

A INFINITUDE DO CORPO COMO ABERTURA PARA O FILOSOFAR EM MERLEAU-PONTY

[BODY FINITUDE AS AN OPENING FOR PHILOSOPHY IN MERLEAU-PONTY]

*José Roberto Gomes**

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

*Iraquitã de Oliveira Caminha***

Universidade Federal da Paraíba, Brasil

RESUMO: O objetivo deste artigo é refletir a relação do corpo e sua finitude para o filosofar em Merleau-Ponty. Trata-se de refletir sobre a morte como uma dimensão da finitude constitutiva do corpo próprio da qual não se pode negar ou esquivar mas como presente ao corpo em sua finitude. Desse modo, Merleau-Ponty não trata da morte em sua filosofia mas da finitude. Há uma correlação entre a filosofia de Heidegger e de Merleau-Ponty na discussão sobre a finitude o que não causa nenhum espanto, pois para os leitores destes filósofos é perceptível a influência do pensamento heideggeriano em algumas concepções da filosofia de Merleau-Ponty, seja como aproximação ou distanciamento. Em Heidegger a reflexão sobre a morte serve como fundamento para uma existência autêntica, pois preocupado com a questão do sentido do ser, realiza uma análise existencial do homem, o único ente no qual o ser se desvela. É nesse sentido que ele se propõe pensar a problemática do humano e, consequentemente, suas relações com o mundo, com os outros e com a própria finitude. Para Merleau-Ponty, a finitude é tomada como experiência da finitude do corpo próprio e como abertura ao filosofar autêntico que se abre na percepção. Quando não se considera a finitude como uma presença do corpo vive-se na periferia da existência encarnada, pois não consegue compreender nem o nascimento e nem a morte como um desenrolar de um mesmo acontecimento da vida. Essa compreensão passa pela experiência

ABSTRACT: The aim of this article is to reflect the relationship of the body and its finitude to philosophize in Merleau-Ponty. It is a matter of reflecting on death as a dimension of the constitutive finitude of the body itself, which cannot be denied or avoided, but as a gift to the body in its finitude. Thus, Merleau-Ponty is not about death in his philosophy but about finitude. There is a correlation between Heidegger's and Merleau-Ponty's philosophy in the discussion of finitude, which is not surprising, because for the readers of these philosophers, the influence of Heideggerian thought in some conceptions of Merleau-Ponty's philosophy is perceived, either as approach or distance. In Heidegger, the reflection on death serves as a foundation for an authentic existence, since he is concerned with the question of the meaning of being, he carries out an existential analysis of man, the only entity in which being unfolds. It is in this sense that he proposes to think about the problem of the human and, consequently, his relations with the world, with others and with his own finitude. For Merleau-Ponty, finitude is taken as an experience of the finitude of one's own body and as an opening to authentic philosophizing that opens up in perception. When finitude is not considered as a presence of the body, one lives on the periphery of incarnate existence, as it cannot understand either birth or death as the unfolding of the same event in life. This understanding goes through the perceptual experience of the finitude of apprehending that

* *Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal do Amazonas (Instituto de Educação, Agricultura e Ambiente). Pesquisador na filosofia de Merleau-Ponty. robertogomespb@hotmail.com.* ** *Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFPB. Líder do grupo de Filosofia da Percepção. caminhairaquitan@gmail.com*

perceptiva da finitude de apreender que tanto o nascimento como a morte revelam como estamos mergulhados pelo corpo na sensibilidade. É a experiência do corpo que agora entra em cena pela experiência da finitude. Essa metamorfose ou paradoxo constitutivo deflagrado na experiência do corpo apenas atesta que a reflexão sobre a morte não se realiza num puro ato intelectual que procura pensar sobre essa dimensão que assim como o nascimento foge de nosso controle, mas é preciso compreender a finitude do corpo. A facticidade é a certeza que estamos presentes no mundo e que o tempo não está fora de nós, mas acontece por meio de nós. Desse modo, ao tecer a trama da experiência perceptiva, ele – o tempo – se torna, em sentido próprio, aquilo que nos permite compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo como experiência da finitude. Por isso, Merleau-Ponty insiste que não pode filosofia ignorar o problema da finitude porque seria negar a si mesma como presença que se interroga sobre a origem. Antes de se perguntar o que é a morte é preciso vivenciar a experiência da finitude que me torna presente o ato de interrogar filosófico.

Palavras-chave: Finitude; Experiência perceptiva; Interrogar filosófico

both birth and death reveal how we are immersed by the body in sensitivity. It is the experience of the body that now enters the scene through the experience of finitude. This metamorphosis or constitutive paradox triggered in the experience of the body only attests that the reflection on death does not take place in a pure intellectual act that seeks to think about this dimension that, like birth, is beyond our control, but it is necessary to understand the finitude of the body. Facticity is the certainty that we are present in the world and that time is not outside of us, but happens through us. Thus, when weaving the web of perceptual experience, it - time - becomes, in its own sense, what allows us to understand exactly the belonging of the world to the subject and the subject to himself as an experience of finitude. For this reason, Merleau-Ponty insists that philosophy cannot ignore the problem of finitude because it would be to deny itself as a presence that wonders about the origin. Before asking what death is, it is necessary to experience the experience of finitude that makes the act of questioning philosophical.

Keywords: Finitude; Perceptual experience; Interrogate philosophical

HEIDEGGER E A FINITUDE

Antes de abordarmos o tema a finitude em Merleau-Ponty se faz necessário apresentarmos a compreensão de Heidegger sobre a finitude, pois há no pensamento de Merleau-Ponty aspectos que foram apropriados de Heidegger.

Segundo Heidegger somente o homem tem consciência imediata e indubitável sobre si mesmo: “A existência somente se pode dizer da essência do homem, isto é, somente a partir do modo humano de ser; pois apenas o homem, ao menos tanto quanto sabemos nos limites da nossa experiência, está iniciado no destino da existência” (HEIDEGGER, 1985, p. 47). Desse modo, o homem é o ente que se propõe sobre a pergunta do sentido do ser, que nós mesmos já somos sempre e que tem a possibilidades de ser e de busca ou como Heidegger chama de *Dasein* devido ao fato de sempre estar-lançado a uma situação, a várias possibilidades de existência, revelando-se, também, como um “ser-no-mundo” e como “ser-com-os-outros”. Isso lhe coloca em íntima relação com as coisas e com as outras pessoas. Entretanto, dentre as várias possibilidades disponíveis para o *Dasein*, existe uma da qual ele não pode se esquivar: a realidade da morte.

Para Heidegger reconhecer a própria finitude é o principal acesso para ter uma existência autêntica. Nesse contexto, a questão da morte não é o ponto central do pensamento de Heidegger, entretanto, ela ocupa um lugar extremamente importante em suas reflexões sobre o *Dasein*, visto que ele fundamenta a existência humana na própria finitude e temporalidade. O *Dasein*, em sua própria constituição ontológica, caracteriza-

se como um “ser-no-mundo” e como “ser-com-os-outros”, visto que ele está em íntima relação com as coisas e com as outras pessoas e com a situação mais próxima de si que é a morte.

Assim como a morte, esse fenômeno da presença exige uma interpretação existencial genuína. Esta leva à compreensão de um poder-ser próprio da presença reside no querer-ter-consciência. Segundo seu sentido ontológico, porém, essa possibilidade existenciária tende para uma determinação existenciária no ser-para-a-morte (HEIDEGGER, 2005b, p. 13).

O querer-ter-consciência, que nos fala Heidegger, é o testemunho ou demonstração fenomenológica da existência na medida em que esta coloca a consciência na posição prévia de investigação da existência, isto é, o problema da finitude e o existencial “ser-para-a-morte coloca ao *Dasein* frente a sua situação limite. A finitude faz surgir dois comportamentos: a primeira é a inautenticidade que, influenciada pelo que Heidegger denomina de “impessoal”, faz com que o *Dasein* fuja constantemente da morte, encarando-a como um evento distante ou tendo medo da sua existência. O segundo comportamento é a postura do “ser-para-a-morte”, que, por meio da angústia, assume sua condição limite e caminha para a existência autêntica. Esse segundo comportamento permite reconhecer-se como um ser finito e projetar suas possibilidades de existência tendo em vista essa condição.

A voz da consciência é que chama o poder-ser-próprio: a existência. A voz da consciência pega o homem envolvido pelas ocupações ou agarrado aos entes imediatos e o repõe diante si mesmo, enviando-o à questão do que ele é no mais profundo do seu ser e que não pode ocultar. Pois o ser-aí é ser-no-mundo que está em relação com todos os entes subsistentes e estes podem ofuscar a consciência ou presença do *Dasein* se perde no impessoal, isto é, quando as ocupações, as preocupações e os entes subsistentes desviam o ser do encontro próprio consigo, isto é, devemos eliminar a preferência a qualquer ente, inclusive a referência ao próprio homem dentro da totalidade do ente não razão para privilegiar este ente, que se chama ser (HEIDEGGER, 1996, p. 41).

Sendo a consciência a voz que dá abertura a compreensão da existência, o que ela clama a si-mesmo para assumir o seu poder-ser total? Em primeiro lugar o clamor da consciência não é um fenômeno de uma voz misteriosa, de uma comunicação indeterminada ou algo parecido. O clamor da consciência: “É uma aclamação do próprio-impessoal para o si-mesmo; tal aclamação é a conclamação do si-mesmo em seu poder-ser si-mesmo e, assim, uma proclamação da presença em suas possibilidades” (HEIDEGGER, 2005, p. 60), isto é, o ser voltado para si-mesmo de modo que a voz da consciência parte de mim e por sobre mim e me convoca a assumir a presença em suas possibilidades, dentre elas a finitude.

A finitude não indica propriamente a experiência ou vivência da sua limitação e contingência, mas sim o lugar, o *topos*, no qual e através do qual se abre a possibilidade de recolocar a questão do sentido do ser. O assumir a responsabilidade da existência, seguindo a voz da consciência é o que angustia o homem. A angústia de assumir o *Dasein* no mundo é que leva o homem para o impessoal e logo a uma vivência inautêntica:

A estranheza desentranha-se propriamente na disposição fundamental da angústia e, enquanto abertura mais elementar da presença lançada, coloca o seu ser-no-mundo diante do nada do mundo com a qual ela se angustia na angústia por seu poder-ser mais próprio (HEIDEGGER, 2005b, p. 62).

A angústia heideggeriana não possui o mesmo sentido do senso comum vendo-a

como algo negativo, depressivo que deve ser ocultado por todos os meios. Nesse sentido, para Heidegger, a vida autêntica nada tem a ver com a figura de um indivíduo autossuficiente e extremamente independente do mundo e dos outros. Pelo contrário, segundo ele, existir autenticamente é justamente reconhecer-se como um ser finito e projetar suas possibilidades de existência tendo em vista essa condição.

Para o filósofo a angústia possibilita ao *Dasein* se projetar para o seu poder-ser próprio, como dito acima. A angústia é o clamor da consciência para que o homem assuma-se em plenitude. O angustiar-se heideggeriano é o conclamar daquilo que pertence à condição existencial de possibilidade do poder-ser de fato e existenciário:

A consciência revela-se como clamor da cura: quem clama é a presença que, no estar-lançado, angustia-se com seu poder-ser [...]. O clamor da consciência, ou seja, dela mesma encontra sua possibilidade ontológica no fato de que no fundo se seu ser, a presença é cura (HEIDEGGER, 2005b, p. 64).

Outro ponto a se destacar na compreensão de Heidegger sobre a finitude é o tempo. Para Heidegger, a existência humana não se desenrolaria no tempo entendido como presente, passado e futuro ou pelos conceitos de um tempo subjetivo e objetivo. O tempo, à luz da analítica heideggeriana, é o próprio homem conduzido à plena elucidação de fora, impondo-nos uma lei para ser o homem mesmo como ser-no-mundo que tolhido na finitude é já possuído pela morte. No ser-para-a-morte, quer dizer, na possibilidade da morte, o *Dasein* existe autenticamente. A mortalidade não é consequência, mas origem da temporalidade porque esta abre aquela.

A temporalidade do ser-no-mundo que assim emerge demonstra-se também, fundamento da espacialidade específica da presença [...]. Deve-se interpretar todo comportamento da presença a partir de seu ser, isto é, a partir da temporalidade (HEIDEGGER, 2005b, p. 131; 214).

Destarte, a temporalidade assume um caráter essencial da constituição fundamental da presença, pois Heidegger interpreta o tempo como a maneira pela qual a existência impõe-se, transformando coisa (entes) em instrumentos. Deixando de lado o conceito do tempo absoluto surge o tempo como forma pela qual os entes se presentificam.

Enquanto ser-no-mundo, a presença existe de fato, com e junto a entes que vêm ao encontro dentro do mundo. É, pois, no horizonte do ser dos entes não dotados de caráter de presença, ou seja, do que meramente estar-aí, nem mesmo dado ou à mão, que ser da presença recebe sua presença ontológica abrangente (HEIDEGGER, 2005b, p. 28).

Em Heidegger, à luz da analítica existencial o ser-no-mundo está submetido ao tempo, isto é, a questão fundamental do Ser é dada no tempo pelo simples fato que o homem está implicado nele. Diferentemente da concepção clássica da física dos filósofos antigos que vê o tempo como um objeto independente do sujeito ou Aristóteles que dizia que “o tempo é o número ou a medida do movimento, segundo um antes ou um depois” e ainda diferente também da definição kantiana que define o tempo como uma das formas pelas qual a razão conhece a “coisa em si”. Para Heidegger, a análise existencial e temporal da presença exige a discussão do conceito de ser.

Sendo a temporalidade o fundamento da sua existência que significa estar-no-mundo, logo é um ser-para-a-morte, já que a morte é o limite para a existência. Desse modo, só a partir da morte se pode compreender um “poder-ser-total” que, no entanto, nunca se realiza completamente porque não é um ser acabado e não se torna aquilo que poderia ser, pois o homem é fenômeno, ou seja, está sempre diante de uma série de possibilidade, sobre as quais ele se projeta.

No sentido mais amplo, a morte é um fenômeno da vida. Deve-se entender vida como um modo de ser do qual pertence um ser-no-mundo. Do ponto de vista ontológico, esse modo de ser pode-se fixar à presença apenas de forma privativa. A presença também pode ser considerada mera vida:

No âmbito da ontologia da presença que ordena previamente uma ontologia da vida, a análise existencial da morte se subordina a uma caracterização da constituição fundamental da presença. Morrer exprime o modo de ser é para sua morte. Assim a presença nunca finda. A presença só pode deixar de viver à medida que morre (HEIDEGGER, 2005b, p. 28).

Se o tempo é o horizonte de toda compreensão e interpretação de ser e se a presença é o ente que compreende e dá sentido ao ser e ao mundo, então a temporalidade é o regulador primordial da unidade possível de todas as estruturas essencialmente existenciais da presença. Isto significa que a temporalidade é a condição de possibilidade da existencialidade da presença, quer dizer, das aberturas que fundamentam a presença enquanto existência e ser-no-mundo, dentre elas, o projeto e a disposição. Dessa maneira, a temporalidade é a base de sustentação da cotidianidade e historicidade da presença assim como da história do ser e do mundo.

Enquanto o porvir é, ontologicamente, a *ekstase* privilegiada da temporalidade *ekstática*, ele fundamenta a existencialidade da presença como antecipação. Como a antecipação é a temporalidade própria a presença não existe como uma soma das realidades momentâneas de vivência que vêm e desaparece uma após outra [...]. Toda tentativa de se caracterizar ontologicamente o ser “ente” nascimento e morte, tomando como ponto de partida ontológico é implícito a determinação desse ente como algo simplesmente dado “no tempo” está fadada ao processo (HEIDEGGER, 2005b, p. 178).

Assim, as vivências de passado e futuro já não são ou ainda são “reais”, pelo contrário, a presença atravessa o espaço de tempo que é concedido entre limite de nascimento e morte de modo que cada agora é um salto da sequência de seu tempo, é por isso que a presença é temporal (HEIDEGGER, 2005b, p. 178).

Entendido dessa forma se vê que a presença não preenche um trajeto e um trecho da vida, ao contrário, ela abre no tempo uma compreensão ontológica da historicidade que não é simplesmente um ente. O nascimento não é passado distante; da mesma maneira a morte não é algo que ainda simplesmente não se deu embora esteja pendente e em advento. A presença só existe nascendo e é nascendo que ela morre, no sentido de ser-para-a-morte. Pensar a presença “como dentro de uma temporalidade” que difere da intratemporalidade, isto é, do tempo do relógio, do calendário, da ciência historiográfica, e similares não esgota ou define quem é o ser-no-mundo.

O conceito vulgar de tempo provém de um nivelamento do tempo originário. Na formação do conceito vulgar de tempo, mostra-se uma oscilação curiosa quanto a atribuir ao tempo um caráter subjetivo ou objetivo. Deve-se interpretar todo o comportamento da presença a partir de seu ser, isto é, a partir da temporalidade (HEIDEGGER, 2005b, p. 214).

Nesse sentido, o tempo não existe como uma realidade do mundo, externa ao sujeito. Heidegger ao colocar a perguntar sobre o Ser vai buscar no tempo o horizonte do ser; ele o situa numa historicidade em que está entrelaçado com um antes e um depois agora presentificante. Assim o tempo escapa do sentido ordinário de futuro, passado e presente. Desse modo, termos três dimensões temporais segundo a analítica existencial de Heidegger:

1) O por-vir: é uma antecipação, no presente, pela qual o *Dasein* se refere a sua possibilidade próxima ou remota: “O futuro originário não é o conjunto dos

acontecimentos que ainda não estão presentes, mas o movimento pelo qual o ser-aí, ao antecipar sua morte, se projeta para diante dele próprio” (BOUTOT, 1991, p. 40). Diz Heidegger: “Se, antecipando a morte, a presença, pode se tornar potente em si mesma, então na liberdade para a morte, a presença se compreende na potência maior de sua liberdade infinita” (HEIDEGGER, 2005b, p. 74).

2) O ser-sido: não é propriamente o passado, mas a maneira pela qual o *Dasein* se volta para ele. Diz Heidegger: “Manifestamente a presença nunca pode ser um passado. Não porque não passe, mas em sua essência, ela nunca pode ser algo simplesmente dado, pois sempre que ela é, existe” (HEIDEGGER, 2005b, p. 186).

3) O estar-em-situação: confunde-se com o agora, isto é, porque cada momento só tem sentido como presente independente, pois o *Dasein* captura, numa mesma visada, as nossa possibilidades (por-*vir*) e tudo que constitui nosso ser-sido.

O presente autêntico é o instante que não é constituído mediante uma concatenação de instantes. Ao contrário estes surgem da temporalidade já entendida da repetição, no porvir do vigor de ter-sido. Perdido na atualização do hoje, o impessoal compreende o passado a partir do presente na medida em que projeta no por-*vir* (HEIDEGGER, 2005b, p. 198).

Aplicando a analítica do *Dasein* em suas três dimensões temporais temos: o ser-para-a-morte antevê o próprio fim pelo “projeto” (futuro) que determina o modo pelo qual o *Dasein* se “compreende” (presente) e como “lançado” (passado) no mundo. Se ao ser da presença, pertence o ser-para-a-morte este só é possível como porvir. Como foi dito acima, quando a presença antecipa seu poder-ser mais próprio verá a morte não como morte, mas como possibilidade que agora se compreende como projeto ontológico, isto é, a partir da perspectiva do ser:

O fim da ser-no-mundo é a morte. Esse fim que pertence ao poder-ser, isto é à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível da presença. Mas o estar-no-fim da presença na morte, só poderá ser introduzido fenomenalmente adequado na discussão da possibilidade de seu possível ser todo (HEIDEGGER, 2005b, p. 15).

O filósofo e senador romano Cícero em sua obra *Saber Envelhecer* reserva trechos sobre a morte. Para este filósofo da Antiguidade a morte seria tão somente aquilo que sempre nos espreita e que o momento humano, usando categorias heideggerianas, é destemporalizado. Essa destemporalização torna a vida humana intensa, dure ela o quanto durar, diz Cícero: “Não se deve traduzir a morte como uma partida sofrida, triste, dolorosa, como de quem abandona a moradia, como de quem abandona um abrigo temporário” (CÍCERO, 2002, p. 34). Mas devemos estar preparados para ela a cada momento, pois para Cícero “cada um de nós deve morrer, com efeito, hoje, mesmo, talvez, ou seja, viver cada instante de nossa vida nossa própria morte” (CÍCERO, 2002, p. 34).

Nesse sentido, Heidegger se coaduna com o pensamento de Cícero: a morte é iminente e espreita a cada momento da nossa vida. Esta certeza de que um dia morreremos nos inquieta, pois todos os nossos projetos, sonhos, conquistas desaparecerão e o estar-aí-no-mundo findará. Assim, tanto a vida como a morte invade a existência humana, como diz Heidegger: “No sentido mais amplo, a morte é fenômeno da vida como um modo ser do qual pertence o ser-no-mundo [...] a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida” (HEIDEGGER, 2005b, p. 28).

Cícero propõe uma “educação para a morte”, pois desde a adolescência deveríamos nos preparar para este momento de partida. Este pensamento de Cícero relaciona-se com o de Heidegger de que sendo a morte uma possibilidade ontológica do

Dasein teria que assumir a cada momento de sua existência.

Com a morte, a própria presença é independente em seu poder-ser mais próprio [...], essa possibilidade mais própria e irremissível, é ao mesmo tempo, extrema. Enquanto poder-ser, a presença não é capaz de superar a possibilidade absoluta mais própria, irremissível e insuperável (HEIDEGGER, 2005b, p. 45).

A existência pode tornar-se digna de questionamento. Para que este questionamento seja possível, é necessária uma abertura. A morte é esta possibilidade de compreensão existencial e temporal do ser-aí como ser para o cuidado. Como já tratamos, neste trabalho, que a definição de *Dasein* como cuidado é resultado da analítica existencial que abre ao homem o universo de compreender o Ser.

O ser que se abriu é o ser de um ente em que está em jogo o seu ser. O sentido deste ser, isto é, é a cura, que lhe possibilita a constituição, constitui originalmente, o ser do poder-ser; e ainda: a interpretação analítico-existencial deve obedecer ao fio condutor fundamental da presença já conquistada, ou seja, ao fenômeno da cura (HEIDEGGER, 2005b, p. 27).

É na compreensão de ser-para-a-morte, enquanto possibilidade mais própria do poder-ser, que o homem não precisa criar subterfúgios para superar a “morte” caindo num impessoal que o impede viver autenticamente nossa existência. Procuramos encobri-la porque não sabemos lidar com ela. Nós avançamos e nos tornamos num certo sentido acentuatadamente desenvolvidos em vários setores da vida, mas permanecemos atrasados em relação e esse tema tabu: a morte.

Portanto, Heidegger coloca a finitude da temporalidade do *Dasein* não como a ideia de qualquer fim de tempo, mas resulta do enraizamento da morte no tempo que presentificou o sujeito no mundo. Para Heidegger, a morte surge com um problema fundamental como base para todo pensamento da finitude. A análise da questão da morte em *Ser e Tempo* visa pensar a condição humana fora de sua imersão na mera cotidianidade, dito de outro modo, fora do impessoal para pensá-lo a partir da experiência da possibilidade, no assumir o seu ser mais próprio. Essa experiência do reconhecimento do assumir a morte como minha dá ao homem viver sua existência mais autenticamente. Heidegger mostrar que a compreensão do senso comum que “morte é a única certeza que a gente tem” não esclarece o problema e nem ajuda-nos a construir o que queremos e podemos ser. Pelo contrário, ela visa apenas encobrir o fenômeno originário da morte, à medida que pretende aliviar e enfraquecer esta experiência. Esse ser impessoal (o que se encontra na mera cotidianidade) sabe que vai morrer um dia, mas pensa que “agora ainda não é minha hora”. Assim, ele pode se sentir mais tranquilo em relação à morte, se conformando com este acontecimento vindouro cuja finitude precisa ignorar.

FINITUDE PARA MERLEAU-PONTY

Merleau-Ponty difere de Heidegger ao refletir sobre a morte como uma dimensão da finitude constitutiva do corpo próprio da qual não se pode negar ou esquivar mas como presente ao corpo em sua finitude. Desse modo, Merleau-Ponty não trata da morte em sua filosofia, mas da finitude. Em Heidegger a reflexão sobre a morte serve como fundamento para uma existência autêntica, pois preocupado com a questão do sentido do ser, realiza uma análise existencial do homem, o único ente no qual o ser se desvela. Embora haja aproximações com Heidegger há também distanciamentos quando se refere ao problema da finitude.

Se para Heidegger a finitude se apresenta como um *topos*, como lugar que abre a questão do sentido do ser; para Merleau-Ponty esse *topos* da finitude é o corpo. O corpo

é abertura a um sentido sensível do mundo. Pelo “corpo próprio”, há a experiência sensível do “ser-no-mundo”, na ordem do que é vivido e não do que é pensado, pois o sentir é pré-objetivo. E, sendo o corpo um sensível que nos põe em relação com o mundo e vice-versa é também por ele que experimentamos a finitude.

Portanto, é verdade que toda percepção de uma coisa, de uma forma ou de uma grandeza como reais, toda constância perceptiva reenvia posição de um mundo e de um sistema da experiência em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados. Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 357).

O sujeito é sujeito da percepção e deve se perceber no mundo em estado de começo. É daí que se revela o “ser-no-mundo”, aquele que garante a facticidade do próprio pensamento, no movimento em direção ao mundo primordial. Nesse sentido, a finitude que o corpo exprime se revela no ato de perceber. Trata-se de reencontrar no mundo da experiência a relação que constitui o meio de acesso à facticidade que se dá no corpo. Examinando o problema do corpo próprio e sua relação com o mundo Isabel Matos Dias, em seu livro *Elogio do sensível: corpo e reflexão em Merleau-Ponty*, afirma:

Através do corpo, o interior e o exterior são inseparáveis, o mundo está em mim, no meu corpo, e o meu corpo está no mundo e entre ambos há uma relação de um saber implícito. Tal é o saber latente do corpo, “saber habitual do mundo”. Merleau-Ponty chega à noção de um corpo cognoscente, de um corpo sujeito, que afinal é encarnado da reflexão radical, visto agora pelo ângulo da corporeidade (DIAS, 1989, p. 94).

Assim, Merleau-Ponty apresenta um novo modo de compreensão para o corpo, como sendo aquele que experimenta sua própria existência e tem consciência de que está no mundo, consciência não como ideia, mas como vivência para o próprio sujeito. Na nova compreensão o corpo é tomado em sua totalidade. Desse modo, nossa cabeça, nossas mãos, nossos pés, nossos órgãos, uma dor que se sente em um local pontual do corpo se encontram no seio de uma totalidade corporal. Segundo Caminha, a noção do corpo em Merleau-Ponty “define o contorno único de nosso corpo como envolvimento de todas as partes que constituem uma só corporeidade” (CAMINHA, 2010, p. 286).

Para Merleau-Ponty, o corpo se insurge como uma nova forma de unidade, já que o homem não é apenas um animal racional ou um espírito puro, mas em sua revelação última, espírito encarnado, corpo finito. Por isso, antes de 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. “Só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 104).

Esse corpo vivo que se levanta em direção ao mundo e com ele interage ele o faz mergulhado na finitude. Para Merleau-Ponty, a finitude é tomada como experiência o corpo próprio e como abertura ao filosofar autêntico que se abre na percepção. Quando não se considera a finitude como uma presença do corpo vive-se na periferia da existência encarnada, pois não consegue compreender nem o nascimento e nem a morte como um desenrolar de um mesmo acontecimento da vida. É dever que se impõe ao filósofo não ignorar a finitude porque seria ignorar a percepção em seu filosofar originário.

A finitude de uma percepção que me apresenta, como dizia Spinoza, "consequências sem premissas", a inerência da consciência a um ponto de vista, tudo se reconduz à minha ignorância de mim mesmo, ao meu poder inteiramente negativo de não refletir. Mas essa ignorância, por sua vez, como ela é possível? Responder que ela nunca é seria suprimir-me enquanto filósofo que investiga. *Nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia; nenhuma análise da percepção pode ignorar a percepção como fenômeno original*, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto análise, e o pensamento infinito que se descobriria imanente à percepção não seria o mais alto ponto de consciência, mas, ao contrário, uma forma de inconsciência (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 63 grifo nosso).

Assim, se em Heidegger a morte era o acesso ao sentido do ser do *Dasein* para viver sua existência autêntica; em Merleau-Ponty a finitude é o modo do filosofar originário, pois revela uma experiência privilegiada de nossa relação de princípio com o mundo que se confirma pela experiência de perceber. A percepção antecede qualquer pensamento reflexivo e suas premissas enunciativas, pois nasce da facticidade daquele que vive. Antes de se falar sobre a morte já a vive no corpo, perguntar-se sobre o que ela é é não procurar respostas elaboradas mas ir ao originário do ato de se perceber finito.

Mas o sistema da experiência não está desdobrado diante de mim como se eu fosse Deus, ele é vivido por mim de um certo ponto de vista, não sou seu espectador, sou parte dele, e é minha inerência a um ponto de vista que torna possível ao mesmo tempo a finitude de minha percepção e sua abertura ao mundo total enquanto horizonte de toda percepção (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 357).

Merleau-Ponty dá primazia a percepção como fundamento para toda e qualquer e qualquer experiência significativa que se faz no corpo. Nesse sentido, o tempo existe e se faz no corpo do sujeito finito. Sua compreensão se funde através do que quer que eu faça dele. O tempo compõe com o corpo um só fenômeno, perfazem um mesmo sistema, pois o tempo está encarnado no corpo e não como ser eterno, psicológico ou constituinte. Por isso, Merleau-Ponty fala do tempo como espontaneidade.

A 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. [...] 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 "nihilizar" que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesma nos é dada com a temporalidade e com a vida. [...] Nós não somos, de uma maneira incompreensível, uma atividade junto a uma passividade, um automatismo dominado por uma vontade, [...] porque somos o surgimento do tempo (MERLEAU-PONTY, 2016, 490-491).

Merleau-Ponty ao descrever o tempo como espontaneidade e ao afirmar que somos nós o surgimento do tempo se distancia de Heidegger em sua compreensão do tempo como porvir, como citado acima, em que o vigor de ter sido movimentam-se, juntamente com o porvir, em uma circularidade *ekstática* ou em uma unidade *ekstática*, e se apresenta num caráter de antecipação. Para Merleau-Ponty, exatamente pelo fato do tempo ser *ek-stase* é que o tempo deve ser tomado apenas no presente. Aqui estaria a finitude que o corpo e o tempo unidos revelam no presente de nossas ações: é no presente que tomamos ciência do ontem e projetamos o amanhã. Esta circularidade consiste em Heidegger na presença como temporalidade e para Merleau-Ponty a subjetividade é temporalidade.

Dizemos que o tempo é alguém, quer dizer, que 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. É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 484).

O tempo está encarnado no sujeito e a experiência da finitude se faz no sujeito corporal que vive o tempo. Falar da morte em Merleau-Ponty seria pois falar da finitude do corpo que finda, embora a ciência nos habitue a falar do corpo que na morte se desagrega de suas partes e, no entanto, não há como tratar de corpo decomposto se não há mais corpo porque não há mais subjetividade e nem tempo.

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 ((MERLEAU-PONTY, 2016, p. 422).

Assim, como Heidegger que fala da fuga da morte e se vive na impessoalidade da vida inautêntica quando não se considera como constituinte do Dasein; Merleau-Ponty se refere a morte como finitude que o corpo experimenta em seu tempo presente pela sensibilidade. Não há como se falar da morte em terceira pessoa, pois a experiência se vive no corpo que percebe sua finitude. Desse modo, se se quisesse falar da morte e a pudesse traduzir exatamente essa experiência perceptiva, deveria dizer que se percebe em mim e não que eu percebo. A sensação começa e termina no sujeito que a experimenta. Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um saber originário que brota da percepção.

Nem meu nascimento nem minha morte podem aparecer-me como experiências minhas, já que, se eu os pensasse assim, eu me suporia preexistente ou sobrevivente a mim mesmo para poder experimentá-los, e portanto não pensaria seriamente meu nascimento ou minha morte. Portanto, 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. Cada sensação, sendo rigorosamente a primeira, a última e a única de sua espécie, é um nascimento e uma morte (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 260).

Por isso, que o problema da finitude é abertura para o filosofar já que oferece a possibilidade do filosofar pelo originário que está anterior a qualquer reflexão que se faça em seus enunciados. A tentativa de se dizer sobre a morte ofusca o viver a morte na finitude do corpo, pois a percepção de sentir-se finito não é feita de percepções analíticas. O corpo habita o mundo e com ele tem uma relação de entrelaçamento natural "assim como a tela sob o quadro, e lhe dá um ar de fragilidade" (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 346). É essa fragilidade que o corpo vivo possui que se encontra a abertura para o filosofar que parte da experiência da finitude.

Desse modo, Merleau-Ponty reelabora os elementos filosofia e realidade; para ele há uma realidade experimentada, vivenciada, originária, primeira e relação ao ato filosófico. Em outras palavras, a realidade não é uma representação de uma elaboração linguística expressa em um enunciado, mas é onde emana a relação do percebido e do percebido que faz surgir a reflexão ontológica, pois ambos emergem do mesmo solo originário. Ou como afirma Merleau-Ponty o nosso vínculo natal com o mundo onde podemos desfazer, refazer, constituir, fabricar a cada novo reenvio da reflexão à fé perceptiva. Ao invés de colocar a filosofia ou a realidade como elementos separáveis,

Merleau-Ponty insiste na relação “entre” um e outro que leva em conta a pergunta pelo que é. Por isso, que o movimento reflexionante não pode bastar-se a si mesmo.

Da mesma maneira ainda, meu nascimento e minha morte não podem ser para mim objetos de pensamento. Instalado na vida, apoiado em minha natureza pensante, fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção e no qual toda ausência é apenas o avesso de uma presença, todo silêncio é apenas uma modalidade do ser sonoro, tenho uma espécie de ubiquidade de eternidade de princípio, sinto-me dedicado a um fluxo de vida inesgotável do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede e sobre vive a si mesma (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 422).

Por esta citação, se compreende que Merleau-Ponty concebe uma relação muito mais íntima do que se pensa entre o tempo e a subjetividade, uma vez que o sujeito, que não pode ser apenas uma série de fatos psíquicos, também não pode ser eterno e nem objeto de pensamento. Mas, desde a primeira percepção há ubiquidade de relação entre o percebedor e o percebido situados num fluxo de vida inesgotável que vive antes de pensar daí o nascimento e a morte não serem objetos de pensamento. Há na *Phénoménologie de la perception* uma descrição de uma metáfora do tempo que ajuda a compreender a relação da percepção com a experiência da finitude. Segundo Merleau-Ponty, o tempo passa ou se escoia é semelhante a um rio que escoia do passado em direção ao presente e ao futuro, assim como a água, que primeiro foi gelo nas montanhas, em seguida derreteu e correu pelo rio até chegar ao mar.

Quando digo que antontem a geleira produziu a água que passa presentemente, eu subentendo um testemunho sujeito a um certo lugar no mundo e comparo suas visões sucessivas: ele assistiu ali à fusão das neves e seguiu a água em sua queda, ou então, da margem do rio, ele vê passar, depois de dois dias de espera, os pedaços de madeira que havia jogado na nascente. Os “acontecimentos” são recortados, por um observador finito, na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo. Mas, se considero este próprio mundo, só há um único ser indivisível e que não muda. A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo. Portanto, ele não é como um riacho, ele não é uma substância fluente (MERLEAU-PONTY, 2016 p. 473).

Essa metáfora dá a impressão que a fusão das neves e aquilo que daí resulta são acontecimentos sucessivos, ou, antes, a própria noção de acontecimentos tem lugar no mundo objetivo. Para Merleau-Ponty, essa metáfora tomada da apropriação heraclitiana, só é possível compreender o riacho que escoia porque há observador finito que em sua percepção originária pode no presente falar dos diversos “acontecimentos recortados” que ocorre no rio. Com esse exemplo, Merleau-Ponty mostra que o tempo não é tomado fora do sujeito que o vive em seu corpo finito uma vez que basta considerarmos as próprias coisas, ou seja, as coisas objetivamente tomadas, para vermos que elas não têm a capacidade de trazer o tempo. Para Merleau-Ponty, uma vez que o tempo só nasce de minha relação com as coisas e é para mim que elas se sucedem (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 473).

Desse modo, o mundo objetivo separado das perspectivas finitas que dão acesso a ele, encontramos, em todas as suas partes, “agoras”. Esses agoras, sem estar presentes a ninguém, não teriam caráter temporal, logo, não poderiam suceder-se. Assim, a noção do tempo implícita nas comparações do senso comum está errada em tratar o passado e o porvir como presentes, pois isso destrói a própria noção do “agora” e também a noção da sucessão (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 473). Também não ganharíamos nada ao

transferir para a consciência esse erro de definir o tempo como uma sucessão de agoras, porém mesmo assim é justamente isso que os psicólogos fazem ao procurar “explicar” a consciência do passado pelas recordações e a consciência do porvir pela projeção de tais recordações diante de nós. Esse entendimento do tempo como sucessão de agoras retira o caráter da espontaneidade do corpo, como explicado em parágrafos acima.

A percepção é, portanto, a presença do sujeito ao mundo e é para um sujeito que percebe que um campo de presença se desenha. Assim, nós vivemos o tempo como campo de presença, sendo que a origem do tempo não está na consciência, mas na experiência de nosso corpo como sujeito de percepção e de finitude. Dessa maneira, só se pode pensar a temporalidade em Merleau-Ponty a partir de minha experiência do mundo, como sujeito perceptivo, sujeito de movimento, sujeito de finitude.

O sujeito de percepção é um sujeito para quem ser é ser no mundo por meio do perceber. Essa descrição do sujeito em seu ser primordial e em sua dimensão sensível, descrição que exige uma dupla recusa: a de um idealismo transcendental e a de uma ontologia que despossui o sujeito de sua dimensão sensível é para Merleau-Ponty fundamental para compreender que o sentido do tempo está, em sua originaridade, no ser no mundo do sujeito, ou seja, na subjetividade encarnada: “A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 485).

Portanto, para Merleau-Ponty o problema da finitude não pode ser tomado como uma significação positiva, mas como facticidade a que está exposto o corpo próprio. A facticidade é de que somos presença no mundo e que o tempo não está fora de nós, mas acontece por meio de nós. Desse modo, ao tecer a trama da experiência perceptiva, ele – o tempo – se torna, em sentido próprio, aquilo que nos permite compreender exatamente a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo como experiência da finitude. Por isso, Merleau-Ponty insiste que não pode a filosofia ignorar o problema da finitude porque seria negar a si mesma como presença do ser no mundo que se interroga sobre a origem. Antes de se perguntar o que é a morte é preciso vivenciar a experiência da finitude que me torna presente o ato de interrogar filosófico.

REFERÊNCIAS

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2016.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Metafísico no homem*. Textos selecionados; tradução e notas Marilena Souza Chauí, Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Os pensadores).
- CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. *O distante-próximo e o próximo-distante: Corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.
- CAMINHA, Iraquitã de Oliveira, NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. *Compêndio MERLEAU-PONTY*. São Paulo: LiberArs, 2016.
- DILLON, M. C. *Merleau-Ponty's ontology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. Vol. 1.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologia* (Hermenêutica da facticidade). Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.