mantém é a diferenciação, a passagem, que, ao mesmo tempo, pressupõe e é pressuposta pela diversidade e pela abertura interna que sustenta a ecceidade do fluxo, havendo, portanto, uma espécie de sustentação recíproca entre o constituinte e o constituído. Nenhum deles é puro, nenhum deles pode afirmar-se sozinho: a unidade é o movimento espontâneo e a ligação intrínseca aos próprios momentos em sua diversidade⁴⁰⁰.

A temporalidade, afirmará Merleau-Ponty, é precisamente essa espécie de dialética entre o constituinte e o constituído: o tempo enquanto ímpeto *geral* é inseparável de suas realizações concretas e singulares, e por aqui começa-se a explicitar o modo pelo qual a temporalidade assegura simultaneamente a passividade e a atividade humanas: “É aqui que a temporalidade ilumina a subjetividade. Nunca compreenderemos como um sujeito pensante ou constituinte pode pôr-se ou perceber-se a si mesmo no tempo (...) Mas, se o sujeito é temporalidade, então a autoposição deixa de ser uma contradição, porque ela

⁴⁰⁰ “(...) precisamos reconhecer uma intencionalidade operante (...), que torna a primeira possível e que é aquilo que Heidegger chama de transcendência. Meu presente se ultrapassa em direção a um porvir e a um passado próximos e os toca ali onde eles estão, no próprio passado, no próprio porvir” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 561)

Em seu texto *Le scénario cartésien*, Aubert mostra a centralidade da noção de intencionalidade ao longo da *Fenomenologia da Percepção*, cabendo à ela responder pela unidade de nossa vida e do mundo (AUBERT, Emmanuel de Saint. *Le scénario cartésien – Recherches sur la formation et la cohérence de l’intention philosophique de Merleau-Ponty*, França: Vrin, 2005, p. 141). Entretanto, segundo ele, suas múltiplas aparições e suas descrições marcadamente imprecisas acabariam por mostrar uma certa fragilidade da obra (embora ele reconheça nessa intencionalidade uma relação profundamente significativa e fértil com o desejo): “La Phénoménologie de la perception travaille la notion d’intentionnalité au fil de tentatives dont la diversité fragilise l’unité de l’ouvrage” (Idem, p. 146). Em nossa perspectiva, trata-se de algo diverso, pois julgamos que a noção de intencionalidade operante – já desde o Prefácio apresentada por Merleau-Ponty –, compreendida como *temporalidade*, imprime sim uma unidade na obra, remetendo como vimos suas diversas descrições a um núcleo e a um eixo comum: justamente o tempo como solo da relação entre homem e mundo.

exprime a essência do tempo vivo. O tempo é 'afecção de si por 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 transição de um presente a um presente"⁴⁰¹.

O ímpeto indiviso, portanto, não é senão a abertura e a transcendência de um "ser em" ao outro, de uma relação com o mundo à outra, assegurado pela própria estrutura dessa situação, enquanto presente feito por horizontes espontâneos, mas que por isso mesmo não permitem nenhum corte absoluto, nenhuma negação completa, fazendo da unidade subjetiva precisamente o reflexo de seu engajamento como *aquisição* irrecusável. É aqui que a temporalidade explicita porque o "arrancamento" é o avesso de nosso engajamento, afirmando um sentido do negativo que não é senão a abertura do ser, *passagem* de um presente a outro, mudança e subversão sem cortes, de modo que a subjetividade se torna agora exatamente a "projeção de uma potência indivisa em um termo que lhe está presente"⁴⁰², arrancamento e fuga geral do Si que a fazem ser no mundo.

É justamente por ser projeto e transcendência que o fluxo originário não pode ser simplesmente ou repousar em si, dando-se necessariamente uma "manifestação de si mesmo", constituindo-se como fenômeno: "(...) é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou que se escoar, mas ainda tempo que se sabe, pois a explosão ou a deiscência do presente a um porvir é o arquétipo da relação de si a si e desenha uma interioridade ou uma ipseidade. Aqui brota uma luz, aqui não tratamos mais com um ser que repousa em si, mas com um ser do qual toda a essência, assim como a da luz, é fazer ver. É pela temporalidade que sem contradição pode haver ipseidade, sentido, razão"⁴⁰³. Enquanto abertura, o ser temporal necessariamente se exprime a si mesmo, se lança para fora e para o mundo, no qual adquire a consistência e a solidez de toda unidade e de toda razão, existência

⁴⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 570, 571

⁴⁰² Idem, p. 571

⁴⁰³ Idem, p. 571

concreta e própria de todo sentido⁴⁰⁴. Se o tempo instaura uma relação de si a si, um Cogito, ele o faz precisamente por não repousar em si, por não poder realizar-se senão em um mundo que o ultrapassa, e a subjetividade que o tempo nos revela “(...) não é identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si”⁴⁰⁵. O sujeito é passivo e ativo porque a temporalidade instaura um ser aberto que não pode oferecer-se senão como dado a si mesmo⁴⁰⁶, isto é, senão como intersecção entre facticidade e liberdade, existência concreta e aberta no mundo.

É assim que a temporalidade sustenta a tensão de uma subjetividade ao mesmo tempo dependente e indeclinável: o ímpeto indiviso que se realiza como projeção na multiplicidade e da multiplicidade, funda ao mesmo tempo uma presença a si e uma presença ao mundo, uma atividade e uma inserção em uma síntese cujo processo se dá espontaneamente. É isso que indicava a noção de síntese passiva, ao ensinar que o tempo instaura simultaneamente nossa abertura ao mundo e, por ela mesma, nossa abertura à nós mesmos e nossa possibilidade de agir. A noção de síntese passiva deixa de ser uma *contradição*⁴⁰⁷ porque, sob a temporalidade, ela deixa de operar sobre o pressuposto da oposição entre o uno e o múltiplo, a atividade e a situação, retomando aquela compreensão da síntese como imbricação entre sujeito e objeto, homem e mundo: o sujeito não é o autor do tempo, que se faz nele espontaneamente tão logo ele se encontre dado a si mesmo em um mundo, tão logo haja uma abertura no em si; mas, como vimos, essa síntese não é um objeto ou um fato que o determinaria, sendo ela própria, como vimos, a abertura do para si graças à qual ele pode reconhecer-se intencionalmente e agir sobre sua situação: “E todavia

⁴⁰⁴ Como veremos, é o mundo o solo de toda racionalidade, “berço” de toda significação.

⁴⁰⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 571

⁴⁰⁶ “O fenômeno central, que funda ao mesmo tempo a minha subjetividade e a minha transcendência em direção a outrem, consiste no fato de que sou dado a mim mesmo. *Eu sou dado*, quer dizer, encontro-me já situado e engajado em um mundo físico e social – *eu sou dado a mim mesmo*, quer dizer, esta situação nunca me é dissimulada, ela nunca está em mim como uma necessidade estranha, nunca estou efetivamente encerrado nela como um objeto em uma caixa. Minha liberdade, o poder fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas ações, não é distinta de minha inserção no mundo.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 483)

⁴⁰⁷ “Uma síntese passiva é contraditória se a síntese é composição, e se a passividade consiste em receber uma multiplicidade em lugar de compô-la. Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 572)

esse fato não é um simples fato que eu padeço (...) Ele me arranca daquilo que eu ia ser, mas ao mesmo tempo me dá o meio de apreender-me à distância e de realizar-se enquanto eu⁴⁰⁸.

Abertura ao mundo e a si, o privilégio, já indicado, do presente na temporalidade decorre precisamente de ser ele essa dimensão em que o ser e a transcendência se cruzam, garantindo simultaneamente o peso de um passado, de um adquirido, e a potência humana de abri-lo e polarizá-lo ao porvir. Um tempo que não tivesse, por seu presente, raízes no passado e uma aquisição, nem sequer seria tempo⁴⁰⁹, pois reafirmaria uma espontaneidade autônoma, uma atividade absoluta, e com elas, a eternidade de uma subjetividade desengajada. Ao contrário, o presente assegura que toda transcendência e toda abertura envolvam sempre nosso pacto com o ser e com sua lógica espontânea, impedindo que haja decisões puras e imotivadas. Não é o nada que sustenta a temporalidade – já que isso nos recolocaria diante de um sujeito constituinte separado do mundo –, mas é, ao contrário, a própria temporalidade o fundamento de um ser feito da imbricação entre o ser e o nada: “Nós não somos temporais porque somos espontâneos e porque, enquanto consciências, nos afastamos de nós mesmos, mas ao contrário o tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de niilizar que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesma nos é dada com a temporalidade e com a vida. Nosso nascimento (...) funda simultaneamente nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou nossa generalidade, esta fraqueza interna que nos impede de obter alguma vez a densidade de um indivíduo absoluto. Nós não somos, de uma maneira incompreensível uma atividade junto a uma passividade (...) mas inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo.”⁴¹⁰

Não há o nada, a potência de niilizar e de transcender, sem o ser, e não há o ser sem essa abertura, ambos são como o verso e o reverso de um único e mesmo movimento que é a temporalidade. A passividade, o “ser em”, não é uma realidade estranha

⁴⁰⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 572

⁴⁰⁹ Idem, p. 573

ou uma causalidade externa, mas um investimento, “um ser em situação” que *recomeçamos perpetuamente* e que nos constitui⁴¹¹; a atividade não é pura negação ou não ser, mas transcendência e abertura, modulação e deslizamento constitutivos desse ser que não pode repousar em si; a subjetividade, finalmente, é uma “(...) espontaneidade ‘adquirida’ de uma vez por todas que ‘se perpetua no ser em virtude do adquirido’, eis exatamente o tempo e eis exatamente a subjetividade”⁴¹², isto é, ela se coloca precisamente como o intermeio entre aquisição e abertura, ser e nada, dimensão ou temporalidade em que eles se fazem reciprocamente constitutivos.

É por essa razão que a temporalidade “ilumina” a compreensão da liberdade humana, pois ela nos ensina uma imbricação ontológica entre a transcendência e o engajamento que não pode deixar intacta o sentido desses termos. Enquanto temporalidade, a atividade humana deixa de ser uma espontaneidade pura ou uma negação absoluta sem vínculos com o ser e com o mundo, para tornar-se uma espécie de deslizamento pelo qual uma situação aberta é modulada e assumida, realizando-se como o avesso constitutivo de nosso engajamento, negatividade adquirida, que é preservada pelo ser e o preserva na mesma medida.

Como mostra Merleau-Ponty, é justamente a compreensão do ser e do nada como absolutamente diversos e opostos, o pressuposto da reflexão que define a liberdade como um “poder desmedido de evasão”, compreendendo-a como uma pura negatividade ou transcendência, operação absoluta de significação que nada deve ao dado ou ao ser. Partindo da isenção absoluta entre o ser e o nada, coloca-se a alternativa de que ou a liberdade é total (uma pura negatividade) e então nada pode operar sobre ela, os motivos são apenas símbolos de sua onipotência; ou não há liberdade, pois qualquer restrição, qualquer reconhecimento de uma influência “externa”, imediatamente a coloca na região do ser e a recusa: se há liberdade, é preciso que ela seja absoluta, só podendo ser limitada por aquilo que ela própria engendrou como limite, fazendo do que lhe é exterior não mais que

⁴¹⁰ Idem, p. 573

⁴¹¹ Idem, 572

um produto de sua atividade constituinte, um ser constituído absolutamente diverso dela própria: “(...) o sujeito só tem o exterior que ele se dá. Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor, não existe ação das coisas sobre o sujeito, só existe uma significação (no sentido ativo), uma *Sinngebung* centrífuga”⁴¹³. É a cisão entre o ser e o nada que permite afirmar o sujeito como instância doadora de sentido, e o mundo como objeto inteiramente determinado e explícito.

Mas, por isso mesmo, essa noção de liberdade a inviabiliza, pois opondo homem e mundo como ontologicamente diversos, ela torna impossível a *abertura* e a relação entre eles, sem as quais a liberdade não pode tornar-se um acontecimento concreto, uma realidade tangível que se efetiva como fazer e ação⁴¹⁴: compreendida como puro não ser, a liberdade não pode aparecer no mundo⁴¹⁵, transformando-se em uma abstração; a própria idéia de ação livre desaparece, devido à ausência de um fundo em que ela possa manifestar-se, de uma diferença que ela possa realizar e na qual possa se afirmar; ela se torna, enfim, um tipo de aquisição ou de natureza⁴¹⁶, negando-se, portanto, como liberdade: “A idéia de ação desaparece portanto: de nós ao mundo nada pode passar, já que não

⁴¹² Idem, 572, 573

⁴¹³ Idem, p. 584

⁴¹⁴ Como afirma Hubeny, a incarnação para Merleau-Ponty é menos um enclausuramento da consciência no corpo, do que sua abertura a um mundo comum e intersubjetivo, no qual o sujeito não pode se definir como puro pensamento, mas como situação, e sua liberdade não pode afirmar-se como um poder absoluto de escolha, vindo daí uma espécie de sustentação recíproca ou de unidade entre o engajamento e a liberdade: “L’action n’est pas libre au sens où le serait le jugement ou la décision d’une conscience détachée du monde. L’exercice de la liberté est une certaine manière d’entretenir – c’est-à-dire à la fois de conserver et de modifier, de faire croître – les liens que nous avons noués avec le monde et avec les autres depuis notre naissance.” (HUBENY, Alexandre. *Jouer um rôle*, IN: BONAN, Ronald (éd). *Merleau-Ponty – de la perception à l’action*, Publications de L’Université de Provence, 2005, p. 68)

⁴¹⁵ É possível notar aqui uma proximidade entre as formulações de Merleau-Ponty e a compreensão de Hannah Arendt sobre a liberdade. Apenas como indicação, podemos apontar resumidamente que, para ela, a liberdade é uma ação que só tem efetividade na medida em que pode aparecer no mundo, em um espaço público no qual se torna uma realidade partilhável passível de ser contada e comentada, adquirindo uma dimensão política (no sentido em que a autora utiliza o termo); ela é o dom humano de “fazer milagres”, isto é, de trazer o novo ao mundo, rompendo a rede de determinismos e de causalidades. (Conforme, por exemplo, ARENDT, Hannah. *Que é a liberdade?* IN: *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo: Perspectiva, .1997)

⁴¹⁶ É por isso que o pressuposto do pensamento objetivo que separa o ser e o nada é precisamente uma compreensão realista dos instantes, em que cada um é uma pura positividade posta por uma atividade constituinte, recusando portanto a própria temporalidade enquanto dinâmica e unidade espontânea.

somos nada de determinável e já que o não-ser que nos constitui não se poderia insinuar no pleno do mundo”⁴¹⁷.

Ao contrário, como vimos, é precisamente na junção entre o ser e o nada que a temporalidade situa a liberdade, e é por isso que cabe à ela responder pela possibilidade de um ação livre e concreta que se faça no mundo: “A própria noção de liberdade exige que nossa decisão se entranhe no porvir, que algo tenha sido feio por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este”⁴¹⁸. É o tempo quem sustenta a liberdade porque é ele quem a faz *ser* no mundo, respondendo pela “contradição” sempre reencontrada entre inserção e abertura. Como vimos, sob a perspectiva temporal, cada ação singular, cada momento “individual”, não se constitui senão como abertura e referência a um fluxo e a uma unidade que não são engendrados por ela, que deslizam espontaneamente de seu presente, fornecendo a consistência e a espessura necessárias para que ela possa *ser* e *fazer-se* no mundo. Enquanto “campo de presença”, o sujeito só se realiza por meio da síntese espontânea do mundo, “sendo em” uma situação que o ultrapassa, mas que por isso mesmo o abre para si e para horizontes que, não sendo dados, envolvem e solicitam sua ação. Ele não é, portanto, uma intencionalidade de ato, que poria seu objeto, mas um tipo de projeto ou de abertura existencial que “está” no termo que visa⁴¹⁹, que nele se perde e se realiza: como indicamos, o tempo nos oferece uma dialética e uma imbricação recíproca entre o constituinte, o ímpeto indiviso, e o constituído, suas manifestações concretas em um mundo, segundo a qual um não se realiza senão como uma certa expressão ou afirmação do outro; o ímpeto indiviso, a abertura ou a deiscência do presente ao porvir, é a própria realização da estrutura ontológica desse presente, enquanto ele não é senão uma passagem ao porvir e uma certa dissolução do todo, de modo que é na abertura intrínseca ao fluxo que se aloja a transcendência, tornada expressão da transição espontânea e constitutiva de um “ser em” a outro. É porque cada situação e cada presente não são seres puros, mas abertura e

⁴¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 585

⁴¹⁸ Idem, p. 586

transcendência, que a liberdade só pode realizar-se “esposando” a lógica espontânea do mundo, assumindo uma situação, que justamente porque a limita, a abre ao porvir e ao possível. Como afirma Merleau-Ponty, é nosso engajamento que sustenta nossa potência, “(...) e não há liberdade sem alguma potência”⁴²⁰. Longe da alternativa entre o ser e o nada, o que a temporalidade mostra é a relação constitutiva entre eles, o negativo como estrutura intrínseca de um ser que se afirma como passagem e dissolução, de modo que a compreensão da liberdade só pode fazer-se no intermeio entre o “ser em” um mundo e a “potência de niilizar” que nos é dada por esse próprio ser:

“O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo já está constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo*.”⁴²¹

É a negatividade do ser, sua estrutura ontológica híbrida, que sustenta portanto a dupla dimensão da existência: o homem é passivo porque o mundo se oferece para ele como portador de uma exceção própria, síntese em curso que se afirma por sua própria dissolução, pela abertura interna que a distende e mantém; mas, por isso mesmo, essa unidade não é um dado, seus horizontes não estão constituídos, implicando uma dimensão subjetiva para poderem se concretizar, de modo que se o mundo solicita e situa o sujeito, ele, no mesmo movimento, o abre e afirma sua liberdade. Enquanto não é um ser puro ou determinado, o mundo pode ser ao mesmo tempo uma unificação e uma abertura, uma síntese que se faz e uma latência que pede a atividade que a retome; como veremos, ele próprio traz a contradição existencial à qual o sujeito remete, constituindo-se como um misto de passividade e atividade, generalidade e singularidade.

Se a subjetividade não é nem um fato e nem um ato puro, é porque o próprio mundo no qual ela se realiza partilha de sua “dualidade”, sendo na comunicação originária

⁴¹⁹ Idem, p. 598

⁴²⁰ Idem, p. 609

entre eles que se concretiza a estrutura mista de ambos. Como vimos, se o sujeito não deve ser compreendido como constituinte, é exatamente por encontrar-se aberto ao mundo, generalizado e distendido pelo que lhe é outro. Entretanto, essa presença original e geral do mundo, seu caráter “óbvio” que faz do próprio sujeito uma presença geral dada a si própria, não se afirma como um puro fato que determinaria o comportamento e a liberdade, e sim como a concreção espontânea entre um presente, um passado e um porvir, como o primeiro esboço de um fluxo e de uma unidade temporais, implicando por isso mesmo uma dimensão subjetiva: a generalidade do mundo, e correlativamente a do eu, se assenta na abertura originária de um ao outro, assegurada por um tempo ele próprio generalizado, encarregado de responder pela fusão entre homem e mundo, mediação originária entre o para si e o em si: “Mas há pelo menos um tempo generalizado (...) Ele é o começo perpétuo da consecução passado, presente, porvir. Ele é como uma decepção e um revés repetidos. (...) Este tempo é o de nossas funções corporais, que são cíclicas como ele, é também o da natureza com a qual coexistimos (...) Enquanto se coloca sem mediador, face a face, o Em si e o Para si, enquanto não se apercebe, entre nós e o mundo, este esboço natural de uma subjetividade, este tempo pré-pessoal que repousa em si mesmo, são necessários atos para sustentar o jorramento do tempo, e tudo é do mesmo modo escolha (...)⁴²²”

Enquanto se afirma espontaneamente pela relação natural do homem com o mundo, do corpo com seu ambiente – e, consoante nossa leitura, do Cogito com sua situação – o tempo assegura o solo de toda unidade, ao mesmo tempo como dado e como abertura: afirmando-se como dissolução, o tempo “pré-pessoal” pode apenas esboçar um envolvimento efetivo e uma subjetividade pessoal, mas por isso mesmo, ele impede que estes repousem em uma pura atividade constituinte, oferecendo-se como fundo sempre presente. Como vimos, se não há liberdade absoluta é justamente porque não há um puro nada que sustentaria um puro ser, mas o envolvimento de um no outro sustentado pela temporalidade, garantindo uma síntese e uma unificação em curso, existência originária de

⁴²¹ Idem, p. 608

⁴²² Idem, p. 608

algo, unidade aberta que ao mesmo tempo situa e implica a liberdade humana; como afirma Merleau-Ponty em seu comentário sobre Cézanne: “Duas coisas são certas a respeito da liberdade: que nunca somos determinados e que não mudamos nunca, que, retrospectivamente, poderemos sempre encontrar em nosso passado o prenúncio do que nos tornamos. Cabe-nos entender as duas coisas ao mesmo tempo e como a liberdade irrompe em nós sem romper nossos elos com o mundo”⁴²³.

Assim, a comunicação entre a generalidade e o singular não pode repousar em um puro ato, pois isso reporia a cisão entre situação e liberdade, alojando-se ao contrário, como vimos, na própria dinâmica temporal, enquanto esta responde por um singular que não é senão uma certa expressão da deiscência total, e, reciprocamente, por essa deiscência que se unifica justamente enquanto passagem e transcendência constitutiva de cada singularidade às demais. O que a temporalidade ensina é a referência espontânea e estrutural de uma perspectiva às outras, de uma singularidade à unidade ou ao *sentido* geral do fluxo, oferecendo-nos um movimento cujo arquétipo não se encontra em uma subjetividade autônoma, mas precisamente no mundo, enquanto “núcleo do tempo, que separa o presente do apresentado e ao mesmo tempo os compõe”⁴²⁴, isto é, enquanto estrutura que faz do singular abertura ao geral, do “ser em” abertura ao sentido e ao ímpeto único; e, reciprocamente, que faz desse ímpeto e desse geral aberturas do “ser em” e do singular, graças às quais eles se realizam e se mantêm:

“Ele [o mundo] é indissolúvelmente um indivíduo sem igual e um sentido. Correlativamente, a generalidade e a individualidade do sujeito, a subjetividade qualificada e a subjetividade pura, o anonimato do Se e o anonimato da consciência não são duas concepções do sujeito entre as quais a filosofia teria que escolher, mas dois momentos de uma estrutura única que é o sujeito.”⁴²⁵

⁴²³ MERLEAU-PONTY, Maurice. A dúvida de Cézanne, In: Os Pensadores XLI, São Paulo: Abril, 1975, p. 312, 313

⁴²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 445

⁴²⁵ Idem, p. 604

Não é necessário optar entre situação e liberdade porque, sob a perspectiva temporal, uma se torna constitutiva da outra: enquanto presente, o ser no mundo já é abertura e transcendência; enquanto abertura, a liberdade já é uma situação e sua passagem à outra: o ser já é uma certa afirmação da transcendência, e esta uma certa dimensão do ser, de modo que um não se faz senão como afirmação implícita e realização indireta do outro. Finalmente, se não há liberdade sem campo, arrancamento sem inserção, é porque o tempo opera uma mediação estrutural entre o ser e o nada, entre a aquisição e a espontaneidade.

É por isso que cabe ao tempo, enfim, tornar compreensível o que desde o início se buscava: a relação entre o exterior e o interior, entre a natureza e consciência⁴²⁶, permitindo formular uma outra noção de sentido que não implique a oposição entre o para si e o em si. Se o sentido, conforme as análises anteriores indicaram, não pode ser o objeto construído por uma atividade centrífuga de significação, se o corpo e a percepção nos revelam uma relação com o objeto que não realiza atualmente sua síntese – uma *abertura* que o encontra em sua ecceidade, afirmando a “presença do mundo” no interior do sujeito⁴²⁷ – e se enfim a fenomenologia revela agora um Logos centrado em uma unidade espontânea que desconhece a cisão entre sujeito e objeto, é justamente porque o homem não é senão ek-stase e temporalidade: “No fundo do próprio sujeito, descobríamos portanto a presença do mundo, de forma que o sujeito não devia mais ser compreendido como atividade sintética, mas como ek-stase, e que toda operação ativa de significação ou de *Sinn-gebung* apareceria como derivada e secundária em relação àquela pregnância da significação nos

⁴²⁶ Idem, p. 574

Apontando para a relação entre as duas obras iniciais de Merleau-Ponty, essa questão apresentada como eixo da pesquisa realizada na *Fenomenologia da Percepção* é a mesma que o início da *Estrutura do Comportamento* colocava como foco de suas análises; como afirma Bimbenet, já a *Estrutura do Comportamento* punha em questão a cisão entre o idealismo transcendental e o realismo empírico, apontando para uma consciência profundamente historicizada (BIMBENET, Étienne. *La Structure du comportement – Chap. III – L’ordre humain*, Paris: Ellipses, 2000, p. 57)

⁴²⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 575

signos que poderia definir o mundo. (...) encontrávamos uma intencionalidade operante, já trabalhando antes de qualquer tese ou qualquer juízo, um ‘Logos do mundo estético.’”⁴²⁸

Enquanto unidade espontânea estruturada na própria multiplicidade, a temporalidade realiza aquela referência natural da matéria à forma, da existência ao sentido, e, no limite, do homem ao mundo, atando cada perspectiva finita à lógica espontânea dos horizontes que sustentam toda unificação e toda síntese. Se o sentido, como vimos, pressupõe o sujeito, é precisamente enquanto este não é senão “o alguém” que visa e sustenta a abertura por meio da qual o fluxo se diferencia internamente e se afirma como dissolução – isto é, precisamente enquanto abertura à abertura do mundo: negatividade comum que os impede de repousarem em si, afirmando o mundo como síntese em curso que depende e solicita uma generalidade e uma atividade humanas, e o homem como fuga geral do Si, que se realiza tomando lugar na passagem espontânea de um momento ao outro pela qual sua generalidade e a consistência do mundo se afirmam: “Sob todas as acepções da palavra sentido, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado em direção àquilo que ele não é, e assim sempre somos levados à concepção do sujeito como ek-stase e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que eles mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece ‘subjetivo’ já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito”⁴²⁹.

É, pois, aquela *relação de ser*, desde o início indicada, que a temporalidade assegura, formulando um Logos mais originário do que aquele calcado na oposição entre o ser e o nada⁴³⁰. Impedindo o homem de “fingir ser um nada” que se escolhe perpetuamente, e o mundo de ser um puro em si completamente determinado, ela traz para o núcleo da

⁴²⁸ Idem, p. 575

⁴²⁹ Idem, p. 576

⁴³⁰ “Agora que analisamos melhor a noção de presença, ligamos a presença a si e a presença no mundo, e identificamos o cogito com o engajamento no mundo, compreenderemos melhor como poderemos encontrar outrem (...)” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 580)

existência a dialética entre situação e liberdade, aquisição e abertura, respondendo pela contradição sempre encontrada no cerne das descrições do filósofo. Enquanto ponto de intersecção dessas duas dimensões, mediação entre o para si e o em si, ela sustenta a imbricação que torna homem e mundo ontologicamente unidos, ao revelar um ser que só se realiza como abertura e um nada que só se efetiva como estrutura própria ao ser: é o tempo, enfim, o encarregado por responder pela *relação de ser* entre homem e mundo que desde o início balizou as análises de Merleau-Ponty: “(...) se o para si, a revelação de si a si, não é senão o vazio no qual o tempo se faz, e se o mundo ‘em si’ não é senão o horizonte de meu presente, então o problema redonda em saber como um ser que é por vir e passado também tem um presente – quer dizer, o problema se suprime, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização”⁴³¹. É a temporalidade quem sustenta a não separação entre o ser e o nada, pois ela configura um tipo de unidade e de sentido que se faz precisamente pela transição e pelo vínculo espontâneo entre eles, tornados dimensões inseparáveis de um mesmo e único movimento, o ímpeto temporal, que não se afirma senão como passagem recíproca do nada ao ser e do ser ao nada, respondendo pela condição ontológica do sujeito como liberdade situada e do mundo como unidade aberta, ambos reciprocamente implicados enquanto fusões do ser e do nada. O que o tempo nos oferece, enfim, é um outro sentido do ser e, com ele, do nada.

⁴³¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 577

Conclusão

Ao longo de nosso trabalho, procuramos sustentar a hipótese de que há, ao menos implicitamente, uma dimensão ontológica no início da filosofia de Merleau-Ponty, tomando como objeto privilegiado de nossa análise a *Fenomenologia da Percepção*. Acompanhando o modo pelo qual as noções apresentadas pelo filósofo implicavam uma imbricação entre liberdade e situação, atividade e passividade, pudemos indicar o fato de que elas reencontram constantemente a impossibilidade de se definir o homem como um puro não ser posto diante de um mundo compreendido como ser puro. A descoberta de um sentido intrínseco ao sensível, de uma lógica espontânea constitutiva do mundo, e de uma espécie de “comunhão” entre o percebido e o percipiente, tornavam impossível a compreensão do sujeito como pura atividade de significação, em relação à qual o mundo não seria senão um objeto em si; ao contrário, a fenomenologia nos conduzia agora a um outro território, indicando uma *relação de ser* em que homem e mundo se constituíam e se implicavam mutuamente, pondo em questão a oposição entre o constituinte e o constituído. Foi isso que pudemos reconhecer através da análise de alguns temas centrais da *Fenomenologia da Percepção*, como as noções de percepção, corpo e consciência; em todas elas, pudemos reencontrar uma mesma estrutura ou uma mesma “contradição”, feita pela contemporaneidade entre imanência e transcendência, engajamento e abertura, apontando para um ser cuja abertura a si se realizava exatamente como abertura ao mundo e a outrem: reencontrávamos ao longo das descrições do filósofo uma noção de presença que se realizava como “despresença”, uma subjetividade que só podia aproximar-se de si entrando na lógica de um mundo que a ultrapassava e cuja espessura a distendia. Tanto o

mundo quanto o ser no mundo revelavam uma estrutura mista entre a transcendência e o “ser em”, sempre reportada por Merleau-Ponty à temporalidade, como ao fundamento de seu sentido e de sua efetividade.

Como tentamos mostrar, a temporalidade aparecia e adquiria centralidade na filosofia de Merleau-Ponty justamente por sustentar uma formulação ontológica diversa em relação à clássica oposição entre corpo e alma, para si e em si. Cabia à ela oferecer uma estrutura em que o ser fosse simultaneamente aberto e situado, “ser em” e negatividade tornados inseparáveis. O ser temporal era o ser que se afirmava precisamente enquanto movimento de dissolução, vir a ser para deixar de ser, negatividade estrutural que não rompe, mas mantém e confirma o ser enquanto unidade constantemente diferenciada e retomada. A temporalidade revelava uma condição ontológica em que o ser é passagem e abertura, feito de horizontes de não ser que o preservam e asseguram sua profundidade; a ontologia latente nos mostrava uma negatividade ou uma abertura internas que impediam o ser de repousar em si: fissura que impossibilitava tanto o em si quanto o para si de se encerrarem sobre si, revelando-os como transcendência inseparável da existência de seu “outro”, generalidade e singularidade constitutivamente atadas na dinâmica temporal. Era o tempo, enfim, que sustentava a relação de ser segundo a qual homem e mundo se tornavam ambos reciprocamente constitutivos, revelando um mundo que não é objeto, portador de uma atividade própria, e um homem que não é subjetividade pura, portador de uma facticidade e de uma situação; por isso mesmo, dessa imbricação temporal decorria uma outra noção de sentido, um Logos mais originário, já que anterior à oposição entre sujeito e objeto, feito precisamente do intermeio entre homem e mundo: uma espécie de sentido latente ativamente assumido, existência concreta e aberta, implicando ele próprio uma imbricação entre o ser e o nada.

Acreditamos, por isso, que essa perspectiva abre a possibilidade de se pensar se a direção que o pensamento posterior de Merleau-Ponty assume, explicitamente o tratamento da ontologia, não revela uma continuidade e uma radicalização de um projeto já desde o início em curso, de uma tentativa de compreender a imbricação entre homem e

mundo como estrutura originária da existência. Se, mais tarde, o filósofo compreenderá a linguagem como tensão entre generalidade e abertura, se a existência será formulada como quiasma e reversibilidade entre homem e mundo⁴³², é possível pensar se essas noções não trazem algo que estava presente, ainda que de modo implícito, já no início de sua obra. Se há pontos diversos, se há por exemplo uma menor ênfase no sujeito e em um certo acento antropológico⁴³³, resta notar que a despeito dessas inflexões – ou por elas mesmas – é possível reconhecer uma certa temática constante ao longo da reflexão filosófica de Merleau-Ponty, tornada gradativamente mais aguda.

O que tentamos mostrar, enfim, é, por um lado, a centralidade da questão referente à relação entre liberdade e situação, homem e mundo, no início da filosofia de Merleau-Ponty; e, por outro, em consonância com o primeiro, o papel decisivo que a temporalidade desempenha no interior de sua reflexão filosófica, sustentando a maior parte de suas descrições e, sobretudo, a ontologia por elas subentendida. Julgamos que tais indicações ajudam a pensar uma temática ainda pouco explorada em relação ao início da obra de Merleau-Ponty, o de uma ontologia baseada no tempo, oferecendo uma proximidade maior entre a fase inicial e a fase posterior de seu pensamento do que se costuma considerar.

⁴³² Conforme, por exemplo, *A prosa do mundo* e *O visível e o invisível*, respectivamente.

⁴³³ Como indicam, por exemplo, as leituras de AUBERT, Emmanuel de Saint. *Le scénario cartésien*, França: Vrin, 2005, p. 97; e de CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento*, São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 100

Bibliografia

Obras do autor

MERLEAU-PONTY. M. *Éloge de la Philosophie et autres Essais*, Paris: Gallimard, 1997

_____. *Humanisme et Terreur*, Paris: Gallimard, 1947

_____. *La Nature*, Paris: Seuil, 1995

_____. *La Prose du Monde*, Paris: Gallimard, 1969

_____. *La Structure du Comportement*, Paris: PUF, 1967

_____. *Le primat de la perception*, Paris: Verdier, 1996

_____. *Le Visible et le Invisible*. Paris: Gallimard, 1964

_____. *Les Aventures de la Dialectique*, Paris: Gallimard, 1955

_____. *L'Oeil et L'Esprit*, Paris: Gallimard, 1964

_____. *L'Union de l'Âme et du Corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris: Vrin, 1968

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de Cours 1948-1952*, Grenoble; Cynara. 1988

_____. *Notes de Cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl*, Paris: PUF, 1998

_____. *Parcours*, Lagrasse: Verdier, 1997

_____. *Parcours II*, Lagrasse: Verdier, 2000

_____. *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1997

_____. *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1968

_____. *Sens et non Sens*, Paris: Gallimard, 1997

_____. *Signes*, Paris: Gallimard, 1968

Outras obras

ARENDR, Hannah. *A dignidade da política*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

_____. *Entre o passado e o futuro*, São Paulo: Perspectiva, 1997

AUBERT, Emmanuel de Saint. *Le scénario cartésien – Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, França: Vrin, 2005

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon, 1991

_____. *Le tournant de l'expérience*, Paris: Vrin, 1998

_____(org.). *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty. Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' de Husserl*, Paris: PUF, coll Épiméthée, 1998

BERNET, Rudolf. *La vie du sujet – Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: Universitaires de France, 1994

BIMBENET, Étienne. *La Structure du comportement, Chap. III – L'ordre humain*, Paris: Ellipses, 2000

BONAN, Ronald (éd.). *Merleau-Ponty de la perception à l'action*, Université de Provence, 2005

CARBONE, Mauro. *Al Confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1990

_____. *Il sensibile e l'ecedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Milano: Edizioni Angelo Guerini, 1996

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*, São Paulo: ed. Moderna, 1980

_____. *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*, São Paulo: Martins Fontes, 2002

FERRAZ, Marcos S.A. *A investigação da existência como filosofia transcendental. Considerações acerca da prosa de Merleau-Ponty*, Dissertação de Mestrado (FFLCH / USP), 2003

GERAETZ, Theodore F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale – La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, Haia: Martinus Nijhoff, 1971

HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*. Trad Emmanuel Martineau, Paris: Authentica, 1985

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une Phénoménologie et une Philosophie Phénoméologique Pures*, Paris: PUF, 1998

_____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard, 1976

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Trad Gérard Granel, Paris: Gallimard, 1976

LEFORT, Claude. *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris: Gallimard, 1978

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial / Edufpr, 2001

MOUTINHO, Luís Damon Santos. *A ontologia do mundo vivido: gênese do sentido em Merleau-Ponty*, Tese de doutorado, (FFLCH / USP), 1998

_____. Tese de pós-doutorado, (FFLCH / USP), 2003

PERIUS, Cristiano. *Retinas fatigadas: Drummond / Merleau-Ponty*, Dissertação de Mestrado (FFLCH / USP), 2002

PEILLON, Vincent. *La tradition de l'esprit – Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1994

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*, Rio de Janeiro: Vozes, 1999

_____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 1993

SIMON, Anne; CASTINN, Nicolas (orgs.), *Merleau-Ponty & le littéraire*, Paris: École Normale, 1997