

Fenomenologia e Ontofenomenologia do Tempo em M. Merleau-Ponty

Phenomenology e Ontophenomenology of time in Merleau-Ponty

Luís António UMBELINO*
Universidade de Coimbra

Resumo

O presente texto tem por objetivo meditar, ao longo do percurso filosófico merleau-pontyano, a questão do tempo tal como se configura na proximidade da questão do espaço. Assim, traçaremos uma linha de análise desde as primeiras formulações fenomenológica de um tempo vivido, até à radicalização da concepção de um tempo temporalizador no contexto da ontologia do Sensível.

Palavras-chave: tempo - espaço - Merleau-Ponty.

Abstract

This paper aims to meditate, throughout Merleau-Ponty's philosophical project, the problem of time as it is revealed in the proximity of the problem of space. We will follow a line going from the early phenomenological thesis of a lived time, to the radicalization of a *temporalizing* time in the context of the ontology of the Sensible.

Key-words: time - space - Merleau-Ponty.

1.

Numa época de esquecimento do tempo autêntico sob a pressão da rapidez e do fugaz, chama renovadamente a pensar a meditação merleau-pontyana sobre o tempo, alicerçada sobre os lugares

de morada que se insinua no nosso modo de pertença corpórea ao mundo.

No horizonte do seu projeto de investigação sobre a percepção, de que a *Phénoménologie de la perception* será referência central, tal modo de pertença — ou co-pertença — é paradigmaticamente

* Professor Auxiliar da Faculdade de Letras (Portugal). Investigador da Unidade I&D — *Linguagem, Interpretação e Filosofia*. luis.um@megamail.pt

ilustrado pela experiência vivida do espaço que o corpo persegue para aquém de qualquer consideração sobre forma ou conteúdo¹. O pintor demonstrará significativamente tal experiência, pois, primeiro do que todos os outros, compreende que há um saber do espaço que depende do modo de ser corpo no mundo, e um saber do corpo que depende do modo de *ser habitado* pelo espaço. Ancorado - e não, justamente, sobrevoando ou apenas localizando objetos num ponto determinado de uma extensão mensurável – num espaço que se arrola nele através de cada *pedaço de natureza*², o pintor comprova em ato a verdade derradeira do nosso *solo perceptivo*, enquanto este subsiste numa zona não-temática que guarda o sentido de uma interpenetração ou entrecruzamento originário entre o sujeito que percebe e o mundo que se oferece como teia “modulando na instabilidade”³. A esse sujeito perceptivo que é vocação de mundo, de fato, as coisas não *aparecem* como átomos atópicos ou localizações objetivas; outrossim dão-se a ver desenrolando valores de espacialização que o corpo sabe decifrar por um enigmático excesso de proximidade à profundidade do espaço. Cézanne não se enganou: nesses momentos, tudo se passa como se o espaço (a paisagem) se pensasse em nós e nós nos fizéssemos a sua consciência⁴.

Para um sujeito que é corpo incrustado no espaço, “percepcionar” é o nome para a capacidade de um olhar enraizado *se apropriar* do que vê, sendo que este *apropriar-se* não representa nenhuma pretensão de posse, mas revela o próprio *relacionar-se* que o olhar é. Tal pacto sela-se entre um corpo feito olhar (o meio pelo qual me posso comprometer continuamente com uma totalidade vivida) e as “coisas percebidas” que, precisamente, nunca

poderiam aparecer a esse olhar (que percorre o mesmo horizonte), como unidades ideais subsumíveis. Cada coisa percebida revela o seu sentido na exata medida em que irradia a própria ligação ao fundo de pertença que a une a todas as outras e ao próprio corpo perceptivo, podendo, então, ser percebidas apenas por um olhar capaz de percorrer um espaço de envolvimento e não de presentificações frontais. O gesto de desmembramento do campo perceptivo deve, pois, reconhecer-se sempre derivado, segundo, por relação a uma vivência originária e significativa do espaço, inscrita no modo de ser corpo no mundo e configuradora do próprio enraizamento perceptivo. Este revelará, enfim, que a espacialidade da coisa e o ser da coisa no seu aparecer não constituem problemas distintos⁵, mas um só: o problema de um encontro improvável entre a teia silenciosa das coisas e o modo como um olhar espalhado pela mesma teia se tornar suficientemente versátil, ou suficientemente capaz de *co-responder* ao excesso de visível que em cada coisa o afeta e descentra fazendo a sua situação.

Assim sendo, “ir até às coisas”, implicará um prévio “deixar que as coisas venham até mim”, trazendo consigo todos os fios de ligação a um Todo indivisível⁶. Este é, por princípio, irreduzível a qualquer construção de um sujeito de sobrevôo, reclamando para ser percebido a capacidade de devolver os direitos ao que interpela o olhar e o orienta. A ideia de que “algo aparece ao olhar” deve também ser bem entendida: já não se trata da possibilidade de uma consciência subsuntiva aceder à verdade do que existe através da sua *aparência*, mas da certeza de que no *aparecer* – e porque nele se joga uma misteriosa permuta pela qual corpo e espaço se parecem invadir mutuamente e rever um no outro – é a *aparição do aparecer* que se testemunha, o nascimento de um

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 278 (Citado Ph.P.).

² Cf. MERLEAU-PONTY, M., “Le doute de Cézanne”, in ID, *Sens et nons sens*, Nagel, Paris, 1948, p. 21 (Citado S.N.S.).

³ MERLEAU-PONTY, M., *Notes de cours – 1959-1961*, Gallimard, Paris, 1996, p. 169 (Citado N.C.).

⁴ Cf. S.N.S., p. 30: “Le paysage, disait-il, se pense en moi et je suis sa conscience.”

⁵ Ph.P., 173

⁶ S.N.S., p. 26

sentido que apenas nesse encontro (no qual corpo e espaço se tomam mutuamente a cargo), e em nenhum outro, poderia ser libertado.

Cada *presença* é sempre parte de um conjunto que funda o aparecer na nitidez que convém a cada coisa — como se a “espessura de um médium sem coisa”⁷ ou uma *espacialidade* já adquirida desde a sua deflagração polarizassem um “ser-em-redor-de-mim” e um “ser-atraves-de-mim” que o corpo perceptivo consegue percorrer. De nenhum outro modo seria possível, como escreve Merleau-Ponty, “juntar as mãos errantes da natureza”⁸, reunir tudo o que se dispersa mas é coexistente, e de nenhum outro modo, conseqüentemente, se poderá exprimir o que as coisas querem dizer delas mesmas⁹. Ora, para Merleau-Ponty, o que merece nesta ocasião a nossa atenção, tal possibilidade é tanto espacial como temporal, pois não pode ignorar-se que essa “coexistência, que define com efeito o espaço, não é estranha ao tempo (...)”¹⁰.

Efectivamente, para um corpo que se distende pelos fios de uma espacialidade que é *vivida* porque nos *vive*, ver um objeto à distância significa tê-lo já ou ainda o ter; é, pois, necessário que nele se reúna o tempo sem se enclausurar em nenhum “agora” pontual, porque é forçoso que esteja no futuro ou no passado ao mesmo tempo que num espaço¹¹, onde nada aparece geometricamente localizado mas sempre criando localizações por *irradiação*. Cézanne sentia-se “germinar com a paisagem” num nascer *continuado*, e centenas de vezes regressava aos seus motivos para procurar o *mesmo presente* de um pedaço de natureza. Renoir, diante do mar de Cassis, pintava o *mesmo*

azul do regato das *Lavadeiras*. Ambos conheciam esse tempo de que falamos; ambos sabiam que, para aquém do falso tempo medido, padronizado, uniformizado, um aparecer selvagem do tempo — um “outro tempo, o verdadeiro”, um *tempo vivo*¹² — deixa a sua marca indelével nas dobras do corpo e do mundo, marca de uma *passagem*, de um *transitar*¹³ que, precisamente, não pode ser estranho ao modo como o corpo percorre a filigrana do espaço.

2.

Nesse percorrer, nenhum objeto à distância está propriamente ausente ou perdido no passado ou no futuro, como nenhum objeto, enquanto alberga uma interioridade “pré-espacial” que o religa ao todo, se pode dizer estritamente contemporâneo. Se assim fosse, teríamos que “negar o caráter originariamente situado de qualquer experiência do espaço ao propor um ponto de vista absoluto no qual todas as posições seriam dadas em simultâneo”¹⁴. É certo que “as coisas coexistem no espaço porque estão *presentes* ao mesmo sujeito perceptivo (*percevant*)”; mas estão-no como que envolvidas “numa mesma onda temporal”¹⁵, onde pulsa ainda a onda precedente e está retida antecipadamente a seguinte¹⁶ — como vibração de um tempo que, de algum modo, também se *pensa em mim e do qual eu sou a consciência*.

A velha metáfora que compara o tempo a um rio que corre no seu leito deve ser, neste contexto, rejeitada. Tal imagem de um tempo que segue o seu

⁷ Ph.P., p. 308

⁸ S.N.S., p. 29

⁹ Cf. S.N.S., p. 35: “Cézanne a seulement dit ce qu'ils voulaient dire.”

¹⁰ Ph.P., p. 306

¹¹ Ph.P., p. 306, 318.

¹² Ph.P., p. 487

¹³ Ph.P., p. 475

¹⁴ BARBARAS, R., *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Million, Grenoble, 1991, p. 249.

¹⁵ Ph.P., p. 318

¹⁶ Cf. Ph.P., p. 318 “Mais l'unité et l'individualité de chaque vague temporelle n'est possible que si elle est pressée entre la précédente et la suivante et si la même pulsation temporelle qui la fait jaillir retient encore la précédente et tient d'avance la suivante”.

“curso”, de um tempo cujo “caudal” representa sempre um presente que é consequência do passado e um futuro que é consequência do presente é, de fato, denunciada por Merleau-Ponty como “muito confusa”¹⁷ e “inconsistente”¹⁸. A ideia de um tempo que corre permanente e linearmente do passado para o futuro, as concepções de tempo estruturadas como uma “sucessão de agoras”¹⁹ que poderia verificar-se “de ponta a ponta”, apenas poderiam ser verdadeiras para alguém que detivesse um critério de “intemporalidade” ou que, de algum modo, se pudesse retirar do tempo para o constatar de fora (a partir da margem do rio)²⁰; mais, seria necessário supor que todo o tempo se poderia reduzir a uma sucessão de eventos descontínuos nivelados como objeto imanente de uma consciência. Mas, precisamente, tal construção perde do tempo o fundo enigmático de um *passar* que, longe de ser linear, mistura constantemente todas as dimensões de presente, passado e futuro. E ignorar esse deslizar, tão selvagem quanto familiar, equivale a destruir o fenômeno do tempo²¹.

Não é na pressuposição de uma contemporaneidade com todo o tempo, no postulado da vivência de um presente puro, na ilusão de uma posse absoluta de si (numa eternidade dominadora), ou no pressuposto (inaceitável) de um tempo desvelado integralmente, sem escalonamentos nem entrecruzamentos, que o tempo se revela na sua

realidade profunda; nenhuma dessas teses devolve os direitos ao tempo vivido “em estado nascente e em vias de aparecer, sempre sub-entendido pela noção de tempo e que não é um objeto do nosso saber, mas uma dimensão do nosso ser”²². No coração da nossa experiência do tempo, e não num “sujeito intemporal que seria encarregado de a pensar e de a constituir”²³, o fenômeno do tempo oferece-se num constante escorregar das suas dimensões, que não é linearidade cronológica mas malha de intensidades *kairológicas*. De um tempo assim, a única “síntese” possível será uma “síntese de transição”, efectuada pelo “movimento de uma vida que se desdobra”²⁴ como um elástico entre dimensões temporais que não se excluem mas mutuamente se invadem.

Num espaço onde nada aparece isolado num local mensurável, nada se poderia encontrar preso a uma contemporaneidade estrita. Um *outro* tempo sustentará o olhar que se torna anônimo ao *aderir* ao espaço; um *outro* tempo sustentará cada *presente* que é envolvimento, entrecruzamento, mistura de tudo com tudo — um tempo onde necessariamente o *passado* permanece “ainda à mão” e o *futuro* está sempre “já à mão”²⁵.

Pode afirmar-se que as “intencionalidades que me enraízam num envolvimento” perceptivo arrastam com elas o seu “horizonte de retenções” e fixam-se “pelas suas protensões sobre o futuro”²⁶. Mas note-se bem o que Merleau-Ponty lê nestes conceitos

¹⁷ Ph.P., p. 470

¹⁸ Cf. Ph.P., p. 472

¹⁹ Ph.P., p. 472.

²⁰ Cf. Ph.P., p. 470 “Si cette métaphore a pu se conserver depuis Héraclite jusqu’à nos jours, c’est que nous mettons subrepticement dans le ruisseau, un témoin de sa course”. Mesmo para esse espectador impossível, diga-se, tal escoamento do tempo seria rapidamente entendido como falso: na margem constataria o correr das águas para o passado desse rio e não para o futuro, pois a foz é o seu esgotamento e apenas na nascente permanece o seu nascer renovado. Cf. Ph.P., pág. 470 “(...) les masses d’eaudéjà écoulées ne vont pas vers l’avenir, elles s’obscurcissent dans le passé, l’avenir est du côté de la source du temps”. Iguamente para um observador que estivesse dentro de um barco no meio do rio, tal linha do tempo não seria verdadeira: desceria com a corrente em direção ao seu futuro, mas num presente imóvel.

²¹ Ph.P., p. 475

²² Ph.P., p. 475

²³ Ph.P., p. 475

²⁴ Ph.P., p. 484

²⁵ Cf. Ph.P., p. 475, *passim*.

²⁶ Cf. Ph.P., pp. 476-477, *passim*. “Je ne passe pas par une série de maintenant dont je conserverais l’image et qui, mis bout à bout, formeraient une ligne. A chaque moment qui vient, le moment précédent subit une modification: je le tiens encore en main, il est encore là, et cependant il sombre déjà, il descend au-dessous de la ligne des présents; pour le garder il faut que je tends la main à travers une mince couche de temps. »

husserlianos. Na sombra do fenomenólogo alemão — e para além das dúvidas que neste ponto a sua doutrina poderia suscitar²⁷ —, permanece a possibilidade de pensar algo de preciso sobre a experiências do tempo: que cada retenção (*A'*, *A''*, etc.) não é senão um determinado momento (*A*) tal como o vou ainda “tendo” à medida que se “afasta”, e não momentos distintos do momento presente que me permitam construí-lo por inferência. “Se Husserl introduziu a noção de retenção — comenta Merleau-Ponty — e diz que eu tenho ainda em mão o passado imediato, é justamente para exprimir que eu não coloco o passado, nem o construo a partir de uma *Abschattung* distinta dele e por um ato expresso [mas] que eu o atinjo no seu ser aí recente e, portanto, já passado”²⁸. O que eu vejo é *A* “por transparência” através de *A'* e depois através de *A''* e assim por diante. É pois útil a reflexão husserliana desde que utilizada para nos afastar de uma síntese à maneira kantiana e na direção de uma presença real do facto passado, se bem que segundo um grau cada vez mais retencional — pois seria absurdo pretender que se “atingiria o próprio passado”²⁹. Devemos compreender que é quando se chega a restituir o sabor dos acontecimentos que se pode efectuar uma verdadeira experiência da temporalidade: aquela que permite, organizada numa certa corrente “de crença e esperança, ir ao encontro do tempo perdido (...)”³⁰ cujas retenções no presente me asseguram uma continuidade que posso percorrer. O tempo não é feito de *Abschattung* separáveis, porque a sua textura é a de um “brilho” ou irradiação continuados onde tudo se põe em conjunto e se mistura. É este tempo que acompanha o “arranjo” das coisas (que o arranjo das cores deve conseguir

“dizer”) na profundidade do espaço e contribui para lhes arbitrar o conflito no encontro com o olhar.

Cada instante deve ser “fundado de uma vez por todas pela sua passagem no presente”³¹; depois porque “é ao vir ao presente que um momento do tempo adquire a sua individualidade indelével, o seu ‘de uma vez por todas’, que lhe permitirá de seguida atravessar o tempo”³². Para um olhar capaz de *ir até às raízes*, nenhum instante é abolido por outro numa linha sem quebras, como nenhum acontecimento depois de se realizar deixa de ser. Um e outro não se perdem porque “o que há não é um presente, depois um outro presente que sucede no ser ao primeiro, e muito menos um presente com perspectivas de passado e de futuro, seguido de um outro presente onde as suas perspectivas seriam alteradas, de modo que um espectador idêntico seria necessário para operar a síntese das perspectivas sucessivas: há um só tempo que se confirma ele mesmo (*e a ele mesmo*), que nada pode trazer à existência sem a ter já fundado como presente e como passado a vir, e que se constitui de um só gesto”³³.

O presente constantemente se excede e retrai em direção a um futuro e a um passado próximos e familiares. O que não é dizer pouco: o *passar* de um tempo que mistura todas as suas dimensões e as mantém co-presentes no seu próprio movimento, não é estranho a um corpo onde, de algum modo, encontra o lugar possível para se referir a si próprio no presente e depois poder ser passado e futuro sem se destruir. O movimento do tempo vivido revela, pois, uma dimensão temporalizadora: o corpo perceptivo votado ao mundo é espacializado pelo espaço e temporalizado pelo tempo.

²⁷ Poderia supor-se que Husserl apenas permite pensar uma série de “agoras” agrupados em unidades ideais à maneira da síntese temporal Kantiana; haveria, então, que argumentar se um instante passado *A* se encontra reconhecido através dos diversos *Abschattungen* *A'*, *A''*, etc., sob os quais aparece à medida que se afasta, pressuporia fazer de *A* uma síntese de identificação que reunisse a priori *A'*, *A''*, etc.?

²⁸ Ph.P., p. 477

²⁹ Ph.P., p. 478

³⁰ Ph.P., p. 478

³¹ Ph.P., p. 478

³² Ph.P., p. 484

³³ Ph.P., p. 481

Cézanne germinando com a paisagem em cada encontro com o motivo a pintar, ou Renoir contemplando o mar de Cassis para atravessar o azul até ao regato das suas *Lavadeiras*, estão num espaço e num tempo feitos não de momentos ordenados sucessivamente, mas de dimensões entre as quais há promiscuidade e mútuo empréstimo. Num certo sentido, ao pintarem comprovam, então, a possibilidade de habitar um presente que *foi* e um presente que *vai ser*. O que recordam não é apenas algo que invocam para saber se ainda existe; para eles, o passado está *ainda aqui* e o futuro *já aqui*, penetrando a dimensão do presente e conferindo ao espaço o seu caráter enigmático, pelo qual os acontecimentos parecem sair uns dos outros³⁴ como “aspecto da dispersão (*éclatement*) ou da deiscência total”³⁵. E apenas por isso conseguem pintar.

3.

Não é pouco o que assim Merleau-Ponty obriga a pensar de modo novo: “ver” deve significar interpretar ou reunir um sentido espalhado nos fenómenos, começando a dizer o que eles querem dizer deles mesmos; “compreender” significará derradeiramente “dimensionalizar”, ou seja, acompanhar a integração de cada coisa numa constelação ou *Horizonthaftigkeit*³⁶, distinguir sem nada isolar do conjunto³⁷; “ter um lugar de onde vejo”, finalmente, libertará o seu sentido como pertença a uma espacio-temporalidade que orienta, funda e enraíza o olhar em e através do *espectáculo* pelo qual

cada coisa se parece fundar nos seus arredores, formando uma atmosfera que se faz eco esteseológico no corpo que vê.

Mas o que deste modo reclama expressão exige que a análise se radicalize e que o ponto de vista tomado da fenomenologia, inevitavelmente cativo de uma referência à consciência, seja aprofundado. É necessário levar até ao fim a tese de que o espaço é da ordem da coexistência, enquanto urdidura onde todas as coisas existem de perto *deslizando umas nas outras* e através do corpo; é indispensável meditar a que espaço se empresta o corpo³⁸ e em que sentido aquele neste se chega a pensar; é forçoso dilucidar definitivamente a que ponto é *espacial*³⁹ um tempo que descobrimos “força (*puissance*) que mantém em conjunto” — e não apenas justapostos — os acontecimentos exteriores” e se reflete quiasmaticamente no corpo não apenas como “coesão de uma vida”⁴⁰, mas como indivisão da Carne; é preciso investigar que espaço-tempo se anicha nos recruzamentos e sistemas de trocas pelos quais, ao olhar, “a mesma coisa está ali, no coração do mundo e aqui, no coração da visão, a mesma, ou (...) uma coisa *semelhante*, mas segundo uma similitude eficaz, que é analogia, gênese, metamorfose do ser na sua visão”⁴¹.

Na via deste aprofundamento escreve Merleau-Ponty linhas significativas, procurando pensar, desde logo, um espaço que faz da percepção “relativa impercepção de um horizonte ou de um fundo que ela implica mas não tematiza”⁴² e que, por isso, é passível de ser esclarecido como “possibilidade no sentido de pregnância, envolvimento de um atual inacessível no atual acessível”⁴³, na

³⁴ Ph.P., p. 480

³⁵ Ph.P., p. 480. O tempo garante a profundidade carnal do espaço ao garantir que os acontecimentos não existam — no tempo — senão uns pelos outros: nunca clara e distintamente eles mesmos porque cruzados de “retenções e protensões”; nunca abolidos completamente depois de presentes.

³⁶ MERLEAU-PONTY, M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1967, p. 324 (Citado V.I.).

³⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Résumés de cours. Collège de France, 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1969, p. 12 (Citado, R.C.); Cf. V.I., p. 262.

³⁸ Cf. MERLEAU-PONTY, M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris, p. 1967, p. 16 : « Le peintre 'apport son corps' dit Valéry. » (Citado, O.E.)

³⁹ Cf. BARBARAS, R., “De L'Être...”, op. cit., p. 248

⁴⁰ Ph.P., p. 483

⁴¹ O.E., p. 28

⁴² R.C., p. 12

⁴³ N.C., p. 167

medida em que também o espaço traz consigo “um estilo de ser por todo o lado onde se encontra uma parcela”⁴⁴. A nosso ver, quando Merleau-Ponty atribui à sua ontologia a tarefa de “redefinir o vidente e o mundo visto”⁴⁵ e, neste contexto, medita o corpo como variante notável dessa instância pré-egológica – o Ser, a Carne, o Sensível – que funda derradeiramente o *onde* e o *quando*⁴⁶, é também do espaço que fala: de um espaço que alberga essa *dimensionalidade fundamental*⁴⁷ mediante a qual cada ente se pode fazer emblema⁴⁸ do Ser, de um espaço que alberga essa *virtude singular do visível*⁴⁹ pela qual estando algo ao alcance do olhar é, no entanto, mais do que simples correlato da visão.

○ significado ontológico de um espaço cuja principal dimensão - já “descoberta” na *Phénoménologie* – é a profundidade, esclarece-se, neste sentido, como a própria continuidade de existência visível do corpo, outro nome para a mútua pertença a um mesmo estofo partilhado. É a profundidade carnal do espaço que, assim, sustenta uma visão que “se faz nas coisas”, e torna possível que na visibilidade manifesta das coisas se desdobre uma visibilidade secreta que é ícone de um *Ser polimórfico* ou de *indivisão*. Neste contexto, “estar no espaço” apenas poderá significar pertencer, como corpo, ao fundador *princípio de equivalência* ou “processo de *Gestaltung*”⁵⁰ através do qual cada coisa se faz alusão a todo o visível - quando uma parte do conjunto que é o mundo “abre subitamente dimensões ilimitadas [e se torna] parte total”⁵¹ -, processo pelo

qual cada coisa se revela *lugar de mundo*, no duplo sentido em que tem um lugar no mundo e é lugar onde o mundo tem lugar. “Ser corpo que vê”, conseqüentemente, será outro modo de dizer um modo de pertença à própria fenomenalização do Ser que é gênese contínua, promiscuidade e mistura, segregação, deiscência. Em rigor, nunca o corpo se descobre no espaço “aqui” ou “ali” num local determinado, mas num “através” que, paradoxalmente, o orienta e faz a sua situação no mesmo momento em o espalha, desapossa e virtualiza pela filigrana do visível. E, de fato, não *estou* eu profundamente no espaço apenas quando a deflagração do visível me torna capaz de “tocar o sol, as estrelas (...) estar ao mesmo tempo em todo o lado, ao mesmo tempo tão perto do que está longe como do que está próximo”⁵²?

Ao olhar o azul do mar, Renoir estava longe e, no entanto, perto do motivo que pintava; estava no espaço – não numa extensão física e topograficamente determinada mas imerso numa *Profundidade* interpelante que o dissemina na justa medida exigida para poder realmente ver. De algum modo, tudo se passa como se, num movimento proto-espacializante, fosse o motivo a atribuir-lhe o seu lugar e este fosse o próprio irradiar de cada coisa, os próprios fios – espacializantes, portanto, do Visível. Neste sentido, é bem verdade que apenas a fenomenalização ou “esteseologia da Carne esteseologiza o corpo”⁵³ e o espacializa.

Tal processo não representa, contudo, qualquer fusão. Ao contrário, Merleau-Ponty, uma vez mais,

⁴⁴ V.I., p. 184

⁴⁵ V.I., p. 108

⁴⁶ V.I., p. 184;

⁴⁷ V.I., p. 289; Cf. O.E., p. 48 ; Cf. a reflexão próxima de DIDIER-HUBERMAN, *Ce que nous voyons, ce qui nous regard*, Minuit, Paris, 1990, p. 120.

⁴⁸ V.I., p. 323

⁴⁹ V.I., p. 173

⁵⁰ V.I., p. 260

⁵¹ V.I., p. 306, 271

⁵² O.E., p. 83

⁵³ DIAS, Isabel, Matos, “Maurice Merleau-Ponty: une estheseologie ontologique”, in MERLEAU-PONTY, M., *Notes de cours sur l'origine de la géométrie suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty, sous la direction de R. Barbaras*, P.U.F., Paris, 1998, p. 281. Consultar-se-à com proveito, igualmente, ID, *Uma Ontologia do Sensível*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999.

obriga-nos a pensar o mais difícil: o paradoxo de uma coincidência que - como viu bem Bergson - nunca pode ser senão parcial.⁵⁴ Acontece, justamente, que o corpo que vê mais não é do que o nó no qual o Sensível se dobra num movimento endo-ontológico⁵⁵ - ou, talvez melhor, endo-topológico⁵⁶ - que procura a sua expressão. O corpo está preso a essa relação que o atravessa fazendo a sua *situação* entre folhas do mundo, círculo que ele não faz mas o faz, enrolamento do visível sobre o visível⁵⁷, recruzamento do espaço sobre o corpo espacializante-espacializado. Dito de outro modo, o corpo é *situado* quando a profundidade do espaço o “faz” ponto, articulação, dobra, em e através do qual o Sensível se volta sobre si mesmo no único “lugar” onde pode chegar a ser expressão – quando “no fundo imemorial do visível algo se mexeu, se acendeu” e, invadindo o corpo, reclama uma resposta à qual, desde logo, a mão do artista se oferece como se nada mais fosse do que “o instrumento de uma vontade longínqua”⁵⁸.

Pode, enfim, afirmar-se que o espaço, literalmente se sabe através do meu corpo⁵⁹; e nesse saber-se resume o fundo do próprio modo de ser corpo no espaço, espacializado *pelo* espaço – não dissolvido numa simples coincidência, mas permanecendo numa distância que, paradoxalmente, significa o envolvimento no tecido carnal, onde cada coisa apenas se inscreve no corpo porque permanece ausente de si como objeto determinado. Ora, esta possibilidade, justamente, reclama não apenas modos de espacialização, mas também de temporalização⁶⁰.

Através do espaço que permanece horizonte, pregnância, mistura, o olhar é sempre por princípio, mistificado, invertido⁶¹, porque a sua espacialização acontece nos momentos em que, quando um motivo se faz carne, o olhar se virtualiza no esgueiro de cada ente tomado legitimamente pelo Ser⁶². Ora, tal espacialização não poderia sustentar-se fora de um tempo temporalizador.

Para o pensar é necessário retomar e radicalizar os ensinamentos da realidade vivida do tempo que a *Phénoménologie* ensaiou meditar. Na via desse aprofundamento chegaremos a reconhecer, desde logo, que a realidade do tempo, longe de se confundir como uma “série absoluta de eventos”, cada um surgindo do nada como *criação* de um suplemento de tempo que empurraria para o passado toda a série precedente, parece jogar-se antes num “sistema de equivalências” onde o “que acaba de ser jamais coincide consigo mesmo”⁶³, mas é quiasma de todos os eventos que “foram”, “são” ou “serão”. A textura carnal do tempo supera e mescla a contradição entre presença e ausência, porque se o espaço é o “meio onde pode haver o ser sem que tenha de ser colocado (...), meio para o Ser se manifestar sem se tornar positividade, sem deixar de ser ambíguo e transcendente”⁶⁴, isso é igualmente possibilidade de um tempo que separa e reúne, que sustenta toda a coesão e todo o imbricamento.

Husserl, apesar de ter visto bem a necessidade de pensar um fio que religasse o meu presente ao meu passado e ao seu lugar temporal, não é, para Merleau-

⁵⁴ Cf. V.I., pp. 163-165, *passim*. “La vérité est que l’expérience d’une coïncidence ne peut être, comme Bergson dit souvent, que ‘coïncidence partielle’. Mais qu’est-ce qu’une coïncidence qui n’est que partielle?”

⁵⁵ Cf. V.I., p. 279-280

⁵⁶ Cf. V.I., p. 264, 270

⁵⁷ V.I., p. 185

⁵⁸ O.E., pág. 86

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, M., “Le philosophe et son ombre”, in *ID Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard, Paris, p. 257.

⁶⁰ Cf. V.I., p. 28.

⁶¹ V.I., p.. 302 e R.C., p.. 12

⁶² V.I., p.. 319

⁶³ Cf. V.I., p. 238, *passim*.

⁶⁴ V.I., p. 267.

Ponty, suficientemente audacioso. Falará da “estrutura primordial de retenção como encaixe de passados uns nos outros [mais a] consciência desse encaixamento como lei”; contudo, não vai até ao fim e “perde a razão ao descrever esse encaixe a partir de um *Präsensfeld* considerado como sem espessura, como consciência imanente”⁶⁵, subentendendo de algum modo “um lugar de contemplação absoluto de onde se faria a explicitação intencional e que pudesse englobar presente, passado e mesmo abertura sobre o futuro”⁶⁶. Nesta tese não fica clara, de acordo com Merleau-Ponty, a relação entre o espaço e o tempo, porque essa “posição” da consciência não reconhece, precisamente, a génese renovada do tempo no “presente absoluto”. Ora para o filósofo francês, o problema do tempo não pode ser resolvido a menos que se abandone a ideia de uma “pontualidade do presente”⁶⁷, devendo o “encaixe” husserliano ser reeditado de modo a permitir libertar as implicações mais decisivas de uma concepção de tempo como “*Stiftung* não somente de um instante do tempo mas de todo um *sistema de índices temporais*”⁶⁸.

O tempo deve ser entendido como o modelo das matrizes simbólicas que são abertura ao ser, e que o corpo redobra nos momentos em que, *no* espaço como *no* tempo, “sabe” que algo não está aí mas acabou de estar e, por isso, de algum modo, nunca deixará de estar. Para aquém da mera sucessão objetivada de uma realidade “serial”⁶⁹, o tempo é primitivamente mistura e envolvimento de dimensões

contemporâneas do mesmo mundo, pelos quais pode haver uma presença do passado no presente⁷⁰. Sustenta-o um mesmo Ser de indivisão. E nessa medida se pode pensar derradeiramente a presença do passado no presente, ou, talvez melhor, o que do presente é o passado e do passado ainda o presente: “passado e presente são *Ineinander*, cada um envolvido-envolvente, e isso mesmo é a carne”⁷¹.

Assim entendida a questão, será eventualmente a ideia de *verticalidade* a que melhor traduzirá a realidade carnal de um tempo que é “pirâmide de simultaneidade”⁷² ou ponto inassinalável onde passado e presente são nomes de uma mesma realidade que se recupera e *apanha* a si própria num presente dimensional. Dito de outro modo, devemos admitir uma “Simultaneidade originária”⁷³, “eternidade originária”⁷⁴, “núcleo transtemporal”⁷⁵ ou “eternidade do visível”⁷⁶ aquém do sucessivo, não eliminando-o mas tornando-o possível. Neste sentido, a pertença do passado ao presente é, ao mesmo tempo, pertença do presente ao passado, ou seja, *Stiftung* de um ponto do tempo que, assim, se transmite aos outros sem “continuidade”, sem “conservação”, sem “suporte” fictício na psique. Dito de outro modo, o presente não é estranho ao passado porque este, mesmo enquanto tal, não deixa de ser de algum modo presença; e o passado não é estranho ao presente porque, para o ser, tem que participar de algum modo no presente que guarda a presença *carnal*. Assim se supera, note-se bem, qualquer resquício das

⁶⁵ V.I., p. 227 ; Cf. N. C., p. 208

⁶⁶ V.I., p. 227. Cf. BARBARAS, R., *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris, p. 225. “Dans la mesure où l'expérience peut être dite, il est exclu de la réduire à la facticité brute, mais dans la mesure où la parole est parole sur le monde, il est impossible de la refermer sur l'univers clos de l'idéalité et de réduire la connaissance à une adéquation intellectuelle”.

⁶⁷ Cf. BARBARAS, R., “De l'Être...”, op. cit., p. 256

⁶⁸ V.I., p. 227. Cf. P.M., p. 95-96 “Husserl a employé le beau mot de *Stiftung* pour désigner d'abord cette fécondité indéfinie de chaque moment du temps, qui justement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été ou d'être universellement (...)”.

⁶⁹ Cf. N.C., p. 208

⁷⁰ Cf. V.I., p. 238.

⁷¹ V.I., p. 321

⁷² N.C., p. 197

⁷³ V.I. p.255

⁷⁴ V.I., p. 318

⁷⁵ N.C., p. 209

⁷⁶ N.C., p. 209

concepções de um tempo imóvel, ao defender-se que nenhum “presente” é exterior a outro ou a qualquer momento “passado”, mergulhando ambos numa simultaneidade que os engloba e os sustenta, como se uma transtemporalidade ligasse cada momento no próprio coração do Ser depois de aí os inscrever como a “ferida mais profunda”⁷⁷.

Se cada fenómeno ganha carne sobre a textura do Sensível e se sabe no corpo vidente-visível, então nenhum *presente* poderia ser entendido como exterior a outro ou a qualquer momento do *passado*, mas sim ligado a eles ainda que por uma *Ekstase* “que chama as coisas a serem ‘um já não ser’ — que deve ser lido não como um “já nada ser”, mas antes como um “já ter sido”, significando “estar inscrito nos ‘arquivos indestrutíveis”⁷⁸. Tudo se passa como se “ao virem ao visível, as coisas inscrevem, então, uma sombra delas mesmas que é indelével”⁷⁹, assim formando um “passado-sombra”⁸⁰ ou “historicidade surda”⁸¹ pela qual se *grafa* a filigrana do visível. “Rever” uma paisagem, experimentar o “palpitar de um passado”⁸², regressar aos lugares de sentido para recordar mesmo o que não se chegou a viver: eis outros tantos “rasgões do sensível” para os quais Merleau-Ponty guarda, então, o título de “verdadeira memória” — que não é aquela que vai de “Matéria a Memória”⁸³, mas antes aquela que, “por diferenciação na carne do Ser”, realiza (sem referência a uma ideia ou consciência) o passado e o presente como formando um todo de

diferentes que não se anulam mas permanecem um “junto” do outro, um “dentro” do outro, um “em torno” do outro. E se o tempo aparentemente perdido pode ser, através de um odor, de uma paisagem, de uma palavra, “ressuscitado”⁸⁴, isso significa que, para um corpo intra-otologicamente investido de espaço, estar num lugar em filigrana através dele é sinónimo de estar num momento em filigrana através dele. Vidente-visível, o corpo deve ser igualmente *recordante-recordado* de uma *memória do mundo*. O que não é dizer pouco: o tecido do tempo é necessariamente *temporalizador*. Variante notável da Carne e “lugar” onde ela acede à expressão do seu próprio sentido, o corpo, espacializado nesse processo que o requer como dobra vidente-visível, tocante-tocada, espacializante-espacializada, é igualmente dobradiça de um tempo que apenas nele se chega a *dizer* — de um tempo que, então, ao dobrar-se sobre si no corpo o *temporaliza*. O corpo é desse tempo que também ao passar por ele à procura de expressão, *temporaliza*. É assim, por diferenciação de um só Ser que se dobra sobre si como sentido no corpo que é carne da Carne, que o presente pode significar o passado e vice-versa, e cada pregnância do visível rasgar os caminhos de todo o passado e todo o futuro⁸⁵ em traçados carnis de *temporalização espacializante e espacialização temporalizadora*.

Há, pois, um tempo que permite acompanhar o “nascer continuado” do visível, que permite “assistir

⁷⁷ P.M., p. 63, n.

⁷⁸ Cf. N.C., p. 198, *passim*. Cf. as análises finas de BARBARAS, R., “De l’Être...”, op. cit., pp. 257 e ss.). O passar ao passado tem que fazer parte do que é presente, ou então, o que é o mesmo, o presente deve ser a “sua própria desapresentação”.

⁷⁹ N.C., p. 198. Cf. V.I., p. 297: “Le passé ‘vertical’ contient en lui-même l’exigence d’avoir été perçu, loin que la conscience d’avoir perçu porte celle du passé”.

⁸⁰ N.C., p. 202. “Le passé non pas souvenir pur (immatériel), et non pas souvenir image (conservé ou recréé au présent), mais passé-ombre, visibilité inscrite pour toujours, chair devenue essence”.

⁸¹ O.E., p. 90

⁸² N.C., p. 208

⁸³ Cf. N.C., p. 199 “La coésion du temps n’est pas celle d’une chaîne qui va de *Matière* et *Mémoire*: le passé existe pour moi parce que j’ai vu, i. e. par sa chair et par ma chair, et en tant qu’il est, non fondu avec mon présent, mais justement impossible avec lui”. É por isto aliás, como bem notou Paul Claudel, que as nossas recordações não são ordenadas cronologicamente segundo uma clareza decrescente; e, de facto, quantas vezes acontecimentos “antigos” são recordados como “mais presentes”?

⁸⁴ N.C., p. 197

⁸⁵ Cf. N.C., p. 200. A “simultaneidade” claudiana é, para Merleau-Ponty, o modelo desta co-pertença de horizontes entre partes do tempo. Cf. por exemplo V.I., p. 142: “De moment à autre, un homme redresse la tête, renifle, écoute, considère, reconnaît sa position: il pense, il soupire et, tirant sa montre de la poche logée contre sa cône, regarde l’heure. Où suis-je et *Quelle heure est-il?* Telle est de nous au monde la question inépuisable”.

de dentro à fissão do Ser”⁸⁶: tempo que não é senão malha do Sensível, e no qual seres diferentes e exteriores um ao outro podem, no entanto, estar “absolutamente juntos e ser verdadeiramente simultâneos”⁸⁷. Neste sentido defendemos que o regresso do tempo não pode ser “polêmica contra o espaço”: é precisamente “a espacialidade do que eu vi, a sua rivalidade com o que eu vejo num mesmo ‘Espaço’, onde o seu fantasma permanece (*demeure*), que faz com que o passado exista, não seja ‘virtual’”⁸⁸ – que faz, portanto, de cada presença *presentificação de um impresentável* e do corpo a dobra ou momento-lugar de espacialização do espaço e de temporalização do tempo.

4. Notas finais

Aquele que viu foi o mesmo olho que vê ainda, melhor, que “escuta” para lá do visível de fato o visível universal”⁸⁹ e, conseqüentemente, para lá do tempo de fato, o “tempo englobante”⁹⁰ que cruza e preenche o mundo. O corpo pensa-se por ligação a

um “lugar” onde a presença se revela espacio-temporalmente, para aquém do simultâneo e do sucessivo. O sentido da inscrição no visível funda-se, pois, no “‘*Urstiftung*’ simultâneo de tempo e espaço”⁹¹, capaz de “fazer vir à presença” e de fazer do corpo o momento-lugar espacializante-espacializado e temporalizante-temporalizado pela fenomenalização do Ser, no movimento pelo qual procura aceder ao seu próprio sentido.

É bem uma viragem “anti-antopocêntrica” o que aqui está em questão ao falamos de um *Espaço* e de um *Tempo* que separam e reúnem, que sustentam toda a coesão”⁹². E se afirmamos que o desenvolvimento da fenomenologia reclamou de Merleau-Ponty o aprofundamento de uma *Ontofenomenologia*, podemos agora encarar esta última como onto-endo-topologia ou onto-endo-tópica: não a *tópica* da fuga platônica, da abstracção medieval ou da mensurabilidade técnica, mas a da pertença, do imbricamento, da comunhão ao coração do espaço e ao coração do tempo onde não temos um lugar de pertença, mas onde a pertença é o lugar.⁹³

⁸⁶ O.E., p. 32, 81

⁸⁷ O.E., p. 84.

⁸⁸ N.C., p. 199. Não poderíamos deixar de invocar as análises de M. RICHIR em “L’Espace lui-même: libres variations phénoménologiques”, *Épikhè*, 4(1994) pp. 173 e ss.

⁸⁹ N.C., p. 202

⁹⁰ N.C., p. 206

⁹¹ V.I., p. 312

⁹² O.E., pp. 84-85

⁹³ BARBARAS, R., *Le Tournant...*, op. cit., p. 216

