



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL/UFMA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

**A RELEVÂNCIA DA TEMPORALIDADE NA PERCEPÇÃO DO MUNDO
FENOMÊNICO EM MERLEAU-PONTY**

GUILHERME RODRIGUES DA SILVA

Orientador:
Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle

São Luís/MA
2026

GUILHERME RODRIGUES DA SILVA

**A RELEVÂNCIA DA TEMPORALIDADE NA PERCEPÇÃO DO MUNDO
FENOMÊNICO EM MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL/UFMA) como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle.

São Luís/MA
2026

GUILHERME RODRIGUES DA SILVA

**A RELEVÂNCIA DA TEMPORALIDADE NA PERCEPÇÃO DO MUNDO
FENOMÊNICO EM MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (PPGFIL/UFMA) como requisito para obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob orientação do Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Plínio Santos Fontenelle
Universidade Federal do Maranhão - UFMA - Orientador

Prof. Dr. Luís Hernan Uribe Miranda
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof^a. Dr^a. Solange Aparecida de Campos Costa
Universidade Estadual do Piauí - UESPI

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Silva, Guilherme Rodrigues da.

A relevância da temporalidade na percepção do mundo fenomênico em Merleau-Ponty / Guilherme Rodrigues da Silva. - 2026.

153 p.

Orientador(a): Plínio Santos Fontenelle.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, Ppgfil-ufma, 2026.

1. Merleau-ponty. 2. Temporalidade. 3. Corpo Próprio. 4. Subjetividade. 5. Percepção. I. Fontenelle, Plínio Santos. II. Título.

RESUMO

Esta dissertação examina a relevância da temporalidade na constituição da percepção do mundo vivido na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, evidenciando de que maneira o corpo próprio se apresenta enquanto lugar no qual o sentido da experiência se produz e se transforma. A investigação aborda a subjetividade enquanto presença encarnada em desdobramento temporal, retomando o passado incorporado e abrindo-se a possibilidades futuras. A temporalidade é tratada de modo distinto da sucessão cronológica, sendo compreendida como estrutura dinâmica por meio da qual o corpo se orienta no mundo, reconhece permanências e instaura novas formas de relação. Nesse horizonte, a motricidade assume papel central enquanto modo originário de abertura ao campo fenomenal. A metodologia adotada segue orientação fenomenológico-hermenêutica, fundamentada na leitura analítica das obras de Merleau-Ponty, com destaque para *Fenomenologia da percepção*, em diálogo com comentadores contemporâneos. A dissertação estrutura-se em três momentos: a crítica aos limites do empirismo e do intelectualismo; a elucidação do corpo próprio enquanto condição da experiência perceptiva; e a análise da temporalidade enquanto dimensão responsável pela continuidade da percepção e da subjetividade. Conclui-se pela inseparabilidade entre percepção e tempo vivido, dimensão na qual o mundo se apresenta e se reinscreve no corpo, sustentando a constituição da subjetividade encarnada.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; temporalidade; corpo próprio; subjetividade; percepção.

ABSTRACT

This dissertation examines the relevance of temporality in the constitution of the perception of the lived world in the phenomenology of Maurice Merleau-Ponty, highlighting how the body itself presents itself as the place where the meaning of experience is produced and transformed. The investigation demonstrates subjectivity as an embodied presence in temporal unfolding, revisiting the incorporated past and opening itself to future possibilities. Temporality is treated differently from chronological succession, being understood as a dynamic structure through which the body orients itself in the world, recognizes continuities, and establishes new forms of relationship. Within this framework, motor skills assume a central role as an original mode of openness to the phenomenal field. The methodology adopted follows a phenomenological-hermeneutical orientation, grounded in an analytical reading of Merleau-Ponty's works, particularly *Phenomenology of Perception*, in dialogue with contemporary commentators. The dissertation is structured in three parts: a critique of the limits of empiricism and intellectualism; an elucidation of the body as a condition of perceptual experience; and an analysis of temporality as a dimension responsible for the continuity of perception and subjectivity. It concludes with the inseparability of perception and lived time, a dimension in which the world presents itself and is reinscribed in the body, sustaining the constitution of embodied subjectivity.

Keywords: Merleau-Ponty; temporality; body; subjectivity; perception.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. A FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY: DA CRÍTICA AOS DUALISMOS À EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA	13
2.1. Fundamentos da fenomenologia corporificada em Merleau-Ponty	14
2.1.1. <i>Fenomenologia e crítica à tradição</i>	14
2.1.2. <i>Noção de percepção e corpo</i>	22
2.2. A problemática ontológica do tempo: gênese, rupturas e deslocamentos 25	
2.2.1. <i>Heráclito e o devir enquanto condição ontológica do real</i>	27
2.2.2. <i>Santo Agostinho e a interiorização existencial do tempo</i>	32
2.2.3. <i>René Descartes e a cisão entre consciência e temporalidade</i>	36
2.2.4. <i>Bergson e a duração como realidade originária do tempo</i>	41
2.2.5. <i>Kant e a formalização transcendental da temporalidade</i>	45
2.2.6. <i>Husserl e a constituição fenomenológica da temporalidade</i>	49
2.2.7. <i>Heidegger e a temporalidade existencial do ser-no-mundo</i>	56
2.3. Percepção e experiência enquanto fluxo de compreensão do tempo	61
3. OS ÂMBITOS DA EXISTÊNCIA CORPORAL E A SUBJETIVIDADE	68
3.1 O corpo como fundamento da percepção, da subjetividade e da consciência	69
3.1.1 <i>O legado ontológico de Merleau-Ponty: corpo, subjetividade e sentido na filosofia contemporânea</i>	75
3.1.2 <i>A Filosofia merleau-pontyana como síntese ontológica da subjetividade encarnada</i>	79
3.2. O corpo expressivo: modos de ser pela fala e pelo gesto	83
3.2.1 <i>A linguagem como gesto do pensamento</i>	83
3.2.2 <i>Gesto e corpo: a expressividade pré-verbal</i>	86
3.2.3 <i>Expressão e intersubjetividade temporal</i>	88
3.2.4 <i>O Corpo enquanto lugar de sentido e invenção temporal</i>	91
3.3. Corpo, expressão e temporalidade vivida	95
4. A TEMPORALIDADE ENQUANTO HORIZONTE DA EXISTÊNCIA HUMANA ..	98
4.1. Entrelaçamento e temporalidade	99
4.1.1. <i>A crítica merleau-pontyana ao tempo objetivo</i>	101
4.1.2. <i>Temporalidade enquanto estrutura pré-reflexiva da existência</i>	107

4.1.3. <i>A síntese passiva do tempo</i>	112
4.2. A relevância da compreensão de tempo em Merleau-Ponty para a existência humana	114
4.2.1. <i>Tempo e constituição do sujeito</i>	116
4.2.2. <i>Temporalidade e sentido histórico</i>	118
4.2.3. <i>Temporalidade e liberdade</i>	122
4.3. Temporalidade, percepção e mundo fenomênico	125
4.3.1. <i>O tempo enquanto condição da percepção</i>	129
4.3.2. <i>O entrelaçamento entre temporalidade e intersubjetividade</i>	132
4.3.3. <i>O mundo fenomênico enquanto horizonte temporal</i>	137
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	145
6. REFERÊNCIAS	148

1. INTRODUÇÃO

A filosofia de Maurice Merleau-Ponty ocupa lugar singular no cenário do pensamento contemporâneo ao recolocar o corpo e a percepção no centro da reflexão filosófica. Sua proposta rompe com dicotomias clássicas - como sujeito e objeto, interior e exterior, consciência e o mundo -, evidenciando que: “a percepção não é uma ciência do mundo, nem mesmo um ato, mas o fundo sobre o qual todos os atos se destacam” (Merleau-Ponty, 2018, p. 7). Nessa perspectiva, a percepção apresenta-se enquanto modo originário de relação com o real, revelando a presença encarnada do sujeito no mundo e a temporalidade enquanto estrutura constitutiva da experiência. No interior dessa reflexão, a temporalidade deixa de ser compreendida como fluxo linear ou simples sucessão de instantes, passando a ser pensada como dimensão viva, responsável pelo entrelaçamento entre o corpo e o mundo. Merleau-Ponty (2018, p. 471) afirma: “o tempo não é um processo real, nem tampouco uma forma da consciência, mas o meio pelo qual as coisas se tornam presentes a nós”. Tal concepção rompe com a herança cartesiana e kantiana, nas quais a consciência figura como princípio constitutivo, abrindo espaço para a ontologia da presença na qual o sujeito aparece atravessado pelo devir.

Dito isto, destaca-se a relevância do tema tanto no campo filosófico quanto no horizonte mais amplo das ciências humanas, pois a retomada merleau-pontyana da temporalidade restitui à experiência perceptiva seu caráter dinâmico e encarnado, afastando-se das concepções abstratas da consciência. Iraquitan Caminha (2010, p. 52) observa: “em Merleau-Ponty, a percepção é o acontecimento primeiro do mundo vivido, o solo em que se enraíza toda significação”. Tal afirmação evidencia que a compreensão da temporalidade na percepção implica apreender o próprio movimento de constituição do sentido, entendido como expressão do estar-no-mundo, e não como produto exclusivo do pensamento. Nesse horizonte, o presente trabalho propõe investigar a temporalidade como dimensão essencial da percepção do mundo fenomênico em Merleau-Ponty, explicitando o tempo vivido como condição de possibilidade da experiência sensível e da abertura ao mundo.

O problema de pesquisa que orienta este estudo pode ser formulado nos seguintes termos: de que maneira a filosofia merleau-pontyana da percepção revela a temporalidade como estrutura fundante da relação entre corpo e o mundo? Em resposta a esse problema, sustenta-se que, em Merleau-Ponty, a temporalidade

constitui a base dessa relação na medida em que o tempo exprime o próprio modo de realização da existência. Desse modo, o tempo não se apresenta enquanto dado objetivo nem enquanto forma subjetiva da consciência, figurando antes como dimensão por meio da qual o mundo se torna presente à experiência vivida. O corpo manifesta-se no tempo enquanto expressão temporal, lugar no qual o passado se prolonga e o futuro se anuncia. Iraquitan Caminha (2010, p. 98) observa: “pensar o corpo é pensar o tempo, porque é nele que o passado se acumula e o futuro se anuncia”. Desta forma, perceber é viver o tempo, e é nessa experiência encarnada que se funda a unidade entre o sujeito e o mundo.

À luz desse percurso teórico, esta pesquisa se insere no campo dos estudos fenomenológicos sobre a temporalidade, dialogando criticamente com a tradição que vai de Heráclito a Heidegger, bem como com interpretações contemporâneas da obra de Merleau-Ponty. Diferentemente de abordagens que privilegiam a temporalidade como estrutura da consciência ou como categoria existencial abstrata, o presente trabalho concentra-se na análise da temporalidade enquanto dimensão constitutiva da experiência perceptiva encarnada. Ao enfatizar o papel do corpo próprio e da percepção como lugares originários de manifestação do tempo vivido, a investigação busca contribuir para a compreensão da temporalidade como dinâmica interna do aparecer do mundo fenomênico. Trata-se, assim, de situar a filosofia merleau-pontyana no interior de uma ontologia da experiência vivida, na qual o tempo, o corpo e o mundo se articulam de modo indissociável.

O objetivo geral consiste em explorar a concepção de temporalidade na fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty, investigando de que maneira o tempo se constitui enquanto fundamento da existência humana. A análise parte da relação entre percepção e experiência subjetiva, considerando a temporalidade como dimensão que afeta o modo singular de cada sujeito viver, compreender-se e situar-se no mundo, possibilitando a reflexão acerca da própria existência e de sua inserção no horizonte do mundo vivido.

Quanto aos objetivos específicos, propõe-se:

- 1) Identificar o conjunto de escritos que compõem a leitura fenomenológica da filosofia merleau-pontyana, de modo a indicar as críticas de Merleau-Ponty à tradição que, ultrapassando os limites do sistema cartesiano, servirá para a composição de sua filosofia da percepção;

- 2) Investigar em que medida os conceitos merleau-pontyanos de corpo e

de sujeito perceptivo permitem superar limites da fenomenologia husserliana, contribuindo para a formulação de uma abordagem em que o problema ontológico é compreendido a partir das noções de subjetividade e experiência vivida, portanto, como condição de possibilidade da compreensão do mundo por intermédio da percepção da espacialidade; e,

3) Discutir a gênese da temporalidade como dimensão fundamental da percepção, analisando sua relação com a espacialidade e indicando de que modo o tempo vivido participa da constituição da experiência do outro e da existência humana.

Parte-se da hipótese de que, em Merleau-Ponty, a temporalidade torna possível a coesão entre a percepção e o mundo, revelando o corpo como expressão do movimento de abertura ao ser, e não enquanto ponto fixo no tempo. Tal compreensão justifica-se pela necessidade de reconhecer a fenomenologia merleau-pontyana como resposta às reduções da experiência impostas pelo intelectualismo e pelo empirismo. Assim, o estudo da temporalidade na percepção configura-se menos como exercício meramente teórico e mais como via de reaproximação entre filosofia e experiência vivida.

A metodologia adotada possui caráter teórico-bibliográfico e orienta-se por uma abordagem fenomenológico-hermenêutica, tomando como eixo central a análise rigorosa das obras de Maurice Merleau-Ponty, em especial *Fenomenologia da Percepção* (2018), texto fundamental para a elucidação das relações entre corpo, percepção e temporalidade. O percurso investigativo articula-se, ainda, com a leitura de *O Distante-Próximo e o Próximo-Distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty*, do autor Iraquitan de Oliveira Caminha (2010), cuja interpretação contribui para a compreensão do caráter encarnado da experiência perceptiva e de sua inscrição temporal. De modo complementar, o estudo dialoga com escritos posteriores do filósofo, a saber, *O visível e o invisível* (2014), *Signos* (1991), *Conversas* (2004) e *O olho e o espírito* (2013), além de obras de caráter conceitual e exegetico, a exemplo do *Vocabulário de Merleau-Ponty* (Dupond, 2008).

Ademais, a investigação é ainda sustentada pela interlocução com comentadores contemporâneos, em especial Ana Beatriz Zanfra (2019), Luiz Damon Santos Moutinho (2004) e Eric Matthews (2010), cujas leituras contribuem para o esclarecimento do estatuto ontológico da temporalidade, do mundo percebido e do presente vivido. Em particular, Matthews oferece uma exposição sistemática dos

conceitos centrais da fenomenologia merleau-pontyana, auxiliando na compreensão das relações entre percepção, corporeidade e experiência temporal. O estudo também dialoga com referências fenomenológicas fundamentais, como Edmund Husserl e Martin Heidegger, mobilizados de forma crítica para situar o deslocamento merleau-pontyano da temporalidade para o campo da experiência encarnada. O procedimento analítico fundamenta-se na leitura atenta, crítica e conceitualmente orientada dessas obras, buscando preservar a fidelidade ao texto original, ao mesmo tempo em que explicita os deslocamentos internos do pensamento merleau-pontyano, sobretudo no que concerne à compreensão da temporalidade como dimensão constitutiva da experiência perceptiva e da existência encarnada.

Quanto à estrutura, o trabalho organiza-se em três capítulos articulados de modo progressivo. O primeiro capítulo reconstrói o horizonte histórico e filosófico do problema da temporalidade, situando o projeto de Merleau-Ponty a partir da crítica aos pressupostos do empirismo e do intelectualismo, bem como do diálogo com autores centrais da tradição filosófica, de Heráclito a Heidegger. O segundo capítulo aprofunda a análise do corpo próprio e da percepção como instâncias originárias de constituição do sentido, evidenciando a experiência encarnada como fundamento da subjetividade e da corporeidade. Por fim, o terceiro capítulo investiga a articulação entre a temporalidade, a percepção e o mundo, explicitando o tempo vivido como dimensão estruturante da experiência e da existência. Desse modo, a investigação busca elucidar o conceito de temporalidade em Merleau-Ponty e demonstrar sua relevância para uma filosofia da experiência encarnada, entendida pela indissociabilidade entre corpo, mundo e tempo no fenômeno perceptivo.

2. A FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY: DA CRÍTICA AOS DUALISMOS À EXPERIÊNCIA CORPORIFICADA

A fenomenologia de Merleau-Ponty destaca-se por sua profunda análise da percepção e da experiência vivida, propondo uma abordagem que ultrapassa o dualismo simplista entre sujeito e objeto. Tal dualismo gerou inúmeras abordagens e debates ao longo dos séculos, influenciando a concepção de conhecimento, a relação entre mente e corpo, e a própria compreensão da realidade.

Nesse sentido, analisaremos neste capítulo a crítica de Merleau-Ponty à dualidade cartesiana entre sujeito e objeto, por meio de uma investigação acerca da separação tradicional entre o observador e o mundo observado na filosofia. Tal divisão revela-se inadequada à experiência vivida, uma vez que a percepção sensível e corporal se apresenta como experiência integrada, irreduzível a fenômenos exclusivamente mentais. Ao rejeitar o dualismo cartesiano, Merleau-Ponty resgata a unidade originária entre corpo e o mundo, promovendo a compreensão mais integrada da existência.

Outro ponto central deste capítulo refere-se à percepção que, em Merleau-Ponty, assume o caráter de um processo ativo, dinâmico e interpretativo. Longe de se limitar ao registro passivo de dados sensoriais, a percepção envolve a interação constante do sujeito com o mundo. O sujeito percebe, interpreta e se relaciona continuamente com a realidade, sendo essa relação mediada pela corporeidade. Em razão disso, o corpo deixa de ser concebido como uma máquina reativa a estímulos externos e passa a ser compreendido como o meio pelo qual o sujeito se encontra imerso no mundo e o compreende. Disso decorre que a percepção é sempre situada e contextualizada, determinada pelas condições singulares de cada sujeito, por sua posição no espaço e no tempo, por sua história e por sua experiência. Além disso, a percepção é atravessada pela temporalidade, pois articula o presente vivido, as memórias do passado e as projeções do futuro.

Por conseguinte, evidenciaremos que a experiência perceptiva se configura enquanto fluxo contínuo, no interior do qual o sujeito é simultaneamente afetado pelo mundo e o afeta. Nessa relação recíproca, a percepção não se limita a um registro passivo da realidade, mas instaura um modo ativo de envolvimento, no qual o sentido se constitui no próprio curso da experiência e reorienta continuamente a forma de relação com o mundo.

2.1. Fundamentos da fenomenologia corporificada em Merleau-Ponty

2.1.1. Fenomenologia e crítica à tradição

A fenomenologia de Merleau-Ponty propõe a compreensão da percepção que transcende o dualismo tradicional entre sujeito e objeto, enfatizando a interconexão entre o corpo e o mundo. Ao rejeitar a separação cartesiana¹, ele nos oferece a visão mais integrada da experiência humana, onde a percepção é vista como um processo dinâmico e encarnado.

Ademais, as bases fundamentais da filosofia de Merleau-Ponty enraizadas na fenomenologia, buscam descrever a experiência vivida em sua plena totalidade, tal como se manifesta nos fenômenos. Para Merleau-Ponty (2018, p. 1): “a fenomenologia é o estudo das essências [...] é também uma filosofia que repõe as essências na existência”. Nesse horizonte, a fenomenologia busca compreender o modo de apresentação dos fenômenos à consciência, explorando as vivências subjetivas e as intuições que emergem desse contato originário. Conforme o próprio Merleau-Ponty esclarece em *Fenomenologia da percepção* (2018, p. 5):

O que é a fenomenologia? Pode parecer estranho que ainda se precise colocar essa questão meio século depois dos primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de estar resolvida. A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia 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.

Nesse sentido, a fenomenologia é descrita como investigação das

¹ A crítica de Merleau-Ponty ao cartesianismo vincula-se à tentativa de superar a cisão entre mente e corpo que marca a filosofia de René Descartes. Na conhecida máxima *cogito, ergo sum* (penso, logo existo), Descartes estabelece uma separação radical entre a mente (*res cogitans*), definida como substância pensante e imaterial, e o corpo (*res extensa*), concebido enquanto substância material e extensa. Nessa perspectiva, o corpo reduz-se a um mecanismo, apartado da esfera do pensamento e da subjetividade. Merleau-Ponty desloca esse enquadramento ao recusar a dualidade cartesiana. Em sua fenomenologia, o corpo aparece na condição de dimensão indissociável da experiência consciente. Ele constitui o meio primordial da relação do sujeito com o mundo, razão pela qual a percepção se efetiva na experiência corporal. Mente e corpo formam uma unidade dinâmica, na qual o corpo exerce simultaneamente a função de agente e de lugar da percepção, do pensamento e da ação.

essências, isto é, orienta-se à identificação das características fundamentais dos fenômenos, tais quais a percepção e a consciência. Merleau-Ponty nos convida a adotar uma postura de abertura a novas perspectivas, buscando uma compreensão mais significativa de nosso lugar no mundo a partir da realidade concreta e vivida. Além disso, tal perspectiva filosófica atribui primazia à percepção enquanto modo originário de acesso e compreensão do mundo circundante. Assim, na filosofia de Merleau-Ponty, a percepção é compreendida enquanto modalidade originária da consciência em relação ao ser, possibilitando a experiência de si, dos outros e do mundo.

Retomando essa orientação fenomenológica, em sua obra *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (2017, p. 32), afirma: “[...] toda percepção tem lugar num certo horizonte e enfim no mundo [...]”. Tal formulação indica que a percepção jamais se apresenta sob a forma de dado isolado ou fragmentário, encontrando-se sempre inscrita em campo de sentido mais amplo, anterior e sustentador da própria experiência.

Nesse horizonte, a temporalidade configura o campo de presença no interior do qual a experiência se mantém coesa, conforme afirma Merleau-Ponty (2018, p. 568), “o tempo é o campo de presença no sentido amplo, com seu duplo horizonte de passado e de porvir originários e a infinidade aberta dos campos de presença findos ou possíveis” (Merleau-Ponty, 2018, p. 568, *apud* Zanfra, 2014, p. 117). Esta compreensão reforça a crítica à concepção pontualista do tempo e evidencia sua função estrutural na constituição do sentido perceptivo. E, segundo Merleau-Ponty, ao recordarmos uma percepção pretérita, dirigimo-nos ao próprio passado em sua posição temporal, e esse ato de rememoração se realiza enquanto experiência efetivamente presente, percebida no campo da consciência, enquanto as vivências evocadas permanecem como conteúdos representados.

É a partir dessa estrutura temporal da percepção que o mundo percebido se configura, assim, fundo implícito de toda racionalidade, de todo valor e de toda existência. Trata-se, portanto, de reconhecer o mundo enquanto solo originário a partir do qual qualquer ato de significação se torna possível, e no qual a consciência se encontra sempre já implicada. Ademais, a coisa percebida, por sua vez (Merleau-Ponty, 2017, p. 36–37):

[...] não é uma unidade ideal possuída pela inteligência, por exemplo, uma

noção geométrica; é uma totalidade aberta para o horizonte de um número indefinido de visadas perspectivas, que se recortam segundo certo estilo, estilo que define o objeto de que se trata. [...]. Há, portanto, na percepção, um paradoxo da imanência e da transcendência. Imanência, visto que o percebido não poderia ser estranho àquele que o percebe; Transcendência, visto que comporta sempre um além do que atualmente dado. E esses dois elementos da percepção não são propriamente contraditórios, pois, se refletirmos sobre tal noção de perspectiva, se reproduzirmos em pensamento a experiência perspectiva, veremos que a evidência própria do percebido, o aparecimento de “algo” exige indivisivelmente esta presença e esta ausência.

Depreende-se que a percepção constitui a modalidade singular da consciência em relação ao ser, possibilitando a experiência de si, dos outros e do mundo. Nessa perspectiva, a consciência se define como campo vivido de presença e de sentido, enraizado na situação corporal e mundana do sujeito. Verifica-se que o mundo percebido constitui o fundo originário no qual se enraízam toda racionalidade, todo valor e toda forma de existência.

A coisa percebida, por sua vez, apresenta-se sob a forma de totalidade aberta a multiplicidade de perspectivas, e não enquanto unidade ideal possuída pela inteligência (Merleau-Ponty, 2017, p. 36-37). A percepção é, então, compreendida na condição de referência a um todo que, por princípio, se deixa apreender apenas por meio de aspectos parciais. Essa estrutura implica a constante transcendência do percebido em relação ao que se oferece de imediato à experiência, sem redução ao dado explícito. Nesse horizonte, o oculto integra a própria experiência perceptiva, manifestando-se de modo indireto e sempre inacabado, preservando caráter paradoxal constitutivo da dinâmica da percepção.

Merleau-Ponty promove a reestruturação das categorias fundamentais da tradição filosófica. Conceitos entre os quais se podem mencionar ser, essência, sujeito e objeto deixam de funcionar como instâncias isoladas e passam a ser compreendidos a partir da experiência concreta. A percepção assume, desse modo, o papel de premissa fundamental da relação do ser humano com a existência. Por meio dos sentidos, abre-se um campo de possibilidades de interação com o outro, mediado originariamente pelo corpo. Na perspectiva positivista do conhecimento científico, a percepção aparece dissociada da sensação, ainda que vinculada por esquemas causais do tipo estímulo–resposta. Em Merleau-Ponty, contudo, a percepção é compreendida não enquanto definição abstrata, mas enquanto campo no qual as ações humanas se tornam experiências significativas, emergindo das sensações enquanto modo de acesso ao mundo. Essa compreensão da percepção

enquanto experiência originária do sentido encontra respaldo na leitura de comentadores que enfatizam o caráter encarnado e relacional da experiência perceptiva. Segundo Iraquitan Caminha (2010, p. 67):

A sensação é a primeira noção clássica que Merleau-Ponty examina em seu estudo da percepção. Essa noção, em função de seu caráter elementar, é considerada como a experiência imediata e clara que permite alcançar o mundo exterior graças aos órgãos dos sentidos [...]. As sensações são tratadas aqui como os componentes últimos de toda percepção. Desse ponto de vista, a percepção refere-se sempre a um certo sentido interior, organizando uma série de estímulos. Entretanto, as coisas não aparecem, quer dizer, não se dão elas mesmas no que são, pois o percebido está reduzido ao que sentimos com os sentidos.

Diante disso, a percepção pode ser compreendida enquanto capacidade da subjetividade de apreender o mundo ou determinado objeto por meio das sensações. A subjetividade refere-se à experiência singular do sujeito, isto é, à maneira própria pela qual cada indivíduo percebe e interpreta o mundo, sempre situada em suas vivências particulares. Nessa direção, fenomenologia e subjetividade articulam-se estreitamente, pois a fenomenologia se apresenta na condição de tentativa rigorosa de descrever a experiência subjetiva em sua estrutura concreta. A subjetividade, portanto, assume estatuto fundamental e, diferentemente do cartesianismo, é pensada por Merleau-Ponty como inseparável do corpo e da experiência perceptiva. Trata-se de uma consciência enraizada na corporeidade, imersa no mundo, de tal forma que o sujeito se encontra engajado na realidade, participando dela enquanto presença situada e envolvida. Nesse sentido, Iraquitan Caminha (2010, p. 34) reforça a compreensão merleau-pontyana ao afirmar:

A percepção, enquanto vivida, não é uma abertura a uma coisa estabelecida em si, cujas propriedades são independentes do olhar que as revela. [...] A percepção, enquanto nossa relação com o espetáculo do mundo, sem considerar nada como adquirido, temos de indagar o sentido da sua existência para nós, em vez de supor, de imediato, a sua existência em si.

Merleau-Ponty reinterpreta a fenomenologia de Husserl ao deslocar o centro da análise da consciência pura para a experiência corporal. Enquanto a redução fenomenológica husserliana visava suspender pressupostos sobre o mundo para alcançar a essência da experiência, em Merleau-Ponty esse gesto é aprofundado pela afirmação de que toda experiência se dá a partir do corpo e que

perceber já implica um estar-no-mundo. A percepção, assim, configura-se enquanto modo de habitar o real, no qual sujeito e mundo se constituem mutuamente, afastando-se da concepção de simples registro de dados sensoriais por uma consciência neutra.

Conforme observa Merleau-Ponty, o corpo constitui o lugar no qual o sentido se encarna e se renova, assumindo papel ativo na experiência perceptiva. Nesse sentido, ele escreve (2018, p. 212): “Nosso corpo não é objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio [...]”. A aludida passagem evidencia a articulação direta entre percepção e motricidade, situando o corpo, em seus gestos, na origem da significação. A percepção deve, portanto, ser compreendida enquanto processo encarnado e situado, no qual o corpo exerce função constitutiva. A consciência, nessa perspectiva, apresenta-se inseparável da experiência sensível do corpo no mundo, configurando-se sob a forma de dimensão encarnada e situada da existência. Na leitura de Iraquitan Caminha (2010, p. 22) acerca da centralidade do corpo na fenomenologia da percepção:

Segundo Merleau-Ponty, ‘é ele [o corpo], e só ele, porque é um ser com duas dimensões, que pode nos levar às coisas mesmas’ [...] Aos olhos de Merleau-Ponty, uma *Gestalt* sempre implica a relação de um corpo perceptivo com um mundo vertical e não disposto em perspectiva.

A referida compreensão conduz a um aprofundamento do conceito de intencionalidade, o qual, em Merleau-Ponty, designa uma relação viva e engajada com o mundo mediada pelo corpo, entendida enquanto atividade perceptiva encarnada voltada à constituição do sentido. Tal concepção articula-se à noção de redução fenomenológica, reinterpretada pelo filósofo, onde, mais do que suspender juízos para alcançar essências, trata-se de reconhecer a percepção enquanto atravessada, desde o início, pela corporeidade. Pela via do corpo, o mundo natural e social se desvela enquanto horizonte de sentido, em interação constante entre sujeito e mundo. Sobre redução fenomenológica, assevera Ferraz (2008, p. 155):

Merleau-Ponty recorre à redução fenomenológica justamente para anular essa cristalização teórica do senso comum realista: trata-se de retornar à percepção como experiência originária, na qual a própria ideia de mundo objetivo surge. A fenomenologia é a doutrina que fornece o método para que se priorize a relação entre consciência perceptiva e estruturas concretas em contraposição à ideia de um mundo objetivo tal como

delimitado pelo senso comum e pelas abordagens científicas. Essa temática peculiarizará consideravelmente a investigação fenomenológica praticada no segundo livro de Merleau-Ponty, a *Fenomenologia da Percepção*.

Da passagem acima, depreende-se que Merleau-Ponty recorre à redução fenomenológica para deslocar as concepções objetivistas do mundo, predominantes no senso comum e nas ciências. O retorno à percepção enquanto experiência originária permite compreender o mundo a partir da relação indissociável entre sujeito e mundo. A percepção emerge na condição de vivência ativa que constitui o sentido da realidade, afastando-se da concepção do mundo entendido como entidade separada e objetiva. A fenomenologia concentra-se, assim, no modo pelo qual o mundo se revela na experiência concreta e subjetiva, mediada pelo corpo.

Embora seja uma filosofia transcendental que suspende, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, a fenomenologia de Merleau-Ponty também busca revelar a presença inalienável do mundo por meio de descrição direta da experiência tal qual ela é vivida. Assim, ao contrário de representar uma filosofia idealista, “a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial: o *'In-der-Welt-Sein'* de Heidegger só se manifesta no contexto da redução fenomenológica” (Merleau-Ponty, 2018, p. 11). A originalidade da fenomenologia transcendental de Merleau-Ponty está em tratar o ser-no-mundo² (*In-der-Welt-Sein*) de Heidegger como o verdadeiro resultado de uma redução modificada por ele, que não é mais idealista. O último Husserl, aquele da época do *Lebenswelt* (mundo da vida), do retorno ao mundo vivido, continua sendo a fonte principal para esta reflexão.

² O conceito de *In-der-Welt-Sein* (ou ser-no-mundo) é central na filosofia de Martin Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo*. Ele descreve a maneira pela qual o ser humano está sempre já imerso no mundo, isto é, participa dele de forma constitutiva, mantendo relação constante de interação com seu entorno; Em termos mais simples, *In-der-Welt-Sein* significa compreender o ser humano, o *Dasein*, isto é, o ser-aí enquanto existente, sempre no mundo, de modo inseparável. Essa noção evidencia que a existência humana é relacional e contextual, não se reduzindo a subjetividade isolada nem a um ser situado fora do mundo. Esse conceito é fundamental para a crítica de Heidegger à tradição filosófica ocidental, que, de modo frequente, separou o ser humano do mundo ao colocá-lo na posição de observador ou de sujeito passivo. Para Heidegger, o ser-no-mundo designa um modo de existência no qual a pessoa se encontra continuamente envolvida com os outros, com as coisas e com o próprio tempo. Tal envolvimento é imediato, prático e vivido, configurando a experiência concreta e ativa. Assim, *In-der-Welt-Sein* expressa a ideia de que a compreensão do ser humano deve partir dessa relação originária com o mundo, compreendida enquanto dimensão constitutiva e essencial de sua própria existência.

Em Merleau-Ponty, encontra-se a noção de redução fenomenológica que se afasta do modelo cartesiano. A investigação do sujeito conduz inevitavelmente ao mundo, revelando sua inseparabilidade. E essa orientação é explicitada pelo filósofo, ao afirmar (2018, p. 546): “o interior e o exterior são inseparáveis [...]”. Enquanto Husserl distingue o sujeito transcendental do sujeito empírico, Merleau-Ponty identifica nessa separação um nível de abstração que obscurece as raízes concretas da experiência. A busca pelo originário permanece contínua, porém marcada por obscuridade e inacabamento. O sentido mais originário se manifesta de forma pré-reflexiva e pré-pessoal, em um diálogo enigmático com o mundo. Ao afirmar que a experiência nunca se torna plenamente transparente a si mesma, Merleau-Ponty se afasta da posição husserliana.

Desse modo, através da fenomenologia, Merleau-Ponty busca revelar a riqueza e a complexidade da experiência humana, explorando os modos sutis e profundos pelos quais percebemos o mundo e nos relacionamos com ele. E, segundo Ferraz (2008, p. 156):

É principalmente no prefácio da Fenomenologia da Percepção que Merleau-Ponty esclarece o que compreende por fenomenologia. Nesse texto, primeiramente, o filósofo distingue entre descrição fenomenológica e explicação científica; em seguida, expõe o sentido da redução fenomenológica; em terceiro, esclarece como as essências fenomenológicas estão fundadas na experiência factual; por fim, apresenta a intencionalidade como ligação pré-reflexiva com o mundo.

Depreende-se da passagem supracitada que Merleau-Ponty oferece explicação detalhada de sua abordagem fenomenológica, voltada à descrição da experiência humana em sua totalidade, sem recorrer às abstrações próprias da explicação científica. Ele começa ao distinguir entre *descrição fenomenológica* e *explicação científica*, onde a primeira busca captar a experiência tal como ela é vivida, sem reduzi-la a categorias externas ou teorias objetivas, e a segunda tende a explicar o fenômeno por meio de leis gerais e causas, afastando-se da vivência direta. Em seguida, o filósofo introduz o conceito de *redução fenomenológica*, entendida enquanto processo de suspender pressupostos e julgamentos preconcebidos acerca do mundo, a fim de acessar a experiência pura e imediata em sua forma originária de manifestação à consciência.

Além disso, Merleau-Ponty enfatiza que as essências fenomenológicas dos fenômenos, ou suas características essenciais, se enraízam na experiência

factual e concreta vivida pelo sujeito, constituindo o ponto de partida de toda compreensão verdadeira. Por fim, ele destaca a *intencionalidade* como característica fundamental da consciência, ou seja, a ideia de que nossa percepção e experiência são sempre direcionadas a algo no mundo. Assim, para Merleau-Ponty, essa intencionalidade se configura enquanto uma relação pré-reflexiva, imediata e corporal com o mundo, anterior a qualquer análise ou reflexão consciente. Desse modo, o filósofo propõe outra via de compreensão da percepção, na qual corpo e mundo se integram de maneira originária, colocando em questão as divisões tradicionais entre sujeito e objeto.

Pelo exposto até o presente momento, infere-se que Merleau-Ponty oferece crítica incisiva ao cartesianismo, por ele denominado prejuízo clássico, em particular à célebre divisão entre sujeito e objeto característica da filosofia de René Descartes. Essa crítica ao cartesianismo pode ser aprofundada quando se considera o estatuto da verdade e da história na filosofia de Descartes, cuja concepção racional tende a desqualificar a tradição filosófica enquanto campo de transmissão de sentido, explicitado por Moura (2001, p. 23):

Porque, para Descartes, a relação da filosofia com sua história só poderá ser de oposição integral. O que fará com que, caso haja uma história da filosofia, [...] já que a descoberta da verdadeira filosofia terá como consequência a volatilização do passado filosófico.

É precisamente contra essa concepção descontínua e desistoricizada da verdade que a fenomenologia se afirma, ao reconhecer o caráter sedimentado, histórico e experiencial do sentido, tal como será radicalizado por Merleau-Ponty na noção de mundo vivido. Assim, para Descartes, o sujeito apresenta-se enquanto substância pensante separada do mundo material e dos objetos externos.

Tal separação estabeleceu as bases da filosofia orientada à concepção do sujeito enquanto ente autônomo e cognoscente, observador e analista do mundo a partir de uma posição de distanciamento. Em contraposição, Merleau-Ponty questiona tal perspectiva ao afirmar a percepção enquanto ato incorporado, vivência originária emergente do corpo e entrelaçada ao mundo percebido, aspecto desenvolvido na sequência da análise. Ademais, sua reflexão sobre a percepção e a subjetividade conduz à compreensão imersiva e encarnada da experiência humana,

em contraste com a busca idealista de Husserl por um conhecimento absoluto e transcendental.

Enquanto Husserl orienta sua investigação por meio de redução metódica voltada ao alcance do sujeito transcendental e de verdade pura, Merleau-Ponty recusa a separação rígida entre sujeito e mundo e propõe integração dinâmica entre interior e exterior, corpo e mundo vivido. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2004, p. 3) afirma, “o mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos sentidos e pela experiência de vida, parece-nos à primeira vista o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso a ele”. Sua concepção de redução transcendental se configura como processo incessante de retomada do sentido, no qual significados emergem da interação com o mundo e permanecem parciais e provisórios, revelando-se no âmbito da experiência cotidiana.

Nesse horizonte, a fenomenologia assume papel decisivo para Merleau-Ponty, pois possibilita investigar o modo pelo qual o mundo percebido se manifesta à experiência perceptiva mediada pela corporeidade, oferecendo compreensão integrada da existência humana que enfatiza a relação constitutiva entre sujeito e mundo e o papel ativo do corpo na instauração da realidade.

2.1.2. Noção de Percepção e Corpo

A ideia de percepção e de corpo próprio, central no pensamento de Merleau-Ponty, revela-se decisiva para a apreensão do mundo e para a constituição de relações significativas com tudo ao redor. O corpo apresenta-se enquanto ponto de vista vivo a partir do qual o mundo se anuncia. Ele atua na condição de mediador e meio, presença dinâmica responsável por nos inserir em campo de sentido já aberto antes de toda reflexão. A corporeidade, nessa perspectiva, define o próprio modo de ser humano, figurando condição primeira de abertura sensível e comunicante com o real. Cada gesto, olhar ou ação configura modo concreto de habitar espaço e tempo, evidenciando o corpo na posição de origem do sentido.

Tal compreensão dissolve a separação clássica entre sujeito e objeto, pois o corpo assume simultaneamente a função de quem percebe e de meio no interior do qual o percebido se manifesta. Por essa via encarnada, a existência se torna visível, levando o filósofo a afirmar a inseparabilidade entre percepção e corpo

próprio. Nesse sentido, em *Signos* (1991, p. 41), destaca-se o corpo enquanto expressão originária da existência ao afirmar:

A expressão é anterior à percepção do mundo, pois não se trata apenas de um ato mental ou cognitivo, mas de uma existência encarnada. O ser é expressão na carne, um modo pelo qual a vida se manifesta e se comunica. Para o homem, todo ser é expressão, isto é, uma unidade inseparável entre um dentro e um fora, entre a consciência e o objeto, entre o eu e o outro. Essa unidade não pode ser desmembrada, pois o corpo é ao mesmo tempo sujeito e objeto, meio e mensagem, sendo o lugar onde a experiência e o sentido do mundo se entrelaçam. Assim, o corpo não é um mero veículo, mas a própria condição pela qual o mundo se torna acessível e significativo.

Da passagem citada, depreende-se que o ser se manifesta na carne enquanto expressão viva. Para o homem, todo ser se constitui na forma de unidade inseparável entre interior e exterior, consciência e objeto, eu e outro. A unidade mencionada se mantém indissociável pois o corpo reúne, em si, as dimensões de sujeito e objeto, meio e mensagem, configurando o lugar em que experiência e sentido do mundo se entrelaçam. O corpo surge, assim, na condição de elemento pelo qual o mundo se torna acessível e significativo. Essa perspectiva permite compreendê-lo não apenas na posição de objeto, mas enquanto verdadeiro *locus* de expressão, no qual sujeito e mundo se articulam de modo encarnado.

É por meio dessa corporeidade expressiva que se intensificam as sensações, os movimentos, as texturas, os sons e as cores constitutivos da realidade vivida. Nesse horizonte fenomenológico, o corpo inaugura o mundo enquanto espaço significativo, constituindo o ponto de partida sensível a partir do qual toda experiência se organiza. Sobre a ideia de corpo e percepção, Iraquitan Caminha (2010, p. 238–239) afirma:

Nós não podemos nos afastar de nosso corpo, enquanto ele é vivido por nós mesmos. O corpo que percebe habitando o espaço vive a experiência de perceber através de uma espécie de "aqui" originário que nunca cessa de estar presente para quem vê. O "aqui", que é o lugar de nossa experiência originária do espaço, não é um lugar no espaço, já que ele é o lugar de origem da noção mesma de espaço. Assim, o corpo que percebe perde o estatuto de um objeto estendido para se tornar o centro de orientação de nossa experiência de perceber do mundo.

Dessa análise, resulta que o corpo, enquanto centro prático-perceptivo, define o campo da experiência e possibilita a relação com o mundo sem dele se afastar. O ser humano se configura como sujeito e objeto existencial, inserido no

tempo e na história por meio de seu agir. A percepção, nessa perspectiva, é compreendida a partir da experiência singular de cada subjetividade, e não apenas da estimulação sensorial isolada. O corpo constitui o veículo da existência, de modo que percepções táteis, visuais, auditivas e olfativas permanecem indissociáveis de pensamentos, afetos e vivências subjetivas. Corpo e mente encontram-se igualmente imersos no mundo, entrelaçados em uma rede complexa de significações.

Cabe ressaltar, ainda, a centralidade da relação entre sujeito e objeto na obra de Merleau-Ponty. A percepção assume o caráter de experiência encarnada, mediada pelo corpo e pela existência concreta do sujeito em ato perceptivo. Essa compreensão aprofunda-se a partir de intérpretes dedicados a destacar o papel constitutivo do corpo na articulação entre experiência e sentido. Segundo Iraquitan Caminha (2010, p. 47), “a percepção é, essencialmente, a experiência de abertura a algo que nos aparece como a defrontação com uma manifestação fenomenal do mundo percebido [...]”. A percepção, portanto, é sempre situada, atravessada pela corporeidade, pela história pessoal e pela posição do sujeito no mundo. Tal relação mostra a percepção em permanente transformação. Merleau-Ponty, assim, convida a pensar a complexidade da existência humana a partir do corpo, elemento estruturante da relação com o mundo. Sobre a percepção em Merleau-Ponty, Ferraz (2016, p. 59) destaca:

A percepção, para Merleau-Ponty, não é um mero ato cognitivo ou uma recepção passiva de estímulos sensoriais, mas sim a maneira primordial pela qual o sujeito existe no mundo. Essa existência é fundamentada na corporeidade, que não é apenas um objeto físico, mas o meio pelo qual o sujeito está aberto ao horizonte vivido e às múltiplas dimensões do seu ser-no-mundo. Perceber é, portanto, participar de um movimento dinâmico e contínuo de envolvimento com o mundo, em que o sujeito e o ambiente são mutuamente constitutivos, e a experiência perceptiva é sempre situada, histórica e existencialmente enraizada.

Tal leitura reforça que a compreensão da percepção é inseparável do corpo e da existência situada do sujeito. Trata-se de um processo dinâmico, enraizado na experiência concreta do mundo. Ao adotar essa perspectiva, torna-se possível problematizar o impacto das experiências sensoriais na formação de conceitos, na interpretação das informações e na relação com os outros. A percepção orienta o modo de pensar, agir e se relacionar, evidenciando seu papel decisivo na constituição da experiência humana. A filosofia de Merleau-Ponty, nesse

sentido, abre um horizonte reflexivo no qual o corpo assume centralidade ontológica na existência.

O corpo pode ser compreendido, ainda, enquanto ponto de conexão entre o sujeito, o mundo e os outros. Nessa condição, ele não se limita a servir de suporte biológico, mas constitui o meio originário pelo qual a relação com o mundo e com os outros se efetiva. As experiências corporais mantêm vínculo direto com o ambiente e com as interações estabelecidas com os outros. Ademais, o corpo se afirma na comunicação e na expressão, fazendo circular significados na linguagem verbal, nos gestos, nas posturas e nos movimentos. Assim, a expressividade corporal funda a percepção na relação intersubjetiva, onde o sentido emerge do entrelaçamento entre corpo e mundo.

Por conseguinte, a relação entre percepção e corpo, permite compreender a experiência enquanto vivência integral, imersiva e encarnada. O corpo apresenta-se na condição de centro de nossa interação com o mundo, atuando simultaneamente na posição de sujeito e de meio de transformação da realidade. A percepção, entendida enquanto processo dinâmico e corporal, amplia nossa compreensão das formas pelas quais nos relacionamos com o ambiente e com os outros, revelando a complexidade da experiência humana. Desse modo, essa visão integrada, desafiadora das divisões tradicionais entre mente e corpo, nos convida a repensar a nossa própria existência e a nossa percepção do mundo, reconhecendo que, para Merleau-Ponty, somos seres imersos em um processo contínuo de interação e transformação com o mundo ao nosso redor.

Isto posto, infere-se que a concepção integrada de corpo e percepção desafia as dicotomias tradicionais entre mente e corpo, evidenciando o sujeito como um ser situado em contínua interação com o mundo. Essa fundamentação teórica possibilita a transição para a análise da percepção e da experiência enquanto fluxo temporal, tema que será aprofundado no capítulo seguinte, onde se investigará a constituição do sujeito e do mundo a partir da dimensão temporal da existência.

2.2. A problemática ontológica do tempo: gênese, rupturas e deslocamentos

A questão do tempo atravessa de modo decisivo a história da filosofia, assumindo configurações distintas conforme o horizonte ontológico e epistemológico em que se inscreve. Desde as formulações cosmológicas da Antiguidade até as

elaborações fenomenológicas contemporâneas, o tempo foi pensado ora enquanto princípio do devir do real, ora enquanto estrutura da consciência, ora enquanto condição transcendental da experiência, ora enquanto dimensão existencial do ser-no-mundo. Em comum a muitas dessas abordagens encontra-se a tentativa de compreender de que modo o tempo participa da constituição do sentido, da experiência e da própria subjetividade.

No contexto da presente investigação, a retomada desses antecedentes não visa a uma reconstrução exaustiva da história do conceito, mas à explicitação de alguns deslocamentos fundamentais, a partir dos quais se torna inteligível a concepção merleau-pontyana da temporalidade enquanto dimensão encarnada da experiência perceptiva. Trata-se, portanto, de evidenciar inflexões filosóficas responsáveis por preparar o terreno de compreensão do tempo irreduzível tanto ao fluxo cronológico objetivo quanto à forma abstrata da consciência.

A partir de Heráclito, o tempo emerge vinculado ao devir e à instabilidade constitutiva do real, rompendo com a ideia de um ser fixo e imóvel. Em Santo Agostinho, a temporalidade desloca-se para o interior da experiência vivida, sendo pensada a partir da distensão da alma entre passado, presente e futuro. Kant reinscreve o tempo no plano transcendental, compreendendo-o enquanto forma *a priori* da sensibilidade, condição universal da experiência possível. Com Husserl, a temporalidade é tematizada fenomenologicamente enquanto estrutura da consciência interna do tempo, revelando-se na articulação entre retenção, impressão e protensão. Heidegger radicaliza esse movimento ao pensar o tempo enquanto dimensão existencial do *Dasein*, inseparável do ser-no-mundo e da finitude.

Esses diferentes momentos não se sucedem de maneira linear ou cumulativa, pois configuram um campo problemático no qual o tempo é continuamente deslocado de um plano a outro. É nesse contexto que a filosofia de Merleau-Ponty se insere, assumindo criticamente essa herança e operando um deslocamento decisivo no qual a temporalidade passa a ser compreendida enquanto dimensão do mundo vivido, inseparável do corpo, da percepção e da intersubjetividade.

Ao privilegiar a experiência perceptiva e a corporeidade enquanto lugar originário do sentido, Merleau-Ponty retoma e transforma essas tradições, afirmando o tempo enquanto campo constitutivo da experiência. O percurso desenvolvido nos subcapítulos a seguir visa, assim, explicitar de que maneira esses antecedentes

filosóficos contribuem para a compreensão da temporalidade enquanto dimensão encarnada da existência, preparando o terreno conceitual para a análise fenomenológica proposta nesta dissertação.

2.2.1. Heráclito e o devir enquanto condição ontológica do real

A reflexão de Heráclito inaugura, no pensamento filosófico ocidental, compreensão do real fundada no devir. Em contraste com concepções centradas na estabilidade, na permanência substancial e na identidade fixa do ser, Heráclito afirma a realidade constituída no próprio movimento, na tensão e na transformação contínua. O ser apresenta-se como dinâmica viva, na qual identidade e diferença se articulam de modo inseparável.

Trata-se de ontologia do devir que fornece horizonte decisivo para pensar o tempo enquanto dimensão interna do real. Essa compreensão ontológica do devir encontra ressonância na leitura fenomenológica contemporânea, que reconhece o movimento enquanto condição originária da manifestação do ser. Nesse sentido, ao desenvolver uma ontologia da vida inspirada na herança heraclítica e na fenomenologia de Merleau-Ponty, Gomes (2019, p. 20) afirma:

A vida não é uma realidade constituída pela reflexão, mas está pré-reflexiva tanto no sentido epistemológico quanto ontológico. A vida é como processo, isto é, como devir que não se esgota em uma dimensão vital. Há um quiasma fundamental que envolve a existência humana e, mesmo que se possa destacar ou isolar para ser estudada, alguma dimensão da existência não pode esquecer esse quiasma sob risco de tomar a parte como o todo. Merleau-Ponty exorta para conceber a vida como incorporação, como uma atividade sempre em andamento de interpretação e reinterpretção. A vida não é um ser positivo que define o organismo vivo: antes, ela deve ser concebida como um campo de ação em aberto e, nesse sentido, aquilo que apontamos é a vida entrelaçada pela carne, pois, fundamentalmente, ela é abertura.

O devir, assim, designa a estrutura segundo a qual o real se mantém sendo no próprio movimento de sua transformação, isto é, como processo aberto e irreduzível a alguma ontologia substancialista ou positividade fixa. Essa compreensão manifesta-se de forma exemplar na imagem do rio, recorrente nos fragmentos heraclíticos. Ademais, essa concepção encontra uma de suas formulações mais originárias no pensamento de Heráclito, ao afirmar, “No mesmo rio entramos e não entramos; somos e não somos.” (Heráclito, frag. 49a, 1991, p. 71).

Heráclito formula uma tese ontológica fundamental segundo a qual a identidade do real se estabelece por meio da mudança, sustentada no próprio movimento da transformação.

Tal formulação revela o ser mantido na tensão dinâmica entre permanência e variação, afirmado-se enquanto processo e continuidade do devir. É nesse sentido que o rio permanece rio por meio da renovação contínua de suas águas. Assim, o devir expressa a forma pela qual o ser se mantém em sua permanência. O fragmento segundo o qual “Para os que entram nos mesmos rios, afluem sempre outras águas. [...]” (Heráclito, frag. 12, 1991, p. 61) reforça essa concepção ao indicar a inexistência de um substrato fixo por trás do fluxo, havendo uma unidade que se mantém na variação.

A imagem do rio exige esclarecimento conceitual rigoroso. Heráclito recorre a essa figura para expressar dinâmica do devir, o que não autoriza compreender o tempo enquanto substância fluente dotada de interioridade própria. A crítica fenomenológica explicita o risco de leitura substancializante da metáfora, capaz de reconduzir o tempo ao estatuto de ente. Merleau-Ponty (2018, p. 551) retoma a persistência histórica da imagem heraclítica para delimitar esse problema:

O tempo supõe uma visão sobre o tempo. Portanto, ele não é como um riacho, ele não é uma substância fluente. Se essa metáfora pode conservar-se de Heráclito até hoje é porque, sub-repticiamente, nós colocamos no riacho um testemunho de seu curso. Nós já o fazemos quando dizemos que o riacho escoia, já que isso significa conceber, ali onde só existe uma coisa inteiramente exterior a si mesma, uma individualidade ou um interior do riacho que desdobra, no exterior, as suas manifestações.

Essa observação delimita alcance da ontologia do devir em Heráclito e esclarece o estatuto filosófico da metáfora do rio. O devir designa modo de manifestação do real apreendido no interior das relações e das perspectivas segundo as quais o mundo se apresenta à experiência. O movimento aparece enquanto condição estrutural da manifestação do ser. O ser se afirma no dinamismo que o constitui, e a identidade do real sustenta-se nessa dinâmica relacional, na qual permanência e transformação se implicam mutuamente.

A metáfora do rio indica, desse modo, a inseparabilidade entre tempo e movimento constitutivo do real. O tempo não figura como entidade independente nem como substância fluente dotada de interioridade própria, manifestando-se no próprio acontecer do mundo e no ritmo das transformações configuradoras da

experiência. O devir exprime estrutura ontológica do real enquanto campo de tensões, no qual o sentido emerge no curso do processo e se renova a cada situação. Essa compreensão prepara terreno conceitual para abordagens fenomenológicas posteriores, nas quais o tempo aparece integrado ao modo de presença do mundo e à experiência vivida do sujeito encarnado.

Desse modo, o devir heraclítico afirma uma ordem imanente da realidade, manifestada no próprio processo de transformação dos entes. Essa ordem é designada por *lógos*, compreendido como o vigor segundo o qual o real se articula e se torna inteligível, conforme Heráclito, (frag. 1, 1991, p. 59) afirma:

Com o *Logos*, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com este *Logos* [...] Aos outros homens, porém, lhes fica encoberto tanto o que fazem acordados, como se lhes volta a encobrir o que fazem durante o sono.

Com isso, Heráclito indica a articulação do movimento do real segundo uma inteligibilidade própria, configurando uma ordem dinâmica do ser, já inscrita no curso do devir, embora permaneça velada e de difícil apreensão para a maioria dos homens. No entanto, essa ordem não se impõe de fora ao devir, mas emerge do interior do processo, razão pela qual permanece, com frequência, encoberta à experiência comum, conforme sugere o fragmento segundo o qual Heráclito (frag. 2, 1991, p. 59) assevera, “(Torna-se necessário seguir a con-juntura), mas enquanto o *Lógos* vive em con-juntura, a massa vive como se tivesse um entendimento próprio e particular”. É precisamente esse caráter imanente do *lógos* que Merleau-Ponty recupera ao pensar uma racionalidade inscrita no sensível, na qual o sentido se institui no próprio movimento do aparecer.

Na leitura de Gomes (2019, p. 18–19), Merleau-Ponty retoma a herança heraclítica ao compreender o *lógos* enquanto dimensão imanente do mundo sensível, constituída no próprio curso da experiência, na qual a ordem e o sentido se instauram no próprio movimento do aparecer e do devir. Assim, a ordem do mundo não se opõe ao movimento, tendo nele sua realização enquanto racionalidade encarnada.

A estrutura do real apresenta-se marcada por uma tensão originária, compreendida como princípio constitutivo da própria ordem do mundo. Nesse sentido, Heráclito (frag. 53, 1991, p. 73) afirma, “De todas as coisas a guerra é pai,

de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres”, indicando que a ordem do real emerge da permanência dinâmica da oposição. Essa tensão revela, assim, um caráter constitutivo, no qual a diferenciação institui a unidade enquanto co-pertinência dinâmica dos contrários, conforme expressa o fragmento que compara a harmonia do real à de arco e lira, Heráclito (frag. 51, 1991, p. 71) afirma: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira.” Tal imagem evidencia a unidade mantida na oposição, encontrando nela a condição de sua própria consistência.

O real organiza-se por meio da oposição, cuja tensão sustenta a consistência e a ordem do devir. Nessa perspectiva, o *lógos* apresenta-se enquanto estrutura imanente segundo a qual o real se articula e se torna inteligível. A ordem do mundo institui-se no próprio curso da transformação, configurando um campo de sentido no qual o visível se faz e se refaz na dinâmica das relações, deixando aparecer uma inteligibilidade encarnada, inseparável do próprio processo de manifestação.

Essa ontologia do devir implica compreensão do tempo enquanto dimensão imanente ao ser, pois o tempo se apresenta enquanto expressão do modo de ser do mundo. O fragmento de Heráclito (frag. 52, 1991, p. 73) segundo o qual “O tempo é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança.” sugere tempo entendido enquanto acontecimento, jogo e configuração. O devir temporal expressa modo de manifestação do real. O tempo, assim compreendido, exprime uma configuração dinâmica na qual o real se desdobra. Nessa perspectiva, a temporalidade manifesta-se como dimensão constitutiva do próprio acontecer, integrando o modo de ser das coisas, acompanhando o ritmo do devir e participando da constituição do sentido.

Essa concepção articula-se à noção de mundo comum, acessível a partir de perspectivas finitas. Heráclito (frag. 89, 1991, p. 83) afirma, “Os homens acordados têm um mundo só que é comum (enquanto cada um dos que dormem, se voltam para seu mundo particular)”, indicando unidade do mundo sem eliminação da pluralidade dos pontos de vista. Tal unidade emerge da articulação do real sob a vigência de um mesmo *lógos*. O real manifesta-se de modo situado, constituindo um caráter comum na própria diversidade das experiências, no qual o mundo comum se

constitui no entrelaçamento das perspectivas singulares que, situadas, participam de uma mesma realidade compartilhada.

Heráclito, ainda que não desenvolva teoria sistemática da temporalidade, oferece contribuição decisiva para pensar o tempo enquanto dimensão interna do real e da experiência. Sua ontologia do devir afirma o ser no movimento, na tensão e na transformação, deslocando a compreensão do real para o plano do acontecimento e da constituição contínua do sentido. O devir designa o modo de manifestação do real no próprio processo, afastando concepções fundadas em estruturas fixas ou substanciais. Essa concepção antecipa perspectiva segundo a qual o real se manifesta no processo e não em estruturas fixas ou substanciais.

Assim, a herança heraclítica fornece à fenomenologia uma base ontológica para pensar a temporalidade enquanto dimensão originária da experiência vivida. É precisamente nesse ponto onde a leitura merleau-pontyana de Heráclito assume força filosófica decisiva, ao reinscrever o tempo no campo da experiência perceptiva e ao recusar sua compreensão como sucessão abstrata de instantes. Nesse sentido, ao examinar a retomada do *lógos* heraclítico em Merleau-Ponty, Gomes (2019, p. 18) destaca que essa racionalidade não se funda em princípios lógico-formais, mas emerge do próprio mundo sensível, afirmando:

Merleau-Ponty propõe uma outra racionalidade que, partindo da percepção, confere o fundamento de um *logos* nascente no mundo perceptivo. Desse modo, Merleau-Ponty enfatiza a necessidade de uma nova ontologia que se proponha compreender o entrelaçamento ou imbricação que cria a relação entre ambos. (Gomes, 2019, p. 18)

O tempo, assim compreendido, apresenta-se como dimensão na qual o mundo se manifesta no próprio curso da experiência, exprimindo a dinâmica do devir enquanto estrutura ontológica do aparecer. Nesse sentido, a forma fragmentária do pensamento heraclítico expressa uma compreensão do tempo orientada pela resistência à linearidade narrativa e à fixação conceitual.

Com efeito, conforme observa Martins (2007, p. 57), “os fragmentos, em sua maioria, relacionam-se entre si, interpenetram-se, uns desenvolvendo e respaldando as ideias e postulados dos outros”, o que permite reconhecer “a existência de um pensamento filosófico bem elaborado e consistente” (Martins, 2007, p. 57), dotado de princípios norteadores que conferem unidade ao conjunto, apesar do estilo aforístico de sua exposição. A articulação não sequencial dos

fragmentos deixa, assim, entrever uma temporalidade na qual o sentido se constitui por entrelaçamento e recorrência, em consonância com uma experiência do devir irreduzível à sucessão homogênea de instantes. Tal compreensão encontra ressonância na fenomenologia de Merleau-Ponty, para a qual o tempo se institui no próprio curso da experiência, na condição de dimensão do aparecer, e não de estrutura exterior ordenadora do vivido.

Portanto, ao reinscrever o devir no campo das relações e das perspectivas, Heráclito antecipa compreensão segundo a qual o tempo se manifesta no desdobramento do real, inseparável do modo de presença do mundo à experiência. Merleau-Ponty retoma e aprofunda essa intuição ao compreender o tempo a partir da experiência perceptiva, integrando-o ao modo encarnado de presença no mundo. O tempo deixa de figurar medida exterior ou sucessão abstrata de instantes e passa a expressar a dinâmica própria do aparecer do mundo, concebido na condição de realidade em constituição.

2.2.2. Santo Agostinho e a interiorização existencial do tempo

A reflexão de Santo Agostinho marca um deslocamento decisivo na história do pensamento sobre o tempo ao reinscrevê-lo no horizonte da experiência vivida. Nas *Confissões*, especialmente no Livro XI, a temporalidade deixa de ser pensada prioritariamente a partir do movimento dos corpos ou da ordem cosmológica e passa a ser interrogada desde a vivência daquele que existe no tempo. Esse gesto inaugura uma compreensão na qual o tempo se apresenta como dimensão constitutiva da existência humana.

Nesse contexto, a investigação agostiniana evidencia a tensão entre o saber vivido do tempo e a dificuldade de explicitação conceitual. A célebre formulação agostiniana afirma: “Se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei” (Agostinho, 2024, p. 495) exprime o caráter paradoxal da temporalidade, marcada pela familiaridade imediata da experiência cotidiana e, ao mesmo tempo, resistente à definição teórica quando submetida à reflexão.

O tempo se impõe de modo imediato à experiência e orienta a vida, apresentando um estatuto próprio cuja inteligibilidade se expressa para além das categorias objetivantes. Essa aporia revela a especificidade do tempo como

dimensão originária da experiência, exigindo um pensamento atento à sua forma singular de manifestação. Assim, a herança agostiniana fornece à fenomenologia uma base decisiva para pensar a temporalidade enquanto dimensão originária da experiência vivida.

Ao recusar a concepção do tempo na forma de entidade objetiva ou cosmológica, Agostinho o compreende a partir da distensão da própria vida existente. Essa inflexão em direção à interioridade é destacada por Menin (2020, p. 51), ao analisar o movimento agostiniano de afastamento das explicações cosmológicas do tempo: “Adentrando sempre mais no ‘homem interior’, o Bispo de Hipona notou que o tempo é uma vivência interior, mais do que uma experiência externa. Não é possível explicá-lo senão partindo de uma experiência espiritual, e não material”. Com isso, evidencia-se a constituição da temporalidade, em Agostinho, no próprio modo de experiência e de distensão da vida no tempo, a partir do qual se configura sua inteligibilidade.

Ademais, essa distensão diz respeito à própria experiência interior do viver, na qual passado, presente e futuro se articulam no âmbito do espírito. Conforme expõe César (2008, p. 168): “o tríplice presente é distensão e a distensão é a do tríplice presente”, sendo o tempo medido “no espírito, mediante a impressão que as coisas que passam provocam em nós”, em um movimento que articula memória, atenção e expectativa. O tempo, assim, apresenta-se no próprio modo pelo qual a vida se estende, se afeta e se mantém em relação consigo mesma. Desse modo, a temporalidade deixa de ser pensada enquanto sucessão homogênea de instantes mensuráveis externamente e passa a designar a própria estrutura da existência vivida, isto é, o modo segundo o qual a vida se articula, se estende e se mantém em relação consigo mesma no tempo. Assim, o tempo abandona a medida das coisas e encontra compreensão no âmbito da experiência vivida.

É nesse horizonte que Agostinho aprofunda essa análise ao recusar a concepção do tempo como entidade ou substância. O passado já não é, o futuro ainda não é, e o presente, tomado isoladamente, não permanece. Essa constatação conduz à formulação decisiva da *distentio animi*³, segundo a qual o tempo subsiste

³ Em Agostinho, a noção de *distentio animi* nomeia a maneira pela qual a existência humana se dá temporalmente a partir da própria experiência do viver. A temporalidade se apresenta, assim, como a forma segundo a qual a vida se mantém aberta ao que foi, ao que acontece e ao que pode advir. É nesse movimento interno que a experiência se organiza, permitindo que o passado vivido continue a atuar, que o presente se concentre no exercício da atenção e que o porvir se anuncie como campo de

enquanto distensão da alma entre passado, presente e futuro. O passado permanece enquanto memória, o presente enquanto atenção e o futuro enquanto expectativa, configurando uma estrutura temporal que se constitui no interior do próprio espírito e não como sucessão exterior de instantes. Nesse sentido, Santo Agostinho afirma, “[...] três coisas se nos depararem no espírito onde isto se realiza: expectação, atenção e memória” (Agostinho, 2024, p. 523). Com isso, a temporalidade é reconduzida à experiência vivida, na qual o tempo se dá como distensão da vida interior, constituindo-se no modo pelo qual a vida se estende, retém e antecipa. Assim, o tempo não existe fora dessa dinâmica, mas se constitui no próprio modo pelo qual a vida se estende, retém e antecipa.

Essa análise inaugura uma compreensão do tempo enquanto experiência vivida. O tempo se apresenta na condição de estrutura da existência, articulando-se na própria vivência. Medir o tempo significa reconhecê-lo no interior da experiência, onde ele se manifesta enquanto dimensão da vida espiritual. Agostinho reconduz, assim, a temporalidade ao interior da vida do espírito, na qual passado, presente e futuro se afirmam como modos de sua própria dinâmica. Nesse sentido, a medição do tempo não se dá nas coisas, mas na alma, onde se articulam expectação, atenção e memória (Agostinho, 2024, p. 523-524).

Essa intuição exerce influência decisiva na fenomenologia contemporânea, ao deslocar o problema do tempo do plano das determinações objetivas para o campo da experiência vivida e da constituição do sentido. Em *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty reconhece em Santo Agostinho um momento fundamental da crítica às concepções objetivas do tempo. Ao examinar a incapacidade do mundo objetivo de comportar a temporalidade, ele retoma explicitamente a exigência agostiniana de uma presença simultânea do passado, do presente e do futuro para que haja tempo. Merleau-Ponty (2018, p. 552) escreve:

Frequentemente se diz que, nas próprias coisas, o porvir ainda não é, o passado não é mais, e o presente, rigorosamente, é apenas um limite, de forma que o tempo desmorona. E por isso que Leibniz podia definir o mundo objetivo *mens momentanea*; e por isso também que, para constituir o tempo, Santo Agostinho exigia, além da presença do presente, uma presença do passado e uma presença do porvir. Mas compreendamos o que eles querem dizer. Se o mundo objetivo é incapaz de trazer o tempo, não é porque ele seja demasiado estreito, mas porque ele é

possibilidades. O tempo encontra, desse modo, sua medida no modo concreto pelo qual a vida se experimenta e se prolonga, revelando uma compreensão existencial da temporalidade inseparável da interioridade e da condição humana situada.

excessivamente pleno para que nele haja tempo. O passado e o porvir existem demais no mundo, eles existem no presente, e aquilo que falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do outrora, do agora e do amanhã.

Essa passagem explicita o reconhecimento, por parte de Merleau-Ponty, da intuição agostiniana segundo a qual o tempo não se constitui no plano das coisas objetivas. O mundo plenamente dado não comporta a temporalidade, pois nela passado, presente e futuro não coexistem como objetos. A temporalidade exige uma dimensão de presença na qual o passado e o porvir se articulam no presente vivido.

Ao retomar a intuição agostiniana, Merleau-Ponty desloca a distensão temporal da interioridade da alma para o campo da experiência perceptiva, fazendo do presente vivido o eixo de articulação do tempo. César (2008, p. 162) explicita esse movimento ao afirmar: “A ideia de um ‘presente ampliado’, visto como experiência fundamental do sujeito que, através da memória e do projeto, expande a consciência para a captação do acontecer, é uma retomada criadora da teoria do tempo agostiniana”. Desse modo, a fenomenologia merleau-pontyana assume e radicaliza a herança agostiniana, reinscrevendo a temporalidade no mundo vivido e na experiência encarnada, onde passado e futuro permanecem operantes no presente da percepção e da ação.

Mais precisamente, Merleau-Ponty opera um deslocamento decisivo ao reinscrever a temporalidade no campo do mundo vivido, compreendendo o tempo a partir da experiência perceptiva e do engajamento do corpo próprio com o mundo. O tempo manifesta-se na experiência perceptiva, no engajamento do corpo próprio com o mundo. O passado permanece enquanto sedimentação de hábitos perceptivos e motores; o presente se atualiza na experiência; o futuro se abre enquanto horizonte da ação.

Merleau-Ponty retoma a intuição fundamental de Santo Agostinho ao situar a compreensão do tempo na experiência do viver. Essa retomada implica um deslocamento decisivo, pois a temporalidade deixa de ser pensada a partir de um sujeito reflexivo isolado e passa a ser reconhecida no próprio exercício perceptivo da existência encarnada. A temporalidade aparece, assim, como dimensão do aparecer, na qual passado, presente e futuro se articulam na própria experiência.

Ao reinscrever essa intuição no interior de uma fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty realiza um deslocamento fecundo, situando a temporalidade na estrutura encarnada da experiência e no campo do mundo vivido.

O passado subsiste enquanto espessura do presente, configurando o fundo a partir do qual a percepção atual se destaca e ganha sentido (Merleau-Ponty, 2018, p. 487-488). A temporalidade manifesta-se no engajamento perceptivo do corpo com o mundo, atravessando hábitos, gestos e modos de ação que estruturam a experiência. O tempo institui-se, assim, no próprio modo de habitar o mundo, como dimensão constitutiva do aparecer e da significação, na qual o sentido se forma e se renova de modo contínuo.

Desse modo, a reflexão de Santo Agostinho fornece à fenomenologia matriz conceitual decisiva para pensar o tempo enquanto dimensão constitutiva do existir. Ao situar a temporalidade na experiência do viver, Agostinho desloca o problema do tempo do plano das coisas para o âmbito da presença vivida, na qual passado, presente e futuro se articulam no interior do próprio existir. Merleau-Ponty retoma essa intuição e a radicaliza ao deslocar a distensão temporal da interioridade da alma para o campo do mundo vivido, compreendendo o tempo enquanto estrutura encarnada da experiência perceptiva. A temporalidade deixa de figurar na condição de objeto ou medida exterior e passa a expressar o modo de aparecer do mundo na experiência, na qual o passado permanece como espessura do presente e o futuro se abre na qualidade de horizonte de ação.

Portanto, a herança agostiniana revela-se decisiva para a compreensão fenomenológica do tempo enquanto dimensão originária da experiência vivida e do modo humano de existir no mundo.

2.2.3. René Descartes e a cisão entre consciência e temporalidade

A filosofia de René Descartes ocupa um lugar decisivo na constituição da subjetividade moderna ao estabelecer o pensamento como fundamento último da certeza. Nas *Meditações metafísicas*, o projeto cartesiano visa alcançar um ponto absolutamente seguro, capaz de resistir à dúvida mais radical. Esse gesto inaugura uma reconfiguração profunda da relação entre consciência, mundo e tempo, pois a evidência do eu passa a ser buscada fora da experiência sensível e da duração vivida.

Na Segunda Meditação, Descartes suspende a existência do mundo, do corpo e de todas as determinações empíricas, conduzindo a reflexão a um ponto em que apenas o exercício atual do pensamento subsiste como indubitável. Esse

movimento radical da dúvida busca identificar um ponto absolutamente seguro que sirva de fundamento para a reconstrução do conhecimento. A existência do sujeito afirma-se, então, no próprio ato de pensar, enquanto evidência imediata imposta a cada exercício do pensamento. Nesse sentido, escreve Descartes (2004, p. 25) nas *Meditações metafísicas*, em específico, na Segunda Meditação:

Mas já me persuadi de que não há no mundo totalmente nada, nenhum céu, nenhuma terra, nenhuma mente e nenhum corpo. Portanto, não me persuadi de que eu, também, não era? [...] é preciso estabelecer, finalmente, que este enunciado: eu, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente.

A certeza do eu emerge, assim, na atualidade do pensar, desligada da duração e da memória. O tempo permanece exterior à evidência do *cogito*, sem participar de sua constituição imediata, imposta sempre no instante do exercício do pensamento. Essa estrutura se consolida quando Descartes (2004, p. 27) passa a determinar a essência do sujeito exclusivamente a partir do pensamento, afirmando: “Eu, eu sou, eu existo, isto é certo. [...] sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão”. Com essa definição, o eu identifica-se integralmente ao ato de pensar, dissociando-se de qualquer ancoragem na corporeidade ou na duração concreta. A subjetividade passa a ser concebida como presença reflexiva imediata, cuja identidade se funda na evidência sempre atual do pensamento que se apreende a si mesmo.

Nessa perspectiva, a concepção cartesiana da natureza, fundada na cisão entre *res cogitans* e *res extensa*, impede a compreensão de uma produtividade imanente da *phýsis*, deslocando toda criatividade para a instância divina. Nesse sentido, Rodrigo Benevides (2023, p. 178), ao contrastar Descartes e Merleau-Ponty, afirma:

O dualismo de Descartes, portanto, polariza os aspectos que Merleau-Ponty visa entrelaçar. Enquanto Descartes vê criatividade em Deus e passividade na matéria, Merleau-Ponty descreve um quiasma do Ser no qual todos os ingredientes qualitativos já perpassam a *phýsis*. Como diz Merleau-Ponty, a natureza em Descartes é pura plenitude de ser e, por isso mesmo, vazia. A *phýsis* cartesiana é o que Whitehead aponta como *ponto flash*, isto é, nada mais que o mero instante de uma realidade criada por um ser que está fora dela.

Tal leitura evidencia que a crítica merleau-pontyana ao cartesianismo ultrapassa o plano metodológico e incide diretamente sobre o estatuto ontológico da natureza e da subjetividade modernas. Ela revela o modo como essa ontologia se estrutura a partir de uma separação originária entre pensamento e mundo, e essa determinação ontológica encontra sua expressão mais clara na própria estrutura da consciência cartesiana.

A consciência cartesiana afirma-se, desse modo, enquanto presença reflexiva a si mesma, fundada na evidência do pensamento. O corpo e o mundo sensível são conhecidos por mediação representativa, o que estrutura a separação entre o eu pensante e o fluxo da experiência. Nessa configuração, a temporalidade assume um estatuto derivado em relação à certeza do *cogito*, e o tempo se apresenta como elemento passível de abstração sem comprometer a evidência do sujeito.

Na *Terceira Meditação*, essa cisão assume contornos ontológicos mais nítidos, pois o reconhecimento da inexistência de autossustentação do próprio existir leva Descartes à afirmação de uma independência plena, na qual nada faltaria ao ser. Tal reflexão conduz à exigência de um princípio fundador e conservador do ser, diante da consciência de sua própria dependência existencial. Assevera Descartes (2004, p. 48): “Se eu fosse independente e tudo o mais recebesse de mim, não duvidaria, não desejaria e não me faltaria nada.” Essa afirmação explicita a dependência ontológica do sujeito e desloca o problema da existência para além da consciência, abrindo caminho para a concepção de um ser cuja permanência no tempo se dá pela ação contínua de uma causa que o produz e o conserva.

A existência passa, então, a ser concebida na condição de algo a ser garantido a cada instante, implicando uma compreensão descontínua do tempo. Essa concepção se explicita quando Descartes (2004, p. 49) afirma a necessidade de conservação contínua do ser: “Conserve-me, isto é, conserve-me agora, ou crie-me de novo”. A existência passa, assim, a ser concebida sob dependência de conservação constante, inviabilizando a compreensão da duração enquanto continuidade ontológica. Desse modo, o tempo não possui força própria de sustentação do ser, funcionando apenas como sucessão de instantes cuja ligação não é imanente. O tempo institui a existência sob a forma de uma reafirmação contínua a cada instante.

O tempo passa a ser compreendido na forma de sucessão de instantes distintos, cuja articulação se funda na dependência de um princípio que assegura a existência a cada momento. A duração apresenta-se na condição de encadeamento sucessivo de momentos, cuja unidade é ontológica e garantida por uma instância que conserva o ser em cada instante. A existência afirma-se, assim, enquanto realidade sustentada por uma reafirmação contínua, apoiada em um princípio exterior ao próprio fluxo temporal e à experiência vivida.

Essa concepção de existência fundada na exterioridade conduz a uma ontologia na qual a natureza é pensada enquanto realidade desprovida de interioridade e de produtividade própria. Ao analisar criticamente esse horizonte ontológico, Benevides (2023, p. 87) observa que, no cartesianismo: “essa ideia de natureza como um ser inteiramente exterior, conglomerado de partes *extra partes*, isto é, como puro objeto” impede a compreensão de uma dinâmica imanente do real. Ao ser concebida sob regime de pura exterioridade, a natureza tem comprometida a possibilidade de sustentar temporalidade interna e constitutiva, abrindo espaço para compreensão descontínua do ser.

Contra esse modelo ontológico que a fenomenologia de Merleau-Ponty se ergue, reinscrevendo a subjetividade no campo da experiência vivida e compreendendo a temporalidade não como algo exterior à consciência, mas enquanto dimensão originária de sua própria constituição. Tal horizonte ontológico encontra sua expressão mais rigorosa na própria estrutura da subjetividade cartesiana, pois a exclusão da interioridade da natureza implica a separação entre consciência e temporalidade vivida.

É justamente esse ponto que será retomado criticamente por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Ao examinar o legado cartesiano, o autor mostra que o *cogito*, ao fundar a subjetividade na reflexão pura, conduz logicamente à concepção atemporal da consciência: “A doutrina cartesiana do Cogito devia então conduzir logicamente à afirmação da intemporalidade do espírito e à admissão de uma consciência do eterno.” (Merleau-Ponty, 2018, p. 497). Ao tornar explícita essa consequência do *cogito*, Merleau-Ponty evidencia a inclinação da subjetividade cartesiana a uma constituição extratemporal, decorrente da certeza reflexiva e de sua imagem de consciência dissociada da temporalidade concreta da experiência.

Essa crítica não visa negar a importância do *cogito*, mas explicitar seu limite ontológico. Ao separar a consciência da experiência perceptiva e da duração

vivida, Descartes inaugura uma subjetividade que se pensa fora do tempo. Merleau-Ponty (2018, p. 535-536) aprofunda essa análise ao caracterizar a dúvida cartesiana como operação reflexiva do pensamento, distinta da síntese temporal da experiência:

Descartes não fez a dúvida cessar diante da certeza da própria dúvida; ele a conduziu mais longe. Ele não diz 'eu duvido, eu sou', mas 'eu penso, eu sou', o que significa que a própria dúvida é certa, não como dúvida efetiva, mas como simples pensamento de duvidar. Não há nenhum ato, nenhuma experiência particular que prenda exatamente minha consciência e aprisione minha liberdade; 'não há pensamento que extermine o poder de pensar e o conclua'. (...) Não, não há pensamento que seja para o pensamento uma resolução nascida de seu próprio desenvolvimento.

Essa passagem evidencia que o *cogito* cartesiano se constitui no plano da reflexão pura, no qual a certeza do eu se afirma pela atualidade do pensar e não pela inserção em uma experiência temporal situada. A dúvida, elevada ao estatuto de pensamento, não se resolve em ato vivido nem se deixa apreender como acontecimento no tempo, permanecendo na forma de estrutura reflexiva sempre retomável. A consciência afirma-se, assim, na qualidade de pensamento que se exerce sobre si mesmo, preservando-se independente do curso da vida e da espessura da experiência. O *cogito* instaura a subjetividade ancorada na autotransparência do pensar e, a partir disso, faz surgir a certeza responsável por separar consciência e temporalidade ao longo da tradição filosófica.

Por conseguinte, a filosofia cartesiana assume lugar central na problemática ontológica do tempo ao instaurar cisão duradoura entre consciência e temporalidade, pois, ao fundar a certeza do sujeito fora da duração vivida, Descartes desloca o tempo para posição secundária em relação à evidência reflexiva, abrindo hiato estrutural entre o pensar e o existir no tempo. Esse gesto inaugura herança decisiva para a filosofia moderna, pois fixa a subjetividade no plano da transparência do pensamento e afasta a temporalidade do núcleo da experiência originária. Diante dessa herança, torna-se necessário repensar o estatuto do tempo como problema fundamental inscrito na própria constituição da experiência, tarefa à qual Merleau-Ponty responde ao reabrir criticamente o sentido do *cogito* e reinscrever a temporalidade no campo da experiência vivida.

2.2.4. Bergson e a duração como realidade originária do tempo

A reflexão bergsoniana sobre o tempo constitui um momento decisivo na inflexão crítica que desloca a temporalidade do plano abstrato, homogêneo e mensurável para o domínio da experiência vivida. Em *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, Bergson identifica na tradição filosófica uma tendência persistente à espacialização do tempo, isto é, à sua submissão às categorias próprias dos objetos físicos. Tal procedimento, longe de ser neutro, altera a própria natureza do fenômeno temporal, convertendo o tempo em extensão mensurável e dissolvendo sua dimensão qualitativa. Ao submeter o tempo aos esquemas da quantidade, a filosofia perde de vista o modo como ele se manifesta efetivamente na experiência.

A crítica bergsoniana à concepção clássica do tempo dirige-se a uma ontologia centrada no instantâneo, abrindo espaço para a afirmação da duração vivida enquanto dimensão fundamental da experiência. Ao analisar esse horizonte, Benevides (2023, p. 92) observa que, no interior da tradição filosófica que vai de Agostinho a Bergson, “a matéria [é definida] pelo instantâneo, o presente instantâneo, e só se concebe a memória e o passado pelo espírito”. Tal concepção implica a separação radical entre tempo e natureza, pois, conforme Benevides (2023, p. 92) explicita, “ao extirpar o tempo da interioridade da *physis*, não haveria como compreender no movimento do em-si os efeitos das dimensões do futuro e do passado”. É justamente contra esse modelo ontológico, redutor da temporalidade à sucessão de presentes instantâneos, que Merleau-Ponty se posiciona, reinscrevendo o tempo no campo da experiência vivida e compreendendo a temporalidade enquanto dimensão constitutiva do ser-no-mundo. Essa reinscrição fenomenológica do tempo encontra ressonância em uma crítica anterior à concepção espacializada da temporalidade, tal como formulada por Bergson.

Bergson sustenta que a duração se sente no próprio curso da experiência. O tempo vivido manifesta-se à consciência enquanto continuidade qualitativa em curso, na qual os momentos se interpenetram. A duração designa, assim, um tempo vivido a partir de dentro, no qual a existência não se organiza segundo estados fixos ou momentos estanques.

Nesse sentido, César Cola (2008, p. 48) afirma, “a transição é contínua”, de modo que só percebemos as mudanças quando elas se tornam significativas para nós. Pensar a existência enquanto sucessão de estados isolados implicaria,

segundo o autor, a negação da própria duração, pois “se a existência ocorresse dentro de tal padrão, não haveria duração (*durée*)” (Cola, 2008, p. 48). Não há, portanto, instantes justapostos ou pontos fixos alinháveis sem perda de sentido, mas um processo contínuo no qual cada momento se transforma no interior da própria experiência vivida, no qual o tempo deixa de funcionar enquanto meio neutro e passa a ser compreendido como forma mesma da manifestação da vida consciente.

Essa problemática encontra um desenvolvimento decisivo em *Matéria e memória*, onde Bergson articula duração, corpo e memória a partir de uma ontologia do vivido. Ao distinguir duas formas fundamentais de permanência do passado, Bergson (1999, p. 88) afirma de modo explícito:

Há, dizíamos, duas memórias profundamente distintas: uma, fixada no organismo, não é senão o conjunto dos mecanismos inteligentemente montados que asseguram uma réplica conveniente às diversas interpelações possíveis. A outra é a memória verdadeira.

Essa distinção reconfigura profundamente a compreensão da memória ao sustentar a inscrição ativa do passado no corpo, sob a forma de hábitos, disposições motoras e esquemas de ação prolongadores da experiência no presente. Desse modo, o corpo se apresenta lugar privilegiado de inscrição do tempo vivido, no interior do qual o passado se sedimenta e orienta o presente da ação.

Ao articular duração, corpo e memória, Bergson rompe com a concepção do passado como conteúdo meramente representacional e antecipa uma compreensão do tempo enquanto dimensão encarnada da existência. Essa concepção encontra formulação explícita em *Matéria e memória*, quando Bergson (1999, p. 181) afirma que o passado não se dissipa, mas se conserva integralmente para além de sua atualização consciente: “O passado inteiro se conserva automaticamente. Ele subsiste por si mesmo, independentemente de sua evocação atual”. Essa formulação confirma a duração enquanto permanência operante, na qual o passado continua a agir no presente da experiência e da ação.

Na leitura de Rodrigo Benevides (2023), essa inflexão bergsoniana permite deslocar a temporalidade do plano de uma consciência que armazena instantes para o da vida concreta, na qual o passado permanece operante no presente da ação. Esse deslocamento torna-se inteligível quando se considera a crítica às ontologias que definem a matéria pelo presente instantâneo, pois,

conforme observa o referido autor (2023, p. 90), “a matéria se define pelo presente, e o passado só pode se conceber pela memória e pelo espírito”. Ao retomar essa herança crítica, Benevides assinala a abertura de caminho para o reconhecimento, em Merleau-Ponty, da necessidade de pensar uma interioridade temporal da própria natureza, sem reduzi-la a qualquer sucessão de instantes isolados. Essa concepção da duração, entendida como passado ainda operante no presente, desloca a temporalidade para o plano do comportamento e da vida prática, oferecendo um dos eixos a partir dos quais Merleau-Ponty reinscreve o tempo no campo da experiência perceptiva e do mundo vivido.

Com isso, Bergson rompe com a concepção do passado como conteúdo psíquico armazenado em um interior mental. A memória-hábito revela que o tempo se encarna no modo de agir, fazendo do corpo um operador temporal. O presente é a realização concreta de uma história incorporada. Nessa perspectiva, a experiência temporal se estrutura como continuidade vivida, e a temporalidade passa a ser compreendida enquanto continuidade dinâmica, na qual o passado permanece operante sem se reduzir a recordação temática. O tempo vivido exprime, assim, a estrutura do comportamento e da experiência, inseparável da vida prática.

A filosofia de Bergson ocupa lugar decisivo na constituição do horizonte a partir do qual a fenomenologia interroga a temporalidade. Merleau-Ponty reconhece explicitamente a força dessa herança ao retomar a crítica bergsoniana à espacialização do tempo e à redução da temporalidade à sucessão homogênea de instantes. Contudo, essa retomada não se faz sem deslocamentos conceituais rigorosos. Nesse sentido, o próprio Bergson (1999, p. 75) formula a noção de duração em termos capazes de sustentar, posteriormente, uma problematização fenomenológica da unidade temporal, nos seguintes termos, “A duração real é aquilo que nunca se deixa dividir, aquilo que não comporta partes exteriores umas às outras.” A caracterização da duração sob a figura de continuidade indivisa sofre, em Merleau-Ponty, uma tensão decisiva, ao demandar uma concepção da unidade temporal fundada na diferenciação entre passado, presente e porvir.

Essa tensão aparece de modo explícito quando em *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (2018, p. 563) afirma que Bergson: “estava errado em explicar a unidade do tempo por sua continuidade, pois isso significa confundir passado, presente e porvir sob o pretexto de que se caminha de um para o outro por transições insensíveis, e enfim significa negar o tempo”. No entanto, acrescenta

imediatamente que Bergson “tinha razão em apegar-se à continuidade do tempo como a um fenômeno essencial”. Essa passagem delimita com precisão o alcance e o limite da filosofia bergsoniana no interior da problemática fenomenológica do tempo.

Merleau-Ponty identifica em Bergson a intuição fundamental de que a temporalidade não se deixa reduzir a uma sucessão de instantes homogêneos, afirmando seu caráter vivido e contínuo. Ao mesmo tempo, desloca essa continuidade para o plano da passagem efetiva do tempo, na qual passado, presente e porvir se diferenciam sem se separar. A crítica reinscreve a noção de duração em uma ontologia da experiência, na qual a unidade temporal emerge do próprio movimento de constituição do sentido no mundo vivido.

No diálogo crítico com Bergson, Merleau-Ponty preserva a recusa da espacialização do tempo e a afirmação de seu caráter vivido e contínuo. Contudo, recusa identificar a unidade temporal com uma continuidade homogênea e indiferenciada, que dissolveria as articulações próprias do passado, do presente e do porvir. Para a fenomenologia, a unidade do tempo emerge da própria passagem temporal, na qual os momentos se distinguem sem se separar. Nesse movimento, a temporalidade se configura como diferenciação interna da experiência, estruturando o modo de aparecer do real.

Nesse sentido, a crítica merleau-pontyana reinscreve a noção de duração na ontologia da experiência. A unidade temporal emerge do próprio engajamento perceptivo e prático no mundo, e a continuidade do tempo deve ser compreendida a partir do modo pelo qual o mundo se oferece na percepção e na ação, enquanto dimensão constitutiva do aparecer. Assim, o tempo se afirma como dimensão do próprio engajamento do sujeito no mundo.

Essa recusa da objetivação do tempo implica, contudo, um deslocamento mais profundo, no qual se torna necessário repensar o próprio estatuto ontológico do visível e do invisível. Conforme afirma Merleau-Ponty (2014, p. 210): “O invisível não é um outro visível ‘possível’, nem um mundo oculto atrás do visível: ele é a transcendência mesma, sem máscara ôptica”. Nessa perspectiva, o tempo se apresenta qualidade de dimensão invisível que sustenta e atravessa a experiência perceptiva, a partir da qual o mundo se torna manifesto e o sentido se institui. Ele se constitui no entrelaçamento do corpo, da percepção e da situação, configurando-se como a própria textura do existir encarnado.

Desse modo, se o tempo deve ser compreendido enquanto dimensão invisível que sustenta o aparecer do mundo, ele se apresenta na forma de continuidade interna da experiência, na qual o passado permanece operante no presente vivido. Essa compreensão afasta a temporalidade da sucessão homogênea de instantes e exige um conceito capaz de exprimir a persistência qualitativa do vivido no próprio curso da existência. Nesse horizonte, a noção de duração impõe-se como formulação filosófica adequada para pensar o tempo enquanto experiência contínua e encarnada, constituída a partir do próprio movimento do existir. É precisamente nesse ponto que a reflexão bergsoniana adquire pertinência conceitual. A noção de duração inaugura uma compreensão do tempo fundada na experiência vivida e na continuidade qualitativa do existir, abrindo um campo conceitual posteriormente retomado, aprofundado e transformado pela fenomenologia merleau-pontyana.

Portanto, a contribuição de Bergson mostra-se decisiva para a elaboração da temporalidade em Merleau-Ponty. Ao sustentar a primazia do tempo sentido sobre o tempo medido e a permanência ativa do passado no presente, Bergson rompe com a concepção do tempo enquanto sucessão abstrata de instantes. Merleau-Ponty retoma essa ruptura e a radicaliza, deslocando a duração para o interior do mundo vivido e da experiência perceptiva. O tempo aparece, então, como dimensão constitutiva da existência sensível, inseparável do corpo próprio e do mundo no qual ele se insere. A herança bergsoniana fornece, desse modo, um dos pilares conceituais para a compreensão fenomenológica do tempo na condição de estrutura encarnada do existir.

2.2.5. *Kant e a formalização transcendental da temporalidade*

Na filosofia crítica de Immanuel Kant, o tempo assume estatuto central enquanto condição transcendental da experiência. Na *Crítica da razão pura*, o tempo não deriva da experiência empírica: ele opera como forma pura da sensibilidade, condição *a priori* que torna possível a intuição interna. Kant explicita esse estatuto ao afirmar que o tempo não se constitui por síntese conceitual ou por generalização empírica. Nesse sentido, Kant (2001, p. 96) delimita o tempo enquanto condição anterior à experiência empírica, onde afirma: “O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer.” Essa formulação afasta o tempo tanto da

construção intelectual quanto da realidade empírica derivada, permitindo compreendê-lo como condição originária do aparecer dos fenômenos.

O tempo não designa uma propriedade das coisas em si, mas a forma segundo a qual o sujeito necessariamente se afeta a si mesmo na experiência interna. Com isso, o problema do tempo desloca-se do plano ontológico para o plano transcendental e passa a ser pensado enquanto estrutura formal da subjetividade, responsável por ordenar antecipadamente toda experiência possível.

Enquanto forma da sensibilidade, o tempo define o modo segundo o qual os fenômenos se oferecem ao sujeito, distinguindo-se das coisas em si. Ele estrutura a experiência possível sem pretender descrever o ser do mundo independentemente das condições sensíveis. Kant (2001, p. 96-97) explicita o alcance universal dessa condição ao afirmar que o tempo consiste em condição à qual os fenômenos se submetem inevitavelmente:

O tempo é uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. O tempo é, pois, dado *a priori*. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da sua possibilidade) não pode ser suprimido.

A referida passagem evidencia que o tempo se afirma como condição universal e necessária da experiência possível, anterior a qualquer conteúdo empírico e independente da existência efetiva dos fenômenos. Dessa maneira, a temporalidade figura enquanto horizonte formal no interior do qual os fenômenos podem ser intuídos, ordenados e reconhecidos, assegurando a unidade da experiência sem recorrer a dados empíricos particulares.

Esse deslocamento representa avanço decisivo em relação às concepções empiristas do tempo, pois reconhece que a temporalidade ultrapassa sucessão de impressões sensíveis, no qual a experiência temporal já pressupõe estrutura anterior capaz de organizar multiplicidade fenomenal. Tal estrutura assume validade homogênea e universal, atribuída ao sujeito transcendental. Essa formalização transcendental implica também uma restrição da temporalidade ao domínio da interioridade subjetiva, conforme Kant (2001, p. 99) explicita ao afirmar, “O tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior”. É precisamente essa restrição da

temporalidade ao âmbito do sentido interno que será posteriormente problematizada pela fenomenologia, ao reivindicar uma temporalidade imanente à percepção e ao mundo, e não apenas à interioridade subjetiva.

O tempo apresenta-se, assim, assumindo o estatuto de condição formal da intuição, pouco sensível à historicidade, à corporeidade e à situação existencial concreta. Nesse contexto, Marilena Chauí (2018, p. 18) esclarece que a subjetividade kantiana não deve ser compreendida como entidade ou substância, pois “a consciência de si só será sujeito lógico se não for pensada como uma entidade, mas apenas como uma função de unidade do pensamento ou de síntese”. É precisamente esse caráter funcional e formal da subjetividade que delimita o alcance da temporalidade kantiana, abrindo espaço para o deslocamento operado pela fenomenologia de Merleau-Ponty.

É nesse ponto que a fenomenologia de Merleau-Ponty promove deslocamento decisivo da herança kantiana. Nesse contexto, o *a priori* deixa de operar como forma abstrata da subjetividade e passa a ser reconduzido ao campo da experiência concreta, na qual as estruturas de sentido se constituem no próprio contato com o mundo. A questão transcendental não é abandonada, mas reconduzida ao solo do vivido, onde adquire espessura experiencial e sentido concreto.

Em vez de um sistema de experiência “desdobrado diante” do sujeito, Merleau-Ponty (2018, p. 408) restitui o caráter situado da percepção: “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”. A condição de possibilidade já não opera sob forma abstrata aplicada ao dado, pois ela se institui na implicação concreta do corpo com o mundo percebido. Com isso, Merleau-Ponty desloca o problema transcendental do plano das estruturas formais para o interior da experiência vivida, onde sujeito e mundo se constituem mutuamente no próprio ato perceptivo.

Esse movimento promove a transformação radical da exigência transcendental, reinscrevendo-a no campo da experiência vivida, pois as condições de possibilidade deixam de ser pensadas enquanto instâncias separadas da experiência para emergirem no próprio modo de aparecer do ser. É nesse sentido que Marilena Chauí (2018, p. 10) observa, “a subjetividade é descoberta não quando se diz ego, mas quando a consciência se torna a forma canônica do Ser”. Tal

formulação ajuda a explicitar que, no horizonte merleau-pontyano, o transcendental manifesta-se como estrutura ontológica imanente ao mundo vivido, no qual corpo, percepção e temporalidade se entrelaçam originariamente.

O enraizamento do transcendental no vivido exige repensar a imagem de sujeito vinculada à formalidade do tempo, no qual a experiência sensível se afirma além de qualquer síntese conceitual desvinculada do mundo. Merleau-Ponty (2018, p. 424) recoloca o corpo como eixo desse acesso quando declara: “Quem toca e quem apalpa não é a consciência, é a mão, e a mão, como diz Kant, ‘um cérebro exterior do homem’”. A temporalidade deixa de figurar na qualidade de moldura neutra e passa a ser compreendida enquanto dimensão inseparável do engajamento perceptivo, no qual o sujeito habita o mundo por meio de um estilo corporal de presença.

Essa reorientação mostra a insuficiência de pensar o tempo como idealidade separável do sensível. Merleau-Ponty recusa a reificação do tempo, frequente no senso comum, e descreve uma temporalidade dada no próprio modo de aparecer do mundo. Nessa direção, Merleau-Ponty (2018, p. 565) assevera:

Há um estilo temporal do mundo, e o tempo permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente, o presente é um passado próximo e um porvir recente, o porvir enfim é um presente e até mesmo um passado por vir, quer dizer, porque cada dimensão do tempo é tratada ou visada como outra coisa que não ela mesma [...].

A passagem condensa um ponto decisivo da crítica fenomenológica no qual o tempo não se deixa apreender na condição de objeto isolável, tampouco como variável exterior mensurável. Ele se manifesta na própria tessitura do aparecer do mundo, no entrelaçamento dinâmico entre passado, presente e porvir, tal qual se dão na experiência. Cada dimensão temporal adquire sentido ao remeter às demais por um deslizamento interno constitutivo do próprio tempo vivido. A temporalidade não se acrescenta à experiência; apresenta-se como o modo segundo o qual o mundo permanece presente, se transforma e se anuncia.

Desse modo, a filosofia kantiana ocupa lugar estrutural na problemática do tempo ao estabelecer a temporalidade como condição formal da experiência possível, garantindo sua universalidade transcendental. Esse gesto é decisivo, pois sem ele, o tempo permaneceria prisioneiro de descrições empíricas ou psicológicas. Contudo, ao separar a forma temporal da espessura do vivido, Kant fixa o tempo

fora da existência concreta. É precisamente esse ponto que Merleau-Ponty retoma criticamente. Sem abandonar a exigência transcendental, ele desloca seu centro de gravidade, reinscrevendo a temporalidade no campo da percepção, do corpo e do mundo. O tempo deixa então de ser apenas condição da experiência para tornar-se dimensão constitutiva do existir, isto é, modo originário segundo o qual o sujeito se situa, age e se compreende no mundo.

2.2.6. Husserl e a constituição fenomenológica da temporalidade

A fenomenologia de Edmund Husserl marca um ponto de inflexão na investigação filosófica do tempo porque desloca a questão da temporalidade para o interior do aparecer, isto é, para o modo pelo qual as vivências se dão e se mantêm em unidade. Nas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Husserl recusa tanto a redução objetivista do tempo a um parâmetro externo quanto a sua interpretação psicológica enquanto simples sequência de estados. O problema decisivo passa a ser este: de que maneira um objeto temporal pode aparecer como sendo o mesmo ao longo de uma duração, se o fluxo do vivido é incessante e se o agora não se repete? Por isso, Husserl insiste em iniciar pela descrição do fenômeno da percepção de algo temporal, isto é, pelo mostrado antes de qualquer construção teórica. Nesse sentido, Lima afirma (2014, p. 12): “a fenomenologia tem por objeto as coisas que se manifestam ou se mostram, tais como se manifestam os fenômenos”. Esse gesto metodológico corresponde ao núcleo da orientação fenomenológica ao reconduzir a análise ao modo de oferta dos fenômenos à experiência, suspendendo explicações externas a eles impostas. Tal exigência metodológica encontra sua formulação explícita na definição apresentada por Lima (2014, p. 13), ao expor o sentido da *epoché* husserliana e o caráter próprio da fenomenologia:

Para tanto, Husserl propõe a suspensão de qualquer julgamento, (sobre a existência, sobre as propriedades reais e objetivas do que aparece), abandonando os pressupostos em relação ao fenômeno que se apresenta, ao que denomina de suspensão fenomenológica ou *epoché*. A fenomenologia (*phenomenon* + *logos*) é então o discurso sobre aquilo que se mostra como é, caracterizando esta ciência como estando em contato direto com o sentido das coisas, dirigindo o conhecimento para o que há de essencial nelas. É a filosofia do inacabamento, do devir, do movimento constante, onde o vivido aparece e é sempre ponto de partida para se chegar a algo.

A partir dessa caracterização, a investigação do tempo é retirada do plano das explicações causais ou naturalistas e reconduzida ao próprio aparecer do vivido, permitindo que a temporalidade seja compreendida enquanto dimensão que se doa originariamente no curso da experiência. Essa recondução exige, portanto, a análise da própria estrutura da percepção temporal, na qual o ato perceptivo se estende no tempo e articula retenção, presença e protensão. Nesse ponto, a análise husserliana é programática, pois toda percepção de um objeto temporal exige extensão temporal do ato perceptivo, e não pode ser pensada como um recorte pontual do agora. A percepção envolve um campo temporal no qual o objeto se manifesta segundo uma continuidade imanente.

Essa estrutura temporal do ato perceptivo torna explícita a necessidade de pensar a percepção para além do instante, abrindo caminho para a análise fenomenológica da consciência interna do tempo. A passagem abaixo de Husserl (2001, p. 56) formula o núcleo do argumento e vale como eixo para o desenvolvimento que segue:

É evidente que a percepção de um objecto temporal tem ela própria temporalidade, que a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção, que a percepção de uma qualquer forma temporal tem a sua própria forma temporal. [...] Cada som tem ele próprio uma extensão temporal; com o toque, ouço-o como agora, mas, com o ressoar, ele tem um agora sempre novo e o precedente converte-se em passado.

Essa formulação impede, desde o início, qualquer compreensão pontualista do tempo. Dado o caráter duracional, tanto do objeto percebido quanto do ato perceptivo, a identidade temporal não pode se apoiar num instante isolado nem numa síntese retrospectiva externa ao fluxo. Impõe-se, assim, a exigência de pensar a unidade do objeto temporal constituída no próprio decurso do vivido, no interior da presença prolongada e continuamente modificável. Nesse sentido, a percepção temporal revela-se como um processo de constituição imanente, no qual a unidade do objeto emerge da própria dinâmica do aparecer. A partir dessa formulação, tornam-se visíveis consequências fenomenológicas decisivas. A citação é carregada de consequências fenomenológicas decisivas, pois, se o ato perceptivo dura, então a unidade do objeto percebido não pode depender de síntese posterior, externa ao próprio fluxo, nem de identidade fixa dada por forma abstrata.

Ela deve ser compreendida como resultado de uma articulação interna entre impressão, retenção e protensão, isto é, na forma de unidade que se constitui no e pelo próprio tempo vivido. Em contrapartida, a identidade do objeto temporal exige compreensão no interior da estrutura de presença em extensão e modificação contínuas. Nesse ponto, Husserl introduz categorias tornadas clássicas na fenomenologia do tempo: impressão originária (ou impressão no sentido do agora vivido), retenção (a preservação do que acaba de passar) e protensão (a antecipação do iminente). Essas categorias operam mediante funções correlatas que constituem um campo contínuo de presença, no qual o presente se apresenta como espesso e articulado.

A consequência metodológica é decisiva: a temporalidade não é um tema acrescentado ao vivido, ela é a própria forma de articulação do vivido, sem a qual não haveria nem unidade do objeto, nem continuidade do sentido. Essa formulação já antecipa o modo no qual Merleau-Ponty herda de Husserl a concepção do tempo enquanto campo de presença, deslocando-a progressivamente para o plano da percepção. Conforme explicitam Silva e Vianna (2019, p. 7), “o tempo não se caracteriza por uma sucessão de acontecimentos. Passado, presente e porvir coexistem”. Com isso, a temporalidade abandona a concepção de encadeamento linear de instantes e passa a ser compreendida enquanto estrutura vivida, na qual as dimensões temporais se entrelaçam no interior da experiência perceptiva concreta.

Por isso, Husserl também precisa distinguir a temporalidade imanente do fluxo e a temporalidade objetiva, cronológica. Em sua análise, o tempo do relógio é uma objetivação derivada, pois ele supõe um trabalho constitutivo prévio, realizado no nível da consciência interna do tempo. É nesse sentido que a fenomenologia husserliana descreve a gênese da própria possibilidade de haver algo temporalmente identificável. Essa abordagem desloca o foco da análise para as condições constitutivas da experiência temporal, e essa distinção envolve um custo filosófico significativo, pois recoloca o problema do ponto de partida da reflexão e do modo como o vivido permanece implicado em toda tentativa de esclarecimento transcendental. A passagem reflexiva pelo *Lebenswelt* impede que a constituição alcance plena transparência, pois o mundo vivido não pode ser inteiramente absorvido pela atividade reflexiva sem perda de sua espessura originária. Nesse sentido, conforme esclarece Moutinho (2004, p. 17), a fenomenologia merleau-pontyana exige reflexão que reconheça sua dependência estrutural em relação ao

irrefletido: “a reflexão radical deve ser consciente de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”. Com isso, a análise do tempo afirma-se como problema da experiência vivida, exigindo pensar a temporalidade a partir do próprio campo do vivido, no qual a presença se oferece atravessada pela opacidade constitutiva sustentadora da historicidade e da encarnação da experiência.

É precisamente no interior da fenomenologia husserliana que essa exigência de pensar o tempo a partir do vivido encontra sua primeira formulação sistemática. Um dos pontos mais férteis das *Lições* está no modo pelo qual Husserl descreve o fluxo temporal enquanto entrelaçamento de modificações intencionais. A linguagem de protopresentações⁴, protoretenções e protoprotensões afasta a imagem do agora como bloco isolado, afirmando-o enquanto núcleo correlato às margens temporais. Nesse sentido, Husserl (2001, p. 116) afirma:

Vê-se sem mais que, se os dados sensíveis protopresentes, além das protopresentações, das protoretenções e das protoprotensões emparelhadas de modo essencial, trazem continuamente os caracteres da apreensão da constituição das coisas espaciais, o tempo fenomenológico [...] deve coincidir ponto por ponto com o espaço-tempo das coisas.

Essa descrição substitui a imagem do tempo como série de pontos sucessivos por uma concepção genética da temporalidade. O fluxo se constitui enquanto continuidade de modificações intencionais, nas quais cada momento carrega o rastro do que acaba de passar e a abertura do que está por vir. A unidade temporal emerge, assim, como coesão dinâmica que se mantém no próprio processo de transformação.

Aqui está em jogo a redefinição do próprio sentido de presença. O presente afirma-se como campo, sob a forma de uma unidade dinâmica constituída no deslizamento, capaz de sustentar simultaneamente a permanência do sentido e

⁴ A terminologia de *protopresentações* (*Urpräsentationen*), *protoretenções* (*Urretentionen*) e *protoprotensões* (*Urprotentionen*) constitui o vocabulário técnico por meio do qual Husserl descreve a constituição originária do tempo imanente da consciência. Esses termos nomeiam momentos estruturais do fluxo temporal vivido: a protopresentação designa o dar-se originário do agora; a protoretenção expressa a modificação imediata desse agora em passado ainda presente; e a protoprotensão indica a abertura antecipadora ao porvir. Essa articulação permite compreender o presente como um núcleo temporal espesso, no qual conservação e antecipação operam conjuntamente. Desse modo, a unidade do tempo vivido emerge da própria dinâmica do fluxo da consciência, no qual cada fase se transforma continuamente em relação às demais. Husserl explicita, assim, que a identidade temporal dos objetos e das vivências se constitui no interior dessa correlação originária entre apresentação, retenção e protensão, que estrutura o aparecer fenomenal desde sua gênese.

sua variação. Daí a ideia central: a consciência não encontra o tempo; ela o constitui enquanto fluxo de aparecimento. Essa formulação abre caminho para reinterpretação profunda da subjetividade, na qual o sujeito se reconhece no próprio movimento de temporalização que o constitui. A temporalidade deixa, assim, de ser pensada na forma de simples forma vazia ou na condição de requisito formal da experiência para assumir estatuto estrutural, tornando-se o solo originário a partir do qual toda percepção, lembrança ou expectativa podem emergir. O tempo não se acrescenta à experiência a partir de fora, ele atravessa o vivido desde dentro, configurando a própria unidade dinâmica do campo fenomenal. Em Husserl (2001, p. 14), contudo, essa radicalidade do tempo permanece situada no horizonte da constituição transcendental, o que se explicita quando o autor reconhece simultaneamente a centralidade e o limite metodológico da problemática temporal:

Tempo é um título para uma esfera de problemas completamente delimitada e uma esfera de excepcional dificuldade. Será mostrado que as nossas apresentações prévias silenciaram, numa certa medida, toda uma dimensão e que necessariamente a deveriam silenciar. O 'absoluto' transcendental que obtivemos pelas reduções não é, na verdade, o absoluto último; ele é qualquer coisa que se constitui num certo sentido profundo e inteiramente peculiar e que tem a sua fonte primitiva num absoluto último e verdadeiro. Felizmente, podemos deixar aqui fora de jogo o enigma da consciência do tempo.

Precisamente nesse ponto, Merleau-Ponty reconhece Husserl como interlocutor decisivo e amplia o alcance de sua investigação. Aquilo que, em Husserl, se apresenta enquanto delimitação metodológica da análise é, em Merleau-Ponty, assumido na qualidade de dimensão constitutiva do próprio modo de ser do sujeito encarnado. A temporalidade passa a expressar diretamente a dinâmica ontológica da existência, manifestando-se na forma de vínculo originário entre corpo e mundo. Desse modo, a herança husserliana é preservada quanto à centralidade do tempo e, ao mesmo tempo, aprofundada quanto ao seu estatuto, pois a temporalidade se afirma sob expressão viva da relação originária entre experiência, sentido e existência.

Esse deslocamento não implica ruptura com a fenomenologia husserliana, mas um gesto de reinscrição ontológica de seus resultados. Ao invés de permanecer no plano da descrição metodológica da consciência do tempo, Merleau-Ponty radicaliza a questão, reconduzindo a temporalidade ao solo da experiência perceptiva e da existência encarnada, onde ela se mostra inseparável do modo

concreto de estar-no-mundo. Assim, há, nele, assimilação e transformação. A transformação é igualmente clara: Merleau-Ponty desloca o centro da constituição do tempo para o terreno da percepção e do corpo, recusando que a análise permaneça circunscrita a uma vida interna isolável. Esse deslocamento implica à crítica direta ao resíduo idealista ainda presente na fenomenologia transcendental husserliana. Ao invés de manter a constituição do sentido ancorada em uma consciência transcendental isolada, Merleau-Ponty reinscreve a experiência no campo da corporeidade, compreendendo o corpo enquanto dimensão originária de abertura ao mundo. Conforme observa Moreira (2023, p. 321), o filósofo “buscou situar o próprio corpo-humano dentro da abordagem fenomenológica, sem se prender, no entanto, em uma abordagem fisiológica nem estritamente subjetiva”. Nesse horizonte, a temporalidade deixa de ser pensada como estrutura exclusiva da consciência interna e passa a ser compreendida enquanto dinamismo do corpo em situação, inscrito no entrelaçamento originário entre sensível e sentido.

Além disso, esse deslocamento aparece na própria forma pela qual Merleau-Ponty descreve a experiência, entendida como engajamento situado no qual o sujeito pertence ao campo que descreve, e a experiência se apresenta enquanto campo vivido a partir da posição encarnada. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 408) formula essa recusa da perspectiva exteriorizante, ao afirmar: “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”. Essa afirmação desloca radicalmente o estatuto da descrição fenomenológica ao impedir a atribuição da constituição do tempo a um sujeito desencarnado. Em sentido oposto, exige compreender o tempo a partir da implicação do sujeito no fluxo da experiência, na condição de dimensão vivida e situada do existir.

Essa reorientação não abandona Husserl, vai além, pois ela radicaliza uma possibilidade já aberta pelas *Lições*, ao reconhecer que o tempo se dá como estrutura de presença espessa. Nesse horizonte, a percepção não pode ser reduzida à recepção de dados, nem a unidade do objeto pode ser explicada pela síntese exterior ao tempo vivido. É isso que Merleau-Ponty (2018, p. 323) explicita ao afirmar, “não haveria o presente” se a percepção não conservasse um passado em sua profundidade presente. A unidade perceptiva emerge, assim, no próprio movimento temporal, no qual encadeamento e retomada se articulam no interior do vivido. Desse modo, a síntese do tempo se apresenta enquanto processo temporal

originário, pelo qual o tempo se constitui simultaneamente à constituição da experiência, sendo descrita por Husserl em termos de autoconstituição do tempo.

Esse deslocamento evidencia que a crítica merleau-pontyana ao idealismo incide sobre o modo pelo qual a reflexão funda a relação entre sujeito e mundo. Com efeito, ao caracterizar o modelo reflexivo idealista, Moutinho (2004, p. 266) observa que nele “tudo se passa [...] como se a reflexão, para compreender nosso laço natal com o mundo, procurasse de início desfazer esse laço para refazê-lo em seguida”. Nessa chave, a passagem pelo vivido não se deixa neutralizar por uma transparência constitutiva: ela conserva uma espessura própria, irreduzível à função de simples meio universal do sentido. É justamente contra esse ideal de coincidência integral que Merleau-Ponty irá insistir na inserção da subjetividade no campo da experiência, onde a presença nunca se oferece como plenamente transparente, porém é atravessada pela dimensão irreduzível de opacidade e encarnação.

É precisamente no modo de compreensão da temporalidade que essa recusa da transparência reflexiva encontra sua formulação mais decisiva. Além disso, nesse ponto, a referência explícita a Husserl assume caráter estrutural. Ao falar da autoconstituição do tempo⁵, Merleau-Ponty retoma diretamente a análise husserliana da consciência interna do tempo, deslocando seu centro de gravidade, pois a constituição temporal deixa de ser descrita prioritariamente enquanto processo imanente da consciência, e sim como dinamismo que atravessa a percepção e se inscreve no modo de presença do corpo no mundo. A temporalidade aparece, assim, enquanto estrutura operante da experiência perceptiva, manifestando-se no curso mesmo da percepção.

O ganho filosófico dessa costura é duplo. Primeiro, Merleau-Ponty preserva o núcleo husserliano, no qual, o presente é espesso, e toda identidade experiencial supõe retenção e protensão. Segundo, ocorre o deslocamento do lugar

⁵ A noção de autoconstituição do tempo refere-se à tese fenomenológica segundo a qual a temporalidade não é um dado exterior nem um objeto constituído pela consciência reflexiva já formada, mas se constitui a si mesma no próprio fluxo da experiência vivida. Em Husserl, essa tese se desenvolve na análise da consciência interna do tempo, na qual o presente se estrutura inseparavelmente por retenções e protensões, fazendo do tempo, ao mesmo tempo, princípio constituinte e realidade constituída. Merleau-Ponty retoma essa concepção, deslocando-a do plano de uma consciência imanente para o campo da experiência perceptiva e corporal, compreendendo a temporalidade como dinamismo originário que atravessa o corpo em situação e estrutura o modo de presença do sujeito no mundo.

dessa estrutura, com retenção e protensão compreendidas como modos de um corpo orientado, capaz de retomar, antecipar e habitar um mundo. Tal deslocamento esclarece o estatuto de Husserl, para Merleau-Ponty, como interlocutor decisivo, pois é Husserl quem fornece a gramática descritiva do tempo vivido (campo de presença, horizonte, constituição), e é a partir dessa gramática que Merleau-Ponty pode deslocar a fenomenologia para uma ontologia do sensível, sem cair na cronologia objetiva nem no psicologismo. Nessa linha, a fenomenologia merleau-pontyana mantém a exigência de rigor descritivo e de retorno ao fenômeno, afirmando que a temporalidade se esclarece a partir do solo da percepção e do corpo.

Com isso, infere-se a possibilidade de formular a temporalidade de modo rigoroso e articulado. Em Husserl, o tempo deixa de figurar como quadro neutro de distribuição dos fenômenos e se afirma como estrutura originária constituída no fluxo da experiência, com um presente dotado de espessura retencional e protensional. Merleau-Ponty assume esse resultado e o desloca decisivamente ao reconduzir tal estrutura ao engajamento de um corpo perceptivo no mundo. A temporalidade passa a designar a forma mesma da coexistência entre sujeito e mundo, unidade mantida no devir, continuidade preservadora da diferença e passagem na qual o sentido emerge no curso da experiência vivida.

2.2.7. Heidegger e a temporalidade existencial do ser-no-mundo

A analítica existencial de Martin Heidegger marca uma inflexão decisiva na história da filosofia do tempo ao romper com a concepção cronológica baseada na sucessão de instantes ou na ordenação neutra dos acontecimentos. Em *Ser e Tempo*, a temporalidade deixa de ser pensada enquanto objeto ou estrutura externa à existência e passa a ser compreendida enquanto dimensão constitutiva do próprio ser do *Dasein*⁶. Isso se torna inteligível em Heidegger porque o *Dasein* não é concebido como consciência que posteriormente estabelece relação com o mundo.

⁶ O termo *Dasein*, empregado por Heidegger, designa o modo de ser próprio daquele ente que existe na compreensão do ser. Literalmente ser-aí, o *Dasein* caracteriza-se por existir enquanto possibilidade, isto é, projeta-se e realiza-se no horizonte de suas próprias possibilidades. Nesse sentido, a essência do *Dasein* reside em sua existência, entendida enquanto abertura originária ao mundo, aos outros e a si mesmo. O *Dasein* é constitutivamente ser-no-mundo, implicando em uma estrutura fundamental de implicação prática, histórica e temporal com o mundo vivido. A partir dessa estrutura existencial tornam-se inteligíveis fenômenos tais quais compreensão, cuidado, temporalidade e historicidade, que definem o modo próprio de ser da existência humana.

Trata-se, antes, de uma existência originariamente situada, para a qual a relação com o mundo é constitutiva, isto é, ser-no-mundo. Heidegger (2005, Parte I, p. 77) formula essa determinação ontológica de maneira explícita ao afirmar:

A 'essência' deste ente está em ter de ser. A quiddidade (*essentia*) deste ente, na medida em que se possa falar dela, há de ser concebida a partir de seu ser (existência). Neste propósito, é tarefa ontológica mostrar que, se escolhermos a palavra existência para designar o ser deste ente, esta não tem nem pode ter o significado ontológico do termo tradicional *existentia*. Para a ontologia tradicional, *existentia* designa o mesmo que ser simplesmente dado, modo de ser que não pertence à essência do ente dotado do caráter de pre-sença.

Com isso, Heidegger estabelece compreensão do *Dasein* que supera leituras substancialistas e subjetivistas, abrindo caminho para pensar a temporalidade enquanto dimensão constitutiva do próprio existir. É a partir dessa determinação ontológica da existência que o tempo deixa de ser concebido na perspectiva de um quadro formal e passa a ser compreendido como estrutura interna do ser-no-mundo. Conforme esclarece Santos (2018, p. 34), ao retomar a analítica existencial heideggeriana, “a essência do *Dasein* é a sua existência, isto é, o seu modo de ser-no-mundo”. Desse modo, a temporalidade se apresenta enquanto dimensão interna do próprio estar-no-mundo, constituindo a estrutura a partir da qual o compreender, o agir e a abertura de sentido se tornam possíveis.

Essa compreensão encontra respaldo explícito na analítica existencial de Heidegger, para quem a temporalidade não é um traço derivado da existência, mas o seu fundamento ontológico originário. Heidegger (2005, Parte II, p. 13): “O fundamento ontológico originário da existencialidade da pre-sença é a temporalidade. A totalidade das estruturas do ser da pre-sença articuladas na cura só se tornará existencialmente compreensível a partir da temporalidade”. Essa formulação explicita a temporalidade como o próprio meio ontológico, tornando possível a compreensão de si, do mundo e do sentido. É precisamente esse deslocamento, do tempo enquanto objeto para o tempo, enquanto condição constitutiva, que será retomado e aprofundado por Merleau-Ponty, ao reinscrever a temporalidade no campo da experiência vivida e da corporeidade.

Nessa medida, o tempo é compreendido como implicado na própria estrutura do ser-no-mundo, integrando constitutivamente a existência enquanto modo de ser. É a via originária segundo a qual a existência se abre a si mesma e ao

mundo. Heidegger (1997, p. 37) formula essa identidade de maneira explícita, ao afirmar: “Em resumo, podemos dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é o meu cada vez ser, e este, o meu cada vez ser, pode ser no futuro ao anteciper o passar consciente, mas indeterminado. O ser-aí sempre está num modo de seu possível ser temporal”. Com essa formulação, Heidegger dissolve a concepção do tempo como horizonte neutro ou exterior à existência, ao identificá-lo com o próprio modo de ser do ser-aí, isto é, com a dinâmica pela qual a existência se temporaliza em suas possibilidades.

Desse modo, a temporalidade deixa de funcionar como quadro formal da experiência e passa a designar a própria estrutura a partir da qual o existir se compreende e se projeta. É a via na qual a existência se abre a si mesma e ao mundo. Essa reconfiguração atinge diretamente a tradição transcendental e prepara o terreno para uma ontologia do tempo fundada na finitude, na abertura e na historicidade.

Esse deslocamento amplia a reflexão para além do plano existencial e abre um problema propriamente ontológico, que Merleau-Ponty retomará nos anos 1950 ao procurar pensar uma temporalidade ligada ao próprio tecido histórico do sentido, e não apenas ao correlato do sujeito. Nesse contexto, conforme Nogueira (2019, p. 124), “Merleau-Ponty não pode mais se contentar com uma concepção do tempo fundada exclusivamente na subjetividade”, sendo necessário reconhecer “uma produtividade temporal que antecede e sustenta o próprio sujeito, reinscrevendo o tempo no interior da *physis* e do processo histórico do sentido”. Com isso, a herança heideggeriana ultrapassa o âmbito de uma analítica da existência e se converte em impulso para uma interrogação ontológica, na qual o tempo é compreendido enquanto dimensão histórica do próprio ser.

Merleau-Ponty reconhece explicitamente essa virada e a incorpora no interior de sua própria fenomenologia, ainda que por meio de um deslocamento decisivo. Na *Fenomenologia da percepção*, o filósofo retoma a crítica heideggeriana à objetivação do tempo e à sua tematização enquanto entidade ou variável natural. Ele observa que, no uso corrente, o tempo é tratado à maneira de um objeto identificável, quando, na verdade, ele se apresenta enquanto modo de ser irreduzível à representação. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 565) afirma: “Todo mundo fala do tempo, e não como o zoólogo fala do cão ou do cavalo, no sentido de um nome coletivo, mas no sentido de um nome próprio”. Essa formulação indica o

tempo como dimensão singular e originária da experiência, inseparável do modo de implicação do sujeito no mundo.

Essa observação introduz uma tese central segundo a qual o tempo se afirma como dimensão originária da experiência, inseparável do modo pelo qual o mundo se manifesta. É precisamente nesse ponto que se explicita o deslocamento operado por Merleau-Ponty, ao compreender a temporalidade como processo de instituição do sentido, articulado à estrutura existencial. Conforme Nogueira, ao comentar essa inflexão: “O tempo é o próprio modelo da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque foi instituído, ele se difunde, não pode deixar de ser, ele é total porque é parcial, ele é um campo.” (Merleau-Ponty, 2003, p. 36, *apud* Nogueira, 2019, p. 17). Com isso, o tempo deixa de ser apenas horizonte da existência para tornar-se campo instituinte, no qual passado, presente e porvir se articulam enquanto continuidade e transformação no interior da experiência histórica.

Assim, Merleau-Ponty desenvolve essa ideia ao afirmar a existência de um estilo temporal do mundo, no qual as dimensões temporais se implicam mutuamente no próprio curso da experiência: “Há um estilo temporal do mundo, e o tempo permanece o mesmo porque o passado é um antigo porvir e um presente recente, o presente é um passado próximo e um porvir recente, o porvir enfim é um presente e até mesmo um passado por vir” (Merleau-Ponty, 2018, p. 565). Essa formulação indica que o tempo se organiza como um campo de tensões no qual passado, presente e futuro se diferenciam a partir de um mesmo movimento originário.

É nesse sentido que Merleau-Ponty retoma, em linguagem fenomenológica própria, a noção heideggeriana de temporalidade *ekstática*⁷. O tempo não se deixa apreender como coisa entre coisas ou objeto mensurável, afirmando-se antes como movimento de descentramento contínuo no qual a existência se projeta, se retém e se situa. Conforme o próprio Merleau-Ponty (2018, p. 562) afirma: “O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém

⁷ O termo *ek-stase* (do grego *ek-stásis*, estar fora de si) designa, em Heidegger, o caráter originariamente não pontual e não sucessivo da temporalidade. O tempo consiste em um movimento no qual porvir, vigor de ter sido e atualidade se co-implicam numa unidade dinâmica. Cada dimensão temporal se constitui na abertura às outras, de modo que o presente emerge como resultado sempre provisório desse descentramento. Ao retomar esse conceito, Merleau-Ponty preserva a crítica heideggeriana às concepções substancialistas e representacionais do tempo e a reinscreve no interior da experiência vivida: a temporalidade aparece enquanto movimento pelo qual o mundo e o sentido se instituem na experiência perceptiva e histórica.

a si mesmo. [...] Ele não é outra coisa senão uma fuga geral para fora de si. Ele é, como diz Heidegger, um *ek-stase*". A referência ao *ek-stase* indica a superação das concepções substancialistas e representacionais do tempo, ao compreendê-lo como dimensão originária da experiência vivida.

Entretanto, a apropriação merleau-pontyana de Heidegger não é isenta de crítica. Ao conferir primazia ontológica ao porvir por meio da decisão antecipadora, Heidegger tende a organizar a temporalidade própria a partir de um horizonte resolutivo do futuro. Conforme Heidegger (2005, Parte II, p. 124) assevera: "A temporalidade originária e própria se temporaliza a partir do porvir em sentido próprio [...]". É precisamente esse privilégio do porvir que Merleau-Ponty considera problemático, pois ele corre o risco de estabilizar o tempo em um presente resolvido, em tensão com a própria estrutura *ekstática* da temporalidade.

Nesse sentido, Merleau-Ponty observa a contradição entre uma leitura excessivamente voluntarista da decisão e a dinâmica do tempo entendida como *ek-stase*, dado o caráter irreduzível do presente e do passado a qualquer resolução antecipada. Conforme Merleau-Ponty (2018, p. 573): "O tempo histórico de Heidegger, que flui do porvir e que, pela decisão resoluta, antecipadamente tem seu porvir [...], é impossível segundo o próprio pensamento de Heidegger; pois, se o tempo é um *ek-stase*, o presente e o passado são dois resultados desse êxtase". A temporalidade não pode, portanto, ser fixada em um ato decisório, pois ela é, por essência, movimento, abertura e diferença interna.

A partir dessa crítica, Merleau-Ponty (2018, p. 573) radicaliza a compreensão da temporalidade ao vinculá-la diretamente à espontaneidade e à liberdade encarnada. Contra a ideia de que o tempo seria um produto da espontaneidade do sujeito, ele afirma uma inversão fundamental:

Portanto, não se pode tratar de deduzir o tempo da espontaneidade. 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.

Com essa formulação, Merleau-Ponty desloca decisivamente o eixo da análise temporal ao compreender a espontaneidade como exercício inscrito no interior de uma temporalidade originária responsável por sua possibilidade. Essa

concepção marca um ponto de superação em relação a Heidegger. Se em *Ser e Tempo* a temporalidade estrutura a existência do *Dasein*, em Merleau-Ponty ela atravessa a percepção, o corpo e a ação, tornando-se condição concreta da experiência vivida. O tempo não é apenas horizonte da decisão, ele é o meio no qual a percepção se renova, no qual os hábitos se sedimentam e no qual o mundo se oferece como campo de possibilidades.

Dessa forma, a leitura merleau-pontyana de Heidegger permite compreender a temporalidade como dimensão sensível e prática da experiência. O tempo é vivido no corpo, nos gestos, na percepção em curso, e não apenas tematizado no plano da análise ontológica. Ao integrar a noção heideggeriana de *ekstase* à fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty desloca o problema do tempo para o interior do mundo vivido, preservando sua abertura constitutiva e recusando qualquer tentativa de reificação.

Conclui-se, assim, que Heidegger ocupa lugar central na reconfiguração fenomenológica da temporalidade, ao libertar o tempo das categorias objetivistas e transcendentalistas. Merleau-Ponty reconhece plenamente essa contribuição e a transforma ao reinscrever a temporalidade no campo da experiência encarnada. O tempo deixa de ser apenas estrutura do ser-aí e passa a ser compreendido como dimensão concreta da existência perceptiva, na qual sujeito e mundo se entrelaçam em um mesmo movimento de sentido. É nesse horizonte que a temporalidade se afirma enquanto condição ontológica do existir humano, compreendida como experiência viva de passagem, presença e abertura ao possível.

2.3. Percepção e experiência como fluxo de compreensão do tempo

Merleau-Ponty enfatiza a importância da percepção e da experiência na constituição fundamental do sujeito e na compreensão ampliada do mundo em permanente envolvimento conosco. Sobre experiência e percepção, Iraquitã Caminha (2010, p. 173) aduz: “se a experiência de perceber é pôr-se a ver aquilo que se opõe a aparecer, ela tem fundamentalmente implicações motrizes. A percepção comporta, por essência, uma ligação interna com o movimento de ir em direção ao que aparece”. Segundo suas reflexões, a percepção ultrapassa atividade passiva e limitada de recepção de informações sensoriais, configurando-se processo multifacetado envolvendo o indivíduo em interação contínua com o ambiente

circundante. Por meio dessa interação constante com o mundo, tornamo-nos cientes de nós mesmos e passamos a compreender a própria existência em sua complexidade.

Para Merleau-Ponty, a experiência constitui um processo contínuo por meio do qual o ser humano se encontra e se relaciona com o mundo, configurando-se enquanto encadeamento vivido que integra corpo, percepção e consciência. Esse fio condutor molda a maneira na qual nos relacionamos com o ambiente e com os outros. A experiência, assim, assume um caráter ativo e interativo, no qual a percepção se encontra sempre contextualizada pela história, pela cultura e pela corporeidade do sujeito. Desse modo, a postura do ser humano diante do mundo é orientada por essa experiência concreta e encarnada, essencial para a compreensão da própria existência. Consubstanciando tal entendimento, Merleau-Ponty (2018, p. 3) assevera:

Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda.

Através da experiência, temos a capacidade extraordinária de adentrar no cerne mais profundo e intrínseco de nossa própria realidade e, de forma reveladora, desvendar os enigmáticos segredos do mundo fenomênico, no interior do qual todo conhecimento humano, inclusive o científico, encontra fundamento na experiência direta. Mesmo as informações mais abstratas ou teóricas da ciência dependem da percepção sensível e da experiência vivida prévia, sem a qual os conceitos e símbolos científicos não têm significado real. Sobre a experiência perceptiva, Lima (2014, p. 106-107) assevera:

Na *fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty insiste numa volta à experiência perceptiva, pois, segundo ele, a percepção real e a lógica vivida, com as quais se instaura nosso acesso ao mundo, foram esquecidas pela tradição filosófica. É na percepção que surge a significação fundamental como verdade implícita da existência. Perceber é, pois, uma atitude que se opõe ao representar ou instaurar um conhecimento objetivo. Em Merleau-Ponty, o sujeito no mundo é o corpo no mundo, então o sujeito da percepção é o corpo, porque é ele que percebe, é ele que sente, é uma unidade perceptiva viva, e não mais a consciência concebida separadamente da experiência vivida, consciência da qual provém o conhecimento. [...] Ao falar da percepção, Merleau-Ponty chama a atenção

para o fato de que o que é percebido por uma pessoa (fenômeno) acontece num campo do qual ele faz parte. Ao considerar o sujeito como corpo no mundo, Merleau-Ponty assinala a importância da experiência perceptiva e nos mostra que o conhecimento começa no corpo-próprio.

Por meio dessa experiência perceptiva e da motricidade⁸ somos capazes de estabelecer conexões significativas com o mundo que nos cerca, dedicando-nos de maneira autêntica a uma interação profunda com a visão fenomenológica proposta por Merleau-Ponty. Desse modo, a percepção e a experiência possuem um papel irrefutável e insubstituível, independentemente de eventuais posturas céticas, conforme atestado pela força conceitual presente em sua obra mais reconhecida. São elas, percepção e experiência, responsáveis por permitir apreensão mais plena das nuances mínimas do mundo vivido, tornando possível compreensão mais rica e aprofundada da própria existência.

Por isso, a experiência em Merleau-Ponty constitui um conceito central que se entrelaça diretamente com sua compreensão da percepção e da corporeidade. Para ele, a experiência se realiza como vivência encarnada, mediada pelo corpo e pelo mundo no qual estamos imersos, afirmando-se dimensão constitutiva da existência humana. Daí, infere-se que a experiência, para Merleau-Ponty, é sempre viva, imediata, corpórea e interconectada com o mundo. Corroborando tal entendimento, afirma Merleau-Ponty (2018, p. 89-90):

O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema “Eu-Outro-as coisas” no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda.

⁸ Merleau-Ponty, ao introduzir o conceito de motricidade em suas reflexões, buscou evidenciar que o movimento do corpo emerge de uma interação profunda entre corpo e mundo, afastando-se de uma explicação mecânica vinculada ao espaço físico. A motricidade aparece, em sua análise, na condição de intencionalidade originária, isto é, um impulso primordial do corpo que responde a um apelo proveniente do ambiente. Esse movimento possui caráter significativo, pois permite ao corpo manifestar-se e ultrapassar-se para além de sua dimensão estritamente biológica. Nesse processo, o corpo afirma-se na posição de sujeito em relação com o mundo, sendo atravessado por novas significações. A motricidade revela-se, assim, um fenômeno complexo, responsável tanto pela geração do movimento quanto pela redefinição do espaço vivido, ampliando-o para além de limites físicos e instituindo-o como campo de sentidos e possibilidades. Desse modo, o corpo se movimenta no mundo e, por meio dessa dinâmica, participa da constituição de um horizonte de significações atravessador e ampliador da experiência humana.

Conforme se observa, a experiência configura-se enquanto processo ativo, criativo e histórico, no interior do qual o sujeito interage continuamente com o mundo. Pode-se afirmar, ainda, a mediação constante do corpo, atuante como ponto de entrada e agente efetivo na constituição da vivência. Em razão de sua complexidade, a experiência resiste à verbalização integral. Para Merleau-Ponty, ela constitui a base da relação com o mundo e permanece em contínua reinterpretação, acompanhando as interações com os outros e com o ambiente.

Outro aspecto relevante diz respeito à compreensão da experiência encarnada, implicando a recusa da concepção tradicional responsável por identificá-la enquanto função exclusiva da mente ou de alguma consciência isolada. Para Merleau-Ponty (2018, p. 142): “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”. Nessa perspectiva, a experiência é sempre mediada pelo corpo, que constitui o acesso primordial ao mundo. O corpo aparece na condição de sujeito da experiência, e esta se mantém enraizada na corporeidade. Assim, ao experimentar o mundo, o sujeito o faz como ser encarnado e situado, relacionando-se com a realidade por meio do corpo.

Afirma-se, ainda, que a experiência é única e irrepetível, por ser condicionada pelo contexto histórico, pela interação com os outros e pela sensibilidade do sujeito. Por isso, Merleau-Ponty recusa a ideia da experiência universal e objetiva, defendendo sua dimensão subjetiva, situada e encarnada. A realidade fenomenológica constitui-se enquanto campo emergente da interação entre experiências subjetivas e intersubjetivas, no qual o sentido do mundo surge da interseção das vivências individuais e coletivas. Aduz Merleau-Ponty (2018, p. 18):

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha.

Nessa passagem, Merleau-Ponty exprime a compreensão segundo a qual o mundo fenomenológico se constitui e se manifesta por meio da interação entre experiências individuais e experiências compartilhadas com outros. O sentido do

mundo emerge da intersecção entre vivências pessoais e aquelas vividas em comum, de modo que a experiência assume caráter essencialmente relacional. Em sua fenomenologia, sustenta-se ainda a vivência do mundo como interpretação ativa e sempre parcial, pela qual o sujeito participa da constituição do sentido a partir de sua inserção concreta na realidade vivida.

Cada sujeito experimenta o mundo de maneira singular, a partir de percepções e condições próprias, o que implica pluralidade de experiências, pois toda vivência permanece imersa no mundo vivido. Essa pluralidade, contudo, não fragmenta a experiência em vivências isoladas, pois ela se organiza sempre no interior de um campo compartilhado de sentido. A concepção de experiência de Merleau-Ponty é, nesse sentido, de caráter relacional.

Em lugar de compreender a percepção enquanto processo de representação de um mundo exterior, ele sustenta a experiência como relação direta e contínua com o mundo, na qual o sujeito já se encontra implicado no próprio ato perceptivo. É nesse horizonte relacional que se inscreve o conceito de mundo vivido ou mundo fenomenológico, indicando uma condição na qual estamos sempre já no interior da experiência, em fluxo constante de interação com os objetos e com os outros. Desse modo, Merleau-Ponty afirma dimensão inefável da experiência humana, isto é, resistente à redução integral a palavras ou conceitos, dado o excedente da relação com o mundo em relação à plena expressão. Sobre esse caráter inefável e ambíguo da experiência, Merleau-Ponty (2018, p. 644) afirma:

a experiência externa é necessária à experiência interna, que é sim inefável, mas porque ela não quer dizer nada. Se, em virtude do princípio de continuidade, o passado ainda é presente e o presente já é passado, não há mais nem passado nem presente; se a consciência faz bola de neve consigo mesma, ela está, como a bola de neve e como todas as coisas, inteira no presente. Se as fases do movimento pouco a pouco se identificam, nada se move em parte alguma. A unidade do tempo, do espaço e do movimento não pode ser obtida por mistura, e não será por alguma operação real que a compreenderemos.

Ao tentar falar sobre a experiência, deparamo-nos com limitações, pois ela apresenta complexidade própria e excede o alcance das palavras. Nesse sentido, a experiência revela caráter ambíguo e permanece mantendo abertura a múltiplas interpretações. Uma mesma vivência pode manifestar-se de maneiras diversas, tanto entre pessoas distintas quanto para um mesmo sujeito em momentos

e contextos diferentes, o que evidencia seu caráter processual e dinâmico, sempre em desenvolvimento.

Além disso, a experiência possui natureza ativa e criativa, pois o sujeito atua como agente na construção do mundo. Isso implica compreendê-la como interpretação ativa da realidade, na qual o corpo desempenha papel fundamental na mediação entre sujeito e objeto, articulando essa relação de modo vivo e significativo. Desse modo, Merleau-Ponty compreende a experiência como intersubjetiva, realizada sempre em relação com os outros. Assim, nossa percepção do mundo ocorre de forma compartilhada, em que comunicação, entendimento e convivência constituem elementos centrais da experiência.

Tal compreensão torna-se relevante para a ideia de uma experiência vinculada ao contexto social e comunicativo, articulando, ao mesmo tempo, o mundo comum e a própria constituição da subjetividade. Nessa direção Merleau-Ponty (2018, p. 29) afirma:

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 desfeito e refeito pelo *curso do tempo*. A unidade do sujeito ou do objeto não é uma unidade real, mas uma unidade presuntiva no horizonte da experiência; é preciso reencontrar, para alguém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nascem tanto as ideias como as coisas.

Conforme destacado, a experiência se constitui de modo fundamental na interação contínua entre o sujeito, o outro e o mundo. Ela se manifesta como um fluxo integrado e permanente, uma totalidade dinâmica na qual o sujeito permanece imerso. Nesse contexto temporal, a percepção do presente articula-se à memória do passado e às expectativas do futuro, revelando que a temporalidade está intrínseca à vivência experiencial. A experiência, assim, configura-se enquanto relação contínua e interligada com o tempo e com o mundo, desdobrando-se enquanto processo vivo e articulado.

A reflexão filosófica de Merleau-Ponty evidencia a experiência enquanto fenômeno dinâmico, entrelaçado com o corpo, o ambiente e as relações intersubjetivas. Ao afastar a concepção tradicional redutora da experiência à representação objetiva do mundo, o filósofo propõe entendimento segundo o qual a

experiência se realiza de modo encarnado, situado e inseparável da subjetividade em ato. Assim, essa perspectiva enfatiza a interação incessante entre sujeito e mundo, configurando um processo contínuo de construção, interpretação e reinterpretação das vivências. A percepção ativa e criativa, a ambiguidade e a pluralidade das experiências, assim como sua dimensão intersubjetiva, reiteram a complexidade desse fenômeno, permanecendo aberto a múltiplas interpretações.

Nesse horizonte, a noção de ambiguidade ocupa lugar estrutural na fenomenologia merleau-pontyana, pois exprime o modo próprio segundo o qual a experiência se institui sem jamais se fixar em determinações unívocas ou definitivas. A ambiguidade caracteriza o próprio modo de ser da experiência vivida, expressando sua constituição aberta, relacional e dinâmica, sempre situada entre múltiplas dimensões que se entrelaçam sem se reduzirem umas às outras. É nesse sentido que Merleau-Ponty (2018, p. 445) afirma, “essa ambiguidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição”. A experiência revela-se, assim, como campo tensional no qual corpo e mundo, subjetividade e exterioridade, atividade e passividade se articulam de maneira dinâmica, impossibilitando qualquer tentativa de apreensão puramente objetiva ou totalmente transparente do vivido.

Essa compreensão é aprofundada pela leitura de Muñoz (1993, p. 107), ao explicitar que “e a ambiguidade está no fato de que Husserl, ao mesmo tempo que postula um acabamento definitivo para a reflexão e uma explicitação total do *Lebenswelt*, fala em ‘sínteses que estão aquém de toda tese’ e aponta um limite para a análise de atos”. A ambiguidade designa, portanto, a condição mesma da experiência encarnada, preservando historicidade e sua produtividade de sentido.

Por fim, ao reconhecer a experiência como fluxo temporal encarnado, torna-se possível compreender a vivência do mundo enquanto processo contínuo de transformação, no qual o presente se articula ao passado e se abre ao futuro, configurando uma dinâmica própria de instituição do sentido. Essa temporalidade vivida, atravessada pela ambiguidade constitutiva da experiência, evidencia que a relação do sujeito com o mundo e com os outros se institui de maneira dinâmica, relacional e historicamente situada. Desse modo, a corporalidade e a intersubjetividade afirmam-se como dimensões estruturais da constituição do sentido, permitindo compreender a realidade fenomenológica como campo aberto e produtivo de significação, retomado e aprofundado no curso da experiência.

3. OS ÂMBITOS DA EXISTÊNCIA CORPORAL E A SUBJETIVIDADE

Exploraremos neste capítulo o papel central do corpo na constituição da percepção, da subjetividade e da consciência segundo a filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty. Sua abordagem situa o corpo enquanto fundamento essencial dessas dimensões, rompendo com tradições dualistas que separam mente e corpo. Para Merleau-Ponty, o corpo é sujeito ativo da experiência, o meio pelo qual o mundo se revela e se torna significativo. A percepção, assim, configura-se como inter-relação dinâmica entre corpo, consciência e ambiente vivido, na qual o sujeito se inscreve no tempo e no espaço a partir de sua corporeidade.

Esse deslocamento ontológico redefine a subjetividade como processo temporal e relacional, em vez de concebê-la como interioridade isolada. Ela se constitui na tensão entre passado incorporado, presente atual e futuro esperado. O corpo vivido assume o papel de ponto de partida da relação com o mundo, onde a subjetividade se forma em sua densidade sensível. Essa concepção afasta-se dos dualismos abstratos ao evidenciar que mente, corpo e mundo se encontram entrelaçados desde sempre na experiência compartilhada.

Além disso, veremos que a dimensão expressiva do corpo é fundamental para a constituição do sentido e da intersubjetividade. A linguagem deixa de ser compreendida como simples instrumento de comunicação e passa a ser entendida como gesto encarnado do pensamento, no qual o ato de falar inaugura temporalidade e sentido. A palavra constitui o corpo do pensamento, carregando a historicidade da subjetividade e sua abertura ao novo. De modo complementar, o gesto apresenta-se enquanto forma pré-verbal de expressão, dotada de inteligibilidade própria, articulando memória e expectativa na temporalidade do corpo. Por essa razão, o gesto instaura sentido ao manifestar a criatividade e a intencionalidade da subjetividade encarnada.

A intersubjetividade é concebida como encontro temporal e corporal entre sujeitos, nos quais o outro se revela por meio de sua expressão sensível (por meio da fala, do olhar, dos gestos) criando um mundo compartilhado em que os significados emergem da relação, e não de uma interioridade isolada. Esse enquadramento desafia a ideia do sujeito autônomo, mostrando que o ser humano é sempre um ser-com-outros, situado na trama afetiva e temporal que organiza a coexistência.

Pelo exposto, infere-se que o corpo expressivo é o lugar da invenção do sentido e da temporalidade vivida. Nele, passado, presente e futuro se condensam e se atualizam, tornando-se inteligíveis por meio da fala e do gesto. Merleau-Ponty mostra, assim, que o corpo constitui o solo no qual linguagem, subjetividade, o tempo e o mundo se entrelaçam, possibilitando compreender o ser humano, ente sensível, situado e em permanente transformação.

3.1 O corpo como fundamento da percepção, da subjetividade e da consciência

O corpo próprio⁹, no pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty, assume um papel central na constituição da experiência perceptiva e, portanto, na formação da subjetividade. Em *Fenomenologia da percepção*, o filósofo propõe que não há percepção sem corpo, afirmando, de modo contundente: “o corpo é nossa maneira geral de ter um mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 203). Em contraste com as concepções intelectualistas ou empiristas - ora voltadas à localização do conhecimento em operações puramente cognitivas, ora inclinadas à redução do conhecer a respostas sensoriais mecânicas -, Merleau-Ponty compreende a percepção como modo de habitar o mundo. Nesse sentido, ela emerge de um corpo vivido que sente, age e se orienta intencionalmente no mundo, constituindo campo de presença situado e dinâmico

Por meio do corpo, o sujeito se inscreve no tempo e no espaço, estabelecendo relação de familiaridade com as coisas circundantes. Nesse enraizamento existencial, anterior a qualquer reflexão, a experiência torna-se possível, pois o corpo figura como lugar no qual o mundo aparece e adquire sentido, construindo a condição originária que sustenta as demais operações da consciência.

⁹ O termo corpo próprio (do francês, *corps propre*), em Merleau-Ponty, refere-se ao corpo vivido, isto é, à forma pela qual o corpo se manifesta na experiência imediata do sujeito, em contraste com a concepção do corpo tomado enquanto objeto físico ou máquina analisada pela ciência. A abordagem científica considera o corpo enquanto corpo objetivo, entendido como conjunto de órgãos, músculos e sistemas passíveis de descrição externa, quantitativa e mecânica. O corpo próprio, ao contrário, sente, age e percebe, encontrando-se implicado no mundo de modo vivido e concreto. Trata-se do corpo não apenas existente, mas instaurador do centro da experiência subjetiva, ponto de partida de toda percepção e ação. Esse corpo vivido fundamenta a consciência encarnada, constituindo o *eu* por meio do qual o sujeito se relaciona com o mundo, experimenta afetos, movimenta-se, age e interpreta a própria existência.

Merleau-Ponty demonstra, contudo, a impossibilidade de explicar a dinamicidade perceptiva do corpo próprio apenas por sua materialidade. O corpo vivido ultrapassa a condição de soma de partes anatômicas ou de mecanismo regido exclusivamente por leis físico-químicas isoladas da experiência. Há, antes, uma estrutura operante e pré-reflexiva que organiza gestos, posturas e orientações do corpo no mundo: o esquema corporal. Esse esquema configura um saber tácito e incorporado, uma competência silenciosa que possibilita ao sujeito agir antes mesmo de tematizar cognitivamente a ação.

Em outros termos, o corpo se move e se situa no espaço antes de qualquer cálculo racional retirar a iniciativa. Essa inteligência motora mantém o sujeito em comunicação contínua com o mundo e confere às coisas uma significatividade prática imediata: uma cadeira apresenta-se como algo para sentar, uma escada como algo a ser subida e um copo como algo a ser apreendido. O corpo constitui, assim, o centro de orientação da experiência, engajado em cada gesto e relação perceptiva, revelando que perceber e mover-se são dimensões conexas de um mesmo existir. Essa articulação é descrita pelo filósofo ao afirmar:

A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção. Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo. Da mesma maneira, será preciso despertar a experiência do mundo tal como ele nos aparece enquanto estamos no mundo por nosso corpo, enquanto percebemos o mundo com nosso corpo. Mas, retomando assim o contato com o corpo e com o mundo, é também a nós mesmos que iremos reencontrar, já que, se percebemos com nosso corpo, o corpo é um eu natural e como que o sujeito da percepção. (Merleau-Ponty, 2018, p. 278)

Tal passagem evidencia o conceito de *corpo próprio* como centro da percepção, compreendido como sujeito ativo, e não como mero objeto anatômico submetido à análise externa. Trata-se de uma intencionalidade pré-reflexiva que antecede qualquer ato consciente ou deliberado. O corpo, presença sensível e móvel funda nossa abertura ao real, conferindo profundidade e espessura às coisas com as quais nos relacionamos.

Compreender o corpo enquanto condição de possibilidade da experiência significa reconhecer a implicação originária entre nós e o mundo, na qual a percepção se realiza sempre de modo encarnado e situado no aqui e agora vivido. Nesse sentido, Caminha (2010, p. 42) observa que compreender a percepção

implica reconhecer o corpo como estrutura originária de sentido, pois: “é pelo corpo que habitamos o espaço e nos situamos no tempo”. O corpo constitui, assim, o fundamento da experiência sensível e vivida, instalando o sujeito no mundo como agente de sentido capaz de transformar o percebido e, simultaneamente, de ser transformado por essa relação. Desse modo, perceber e existir realizam-se corporalmente, pois no corpo o mundo se revela e por meio dele o mundo se torna habitável.

Em vez de considerar o corpo como um objeto entre outros, Merleau-Ponty o apresenta como sujeito perceptivo, portador de intencionalidade pré-reflexiva¹⁰, ou seja, capaz de significar o mundo antes da mediação conceitual. Ao afirmar que “o mundo não é o que eu penso, mas aquilo que eu vivo”, o filósofo evidencia o acesso ao real que se dá pela imersão corporal no mundo vivido. Essa inflexão fenomenológica conduz a um redimensionamento da subjetividade, compreendida como presença encarnada que se constitui no próprio movimento da percepção. O corpo, desse modo, percebe e compreende o mundo a partir de sua inserção existencial. Nessa mesma interpretação, Caminha (2010, p. 77) destaca:

O corpo é o primeiro lugar onde o mundo se anuncia e onde a subjetividade se institui como presença. Antes de qualquer reflexão, antes mesmo de qualquer elaboração conceitual, há uma experiência sensível e vivida que se impõe pela corporeidade. É pelo corpo que habitamos o espaço e nos situamos no tempo; é pelo corpo que nos vinculamos ao outro e ao mundo. Essa presença não é neutra, mas carregada de intencionalidade, uma intencionalidade que não parte de uma consciência desencarnada, mas de uma existência concreta que se move, age e sente. Assim, não podemos pensar a subjetividade senão como uma subjetividade encarnada, constituída no entrelaçamento entre percepção, ação e expressão.

A referida passagem reforça a ideia de que o corpo constitui a instância originária da subjetividade. A experiência forma-se a partir da articulação entre o

¹⁰ A intencionalidade pré-reflexiva em Merleau-Ponty é um conceito fundamental para compreender como a consciência está dirigida ao mundo, antes de qualquer reflexão consciente sobre a experiência vivida. Herdado da fenomenologia de Husserl, o conceito de intencionalidade se refere ao fato de que a consciência é sempre consciência de algo, isto é, está orientada para um objeto, sentido ou mundo. Corresponde, portanto, a uma orientação básica, imediata e direta da consciência para o mundo, anterior à reflexão, à análise ou ao pensamento tematizante acerca da experiência vivida. Ao perceber algo, o sujeito encontra-se já imerso na experiência do objeto, estabelecendo relação direta, imediata e corporal com o mundo, sem mediação reflexiva inicial. Para Merleau-Ponty, a intencionalidade pré-reflexiva designa a forma de orientação conjunta de corpo e consciência ao mundo, sem exigência de distanciamento reflexivo do sujeito. Trata-se da experiência vivida de estar no mundo, percepção encarnada e ativa, anterior ao pensamento discursivo e à reflexão conceitual. Essa dimensão da intencionalidade é o fundamento da experiência e da percepção, garantindo que a consciência seja sempre consciência *no* mundo, antes mesmo de se tornar consciência *sobre* o mundo.

corpo e o mundo, emergindo no interior das práticas, dos gestos e das situações vividas que conferem sentido à existência. Nesse horizonte, o corpo se apresenta como condição originária a partir da qual o mundo se organiza e se torna habitável.

Corroborando tal entendimento, Cavallier (1998, p. 30, tradução nossa)¹¹ afirma: “O corpo é para a alma o seu espaço nativo e a matriz de todos os outros espaços existentes”. Essa espacialidade originária do corpo não é estática, mas atravessada por uma temporalidade própria, na qual a experiência se constitui como duração vivida. Silva e Vianna (2019, p. 9) complementam que, “a subjetividade, para Merleau-Ponty, não pode ser compreendida fora do tempo vivido, pois é na corporeidade que se entrelaçam memória, percepção e expectativa, formando a espessura temporal da existência”. Essa leitura evidencia a subjetividade pensada a partir do corpo, pois nele se sedimenta a abertura perceptiva e expressiva do sujeito da percepção.

A partir dessa base encarnada torna-se possível compreender a dimensão temporal da experiência, pois o corpo vê e age no mundo ao mesmo tempo em que conserva memórias, projeta possibilidades e se situa no presente enquanto espessura temporal articuladora de passado, atualidade e porvir. Nessa perspectiva, a reflexão de Merleau-Ponty (2018, p. 558) sobre a temporalidade do corpo vivido ganha centralidade: “O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades”. Nesse sentido, o corpo aparece, então, como lugar onde o tempo se enraíza e se articula enquanto experiência.

A partir dessa compreensão do tempo como fluxo corporal e encarnado, Merleau-Ponty avança ao demonstrar que a consciência humana só pode ser compreendida como realidade encarnada. Trata-se de dimensão emergente do corpo, articulada a ele de forma indissociável. Temporalidade e consciência revelam-se, assim, inseparáveis, pois ambas se estruturam a partir da corporeidade, entendida como condição de possibilidade da percepção e como solo no interior do qual a própria consciência se constitui enquanto encarnada. Desse modo, o corpo torna viáveis tanto a percepção quanto a própria consciência, a qual se descobre situada e inseparável de sua corporeidade. É nesse horizonte que o próprio Merleau-Ponty afirma (2018, p. 517–518):

¹¹ No original: *Le corps est pour l'âme son espace natal et la matrice de tout autre espace existant*. Tal passagem demonstra que a subjetividade está enraizada na corporalidade do sujeito.

[...] nosso corpo não é um objeto, nem seu movimento um simples deslocamento no espaço objetivo, sem o que o problema só seria deslocado, e o movimento do corpo próprio não traria nenhum esclarecimento ao problema da localização das coisas, já que ele mesmo seria uma coisa [...]. O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento [...]. O "movimento gerador do espaço" não desdobra a trajetória de algum ponto metafísico sem lugar no mundo, mas de um certo aqui em direção a um certo ali, aliás por princípios substituíveis. O projeto de movimento é um ato, quer dizer, ele traça a distância espaço-temporal atravessando-a.

À luz da referida passagem, o corpo deve ser compreendido como modo de realização da existência no espaço-tempo vivido. A partir dessa concepção, a temporalidade encontra sua expressão mais radical, pois a subjetividade se manifesta como devir encarnado, inseparável da corporeidade e continuamente implicado nas tramas da experiência vivida. Essa compreensão da corporeidade como lugar de inscrição da temporalidade é compartilhada por intérpretes contemporâneos, entre os quais Silva e Vianna (2019, p. 9) ressaltam que “o corpo é a dimensão primeira onde se entrelaçam passado, presente e futuro, sendo a temporalidade o horizonte de toda experiência perceptiva”. Em continuidade ao argumento apresentado sobre a percepção como experiência temporal encarnada, Caminha (2010, p. 112) aprofunda:

A percepção não é uma cópia do mundo, nem a simples recepção de dados sensoriais. Ela é, antes, um processo ativo no qual o corpo projeta significados e inaugura horizontes de sentido. Nesse processo, não é possível separar o que pertence ao sujeito e o que pertence ao objeto, pois ambos se constituem mutuamente no ato perceptivo. A consciência perceptiva não paira acima do corpo: ela se dá no corpo e pelo corpo, num movimento pré-reflexivo que abre o mundo à nossa experiência. É nesse sentido que podemos dizer que a percepção é sempre já uma significação, um modo de habitar o mundo e de reconhecê-lo como campo de presença.

Ademais, tal análise converge com Cola (2008, p. 48), para quem a percepção só pode ser compreendida a partir do tempo vivido, sendo o corpo o lugar em que a temporalidade se manifesta. A vivência perceptiva configura-se, assim, como experiência em fluxo, na qual cada gesto carrega marcas do passado e abre possibilidades para o porvir. Percepção e temporalidade, desse modo, apresentam-se como aspectos complementares de um mesmo fenômeno existencial.

Nessa dinâmica, a percepção instaura sentido, pois o corpo, ao ser afetado, projeta significações e torna o mundo inteligível. Percepção e subjetividade

constituem, assim, uma unidade indissociável, na qual o corpo afirma-se como sujeito da experiência. Merleau-Ponty (2018, p. 518) compreende o movimento corporal como intencionalidade original, isto é, como modo fundamental de relação com o mundo. O corpo inaugura o espaço por meio da motricidade, instaurando um campo originário de significação vivida.

Pode-se afirmar, então, que o corpo ocupa lugar central na percepção e na existência do sujeito. A subjetividade não se reduz a uma interioridade abstrata, mas se forma a partir da experiência corporal, manifestando-se na percepção, nos gestos, na linguagem e na vivência do tempo. Como sintetiza Cola (2008, p. 52), é na espessura temporal do corpo que se inscrevem os significados do mundo humano. O corpo configura, portanto, o solo originário da existência e da significação, no qual a consciência e o mundo se entrelaçam em uma unidade pré-reflexiva.

Nesse contexto, Merleau-Ponty convida a repensar o próprio estatuto do corpo como *lócus* originário da experiência. Trata-se de um corpo vivido, sentido e expressivo, no qual a transcendentalidade da percepção se enraíza na carne sensível do mundo e se realiza plenamente na experiência encarnada. O mundo revela-se, assim, por meio da corporeidade sensível e situada, com o corpo figurando como condição de toda revelação de sentido. Mais do que simples meio de experimentar, o corpo sustenta toda percepção, orientação e encontro com o outro, fundando o sentido da experiência. O mundo torna-se acessível por um corpo sensível, capaz de tocar, ver, ouvir e mover-se. Assevera Merleau-Ponty (2018, p. 136):

Embora veja ou toque o mundo, meu corpo não pode, no entanto, ser visto ou tocado. O que o impede de ser alguma vez objeto, de estar alguma vez 'completamente constituído', é o fato de ele ser aquilo porque existem objetos. Ele não é nem tangível nem visível na medida em que é aquilo que vê e aquilo que toca. Portanto, o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria esta particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos.

Essa reflexão reconhece no corpo o lugar de realização concreta da consciência, inseparável do contato com o mundo habitado. O corpo vivido constitui, portanto, o solo originário a partir do qual o sujeito se abre à experiência e nela se

forma, redefinindo o transcendental na condição encarnada da existência. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 03) escreve sobre o corpo vivido:

Eu não sou o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam meu corpo ou meu "psiquismo", eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre mim o universo da ciência. Tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada. Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda.

Na passagem supra, o filósofo afirma que todo saber, inclusive o científico, nasce da experiência encarnada e situada. Antes de qualquer formalização conceitual, já estamos imersos em um campo de presença vivido que confere sentido às coisas e possibilita a significação dos símbolos científicos. Por isso, a ciência se apresenta como expressão derivada da experiência primordial. Essa reflexão redefine a subjetividade enquanto existência encarnada, a partir da qual o corpo inaugura o acesso ao real e constitui o solo de possibilidade de todo conhecimento. A ciência apresenta-se, assim, como expressão derivada da experiência primordial.

Desse modo, depreende-se que o corpo é o fundamento pelo qual o mundo ganha sentido e se manifesta ao sujeito vivente. Trata-se de um engajamento ativo e dinâmico, no qual o corpo constitui a experiência e inaugura a relação significativa com o mundo. A experiência humana revela-se, assim, como processo encarnado, situado e aberto no tempo, no qual corpo, consciência e mundo formam um entrelaçamento indissociável na produção contínua de sentido.

3.1.1 O legado ontológico de Merleau-Ponty: corpo, subjetividade e sentido na filosofia contemporânea

A proposta fenomenológica de Merleau-Ponty, ao colocar o corpo no centro da experiência perceptiva e subjetiva, produziu um impacto duradouro na filosofia contemporânea. Sua crítica ao dualismo cartesiano e a ênfase na consciência encarnada abriram novos caminhos para o pensamento filosófico, deslocando o foco das abstrações mentais para a experiência vivida em sua

concretude sensível. Essa virada conceitual reestruturou os rumos da fenomenologia e influenciou outras áreas do saber, como a psicologia, a epistemologia, a estética e a ontologia. Tal deslocamento é ilustrado por Merleau-Ponty (2018, p. 203) na seguinte passagem: “O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico”.

A referida afirmação indica a ruptura ontológica com a tradição objetivista, pois o corpo deixa de ser compreendido como algo que possuímos para ser reconhecido como aquilo pelo qual existimos enquanto presença sensível e expressiva. A corporeidade torna-se, assim, o terreno no qual o sentido emerge, através de uma inscrição originária da existência no mundo, no qual a filosofia de Merleau-Ponty desloca a subjetividade para o campo da imanência, indicando que o ser se constitui sempre como ser-no-mundo, conforme indicado no capítulo anterior.

O pensamento de Merleau-Ponty continua a ressoar com vigor entre estudiosos dedicados à investigação da existência humana em suas múltiplas camadas, sejam elas corpórea, afetiva, intersubjetiva ou temporal. Sua filosofia contribuiu para romper paradigmas tradicionais, permitindo que a subjetividade seja pensada a partir da imanência do corpo, e não de uma interioridade isolada. Nesse sentido, Caminha (2010, p. 77) reforça:

O corpo é o primeiro lugar onde o mundo se anuncia e onde a subjetividade se institui como presença. Antes de qualquer reflexão, antes mesmo de qualquer elaboração conceitual, há uma experiência sensível e vivida que se impõe pela corporeidade. É pelo corpo que habitamos o espaço e nos situamos no tempo; é pelo corpo que nos vinculamos ao outro e ao mundo. Essa presença não é neutra, mas carregada de intencionalidade, uma intencionalidade que não parte de uma consciência desencarnada, mas de uma existência concreta que se move, age e sente. Assim, não podemos pensar a subjetividade senão como uma subjetividade encarnada, constituída no entrelaçamento entre percepção, ação e expressão.

Essa colocação explicita a constituição da subjetividade no entrelaçamento corporal com o mundo. O corpo figura, portanto, como solo da existência, condição originária de toda percepção e horizonte de toda significação. A abordagem fenomenológica de Merleau-Ponty, atenta à complexidade da experiência vivida, ampliou a compreensão da percepção, da subjetividade e do próprio sentido da existência. Tal perspectiva desloca a reflexão filosófica de modelos idealistas, recusando a ideia de um sujeito que produziria o sentido a partir

de uma interioridade autossuficiente. A partir dessa perspectiva, o mundo se apresenta como campo vivido, aberto e inesgotável, no interior do qual a subjetividade se constitui em relação. Por isso, o sentido já se encontra encarnado nas estruturas da presença corporal. Habitar o mundo significa ser afetado por ele, movido por ele e constituído com ele. O corpo atua na função de mediador entre o ser e o aparecer, entre a facticidade e a significação.

Nesse contexto, a ontologia do corpo proposta por Merleau-Ponty revela-se fundamental, pois o corpo não se reduz a qualquer estrutura neutra ou meramente biológica tampouco a simples suporte da mente. Ele constitui o ponto de partida de toda relação com o mundo. O corpo vivido, ou corpo próprio, é condição de possibilidade da subjetividade, pois é por meio dele que o sujeito se abre ao real, se situa no tempo e no espaço e experimenta o mundo como campo de sentido. Na função de operador ontológico, o corpo é o meio pelo qual o ser se manifesta, tornando-se o centro originário da experiência perceptiva e existencial. Conforme o próprio Merleau-Ponty (2018, p. 269) destaca:

[...] o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento, quer dizer, não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma ideia clara. [...] Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele.

Tal concepção rompe com a cisão entre sujeito e objeto, pensamento e extensão, instaurando a ontologia da presença encarnada. O corpo é o *a priori* concreto da experiência, antecedendo toda tematização e toda representação, pois já está implicado no modo como vivemos o mundo. Nesse sentido, sobre experiência perceptiva, Iraquitan Caminha (2010, p. 85) assevera:

Nessa perspectiva, a experiência perceptiva, como tal, é irreduzível à simples ação do mundo sobre a sensibilidade do sujeito que percebe. Assim, se a percepção não for um evento objetivo, mas um ato subjetivo, devemos mostrar a maneira particular com a qual a consciência perceptiva constitui e reconhece o objeto percebido. Não podemos perceber nenhuma coisa como existente se primeiro não nos experimentarmos nós mesmos como existindo no ato de perceber. Não há coisa percebida sem que uma consciência perceptiva seja considerada em primeiro lugar como a condição de possibilidade de toda percepção.

A reflexão desenvolvida conduz à noção de inexistência de separação entre sujeito e mundo, pois há articulação originária na qual ambos emergem no ato perceptivo. A percepção revela-se, portanto, como campo de coimplicação, no interior do qual o corpo, ao mesmo tempo afetado, projeta sentido e abre o mundo à experiência. Assim, essa cooriginariedade¹² entre corpo, mente e o mundo, que também pode ser compreendida enquanto intercorporeidade, é bem expressa por Merleau-Ponty (2018, p. 323) na seguinte formulação:

Se devemos resolver o problema que nos colocamos — o da sensorialidade, quer dizer, 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, essa subjetividade é o próprio tempo [...].

A passagem supracitada permite compreender a subjetividade como movimento existencial enraizado na corporeidade e nas relações vividas. Em cada instante, o ser humano permanece imerso em um horizonte de sentido constituído na própria vivência encarnada. Em síntese, ao inscrever o corpo no centro da ontologia da experiência, Merleau-Ponty convida a repensar a subjetividade em termos concretos e relacionais. Seu pensamento oferece bases para uma compreensão ampliada da existência humana, cuja complexidade ultrapassa dicotomias simplificadoras.

No aspecto ontológico de sua segunda fase, Merleau-Ponty introduz a noção de carne ou uma nova forma de pensar a relação entre o sujeito e o mundo, não mais em termos de exterioridade, mas de co-pertencimento. O corpo próprio deixa de ser compreendido como um ente isolado e passa a ser concebido como expressão singular de uma dimensão mais ampla, na qual o mundo também participa. Há, portanto, uma reversibilidade fundamental entre o corpo e o mundo, que se manifesta na experiência sensível.

¹² A cooriginariedade em Merleau-Ponty expressa a ideia de que sujeito e mundo, ou corpo e mundo, surgem conjuntamente na relação recíproca e interdependente, não existindo como entidades independentes. Ele rejeita a separação radical entre sujeito e objeto, defendendo que ambos se constituem ao mesmo tempo numa coemergência dinâmica, no qual o corpo está inserido no mundo, e o mundo se revela através do corpo, sendo inseparáveis no processo da percepção e da existência. Assim, sujeito e mundo se cofundam mutuamente, pois a consciência existe apenas em relação a um mundo percebível, ao passo que o mundo adquire sentido na experiência vivida por um sujeito. Essa ideia ressalta a dimensão relacional e intersubjetiva da experiência, fundada em uma coabitação originária e mútua, sublinhando a inseparabilidade da existência corporal e da percepção em Merleau-Ponty.

Essa reversibilidade é tematizada pelo filósofo por meio da ideia de *quiasma*, conceito que expressa o entrelaçamento estrutural entre o vidente e o invisível, entre o sujeito que percebe e o mundo que se oferece à percepção. O *quiasma* indica que não há uma separação absoluta entre interior e exterior, pois o corpo é simultaneamente aquele que percebe e aquele que pode ser percebido. Ao tocar, por exemplo, o corpo é também tocado; ao ver, é também visível.

Compreende-se porque o ser-sujeito para Merleau-Ponty não se encontra diante do mundo como um observador externo, mas está imerso em um campo de presença no qual se dá a própria experiência. O mundo não é simplesmente dado à consciência, mas co-constitui o sujeito na medida em que ambos participam de uma mesma tessitura ontológica.

A ontologia merleau-pontyana propõe, assim, uma separação da concepção clássica de sujeito como instância autônoma e autossuficiente. A subjetividade passa a ser compreendida como relação, como abertura ao mundo, como processo que se constitui no entrelaçamento com o sensível. O corpo, nesse contexto, deixa de ser apenas o fundamento da percepção para tornar-se expressão da própria estrutura do ser.

Pelo exposto, o corpo é o lugar do aparecer do mundo e da formação do sentido. Pode-se, assim, afirmar a coimplicação originária entre sujeito, corpo e o mundo. Observa Matthews (2006, p. 108): “O corpo é aquilo pelo qual temos um mundo: ele não é apenas um objeto no espaço, mas a condição de possibilidade para que o espaço e o mundo se abram à nossa experiência”. Compreende-se, desse modo, o corpo enquanto condição transcendental encarnada da experiência, núcleo gerador de sentido e ponto de articulação entre o eu e o mundo.

3.1.2 A Filosofia Merleau-Pontyana como Síntese Ontológica da Subjetividade Encarnada

Conforme mencionado anteriormente, a filosofia de Merleau-Ponty culmina na proposta radical de reconciliação entre o corpo, consciência e o mundo, reconfigurando a noção de subjetividade a partir da experiência encarnada. Ao longo de sua obra, o filósofo desenvolve um projeto existencial no qual o corpo deixa de ser compreendido como mero suporte biológico ou simples objeto da ciência e passa a ocupar o lugar de centro originário da percepção, do sentido e da existência,

inaugurando uma ontologia do corpo vivido, essencial para a compreensão da temporalidade. Sobre essa reconciliação, Merleau-Ponty (2018, p. 19) escreve:

A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta "profundidade" quanto um tratado de filosofia. Nós tomamos em nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, por nossa história, mas também graças a uma decisão em que empenhamos nossa vida [...].

Essa passagem introduz a exigência de reconectar a filosofia ao vivido, ao mundo tal como se oferece na experiência corporal e se estabelece enquanto horizonte de sentido. Nesse contexto, a subjetividade emerge no corpo inserido no mundo, afirmando-se na condição de um ser situado, encarnado e relacional.

Assim, em vez de conceber a subjetividade como uma essência imutável ou entidade interior isolada, Merleau-Ponty propõe compreendê-la como processo dinâmico de constituição no tempo, no espaço e na intercorporeidade. A consciência forma-se na relação sensível com o mundo, emergindo de modo mediado pelo corpo que sente, age, compreende e se expressa. O corpo atua, assim, simultaneamente como sujeito e meio da experiência, articulando o eu e o mundo, o interior e o exterior, o passado incorporado e a expectativa do porvir. Nesse horizonte, Caminha (2010, p. 95) observa:

A intersubjetividade se institui na presença sensível do outro, não como um objeto que percebo à distância, mas como uma alteridade que me afeta e me convoca. É pela semelhança de nossas corporalidades, pela ressonância dos gestos, dos olhares e das vozes, que se funda a experiência de estar-com-outro. Antes de qualquer reflexão ou elaboração conceitual, já estamos implicados numa rede de expressões corporais que nos situam e nos fazem reconhecer o outro como presença. Assim, o corpo é não apenas a condição de minha percepção de mundo, mas também o espaço onde se realiza a abertura originária à alteridade.

A referida citação reforça a ideia merleau-pontyana segundo a qual a subjetividade jamais se apresenta isolada, encontrando-se, desde sempre, atravessada pela presença do outro. O corpo, como carne sensível e expressiva, constitui o lugar da coabitação com a alteridade¹³, evidenciando o caráter

¹³ Em Merleau-Ponty, a alteridade designa o meio pelo qual o outro se manifesta enquanto presença encarnada que se dá diretamente na percepção, e não na condição de objeto ou hipótese da consciência. O outro aparece em seu corpo vivido, cujos gestos, olhares e expressões já revelam a subjetividade em ato, afastando-se de qualquer dedução intelectual. Essa experiência se fundamenta na intercorporeidade, pois a abertura do próprio corpo ao mundo permite reconhecer, no corpo do outro, uma existência interpeladora e partilhante de um horizonte comum. A alteridade configura-se,

intersubjetivo da subjetividade encarnada. Nesse ponto, Merleau-Ponty (2018, p. 122), explicita o papel do corpo como mediação originária do encontro com o mundo e com o outro:

O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles [...]. Mas, no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la: pois se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo.

Essa passagem explicita o fundamento ontológico da intersubjetividade em Merleau-Ponty. A intersubjetividade deixa de ser derivação do pensamento e se manifesta como experiência corporal originária. A semelhança entre os corpos antecede a mediação racional e torna possível a partilha de sentidos. O corpo aparece, desse modo, como condição de possibilidade da empatia, da expressão e da comunhão de significados. Desde o início, há um corpo que se constitui como abertura sensível e relacional. A semelhança corporal funda o sentido compartilhado, e o corpo, enquanto estrutura expressiva, constitui a própria condição da comunicação.

À luz do percurso desenvolvido, essa filosofia projeta um legado que ultrapassa os limites da fenomenologia, influenciando a compreensão contemporânea de temas ligados à percepção, subjetividade, identidade e existência. Ao destacar o corpo na condição de possibilidade da experiência e do sentido, Merleau-Ponty oferece uma teoria articulada a um horizonte prático de compreensão, bem como uma ética do olhar e da escuta atenta à vida concreta, que possibilita redescobrir o humano em sua complexidade sensível. Essa dimensão ética é tematizada por Caminha (2010, p. 134), ao afirmar:

A linguagem, entendida fenomenologicamente, é inseparável do corpo. A palavra não é um simples signo arbitrário, mas gesto que prolonga e transforma a nossa presença no mundo. Falar é fazer aparecer o sentido no corpo e pelo corpo, é dar forma expressiva ao vivido. Nesse horizonte, não

assim, como dimensão constitutiva da experiência, já que o reconhecimento de si enquanto sujeito ocorre no encontro com outra subjetividade, capaz de ultrapassar, responder e situar. Desse modo, evidencia-se o ser humano como ser-com, inscrito na dimensão relacional e histórica do mundo vivido.

há separação entre pensamento e linguagem, pois ambos se enraízam na experiência encarnada. A subjetividade não se recolhe em uma interioridade muda para depois se exteriorizar, mas já é, desde o início, expressão, movimento e comunicação. A fala não apenas transmite ideias, mas institui mundos compartilhados, revelando que a corporeidade é o fundamento último da intersubjetividade e da cultura.

A formulação apresentada evidencia a ressonância da filosofia merleau-pontyana no pensamento contemporâneo no qual o corpo se configura como condição da percepção, da linguagem e da cultura, assumindo o papel de núcleo originário da comunicação e da constituição de mundos compartilhados. A centralidade do corpo, assim compreendida, abre caminho para uma ética implícita na fenomenologia de Merleau-Ponty, na qual a relação entre o sujeito e o mundo se apresenta como vínculo originário e pré-reflexivo. Ademais, Merleau-Ponty (2011, p. 399-400) explicita essa orientação ao afirmar:

A consciência está distanciada do ser e do seu ser próprio e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura do mundo. O verdadeiro cogito não é o 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. Restará analisar essa posse pré-consciente do mundo no cogito pré-reflexivo.

Com esse deslocamento, Merleau-Ponty afasta o centro da experiência do *cogito* abstrato e o reinscreve no corpo sensível. A noção de carne, desenvolvida posteriormente, nomeia essa reversibilidade entre o sujeito e o mundo, entre ver e ser visto, tocar e ser tocado, na espessura temporal da experiência. Assim, o mundo apresenta-se como espessura sensível oferecida ao corpo que o habita, onde o conhecimento mais profundo do ser humano emerge da imersão no vivido, na experiência sensível por meio da qual o corpo e o mundo se articulam.

A percepção, nesse horizonte, é compreendida como abertura expressiva e intencional ao mundo, fundamento tanto da consciência quanto do próprio real. Em um contexto contemporâneo marcado por separações entre corpo e mente, indivíduo e sociedade, natureza e cultura, a filosofia merleau-pontyana reaparece com especial relevância como projeto de reintegração existencial e de reconexão com a condição fundamental do humano enquanto ser encarnado. Ao enfatizar que a reflexão nunca constitui o ponto de partida, configurando-se sempre como retorno ao já vivido, Merleau-Ponty (2018, p. 01) afirma: “o mundo já está sempre ‘ali’, antes

da reflexão, como uma presença inalienável [...]”. Nesse ponto, o filósofo exprime o núcleo de sua proposta: o corpo não traduz o mundo; ele é cooriginário dele. A presença precede a representação. A subjetividade encarnada compreende por que está, desde sempre, implicada nas significações do mundo vivido.

Com base no que foi discutido, depreende-se que o pensamento de Merleau-Ponty se encerra sem se esgotar, permanecendo aberto à reflexão sobre o humano a partir de sua presença sensível, situada no tempo e marcada pelo inacabamento. O corpo não apenas habita o mundo, é pelo corpo que o mundo se torna habitável. Trata-se de uma existência entrelaçada ao mundo, da mesma carne da qual ele se constitui. A subjetividade, distante de qualquer soberania abstrata, manifesta-se como abertura, vulnerabilidade e presença. Merleau-Ponty oferece, desse modo, um caminho de escuta, percepção e acolhimento do mundo vivido.

3.2. O corpo expressivo: modos de ser pela fala e pelo gesto

Nesta seção, aprofundaremos o modo pelo qual Merleau-Ponty atribui ao corpo o papel de sujeito perceptivo e, igualmente, o de sujeito expressivo. A linguagem, verbal e não verbal, é compreendida como forma primária de inscrição da subjetividade no tempo, no espaço e na intersubjetividade. Para o filósofo, a fala e o gesto configuram modos originários de manifestação da experiência. O corpo, ao falar ou gesticular, produz sentido no próprio ato de expressão, constituindo-o a partir de sua inserção sensível no mundo. A palavra configura a corporificação do pensamento em um meio partilhado. Do mesmo modo, o gesto apresenta-se como forma expressiva e abre o sujeito ao outro e ao mundo. Em razão disso, veremos que expressividade corporal evidencia, assim, a condição encarnada e comunicativa da subjetividade, permitindo sua autocompreensão na medida em que se inscreve em um horizonte comum de fala, gesto e presença sensível.

3.2.1 A linguagem como gesto do pensamento

Merleau-Ponty concebe a linguagem como gesto encarnado do pensamento, entendida enquanto modalidade originária de expressão. A fala figura como forma de inscrição do ser no mundo, por meio da qual a subjetividade se manifesta corporalmente, em ligação indissociável com o corpo. No ato da fala, a

palavra constitui o pensamento em seu desdobramento temporal, fazendo emergir o sentido no próprio movimento expressivo. Sobre isto, afirma o filósofo (2018, p. 249):

A fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação. Para que eu compreenda as falas do outro, evidentemente é preciso que seu vocabulário e sua sintaxe "já sejam conhecidos" por mim. Mas isso não significa que as falas agem suscitando em mim "representações" que lhes seriam associadas e cuja reunião terminaria por reproduzir em mim a "representação" original daquele que fala.

A passagem em questão evidencia a redefinição merleau-pontyana da linguagem. A fala passa a ser reconhecida gesto portador de sentido em si mesmo, à semelhança do gesto corporal, responsável por manifestar significado de modo direto e expressivo. A comunicação estabelece-se pela participação em um mesmo campo de significações, no interior do qual os interlocutores se deixam afetar pelo gesto expressivo realizado no tempo e no espaço. O vocabulário e a sintaxe operam como condições de inteligibilidade, enquanto a gênese do sentido emerge no próprio ato expressivo, a partir da fala corporal que instaura significações partilháveis. A comunicação configura-se, assim, como acontecimento intersubjetivo no qual o sentido nasce do entrelaçamento dos corpos falantes.

Essa abordagem desloca o centro da significação da mente para a experiência vivida, reestruturando o papel da linguagem na filosofia contemporânea ao evidenciar sua ligação essencial com a corporeidade e a temporalidade. Em lugar de remeter a um significado fixo e atemporal, a linguagem evidencia um mundo em fluxo, no qual o pensamento se constitui em ato. Cada fala carrega uma espessura temporal, pois envolve memória, presença e abertura ao novo.

Desse modo, a linguagem configura-se como o espaço no qual o ser se mostra. Esse mostrar permanece aberto, fragmentário e em permanente devir, pois a linguagem revela sem esgotar. Quando Merleau-Ponty afirma o discurso como gesto, indica que falar constitui um ato expressivo marcado pela corporeidade e pela temporalidade. O discurso faz emergir o sentido como processo inacabado, sempre em constituição, instaurando-o no próprio movimento da expressão. Daí a ideia de que todo sentido é um vir-a-ser¹⁴: na linguagem, o sentido nunca está concluído,

¹⁴ Em Merleau-Ponty, o vir-a-ser (*devenir*) exprime a dimensão processual e inacabada da existência: nem o sujeito nem o mundo são dados fixos, constituindo-se em movimento. O ser se apresenta enquanto fluxo no qual o presente retém o passado e se projeta ao futuro, revelando a temporalidade como estrutura originária. Assim, existir significa estar em constante abertura, ultrapassando-se e

mas se abre a novos significados, novas interpretações e novas experiências compartilhadas. Nesse sentido, a linguagem não se esgota no dito, abre horizontes de sentido, convoca o mundo à presença e reinscreve o sujeito em sua existência concreta. É nesse plano da expressão viva que Merleau-Ponty (2018, p. 247) afirma de forma contundente:

[..] a fala não é o "signo" do pensamento, se entendemos por isso um fenômeno que anuncia um outro, como a fumaça anuncia o fogo. A fala e o pensamento só admitiriam essa relação exterior se um e outro fossem tematicamente dados; na realidade, eles estão envolvidos um no outro, o sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido. Não poderemos mais admitir, como comumente se faz, que a fala seja um simples meio de fixação, ou ainda o invólucro e a vestimenta do pensamento.

Esta citação compreende a linguagem como expressão gestual do pensamento em ato. A palavra funda o pensamento ao constituí-lo, criando sentido no próprio movimento da expressão. Além disso, o filósofo observa (2018, p. 222): “Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência”. Diante disso, a linguagem aparece enquanto modo de presença no mundo, pois falar instaura um campo de visibilidade e de sentido. Trata-se de uma ação corporal e existencial, na qual a linguagem se realiza como acontecimento material do pensamento. A esse respeito, Ferreira Jr. (2015, p. 156) afirma:

Segundo Merleau-Ponty, a relação da palavra com sua significação é a mesma que aquela existente entre o gesto e o alvo visado por ele. Quando visto algo de meu ambiente não suponho qualquer tematização ou qualquer tematização de meu corpo. A significação anima a palavra, como o mundo anima meu corpo, graças a uma surda presença que desperta minhas intenções, sem desdobrar-se diante delas.

renovando-se, em um entrelaçamento no qual corpo, consciência e mundo se fazem mutuamente no curso do tempo. Além disso, cabe destacar que o termo *vir-a-ser* em Merleau-Ponty expressa sua ontologia da temporalidade e da abertura do sujeito ao mundo, distinguindo-se do uso heideggeriano. Em Heidegger, o foco recai sobre o *ser-para-a-morte* e o projeto existencial do *Dasein*, marcado pelo inacabamento e pela possibilidade; em Merleau-Ponty, o *vir-a-ser* assume caráter corpóreo e intersubjetivo, configurando-se como processo encarnado no qual o corpo retém o passado, abre o futuro e se efetiva no presente vivido. Desse modo, em diálogo com Heidegger na recusa de um ser fixo e substancial, Merleau-Ponty formula um *vir-a-ser* próprio, de natureza fenomenológico-ontológica, fundado na percepção e na corporeidade.

Com isso, torna-se possível compreender que, para Merleau-Ponty, a linguagem é inseparável do corpo e da temporalidade: ela expressa e constitui a experiência simultaneamente. Ao falar, o sentido ganha corpo; ao ouvir, esse sentido é apreendido no gesto do outro. Merleau Ponty propõe, assim, uma concepção encarnada da linguagem. Ela se apresenta como modo de ser no mundo, designando a condição fundamental do sujeito encarnado, manifestada na existência situada em uma trama de significados, relações e possibilidades. A linguagem compreende-se, portanto, enquanto gesto, presença e abertura, pois, por meio dela, o sujeito se situa, se compreende e se torna visível no horizonte do sentido compartilhado.

3.2.2 Gesto e corpo: a expressividade pré-verbal

O gesto, assim como a fala, configura um modo originário de expressão do ser. Ele se institui linguagem em si mesma, anterior ao discurso formal. Merleau-Ponty compreende o gesto como manifestação direta da subjetividade encarnada. Cada movimento, cada olhar e cada postura possuem densidade significativa, pois exprimem um modo de ser-no-mundo. Essa expressividade pré-verbal detém inteligibilidade própria e torna-se acessível no interior da intersubjetividade cotidiana.

A importância fenomenológica do gesto é ressaltada por Merleau-Ponty (2018, p. 249) ao afirmar: “A fala é um verdadeiro gesto, e contém seu sentido, como o gesto contém o seu. É impossível dizer se a fala traduz o pensamento ou se o pensamento existe em virtude da fala”. Tal passagem evidencia o caráter direto e expressivo da corporeidade. O gesto surge, assim, na forma de sentido tornado visível, isto é, como manifestação imediata de uma intencionalidade encarnada que se realiza no próprio ato expressivo.

Essa ênfase na expressividade corporal redefine a noção moderna de liberdade, pois o corpo deixa de ser concebido nos termos de uma determinação mecânica pelas forças do mundo exterior e passa a ser compreendido como centro de iniciativa expressiva, capaz de agir com criatividade e intencionalidade. O gesto não opera segundo a lógica da representação; ele instaura sentido. Ele cria significado na relação com o outro e com o mundo, constituindo-se abertura existencial. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 203) afirma:

O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação.

Nesse panorama, o corpo revela-se para além de um organismo, configurando-se como campo semântico que se atualiza na experiência vivida. Os gestos, portanto, assumem o estatuto de modos de inscrição existencial no mundo, revelando a subjetividade em sua forma mais imediata e originária.

Esse caráter originário do gesto articula-se à temporalidade encarnada. Cada movimento carrega alguma história ou memória corporal, e aponta para possibilidades futuras. O gesto constitui um acontecimento temporal em si mesmo, no qual o corpo expressivo se apresenta como síntese dinâmica de memória e expectativa. Ilustrando esse entendimento, Merleau-Ponty (2018, p. 16) afirma “não há uma palavra, um gesto humano, mesmo distraídos ou habituais, que não tenham uma significação”. Esta formulação sugere que o gesto condensa uma trajetória existencial projetada em direção ao futuro e ressonante com o passado. A continuidade da experiência vivida manifesta-se no presente da expressão, em consonância com o entrelaçamento entre o corpo próprio e a alteridade. A compreensão do outro realiza-se como apreensão motora¹⁵ efetuada pelo corpo, configurando-se como experiência direta e encarnada.

É essa motricidade que possibilita a sintonia com a motricidade do outro. A comunicação entre os corpos antecede e fundamenta a comunicação formal da linguagem, instaurando um laço primordial de existência compartilhada. Por isso, Merleau-Ponty (2018, p. 253) insiste na prioridade expressiva do corpo:

É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo “coisas”. Assim “compreendido”, o sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto — assim como, na experiência perceptiva, a significação da chaminé não está para além do espetáculo sensível e da chaminé ela mesma, tal como meus olhares e meus movimentos a encontram no mundo.

¹⁵ Em Merleau-Ponty, a *apreensão motora* designa uma forma pré-reflexiva de compreensão, realizada pelo corpo em sua capacidade de responder, ajustar-se e ressoar com o gesto do outro. Não se trata de um ato intelectual ou representacional, mas de um reconhecimento imediato e encarnado que ocorre no nível da motricidade e da expressividade corporal.

Com isso, o gesto passa a ser compreendido como condição de possibilidade da linguagem. Ele revela a existência como abertura encarnada ao mundo, sustentando uma comunicação anterior à fala articulada. A expressividade pré-verbal do corpo configura um modo originário de significação, evidenciando a inseparabilidade entre subjetividade, corporeidade e o mundo. O gesto não apenas antecede a linguagem; ele já é linguagem em ato, pois manifesta uma intenção de sentido independente de códigos estabelecidos ou mediações conceituais. Quando um corpo se move, se orienta ou se oferece ao outro, institui-se uma significação no espaço intercorpóreo, revelando que a comunicação começa na exposição e articulação dos corpos no mundo. O gesto, assim, ultrapassa a expressão individual e se afirma como modalidade fundamental da intersubjetividade, abrindo um campo de reconhecimento compartilhado e instaurando uma comunidade de sentido.

Diante disso, compreender o gesto implica reconhecer a subjetividade como processo de gênese contínua, efetivado no entrelaçamento com o mundo e com os outros. Sua verdade se atualiza no próprio movimento expressivo, no aparecer diante do outro e na copresença que revela a constituição relacional e histórica da existência.

3.2.3 Expressão e intersubjetividade temporal

A expressividade corporal fundamenta a intersubjetividade, pois é por meio da linguagem e do gesto que os sujeitos compartilham mundos, inauguram significações comuns e se reconhecem mutuamente na condição de seres situados no tempo e no espaço. Nesse horizonte, a comunicação deixa de ser compreendida nos termos de simples troca de informações e passa a ser concebida na perspectiva de constituição de um tempo compartilhado, vivido e sentido na tessitura corporal dos encontros humanos. Merleau-Ponty (2018, p. 485) explicita:

A subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesma e para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade. A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção.

Esta passagem evidencia que a relação com o outro se realiza por meio da vivência encarnada da expressão corporal, dispensando deduções intelectuais ou representações mentais.

Desse modo, o corpo do outro apresenta-se como presença viva e expressiva que funda o reconhecimento e a comunhão. Assim, a intercorporeidade¹⁶ torna-se, assim, a base ontológica de um mundo partilhado, no qual os sentidos emergem na relação e não em uma interioridade isolada. Barbaras (1998, p. 162, tradução nossa)¹⁷ reforça essa perspectiva sobre a intersubjetividade enquanto estrutura originária da experiência ao afirmar:

Refletindo sobre o assunto, percebe-se que é precisamente a questão da intersubjetividade que está em jogo aqui. De fato, o fenômeno da intersubjetividade abrange tanto uma variedade quanto uma impenetrabilidade das consciências, pois, ao menos em sua realidade empírica, elas são irreduzíveis à consciência racional única, e, no entanto, existe a possibilidade de reconhecimento ou comunicação mútua, ou seja, um horizonte de unidade no qual sua particularidade seria absorvida.

Essa passagem evidencia a complexidade da intersubjetividade na fenomenologia. Ela evidencia o envolvimento simultâneo de duas dimensões a pluralidade irreduzível de cada consciência individual e a possibilidade de reconhecimento mútuo, responsável por tornar viáveis a comunicação e a coexistência. Tal tensão constitui o próprio campo no interior do qual a intersubjetividade se efetiva, atuando como espaço em que a alteridade permanece ativa e, ao mesmo tempo, torna possível a construção de um mundo comum.

Essa compreensão rompe com a noção clássica do sujeito autônomo, concebido como substância fechada e introspectiva. Ao contrário, o sujeito merleau-

¹⁶ Em Merleau-Ponty, a intercorporeidade designa condição originária de coexistência entre sujeitos, fundada na experiência pré-reflexiva do corpo vivido e não em síntese intelectual posterior. O encontro com o outro constitui dimensão originária da própria subjetividade, pois o corpo se apresenta simultaneamente vidente e tocante, visível e tocado, inserido em rede de ressonâncias sensíveis. Nesse horizonte, o tempo vivido se configura como campo de entrelaçamento no interior do qual gestos, olhares e expressões corporais instauram significações compartilhadas, revelando constituição relacional da subjetividade. Assim, a intercorporeidade evidencia o ser-no-mundo como ser-com-outros, com temporalidade realizada em experiência atravessada por ritmos, memórias e antecipações atualizadas na trama intersubjetiva do existir.

¹⁷ No original: *À bien y penser, c'est exactem ent la question de l'intersubjectivité qui est ici em jeu. En effet, le phénomène de l'intersubjectivité recouvre à la fois une variété et une impénétrabilité des consciences, car au moins dans leur réalité empirique elles sont irréductibles à l'unique conscience rationnelle, et néanmoins la possibilité d'une reconnaissance mutuelle ou d'une communication, c'est-à-dire un horizon d'unité où se résorberait leur particularité.*

pontyano é sempre já um ser-com-outros¹⁸, cuja existência se constitui na experiência relacional, mediada pelo corpo expressivo e pela partilha temporal de um mesmo mundo. Nessa direção, Ferreira Jr. (2015, p. 151-152) aprofunda essa leitura ao mostrar que a intersubjetividade se enraíza historicamente no entrelaçamento dos corpos:

Há, pois, um *Logos* do mundo estético, um campo de significações sensíveis constituintes do corpo e do mundo. Esse *logos* do mundo estético torna possível a intersubjetividade como intercorporeidade, fazendo com que, através da manifestação corporal na linguagem, surja o *Logos* cultural – o mundo humano da cultura e da história [...]. Sob influência de Husserl [pai da fenomenologia] e de Heidegger, Merleau-Ponty considera que a verdadeira reflexão se oferece a mim mesmo, não como subjetividade ociosa e inacessível, mas identificada com a minha presença no mundo e perante os outros, tal como eu agora a realizo – eu sou tudo aquilo que vejo, sou um campo intersubjetivo que depende do meu corpo e de minha situação histórica

Essa passagem evidencia que, para Merleau-Ponty, a relação com o outro é constitutiva da existência. A intersubjetividade assume, assim, a forma de intercorporeidade atravessada pelo tempo, na qual o sentido se produz como processo histórico e compartilhado. Desse modo, o corpo apresenta-se, simultaneamente, como condição perceptiva e social da experiência, lugar no qual a cultura se incorpora, se transforma e se reinventa continuamente, garantindo a abertura permanente da subjetividade à transformação no encontro com os outros. Essa dimensão compartilhada revela a produção do sentido no entrelaçamento dos corpos, âmbito em que a presença do outro exerce efeito constitutivo sobre a própria experiência.

Nesse horizonte, o *logos* sensível possibilita a intercorporeidade, isto é, uma comunicação imediata entre corpos, anterior a qualquer linguagem formal. A partir dessa base corporal e estética, emerge o *logos* cultural, correspondente ao universo da linguagem, da cultura e da história.

¹⁸ Em Merleau-Ponty, o ser-com-outros (*être-avec-autrui*) designa a dimensão originária da existência humana, segundo a qual somos desde sempre implicados em um campo comum de sentido. Essa intersubjetividade se funda no corpo vivido que, ao expressar-se por gestos, olhares e palavras, já se abre ao outro e ao mundo, dispensando deduções lógicas ou analogias intelectuais. Desse modo, o ser-com-outros significa, portanto, que habitar o mundo é sempre habitá-lo em comum, em uma temporalidade e espacialidade partilhadas, nas quais a subjetividade se constitui em sintonia com a alteridade.

Sob a influência de Husserl e Heidegger, Merleau-Ponty recusa a concepção de uma subjetividade isolada ou transcendental, desligada do mundo vivido. Para ele, a reflexão autêntica realiza-se na presença encarnada do sujeito, na medida em que a experiência não se recolhe a uma interioridade abstrata, mas se efetiva na abertura sensível ao mundo. Conforme afirma: “eu sou tudo aquilo que vejo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 606). Nessa formulação, percebe-se que a consciência aparece como modo de exposição e pertencimento ao mundo, constituindo-se como abertura encarnada, histórica e intersubjetiva. Desse modo, a subjetividade se revela inseparável da corporalidade e da cultura, configurando-se como campo intersubjetivo enraizado no corpo e situado no curso da história.

Nesse sentido, o corpo expressivo aparece como lugar concreto de realização da intersubjetividade. Ele ancora a experiência individual e abre possibilidades de ressonância e reconhecimento com o outro. Pela motricidade, pelos gestos e pela linguagem, o sujeito se inscreve no mundo compartilhado, no qual a alteridade se afirma enquanto condição da constituição do sentido. A experiência vivida revela, nesse entrelaçamento, a existência como devir, sempre situada e aberta à presença do outro.

Em síntese, a análise da expressão e da intersubjetividade temporal em Merleau-Ponty mostra que o corpo é o eixo originário da experiência, no qual subjetividade e alteridade se entrelaçam em um horizonte comum. A comunicação, pela linguagem ou pelo gesto, constitui o próprio movimento de criação de sentido. A intercorporeidade aparece como fundamento ontológico da coexistência, revelando a subjetividade como abertura encarnada, temporal e histórica. Ser-no-mundo é sempre ser-com-outros, e a temporalidade compartilhada constitui o tecido mesmo da existência comum, no qual a singularidade de cada consciência encontra um espaço de reconhecimento e ressonância.

3.2.4 O corpo enquanto lugar de sentido e invenção temporal

Na ontologia da expressão desenvolvida por Merleau-Ponty, o corpo ultrapassa a condição de simples suporte físico do sentido e afirma-se como produtor e lugar originário da significação. É no corpo que o mundo se manifesta como pleno de significado, onde o tempo se encarna em sua dimensão vivida e onde o pensamento assume forma expressiva concreta. A linguagem e o gesto

configuram, portanto, invenções corporais da temporalidade, por meio das quais o sujeito inaugura o presente, condensa o passado e projeta possibilidades futuras. O corpo expressivo constitui o espaço no qual a experiência se torna inteligível e no qual o ser humano se inscreve como evento sensível, desdobrado no tempo e na intersubjetividade.

Ao compreender o corpo como lugar originário da significação e da temporalidade, Merleau-Ponty permite pensar a memória como atualização encarnada do vivido, e não tratá-la como simples reconstituição de imagens passadas. A memória, nesse sentido, prolonga e amplia a ontologia da expressão, pois por meio dela o sujeito sustenta a continuidade temporal de sua existência. Nessa direção, Paul Ricoeur (2007, p. 43) enfatiza a dimensão corporal da memória, indicando sua manifestação primordial enquanto fenômeno temporal e encarnado. O filósofo francês explicita essa compreensão ao afirmar:

O primeiro par de oposições é constituído pela dupla hábito e memória. É ilustrado, em nossa cultura filosófica contemporânea, pela famosa distinção proposta por Bergson entre a memória-hábito e a memória-lembrança. Deixaremos provisoriamente de lado as razões por que Bergson apresenta essa oposição como uma dicotomia. Preferiremos seguir os conselhos da experiência menos carregada de pressuposições metafísicas para a qual hábito e memória constituem os dois polos de uma série contínua de fenômenos mnemônicos. O que faz a unidade desse espectro é a comunidade da relação com o tempo. Nos dois casos extremos, pressupõe-se uma experiência anteriormente adquirida, mas num caso, o do hábito, essa aquisição está incorporada à vivência presente, não marcada, não declarada como passado, no outro caso, faz-se referência à anterioridade, como tal, da aquisição antiga. Nos dois casos, por conseguinte, continua sendo verdade que a memória "é do passado", mas conforme dois modos, um não marcado, outro sim, da referência ao lugar no tempo da experiência inicial.

Essa reflexão evidencia que a memória não se reduz a um mecanismo mental ou depósito de representações abstratas, pois ela se efetiva na experiência encarnada que atravessa o corpo inteiro, tocando exatamente o ponto merleau-pontyano da temporalidade operante, isto é, de um tempo que age no presente. O passado se reatualiza no gesto, na postura, na voz e nos hábitos, apresentando-se como presença viva que orienta o presente e abre o futuro. Gesto e fala deixam, assim, de operar na posição de meros veículos de recordação e passam a manifestar-se como modos originários de reinscrição do tempo, nos quais a historicidade da existência se exprime de maneira concreta e criadora.

O gesto configura-se como acontecimento ontológico, ultrapassando a função de signo ou de sinalização mecânica. Ele constitui o ponto em que o corpo se converte em linguagem, instaurando um campo de significações anterior a qualquer codificação conceitual. Ao se manifestar, o gesto cria sentido e abre um espaço de reconhecimento e de presença partilhada. Segundo Matthews (2006, p. 115): “O gesto não é simplesmente um movimento físico observável, mas já um sentido encarnado, uma maneira pela qual o corpo fala e se torna imediatamente compreensível ao outro”. Por essa razão, Merleau-Ponty compreende a expressividade corporal na condição de dimensão constitutiva da experiência, no interior da qual a comunicação se fixa antes da mediação reflexiva, enraizada na temporalidade viva do corpo que se move e se oferece ao outro. Sobre a relação entre gesto, fala e significado linguístico, Barbaras (1998, p. 189-190, tradução nossa) aduz:

Mas essa solução é inteiramente formal. [...] O gesto e a fala emocionais certamente não são naturais, mas não são, nem por isso, convencionais no mesmo sentido. O fato de o gesto silencioso não estar vinculado à natureza de forma causal não nos permite compreender que ele se transcende em direção a um significado linguístico.

O gesto aparece, portanto, como forma originária da expressão humana, na qual se desenham as primeiras relações significativas e a construção do mundo intersubjetivo. Ele carrega uma inteligibilidade própria, apreendida intuitivamente na vida social, constituindo um ritmo temporal no qual passado, presente e futuro se articulam. Merleau-Ponty sintetiza essa ontologia da expressão corporal ao afirmar que a linguagem é, antes de tudo, um gesto do pensamento. Corroborando tal compreensão, Ferreira Jr. (2015, p. 152) assevera:

Merleau-Ponty direciona-se para a descrição/desvelamento de uma experiência originária do ser sem evadir-se para um além-mundo. Dessa experiência originária não se deduz nenhum absoluto ou incondicionado, trata-se, na verdade, de penetrar na essência secreta dos fenômenos, afastando-se dos hábitos e das categorias tradicionais do pensamento ocidental.

Desse modo, depreende-se que Merleau-Ponty propõe uma concepção radical de unidade entre corpo, tempo e sentido, na qual o corpo se destaca como instância fundamental onde a temporalidade se desdobra e o significado emerge de forma vivida e continuamente atualizada. O corpo assume, assim, simultaneamente,

o papel de sujeito e de meio expressivo, revelando o tempo em sua densidade sensível e a existência humana em sua dimensão interativa e temporal.

Mais do que meio de expressão, o corpo expressivo produz um saber tácito orientador do gesto, da fala, do silêncio, do olhar e da escuta. Ao rejeitar a concepção instrumental da linguagem, Merleau-Ponty institui uma ontologia da expressão, segundo a qual o ser se dá a conhecer na temporalidade do gesto e na riqueza sensível da linguagem encarnada. O gesto se afirma razão sensível, e a fala, pensamento em ato. Desse modo, o corpo revela-se solo originário no qual se entrelaçam linguagem, subjetividade, tempo e o mundo.

Diante disso, essa perspectiva transforma a filosofia da linguagem e aprofunda a compreensão do próprio ser humano. Tal reorientação conceitual possibilita redefinir o humano a partir da centralidade do corpo e da experiência vivida. Para Merleau-Ponty, o ser humano é corpo perceptivo, falante, gestual e sensível à escuta, um corpo que, no ato de expressar-se, constitui-se sujeito situado, histórico e sensível, inscrito em um fluxo temporal e intersubjetivo contínuo.

A análise desenvolvida ao longo deste capítulo evidenciou que o corpo se apresenta na condição de sujeito originário da experiência, espaço no qual o mundo se anuncia e no qual a subjetividade se institui de forma encarnada. Nesse horizonte, toda percepção se mostra também expressão, e a subjetividade só se torna inteligível a partir de sua dimensão temporal, corporal e intersubjetiva. O tempo, distante de alguma abstração linear, manifesta-se no registro do corpo vivido sob a tessitura intencional do viver, articulando passado, presente e futuro em um movimento contínuo de devir.

Ao mesmo tempo, a linguagem e o gesto revelam-se formas primordiais de expressão, por meio das quais a subjetividade se comunica e se constitui. A palavra, compreendida gesto do pensamento, e o gesto, entendido inteligibilidade pré-verbal, instauram sentido no próprio ato de manifestação. Isso indica a expressividade do corpo como espaço no qual os significados emergem, à medida que o sujeito se abre ao outro e, com ele, constrói um horizonte comum. A intercorporeidade aparece, assim, base ontológica da coexistência. O reconhecimento do outro nasce da presença sensível, dos gestos, olhares e falas por meio dos quais nos situamos em um campo compartilhado de significações. A alteridade revela-se condição da própria experiência, evidenciando a subjetividade enquanto um ser-com-outros, situado em um entrelaçamento histórico e cultural.

Nesse horizonte, o corpo aparece como lugar de manifestação do mundo e de constituição do sentido, mostrando que ser-no-mundo implica sempre ser-com-outros, em uma temporalidade compartilhada responsável por sustentar a experiência comum.

À luz do percurso desenvolvido, conclui-se que o corpo vivido constitui o solo no qual percepção, linguagem e intersubjetividade se instituem como modos de presença no mundo, remetendo inevitavelmente ao horizonte constitutivo da temporalidade, pois o gesto adquire sentido ao reter um passado incorporado e projetar um porvir, a palavra comunica ao condensar uma memória de usos e ao abrir possibilidades de significação, e a intercorporeidade se efetiva na medida em que os sujeitos compartilham um tempo vivido. Em outras palavras, as noções de expressão, coexistência e constituição do sentido desenvolvidas neste capítulo remetem, em seu fundamento, a uma arquitetura temporal, pela qual habitar o mundo equivale a participar de um ritmo de recordação, presença e expectativa. À luz dessa espessura do tempo, compreendida como campo articulado de intencionalidade que atravessam o corpo e o mundo, torna-se possível avançar na análise crítica do tempo objetivo e no exame das implicações dessa ontologia temporal na memória, no hábito e no projeto, compreendidos enquanto modos concretos de estruturação da experiência.

3.3. Corpo, expressão e temporalidade vivida

Em *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty sustenta que a experiência do tempo não se acrescenta à percepção como determinação secundária. A temporalidade manifesta-se no próprio ato perceptivo, estruturando o modo como o mundo se oferece à experiência. Passado, presente e futuro se entrelaçam no interior do vivido, compondo uma unidade dinâmica que atravessa a experiência desde seu nível mais originário.

Essa compreensão implica reconhecer que a percepção não se reduz a um contato pontual com o presente. O corpo próprio constitui o lugar dessa articulação temporal, pois a experiência perceptiva realiza-se em um campo de presença espesso, atravessado por retenções do passado e por aberturas ao porvir. O presente vivido reúne em si vestígios do já vivido e antecipações do que ainda

pode vir, conferindo à percepção sua densidade temporal própria. A experiência perceptiva revela-se, assim, intrinsecamente temporal.

Tal estrutura não se institui no plano de uma consciência pura, mas se efetiva no corpo enquanto potência perceptiva e motora. O passado permanece inscrito no corpo sob a forma de hábitos que orientam a experiência atual, de modo que o tempo vivido se apresenta como continuidade encarnada, pela qual o corpo conserva e atualiza sua história perceptiva. A motricidade desempenha papel central nessa dinâmica, uma vez que o movimento corporal se desenvolve em um tempo próprio, no qual intenção, ação e o mundo se articulam de maneira integrada. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 160) observa, “o movimento não é uma sucessão de posições, é um desdobramento no tempo”, indicando que o sentido do movimento reside no próprio curso temporal da ação vivida. Isso significa que o movimento corporal se compreende como continuidade expressiva, na qual o corpo se engaja no mundo de maneira integrada e significativa.

A temporalidade manifesta-se no gesto como unidade dinâmica na qual passado e futuro se condensam na ação presente. Essa compressão do passado e do porvir no presente delinea um modo de existência no qual a temporalidade se anuncia como princípio ativo e estruturante do viver. É nesse horizonte que Moutinho explicita o alcance ontológico da tese merleau-pontyana, ao compreender o tempo como dimensão constitutiva do próprio ser. E, conforme Moutinho (2004, p. 292), “o tempo é a medida do ser”, pois a temporalidade vivida opera, assim, como o próprio tecido no qual corpo, expressão e sentido se engendram, tornando indissociáveis o sensível e o inteligível no interior da experiência.

Essa dinâmica temporal não se limita à motricidade, estendendo-se também ao domínio da expressão. A expressividade corporal revela de modo privilegiado a dimensão temporal da experiência, pois a linguagem se produz sentido no próprio ato de expressão. Nesse horizonte, Merleau-Ponty (2018, p. 249) afirma, “a palavra é um verdadeiro gesto e contém seu sentido do mesmo modo que o gesto contém o seu”, indicando que o sentido emerge no tempo da fala, na situação vivida em que a expressão se efetiva. O gesto apresenta uma estrutura análoga e manifesta um estilo de relação com o mundo sedimentado no corpo, exprimindo maneira própria de habitar e significar a experiência. Cada ação, nesse sentido, prolonga uma história e projeta possibilidades, uma vez que a compreensão do gesto do outro se realiza no interior dessa temporalidade compartilhada, na qual os

corpos se reconhecem e se respondem a partir da participação comum no mundo vivido.

Nesse ponto, a análise da temporalidade vivida abre-se diretamente para a dimensão intersubjetiva da experiência. A vivência do tempo revela-se, desde a origem, como compartilhada, pois o existir humano se desenrola sempre em relação com outros corpos e outras presenças. Assim, o tempo realiza-se na coexistência, no entrelaçamento dos corpos em um mundo comum, e não apenas na vivência singular. É nesse sentido que o mundo vivido se configura como horizonte compartilhado em que os tempos individuais se cruzam e se comunicam, pois, como observa Merleau-Ponty (2018, p. 57), “aprendemos que nesse mundo é impossível separar as coisas de sua maneira de aparecer”, inscrevendo a experiência temporal no tecido comum da existência. O mundo vivido se configura, assim, como horizonte compartilhado no qual os tempos individuais se cruzam e se comunicam, inscrevendo a experiência temporal no tecido comum da existência.

Portanto, ao articular corpo, expressão e temporalidade, Merleau-Ponty propõe que a compreensão da experiência supera as separações clássicas entre a consciência e o mundo. O tempo vivido se manifesta na percepção, na ação, na linguagem e na intercorporeidade. A temporalidade aparece, desse modo, como dimensão constitutiva da experiência encarnada, estruturando o modo pelo qual o sujeito habita o mundo e nele produz sentido.

4. A TEMPORALIDADE ENQUANTO HORIZONTE DA EXISTÊNCIA HUMANA

Nesta seção, analisa-se a proposta da filosofia de Merleau-Ponty, na qual a temporalidade recebe uma abordagem radical, em oposição à concepção linear e objetiva herdada da tradição moderna. Longe de figurar de maneira abstrata e exterior à consciência, o tempo reconduz-se à dimensão vivida e existencial, manifestando-se como o próprio tecido da experiência encarnada. A análise merleau-pontyana da temporalidade organiza-se em três eixos centrais: a crítica ao tempo objetivo, a descrição do tempo como estrutura pré-reflexiva da existência e a noção de síntese passiva.

Na filosofia de Merleau-Ponty, reconhece-se a tarefa de dismantelar a visão cartesiana e kantiana, responsável por reduzir o tempo a uma sucessão de instantes mensuráveis, suscetíveis de quantificação por relógios e calendários. Tal perspectiva empobrece a experiência, pois o tempo científico se apresenta como abstração derivada da experiência originária – um produto secundário, possível apenas porque a existência já se encontra imersa em um tempo vivo.

Examina-se, ainda, a compreensão da temporalidade como estrutura pré-reflexiva da existência, pois em Merleau-Ponty, o tempo manifesta-se na vivência antes de qualquer tematização conceitual, antecedendo toda reflexão ou ato de consciência. Desse modo, os fenômenos temporais apresentam-se como dimensões em entrelaçamento contínuo, cuja articulação só se efetiva em razão da condição corporal e situada da existência.

Por fim, analisa-se a maneira pela qual a noção de síntese passiva do tempo coroa a crítica merleau-pontyana. Em oposição à ideia de uma consciência ativa responsável por constituir a sucessão temporal, Merleau-Ponty, a partir de leitura original de Husserl, sustenta a unidade do tempo enquanto processo passivo, anterior a qualquer ato consciente. A memória, a título de exemplo, apresenta-se como experiência já inscrita nos gestos e hábitos. O tempo configura-se, assim, como totalidade dinâmica sustentada pela passividade originária do corpo vivido. Tal síntese passiva constitui a condição fundamental de toda síntese ativa, reorientando a filosofia da temporalidade para bases ontológicas e existenciais. O sujeito revela-se, portanto, constituído por uma continuidade anterior e excedente à própria iniciativa, figurando simultaneamente como herdeiro e portador dessa transcendência imanente da existência.

4.1. Entrelaçamento e temporalidade

A análise merleau-pontyana da temporalidade evidencia seu estatuto de estrutura originária da existência, configurando-se como condição fundamental da experiência e do sentido. Em oposição à concepção objetiva legada pela tradição moderna, já examinada nos capítulos anteriores, Merleau-Ponty empenha-se na desconstrução da ideia de um tempo linear e homogêneo, entendido como uma série infinita de “agoras” sucessivos, independentes da vivência do sujeito. Tal concepção, dominante no pensamento cartesiano e na ciência moderna, apreende o tempo como realidade exterior ao ser, suscetível de medição e controle, conduzindo à redução da experiência temporal a uma cronologia vazia.

Em contraposição, Merleau-Ponty demonstra a inadequação dessa abordagem fragmentária diante da vivência concreta. Segundo o filósofo (2018, p. 125), cada presente se constitui por meio de uma tensão dinâmica com o passado, retido enquanto memória viva, e com o futuro, anunciado sob a forma de expectativa e projeto. O presente, assim, jamais se apresenta isolado; ao contrário, carrega em si uma espessura temporal na qual passado, presente e futuro se interpenetram de modo indissociável. Desse entrelaçamento emerge a compreensão do tempo como campo vivido, inseparável da experiência corporal e perceptiva. Conforme Merleau-Ponty (2018, p. 558–559):

Não passo por uma série de agoras dos quais eu conservaria a imagem e que, postos lado a lado, formariam uma linha. A cada momento que chega, o momento precedente sofre uma modificação: eu ainda o tenho em mãos, ele ainda está ali, e todavia ele já soçobra.

Esse movimento revela a temporalidade como dimensão imanente à existência, na qual o passado se conserva e atua como retenção viva no presente. Tal dinâmica manifesta-se na espessura da presença corporal, pois no corpo o tempo se conserva, se transforma e se projeta, participando diretamente da constituição da subjetividade. A temporalidade exprime, assim, o modo de manutenção do corpo lançado entre o já vivido, ainda habitante, e o porvir orientador das possibilidades de ação. Essa compreensão encontra respaldo na análise merleau-pontyana do presente vivido. Segundo Merleau-Ponty (2018, p. 565), “o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e

a um passado”, indicação de que viver o tempo implica encontrar-se atravessado por um passado sedimentado em hábitos e memórias orientadoras da percepção e por um futuro anunciado na forma de horizonte de possibilidades. O presente, assim, assume a configuração de campo de tensão e abertura, no interior do qual retenção e protensão se entrecruzam. Nesse entrelaçamento, a subjetividade se constitui como presença encarnada, inteligível apenas a partir de sua inscrição nesse fluxo indivisível.

Nessa perspectiva, passado, presente e futuro configuram dimensões entrelaçadas em co-pertença no fluxo da experiência. Essa compreensão do tempo enquanto unidade vivida e irreduzível a uma presença pontual é aprofundada por leituras fenomenológicas contemporâneas, enfatizando o caráter aberto e inconclusivo da experiência temporal, conforme observa Moutinho (2005, p. 292) ao interpretar a fenomenologia merleau-pontyana: “Não há uma presença em ato, pois os horizontes são abertos e a síntese perceptiva não pode ser jamais concluída”. A referida passagem evidencia que a temporalidade se organiza como um entrelaçamento de horizontes, mantidos abertos no curso da experiência, reforçando a ideia de um tempo vivido cuja unidade se sustenta na dinâmica contínua entre passado, presente e futuro.

Assim, o passado permanece atuante no presente sob a forma de hábitos e memórias incorporadas, assegurando continuidade ao existir vivido. O futuro, por sua vez, apresenta-se como horizonte de possibilidades que orienta as ações em curso e o próprio agir. O presente constitui a espessura temporal na qual passado e futuro se articulam, tornando-se campo vivo de significação, afinal, “cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo porvir” (Merleau-Ponty, 2018, p. 564). Com isso, Merleau-Ponty evidencia o presente na condição de campo dinâmico onde a história vivida permanece atuante e o porvir se delinea, revelando a temporalidade como estrutura constitutiva da experiência encarnada.

Tal compreensão implica reconhecer o sujeito já imerso no tempo, vivenciando-o em seu fluxo contínuo, sem a mediação de uma atividade constitutiva deliberada. Essa perspectiva encontra ressonância em leituras posteriores, nas quais a síntese temporal aparece enquanto unidade viva. Nas palavras de Caminha (2010, p. 270), a síntese do tempo reúne “o percurso do antes para o depois e do depois para o porvir, não é da ordem causal dos acontecimentos, mas da formação

de uma cadeia contínua religada por um sujeito capaz de reunir passado, presente e futuro no decurso temporal [...]”. Tal síntese se realiza no corpo por meio da memória, responsável por conservar o passado no presente e projetá-lo em direção ao futuro, figurando como fio invisível da continuidade temporal. A memória se sedimenta na corporeidade, nos gestos e nos hábitos, e o futuro se delinea nas intenções abertas a cada movimento.

A subjetividade surge, assim, enquanto herdeira do tempo, atravessada pela continuidade excedente à iniciativa individual. Nesse horizonte, Merleau-Ponty (2018, p. 557) assevera: “É em meu ‘campo de presença’ [...] que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo”. Tal compreensão permite repensar a própria noção de sujeito, definida enquanto ser encarnado e temporal. O tempo vivido se apresenta, portanto, como condição ontológica da experiência e do mundo compartilhado.

Por conseguinte, conceber o entrelaçamento temporal em Merleau-Ponty implica reconhecer a subjetividade como presença já imersa no tempo, constituída por seu enraizamento na história e por sua abertura ao porvir. Nessa perspectiva, o tempo se manifesta enquanto dimensão vivida que atravessa originariamente a percepção, a memória e a ação, estruturando a experiência em seu próprio movimento. Conforme destaca o filósofo (2018, p. 553), “o porvir está do lado da nascente e o tempo não vem do passado. [...] o porvir não é preparado atrás do observador, ele se premedita em frente dele, como a tempestade no horizonte”. Tal formulação indica que se situar no tempo constitui condição prévia de toda experiência, anterior a qualquer tematização reflexiva ou objetivação conceitual. Nesse horizonte se impõe a necessidade de examinar, em primeiro lugar, a crítica merleau-pontyana às concepções objetivas do tempo, para então explicitar a temporalidade na condição de estrutura pré-reflexiva da existência e, por fim, compreender o modo pelo qual a unidade do fluxo temporal se efetiva por meio de uma síntese passiva, operante no campo da experiência vivida.

4.1.1. A crítica merleau-pontyana ao tempo objetivo

A análise merleau-pontyana da temporalidade revela sua condição originária, inseparável do modo pelo qual o sujeito encarnado habita o mundo.

Contra a concepção objetiva herdada da matriz cartesiano-kantiana¹⁹, no qual concebe o tempo como fluxo homogêneo de instantes justapostos, mensurável à maneira de uma linha infinita e pensado sob a forma universal da consciência, Merleau-Ponty mostra tal representação como redutora por apagar a espessura própria da experiência temporal. O tempo vivido configura-se como tecido dinâmico e intencional, no qual cada presente se constitui pela retenção do passado ainda ressonante e pela antecipação do futuro já em vias de anúncio. Assim, a temporalidade se revela como dimensão ontológica fundadora da subjetividade, manifestando-se para além de qualquer esquema formal ou objeto de medição. Ela se apresenta enquanto tecido indissociável da própria existência, no interior do qual a experiência se articula continuamente e adquire sentido, ultrapassando a sucessão abstrata de “agoras”²⁰.

A crítica merleau-pontyana ultrapassa a simples recusa de uma imagem cronológica do tempo: ela recoloca em questão o estatuto ontológico da

¹⁹ O uso da expressão matriz cartesiano-kantiana aponta herança da filosofia moderna voltada à compreensão do tempo sob perspectiva intelectualista e formalizante. Em Descartes, o tempo tende a receber tratamento enquanto atributo do mundo físico, vinculado à extensão e ao movimento dos corpos. Insere-se, assim, no modelo mecanicista de natureza, definido pela sucessão mensurável de instantes passível de cálculo matemático. Kant, por sua vez, o tempo deixa de ser reduzido ao movimento físico e passa a ser concebido enquanto forma a priori da sensibilidade, isto é, estrutura universal da mente humana responsável pela organização de toda experiência possível. Essa matriz comum caracteriza-se pela abstração do tempo em relação à vida concreta, convertendo-o ora em medida objetiva do movimento, em Descartes, ora em estrutura universal da experiência, em Kant. No pensamento kantiano, desenvolvido na *Crítica da Razão Pura*, o tempo, assim como o espaço, figura enquanto forma pura da intuição sensível. Tal concepção implica compreendê-lo enquanto condição de possibilidade de toda experiência, dotado de universalidade e necessidade, válido para qualquer sujeito humano. O tempo estrutura o modo de aparecimento dos fenômenos, sem pertencer às chamadas coisas em si. Desse modo, todo objeto percebido situa-se inevitavelmente no tempo, segundo as modalidades de passado, presente e futuro, entendidas enquanto expressões dessa forma a priori organizadora da experiência. O ponto crítico identificado por Merleau-Ponty reside na apresentação do tempo, em Kant, enquanto quadro homogêneo e formal no interior do qual os fenômenos se inscrevem. Trata-se de um receptáculo vazio, anterior às vivências e condicionante delas, sem derivação a partir da experiência concreta. Mesmo assumindo caráter subjetivo, por vincular-se à estrutura do sujeito transcendental, o tempo kantiano mantém-se concebido de maneira abstrata e exterior à espessura da existência vivida. Ao recusar essa matriz cartesiano-kantiana, Merleau-Ponty dirige sua crítica tanto à objetivação do tempo enquanto sequência mensurável, presente em Descartes, quanto à formalização transcendental própria de Kant. Em contraposição, o filósofo afirma o tempo enquanto espessura vivida da existência, inseparável do corpo, da percepção e da subjetividade encarnada.

²⁰ Merleau-Ponty dialoga criticamente com a concepção clássica de tempo entendida na forma de sucessão linear de instantes presentes, alinhados como pontos dispostos sobre uma linha. Cada *agora* aparece, nessa perspectiva, na condição de instante isolado, homogêneo e autônomo, destinado a desaparecer para ceder lugar ao seguinte. Trata-se da concepção de tempo objetivo, na qual o passado corresponde a uma coleção de *agoras* já consumados, e o futuro se apresenta na forma de uma série de *agoras* por vir. Considerados isoladamente, tais instantes carecem de caráter propriamente temporal, uma vez que, reduzem-se a pontos sem espessura, incapazes de instaurar qualquer sucessão efetiva ou qualquer continuidade vivida.

temporalidade e, com isso, abre caminho para superar as categorias responsáveis por sustentar sua objetivação. Nessa direção, Moura (2001, p. 272) observa que o retorno à ontologia em Merleau-Ponty implica uma “reforma do entendimento”, capaz de livrar o pensamento dos prejuízos clássicos e de renovar o próprio sentido do ser:

Como se sabe, na primeira nota de trabalho de *O visível e o invisível*, ao retomar o velho tema da ‘crise da filosofia’, é o retorno à ontologia que Merleau-Ponty aponta como a melhor terapêutica para nossa ‘decadência’. E, sob o nome de ontologia, trata-se de empreender, ao mesmo tempo, uma ‘reforma do entendimento’ que nos livre das categorias tradicionais, assim como oferecer um novo comentário sobre o sentido da velha palavra ‘ser’.

Assim, o tempo deixa de figurar como medida externa do real e passa a expressar o modo de manifestação do ser no mundo vivido. Por essa via, a crítica ao tempo objetivo também atinge o paradigma científico moderno quando ele absolutiza modelos clássicos de espaço e tempo, subordinando a experiência a esquemas explicativos exteriores ao vivido. Conforme analisam Oliveira e Furlan (2017, p. 98), mesmo tentativas de ultrapassar a causalidade permanecem presas ao “prejuízo do mundo objetivo” ao conservar o modelo clássico de espaço e tempo. Desta forma, a temporalidade vivida aparece como solo positivo de inteligibilidade, a partir do qual as concepções científicas podem ser compreendidas em seu alcance, e também em seus limites, quando se afastam da experiência.

Desse modo, a crítica merleau-pontyana ao tempo objetivo incide de modo particular sobre a noção segundo a qual o tempo poderia ser concebido como simples sucessão de instantes. Essa imagem, herdada da tradição e presente no senso comum, reduz a temporalidade a uma linha de instantes homogêneos, exteriores uns aos outros, tomando o passado por instantes pontuais já esgotados e o futuro por uma sequência de instantes ainda não realizados.

Tal concepção dissolve a própria ideia de temporalidade, pois um instante isolado, tomado em si mesmo, carece de caráter temporal e não comporta sucessão, apresentando-se enquanto ponto morto, destituído de espessura. Contra essa visão, Merleau-Ponty revela a tessitura temporal pela qual cada presente se constitui pela retenção do passado e pela antecipação do futuro. O tempo vivido, portanto, constitui a condição originária da experiência e da subjetividade. Merleau-Ponty torna explícita a falência da concepção objetivista de tempo, ao mostrar a

insuficiência de um mundo tomado em sua plenitude factual diante da negatividade constitutiva da temporalidade. Ele observa (2018, p. 552):

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. O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo. 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 natureza. Se separamos o mundo objetivo das perspectivas finitas que dão acesso a ele e o pomos em si, em todas as suas partes só podemos encontrar "agoras". Mais ainda, esses agoras, não estando presentes a ninguém, não têm nenhum caráter temporal e não poderiam suceder-se. A definição do tempo que está implícita nas comparações do senso comum, e que se poderia formular como "uma sucessão de agoras", não erra apenas por tratar o passado e o porvir como presentes: ela é inconsistente, já que destrói a própria noção do "agora" e a noção da sucessão.

A partir dessa crítica à objetividade do tempo, Merleau-Ponty concebe o tempo como dimensão constitutiva da própria subjetividade, situada no cerne da experiência, onde o sujeito se descobre atravessado pela tensão entre retenção do passado e expectativa do futuro. Essa estrutura temporal ampliada confere ao presente densidade ontológica, transformando-o em campo vivo de significação. Nesse horizonte, a análise se volta para a elucidação do modo pelo qual o tempo constitui a própria trama da percepção e da subjetividade. Tal constatação conduz Merleau-Ponty a aprofundar sua análise, voltando-se para o modo pelo qual a temporalidade, em sua estrutura pré-reflexiva, constitui a própria trama da percepção e da subjetividade. Nessa direção, Merleau-Ponty (2018, p. 322-323) explicita a centralidade do tempo na constituição do presente sensível e da unidade perceptiva:

E ainda isso é essencial ao tempo; não haveria o presente, quer dizer, o sensível com sua espessura e sua riqueza inesgotável, se a percepção, para falar como Hegel, não conservasse um passado em sua profundidade presente, e não o contraísse em si. Ela 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 um único movimento, a põe em questão e a confirma porque ele produz um novo presente que retém o passado.

Esse trecho ilustra com clareza a crítica merleau-pontyana à noção de tempo objetivo, apresentando a temporalidade na forma de entrelaçamento vivo constitutivo da base ontológica da percepção e da própria subjetividade, no interior da qual a experiência se organiza e adquire sentido. O tempo é a própria condição pela qual o sujeito se reconhece em sua historicidade, em sua abertura ao mundo e em sua constante renovação de sentido. Assim, o próprio Merleau-Ponty (2018, p. 446) observa o tempo histórico projetado do presente vivo²¹ (*présent vivant*) em direção ao passado e ao porvir como solo a partir do qual toda objetivação temporal se torna pensável. Nesse horizonte, a temporalidade se apresenta na condição de estrutura fundamental da existência, anterior a qualquer categorização teórica. Merleau-Ponty insiste que a compreensão do tempo exige o abandono da ideia de subjetividade transparente e isolada, pois o sujeito se revela apenas no movimento de projeção e de exposição ao mundo. Assim, a análise da temporalidade deve partir da própria experiência vivida, considerada em sua tensão constitutiva. Sobre a maneira na qual Merleau-Ponty compreende a consciência e a temporalidade, observa Iraquitan Caminha (2010, p. 262):

Merleau-Ponty não toma como ponto de partida uma concepção pré-estabelecida da consciência, definindo-a como o ser da subjetividade. Segundo ele, para falar do tempo, deve-se sempre considerar “a tensão entre a presença do sujeito para ele mesmo e sua transcendência em direção ao mundo”, ela não é nem um atributo contingente da existência daquele que percebe nem uma identidade pré-estabelecida.

Constata-se que essa análise evidencia a temporalidade como dimensão constitutiva da experiência, expressando o próprio movimento pelo qual o sujeito se abre e se projeta para além de si. O tempo atravessa a experiência em sua espessura própria, sustentando a presença a si e a relação viva com o mundo, na qual sentido e existência se articulam continuamente. Desse modo, a crítica ao tempo objetivo culmina na exigência de reconduzir a temporalidade à experiência encarnada, na qual a unidade do vivido se oferece sob a forma de um campo de sentido simultaneamente retomado e projetado. Ademais, essa tensão faz da temporalidade a condição originária da experiência, no qual o sujeito se constitui e

²¹ Presente vivo designa, em Merleau-Ponty, o campo temporal da experiência tal como é vivida, no qual passado e futuro permanecem co-implicados no agora. Não se trata de um instante pontual ou cronológico, mas de uma presença espessa, estruturada por retenções do passado e protensões em direção ao porvir, condição mesma da percepção e do sentido. Trata-se da espessura temporal da experiência, o campo operativo no qual passado e futuro se entrelaçam no próprio viver.

se renova em abertura ao mundo. Matthews (2010, p. 136) aduz, ao ilustrar a temporalidade vivida:

Mas a temporalidade da existência humana pessoal não é assim, parece mais o tempo de uma sinfonia, no qual as notas se conectam e recebem uma unidade por serem parte do desenvolvimento de um tema ou de temas interligados. A sinfonia existe no tempo histórico, exatamente como a vida de uma pessoa. Tem um passado, um presente e um futuro. Às notas que são tocadas no presente (digamos, no segundo movimento) não ocorrem meramente após as anteriores (as do primeiro movimento), mas em uma conexão inteligível com elas: só podemos plenamente compreendê-las se entendermos sua relação com as precedentes. E não ocorrem apenas antes do terceiro movimento: têm que ser entendidas como antecipando essas notas posteriores.

Essa crítica ganha relevo quando Merleau-Ponty evidencia a perda da espessura existencial sempre que ocorre a redução do tempo a uma sequência objetiva. A vivência temporal não ocorre sob a forma de algo mensurável por relógios ou calendários, e sim como continuidade de uma vida capaz de reter o passado e projetar-se ao futuro, mantendo-se, ao mesmo tempo, ancorada no presente. Em decorrência disso, o tempo científico não fornece o fundamento do vivido, isto é, ele o pressupõe e o abstrai, derivando de uma temporalidade originária na qual a existência já se encontra engajada. A crítica merleau-pontyana aponta o caráter derivado e secundário dessa abordagem, pois a medição do tempo só se torna possível a partir da experiência temporal já vivida. Nesse horizonte, o tempo científico ou objetivo se revela como abstração sustentada pela temporalidade originária da experiência encarnada.

Em síntese, uma das principais tarefas de Merleau-Ponty consiste em reconduzir o tempo à sua base fenomenológica, libertando-o da objetivação que o separa da experiência. Trata-se de reconhecer, nas palavras do próprio Merleau-Ponty (2018, p. 446-447), “as coisas e os instantes só podem articular-se uns aos outros para formar um mundo através deste ser ambíguo que chamamos de subjetividade” e que “o ideal do conhecimento objetivo é ao mesmo tempo fundado e arruinado pela temporalidade” Merleau-Ponty (2018, p. 446-447). Essa recolocação mostra a inteligibilidade do tempo nascida no presente vivo, no qual o passado se retoma e o porvir se projeta, desfazendo a imagem de uma sequência de pontos sem espessura.

4.1.2. Temporalidade enquanto estrutura pré-reflexiva da existência

Em oposição à tradição reflexiva, inclinada a pensar o tempo como produto da consciência, Merleau-Ponty demonstra a temporalidade como dimensão pré-reflexiva, isto é, anterior a qualquer tematização explícita, manifestando-se sob condição originária da experiência vivida e como solo a partir do qual a consciência se exerce e se compreende. Essa compreensão é desenvolvida por Iraquitán Caminha (2010, p. 262), quando afirma: “a temporalidade é derivada de nossa situação de sujeitos que vivem no mundo e não podem reduzi-lo ao estatuto de mundo objetivo”. Isso indica o tempo vivido antes de ser pensado, experimentado antes de qualquer representação. Habitar a temporalidade se apresenta, assim, na condição de fundamento ontológico da existência, afirmando-se para além de qualquer construção conceitual.

Ademais, a questão da temporalidade em Merleau-Ponty apresenta a via privilegiada para compreender a constituição mesma da subjetividade, pois em lugar de tratar o tempo à mera sucessão cronológica ou sob a forma de exterioridade à consciência, o filósofo o compreende como dimensão originária da existência, na qual o sujeito se descobre atravessado por passado, presente e futuro. Nesse horizonte, a análise do tempo assume centralidade teórica e torna-se o próprio caminho para repensar a subjetividade em sua concretude encarnada. Essa centralidade da temporalidade na constituição da subjetividade é explicitada em Merleau-Ponty (2018, p. 550):

Analisar o tempo não é tirar as consequências de uma concepção preestabelecida da subjetividade, é ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta. Se conseguirmos compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas procurando-o na intersecção de suas dimensões. Portanto, precisamos considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa ideia do sujeito.

Da passagem supracitada depreende-se o tempo enquanto condição de inteligibilidade do sujeito. Refletir sobre a temporalidade equivale, portanto, a adentrar o campo no qual corpo, mundo e consciência se entrelaçam. Nessa direção, Merleau-Ponty reposiciona o exercício filosófico ao pensar o sujeito como existência em devir, sempre situada na trama temporal responsável por constituir, sustentar e abrir a experiência. Essa anterioridade do tempo em relação à reflexão

encontra respaldo em leituras centradas no caráter corporal e pré-objetivo da temporalidade, pois o sentido se institui a partir da inserção originária do sujeito no mundo vivido, sustentando a experiência antes de qualquer tematização conceitual. Observam Oliveira e Furlan (2017, p. 108), “só há sentido por meio dessa habitação do mundo pelo corpo, e isso deve-se à identificação da subjetividade com a própria temporalidade”. Tal estrutura pré-reflexiva da temporalidade se manifesta na forma de articulação de dimensões inseparáveis. O passado não figura como algo simplesmente abandonado, pois ressoa no presente sob a forma de memória incorporada, hábitos e sedimentações da experiência. O futuro, por sua vez, não se reduz ao porvir cronológico, apresentando-se na condição de abertura orientadora das ações presentes, em regime de antecipação que confere direção à experiência. O presente, distante de um instante pontual e vazio, revela-se na qualidade de espessura temporal capaz de congrega passado e futuro em um campo vivido.

Desse modo, Merleau-Ponty mostra que esse entrelaçamento temporal só é possível porque somos corpos situados, onde o corpo próprio se apresenta como lugar no qual o tempo se faz carne, espaço onde intenções do passado permanecem disponíveis e no qual possibilidades futuras se esboçam em potenciais de ação. Sobre corpo próprio, Fontenelle (2014, p. 50) assevera: “corpo próprio é condição de abertura da questão filosófica da intencionalidade, prova viva em que o sujeito organiza suas experiências somáticas frente a decisões intencionais no mundo”. Esse exercício vivido do corpo como condição de abertura indica a inscrição do tempo na motricidade e na afetividade, de modo que hábitos retomam o passado no presente e a orientação prática antecipa o porvir. Nesse movimento, a subjetividade se constitui em espessura temporal vivida. Desse modo, a síntese passiva designa a unidade dinâmica do fluxo vivido, anterior a qualquer tematização, sustentando a espessura do presente e a continuidade da experiência. Por ela, retenção e protensão permanecem articuladas, permitindo a permanência do sentido no curso do tempo vivido. Assim, a experiência se institui na forma de um movimento contínuo, enraizado na corporeidade e operante no plano pré-reflexivo do existir.

A temporalidade se apresenta, portanto, enquanto dimensão originária da corporeidade, entendida como modo de ser responsável por atravessar e constituir a existência concreta. Ela se manifesta no próprio engajamento do corpo com o mundo, sustentando a continuidade da experiência e a articulação entre memória, percepção e antecipação. Essa compreensão da temporalidade enquanto dimensão

encarnada da experiência é sintetizada por Matthews (2010, p. 141): “O corpo não é apenas no tempo, ele é tempo; é por meio dele que a experiência mantém continuidade, unindo memória, percepção e antecipação em um mesmo tecido”. A vida humana é temporal por ser corporal e é corporal por se encontrar sempre já imersa em um horizonte temporal. Dessa forma, Merleau-Ponty ressalta que a reflexão não pode se sustentar de modo isolado, pois permanece enraizada em uma experiência pré-reflexiva anterior a ela e responsável por torná-la possível. Acerca dessa anterioridade do vivido em relação à reflexão, Merleau-Ponty (2018, p. 325) explicita:

É na experiência da coisa que se fundará o ideal reflexivo do pensamento tético. Portanto, a própria reflexão só apreende seu sentido pleno se menciona o fundo irrefletido que ela pressupõe, do qual tira proveito, e que constitui para ela como que um passado original, um passado que nunca foi presente.

Assim, a citação mostra a temporalidade vivida antecedendo qualquer elaboração conceitual e constitui o solo sobre o qual a própria reflexão se exerce, revelando a dependência do pensamento em relação à espessura pré-reflexiva da existência. Corroborando com esse entendimento, Ferraz (2008, p. 92) enfatiza que Merleau-Ponty introduz uma nova dimensão na compreensão do tempo ao vinculá-lo de modo direto ao corpo vivido:

Ao atribuir a espessura temporal ao corpo, Merleau-Ponty afasta a doutrina da temporalidade tal como exposta na *fenomenologia da percepção*. Segundo esse livro, o tempo é um fluxo contínuo de passagem, que se marca como instantes diferenciados. Esse fluxo se confunde com a própria vida da consciência subjetiva, e é apenas por meio dela que, de modo derivado, pode-se atribuir um caráter temporal aos eventos do mundo.

Torna-se evidente a reflexão de Merleau-Ponty sobre o tempo enquanto espessura existencial enraizada no corpo, a partir da qual a consciência se abre ao mundo e a temporalidade encarnada se manifesta em seu caráter originário. Essa inflexão é aprofundada por Ferraz (2008), ao mostrar que, nos desenvolvimentos posteriores à *Fenomenologia da percepção*, a temporalidade deixa de figurar como atributo exclusivo da subjetividade. Nesse sentido, revela o autor (2008, p. 94): “a temporalidade, não mais concebida como expressão da subjetividade, parece se caracterizar como registro corporal de um fluxo de passagem que pertence à própria natureza”. O tempo se apresenta, assim, enquanto dimensão ontológica inscrita na

corporeidade, no qual a subjetividade se estrutura e se transforma. É precisamente essa inscrição do tempo na corporeidade revelada por Ferraz (2008, p. 93):

Por sua vez, a temporalidade, não mais concebida como expressão da subjetividade, parece se caracterizar como registro corporal de um fluxo de passagem que pertence à própria natureza. Desse modo, os sistemas passivos do corpo sugerem a investigação do mundo não como correlato dos poderes da subjetividade, mas como uma infraestrutura sobre a qual a subjetividade se erige. É o estudo dessa infraestrutura que os três cursos de Merleau-Ponty sobre a natureza oferecem.

A citação supra indica a virada decisiva na compreensão da temporalidade em Merleau-Ponty, pois ela deixa de figurar atributo exclusivo da subjetividade e passa a ser pensada enquanto dimensão enraizada no corpo e na natureza. Ademais, essa leitura da temporalidade a partir de sua dimensão encarnada exige uma concepção de corpo que ultrapasse sua redução a objeto físico ou simples suporte empírico da consciência. Quanto a isso, Merleau-Ponty (2010, p. 15) assevera: “O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o ‘outro lado’ de seu poder vidente”. A partir desse entrelaçamento originário o corpo se apresenta como lugar do aparecer do mundo, tornando possível pensar a temporalidade na qualidade de dimensão vivida e não sob a forma de sucessão exterior de instantes.

Nesse sentido, o tempo pode ser compreendido como fluxo já inscrito na corporeidade - um movimento passivo, anterior e sustentador da própria subjetividade. Os chamados sistemas passivos do corpo²², marcados por hábitos, ritmos vitais e afetividade, constituem essa infraestrutura originária, evidenciando a vida temporal como condição pré-reflexiva de possibilidade da consciência. Sobre isso, Merleau-Ponty (2018, p. 14) reitera: “O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável”. Nesse panorama, a temporalidade surge como campo ontológico no interior do qual a existência se enraíza e se constitui, tornando inteligível o sujeito apenas a partir de sua imersão em um tempo vivido.

²² A expressão *sistemas passivos do corpo* remete à noção de passividade desenvolvida por Merleau-Ponty a partir da fenomenologia husserliana, designando os níveis pré-reflexivos da experiência corporal, tais como hábitos, ritmos vitais, afetividade e esquemas motores, nos quais a temporalidade se institui antes de qualquer tematização consciente. Trata-se de uma infraestrutura originária da experiência, condição de possibilidade da percepção e da subjetividade.

Tal perspectiva evidencia a interdependência entre corpo, mundo e tempo, rompendo com a concepção cartesiana de uma consciência isolada e soberana, e evidenciando a condição encarnada do humano, sempre situado em um tempo já dado, anterior a qualquer reflexão.

Ao insistir na pré-reflexividade da temporalidade, Merleau-Ponty rompe com a ideia segundo a qual o acesso ao tempo dependeria da mediação de uma consciência reflexiva. O movimento é inverso, pois toda reflexão só se torna possível em razão de uma imersão prévia em um tempo vivido, irreduzível a conceitos. Assim, o tempo assume o estatuto de chão ontológico da existência, base sem a qual não haveria subjetividade nem mundo.

Esse enraizamento originário pode ser observado também no modo como a expressão humana se efetiva corporalmente, e, seguindo esse pensamento, explicita Merleau-Ponty (1991, p. 45): “A linguagem não é um simples revestimento do pensamento, mas o próprio corpo do pensamento, o meio em que ele existe como gesto”. Dessa forma, compreender a temporalidade em Merleau-Ponty implica reconhecer o ser humano como habitante e corporificação do tempo, atravessado por ele em todas as dimensões da existência e implicado, de modo contínuo, na trama temporal da experiência vivida.

Por conseguinte, ao ampliar essa visão, torna-se evidente que a temporalidade sustenta a historicidade coletiva, revelando que viver no tempo implica também viver com os outros, em um mundo comum em constante transformação. Tal perspectiva redefine a noção de sujeito e convida a pensar a história, o gesto encarnado e a intersubjetividade enquanto expressões concretas desse fluxo originário no qual o ser humano se descobre, se perde e se recria de maneira incessante.

4.1.3. A síntese passiva do tempo

A crítica ao tempo objetivo e a descrição da temporalidade como estrutura pré-reflexiva conduzem Merleau-Ponty a um conceito fundamental: a síntese passiva do tempo. Inspirando-se em Husserl²³, mas ultrapassando-o, o filósofo sustenta a

²³ Em Husserl, o tempo se apresenta em estrutura fundamental da consciência, visto que toda vivência ocorre em fluxo. A consciência interna do tempo é descrita como articulação entre três dimensões inseparáveis: a retenção, responsável pela conservação do instante recém-passado (a

constituição da temporalidade por meio de uma síntese passiva, isto é, um modo de unidade anterior a qualquer decisão ou ato consciente, do qual a sucessão temporal emerge na estrutura originária da experiência. Essa síntese, enraizada na corporeidade, antecede toda reflexão, onde o tempo é produzido pelo campo originário no qual a subjetividade já se encontra imersa, por exemplo, na experiência da memória e da expectativa.

Ao abordar a síntese passiva do tempo, Merleau-Ponty se afasta decisivamente da ideia de uma síntese intelectual operada pela consciência reflexiva. Trata-se de compreender a temporalidade como um processo originário, vivido antes de qualquer tematização conceitual. Nesse sentido, Zanfra (2014) evidencia que a unidade do tempo não resulta de um ato de síntese do sujeito, mas do próprio desdobramento da existência no campo do vivido. Conforme formula o próprio Merleau-Ponty, em passagem retomada por Zanfra (Merleau-Ponty, 2011, p. 567, *apud* Zanfra, 2014, p. 116), “a síntese do tempo é uma síntese de transição: é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida”. O tempo se apresenta, assim, como o próprio movimento pelo qual a existência se realiza e se compreende.

Desse modo, as vivências passadas continuam a influenciar o presente sem necessidade de recordação ativa, pois a memória encontra-se encarnada nos hábitos, nos gestos e nas inclinações corporais responsáveis por orientar o modo de estar no mundo. Da mesma forma, não se torna necessário projetar conscientemente todos os futuros possíveis, pois o futuro já se anuncia na abertura de cada gesto e na orientação das ações em curso. O tempo configura-se, nesse sentido, como totalidade dinâmica que se mantém unida pela passividade originária do corpo vivido. Nesse registro, a memória se apresenta como reativação expressiva

exemplo do som de uma nota ainda ressoante na memória imediata); a impressão originária, correspondente ao agora vivido em sua plenitude; e a protensão, voltada à antecipação do instante por vir. Esse dinamismo impede a redução da consciência à soma de pontos isolados e possibilita a constituição de uma continuidade temporal na qual passado, presente e futuro se entrelaçam. Ademais, em Husserl, tal constituição temporal permanece atribuída à atividade da consciência transcendental, entendida enquanto instância organizadora do fluxo e garantidora de sua unidade. Nesse ponto Merleau-Ponty intervém e radicaliza a análise: a síntese do tempo passa a ser compreendida enquanto processo passivo, enraizado no corpo, anterior a qualquer decisão ou tematização reflexiva. Com esse deslocamento, a investigação abandona o plano da consciência constituinte e se inscreve no âmbito da corporeidade vivida, onde o tempo já se manifesta em experiência pré-reflexiva.

no presente corporal, uma retomada temporal pela qual o passado se reabre sobre o agora e orienta o porvir, conforme explicita Merleau-Ponty (2018, p. 246):

Só se compreende o papel do corpo na memória se a memória é não a consciência constituinte do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir das implicações do presente, e se o corpo, sendo nosso meio permanente de "tomar atitudes" e de fabricar-nos assim pseudopresentes, é o meio de nossa comunicação com o tempo, assim como com o espaço. A função do corpo na memória é aquela mesma função de projeção que já encontramos na iniciação cinética: o corpo converte uma certa essência motora em vociferação, desdobra o estilo articular de uma palavra em fenômenos sonoros, desdobra em panorama do passado a atitude antiga que ele retoma, projeta uma intenção de movimento em movimento efetivo, porque ele é um poder de expressão natural.

Esse trecho mostra a memória como possibilidade instaurada pelo corpo, na medida, onde, cada gesto ou atitude carrega dimensão temporal latente. Lembrar, consiste em reativar o passado no presente por meio da corporeidade, atuante como mediação viva do tempo e garantia da continuidade da experiência. O corpo se configura, assim, em memória, capaz de retomar gestos e movimentos antigos e reinscrevê-los em novas situações, revelando a memória como expressão dinâmica e criadora. Essa compreensão permite perceber a manifestação da temporalidade no próprio ato de habitar o mundo, realizado pelo corpo em movimento. Acerca do movimento, destaca Fontenelle (2014, p. 41):

O movimento intensifica a matriz reflexiva de Merleau-Ponty a respeito da corporeidade como ponto singular de existência. Os laços que prendem o sujeito ao mundo recaem nesta singularidade, no modo de como a existência equaciona o "ver" e o "mover-se" na interdependência de nossas ações. O movimento nesta estrutura afasta a compreensão metafísica clássica que sustenta o corpo como feixe de relações físicas e mecânicas incapazes de revelar a complexidade do ser do corpo. O ser do corpo é condição de existência, por isso, o movimento impulsiona a um coabitar com os outros, entre tantas tarefas essenciais.

Nesse contexto, a síntese passiva aparece como fundamento silencioso articulador das experiências mais elementares. Ela opera na profundidade da presença vivida, assegurando continuidade temporal independente de produção por sujeito reflexivo. Em outros termos, a relação constante do corpo com passado incorporado e futuro projetado permite o desenrolar fluido e coerente das ações e percepções. Assim, a temporalidade se revela campo pré-pessoal sustentador da própria identidade do sujeito, indicando existência atravessada por tempo anterior a qualquer tematização ou mensuração. O mérito de Merleau-Ponty consiste em

evidenciar essa síntese passiva como condição originária de toda síntese ativa ou reflexiva. A articulação pré-reflexiva do tempo na corporeidade torna possível, em momento posterior, tematizar, medir ou representar a temporalidade. Tal primazia do vivido sobre o pensado recoloca a filosofia do tempo em bases ontológicas e existenciais.

Essa perspectiva redefine a noção de sujeito, que deixa de ser concebido como instância autônoma para ser compreendido como processo em formação, atravessado pela temporalidade. Habitar o tempo significa deixar-se atravessar por uma continuidade constitutiva, dimensão ao mesmo tempo excedente e sustentadora da consistência do vivido. Tal afirmação evidencia a temporalidade como fundamento constitutivo do próprio ser-no-mundo.

Assim, compreender o tempo implica se reconhecer na presença encarnada, antes de qualquer decisão reflexiva, no interior de uma síntese que se realiza passivamente no corpo vivido. A subjetividade nasce temporal porque já se encontra enredada em um fluxo anterior e excedente ao pensamento, no qual o passado permanece atuante por sedimentações e hábitos, o presente se institui em campo operante de experiência, e o futuro se anuncia sob a forma de horizonte de possibilidades. Desse modo, passado, presente e futuro se articulam em dimensões interdependentes de um mesmo processo, revelando que a unidade do tempo se constitui no próprio movimento do vivido.

4.2. A relevância da compreensão de tempo em Merleau-Ponty para a existência humana

À luz do percurso já desenvolvido, Merleau-Ponty apresenta a temporalidade como condição de sentido da existência, manifestando-se para além da mera sucessão de instantes e estruturando o modo pelo qual a experiência se desdobra e adquire significado. Cada percepção só alcança inteligibilidade ao se inscrever em um horizonte temporal no qual memória, presença e expectativa se articulam. A partir dessa inscrição no vivido, Merleau-Ponty (2018, p. 436) reitera: “Para que percebamos as coisas, é preciso que as vivamos”. Compreende-se, assim, o tempo vivido como qualitativo, marcado pela intensidade das experiências, distinto do tempo cronológico homogêneo. Desse modo, compreender o ser humano é compreender seu modo de habitar o tempo.

Tal concepção revela o ser humano enquanto tempo vivido, e não como simples possuidor de tempo, pois cada gesto e cada palavra acontecem por trazerem ecos do passado e por abrirem horizontes para o futuro. O corpo constitui o lugar dessa síntese: nele se sedimentam hábitos e também se esboçam antecipações que orientam a experiência. Essa compreensão é reforçada por Matthews (2010, p. 133), ao tratar da estrutura temporal da experiência vivida: “a estrutura do tempo não pode ser reduzida a uma série de momentos justapostos, mas deve ser compreendida como a trama viva em que o presente se constitui pela retenção do passado e pela abertura ao futuro”. Dessa articulação decorre a compreensão da temporalidade enquanto campo simultâneo de conservação e novidade, no qual repetição e criação permanecem indissociáveis. Desse modo, a temporalidade é campo de inovação e conservação, de repetição e criação.

Outro elemento considerável é a intersubjetividade, dependente da temporalidade, pois a vida se desenrola em sintonia com os outros, nos gestos, nos olhares, nos diálogos e nos ritmos compartilhados. Esse tempo comum configura-se em uma sintonia pré-reflexiva entre corpos, possibilitando o surgimento e a sustentação de um mundo efetivamente compartilhado. Essa copertença temporal dos corpos é explicitada quando Merleau-Ponty (2018, p. 18) mostra:

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é, portanto, inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha.

Com isso, Merleau-Ponty rompe com visões mecanicistas e idealistas do tempo. O sujeito afirma-se enquanto presença situada e criadora, historicamente implicada, na qual a temporalidade opera como meio originário e discreto de constituição da subjetividade, da intersubjetividade e da liberdade humana.

Nessa perspectiva, a relevância da concepção merleau-pontyana do tempo reside em mostrar o homem habitando e encarnando o tempo enquanto condição ontológica de sua própria existência. A temporalidade se caracteriza, assim, como trama constitutiva do ser-no-mundo, na qual a experiência, o sentido e a subjetividade se articulam continuamente. Essa compreensão do tempo, tomada como estrutura constitutiva da subjetividade, é explicitada quando Merleau-Ponty

(2018, p. 475) afirma: “o tempo não é para nós um sistema de relações objetivas, mas uma dimensão de nossa existência”, indicando que o tempo se apresenta como meio no qual a vida se desenrola e adquire sentido.

Portanto, a historicidade constitui-se no plano do mundo vivido, no qual memórias coletivas se sedimentam e, ao mesmo tempo, novos sentidos se abrem em direção ao porvir. Nesse horizonte, a expressão, enraizada na existência, pode ser entendida nas formas de sedimentação e criação de sentido, na medida em que preserva experiências e permite sua retomada em novas situações. Entretanto, a relevância do tempo em Merleau-Ponty não se limita a uma dimensão cultural ou simbólica: ela diz respeito à própria estrutura do existir, isto é, ao modo como o sujeito se constitui, habita um mundo compartilhado e se mantém aberto a possibilidades. A partir desse horizonte, torna-se possível examinar, nas subseções seguintes, a constituição temporal do sujeito, o enraizamento histórico do sentido e o vínculo entre temporalidade e liberdade. Essa passagem do tempo como estrutura do existir para o tempo enquanto experiência efetiva exige, agora, deslocar a análise para o modo concreto pelo qual a temporalidade se inscreve no vivido. No corpo próprio, enquanto potência perceptiva e motora, sustenta-se a unidade do tempo vivido, permitindo compreender o modo pelo qual a subjetividade se constitui no interior de uma história encarnada.

4.2.1. Tempo e constituição do sujeito

Merleau-Ponty rompe com a ideia segundo a qual o tempo seria apenas um pano de fundo neutro, um cenário no qual a vida humana acontece. Para ele, o tempo constitui a própria textura da existência do ser humano. Diante dessa premissa, Merleau-Ponty (2018, p. 315) afirma: “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’”. Essa afirmação já traz uma consequência decisiva: compreender o homem implica entender o modo como ele habita o tempo.

O tempo vivido difere do tempo matemático. Enquanto este se apresenta como mensurável, homogêneo e linear, aquele assume caráter qualitativo, irregular e marcado pela intensidade das experiências. Um instante de alegria pode parecer mais duradouro do que uma hora de tédio, e uma lembrança pode atravessar o presente de modo tão vívido a ponto de suspender a sequência cronológica. Esse

descompasso faz do tempo o horizonte de sentido no interior do qual a existência se articula. Além disso, a temporalidade confere espessura à percepção, pois ver um objeto envolve seu reconhecimento à luz de experiências anteriores e, simultaneamente, implica a antecipação de possibilidades futuras de ação que orientam o engajamento no mundo. O corpo, entendido como sujeito perceptivo, incorpora memórias de gestos e hábitos, fazendo do presente um campo de continuidade e de abertura. Iraquitan Caminha (2010, p. 211): “a percepção é, ao mesmo tempo, vivida por aquele que vê e a expressão do mundo que se mostra”. Assim, cada percepção é sempre situada em um fluxo que a ultrapassa.

Merleau-Ponty insiste na síntese temporal como unidade pré-reflexiva, inscrita na motricidade e na sensibilidade, pela qual o corpo reconhece o tempo na sedimentação de hábitos, ritmos e cadências da vida. Essa compreensão afasta qualquer concepção de consciência isolada e reconduz a experiência ao campo relacional no qual corpo, mundo e alteridade se entrelaçam temporalmente. Conforme Merleau-Ponty (2018, p. 324): “A consciência não é uma mônada isolada, mas está sempre em relação com o mundo e com os outros, e essa relação é tecida pelo tempo que atravessa e unifica todas as experiências”. Por isso, o tempo se manifesta primeiro no corpo e só depois é tematizado pelo pensamento. Sob esse enfoque, destaca Iraquitan Caminha (2010, p. 265):

[...] é preciso examinar a formação de uma temporalidade vivida no horizonte de nossa abertura para o mundo. E nesse sentido que Merleau-Ponty compreende que o tempo não é o resultado de um registro da variação do passado em direção ao presente atual na espera do futuro, realizado por uma consciência que é ela mesma intemporal.

Percebe-se, assim, a temporalidade como base de inteligibilidade da experiência, pois essa perspectiva compreende a constituição da subjetividade no próprio tempo. Não existe *eu* fora da temporalidade; cada gesto, cada palavra e cada decisão enraízam-se em continuidade temporal responsável por lhes conferir sentido. A consciência é uma instância atravessada pelo tempo, constituída por sua espessura, em vez de observá-lo de fora. Nesse entrelaçamento, o tempo se afasta da função de medida e assume a dimensão de meio vital, entendido pela tessitura de retenções e protensões na qual o presente se dobra sobre o já vivido e se projeta ao porvir. Longe de figurar simples cenário, a temporalidade se manifesta como carne da presença e ritmo silencioso sustentador da percepção, da ação e da

expressividade. Seguindo esse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 554) assevera: “O sujeito que vive o tempo não é um sujeito pensante que percebe o tempo, é o tempo que se faz sujeito”. Essa formulação evidencia a renovação da identidade do sujeito na dinâmica temporal, em um processo vivo de sedimentação e criação. Desta forma, compreender o sujeito exige compreender o tempo enquanto estrutura ontológica, não um cenário externo ou sequência mecânica de instantes.

Por conseguinte, a relevância da temporalidade para a existência humana reside em ser ela o verdadeiro solo do sentido. O tempo vivido organiza e possibilita a experiência, pois sem temporalidade encarnada, não haveria memória, nem projeto, nem sequer mundo compartilhado. Ao ensejo, Matthews (2010, p. 130) observa:

O passado não determina nossos atos presentes, mas fornece o contexto no qual optamos por agir. [...] O presente propriamente é uma fase transitória entre o passado e o futuro, de modo que o futuro também provê um horizonte aberto para o presente.

Essa formulação evidencia o sujeito a partir do entrelaçamento de três dimensões fundamentais: o passado responsável pelas sedimentações, o presente vivido na condição de passagem e o futuro aberto como campo de possibilidades.

Nesse cenário, portanto, Merleau-Ponty reconstrói a noção de sujeito ao apresentá-lo na condição de presença temporal constituída na tensão entre herança e criação, sempre situada em diálogo com o mundo e com os outros. Ao mostrar o tempo vivido na corporeidade, torna-se possível compreender que essa inscrição temporal não é apenas individual, mas se prolonga em sedimentações comuns, práticas compartilhadas e formas históricas de sentido.

4.2.2. Temporalidade e sentido histórico

A historicidade figura entre as consequências mais importantes da análise merleau-pontyana da temporalidade. Se o tempo é dimensão encarnada, então cada sujeito já nasce imerso em uma história que o precede. A historicidade figura, assim, entre as consequências centrais dessa análise. Nesse ponto, a leitura de Luiz Damon Santos Moutinho (2004) explicita o alcance crítico dessa posição ao mostrar toda reflexão pretensamente esclarecedora da experiência ainda implicada no

próprio campo do vivido. Moutinho (2004, p. 17), ao reconstruir a noção de reflexão radical em Merleau-Ponty, destaca tratar-se de uma reflexão voltada ao irrefletido, sem jamais suprimi-lo:

Será ainda uma reflexão que vai nos conduzir ao pré-objetivo, ao irrefletido, mas uma reflexão que não suprima a opacidade e, portanto, não nos instale em um *ego cogito*. [...] Para Merleau-Ponty, ao contrário, a 'reflexão radical' deve ser consciente de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final.

Depreende-se, assim, que a análise do tempo deixa de ser apenas um problema de constituição formal e passa a exigir a temporalidade pensada a partir do próprio campo do vivido, onde a presença nunca se oferece como plenamente transparente à consciência, permanecendo atravessada por uma opacidade constitutiva responsável por sustentar a historicidade e a encarnação da experiência.

É justamente essa impossibilidade de eliminar a opacidade do vivido que reconduz a temporalidade ao estatuto de condição ontológica da subjetividade, e não ao de mera sequência de acontecimentos exteriores. Nesse ponto, Merleau-Ponty (2018, p. 321) assevera: “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”. Essa inscrição envolve a cronologia dos acontecimentos, mas também se estende à língua, aos costumes, às tradições e aos modos de habitar o mundo atravessados por cada corpo.

Desse modo, o corpo se configura como portador de uma memória histórica encarnada, na qual o passado permanece operante na experiência presente. Falar uma língua significa atualizar séculos de sedimentações culturais, assim como realizar um gesto cotidiano implica retomar práticas carregadas de valores e significados herdados. Essa historicidade estrutura a própria maneira pela qual o sujeito percebe, compreende e se orienta no mundo.

Tal concepção encontra ressonância na leitura de Moutinho (2004, p.17) ao mostrar que toda reflexão voltada ao esclarecimento da experiência ainda permanece implicada no próprio campo do vivido. Ao insistir na passagem necessária pelo mundo vivido (*Lebenswelt*), Moutinho evidencia a impossibilidade de a reflexão alcançar transparência absoluta sem perder contato com seu próprio objeto, pois o sentido se institui a partir de uma experiência já historicamente situada e corporalmente enraizada.

Nessa direção, a percepção se apresenta sempre como temporal e corporal, de modo que as referências de proximidade e distância orientadoras da experiência - isto é, o aqui e o ali -, correspondem a posições vividas pelo corpo em movimento, definidas por suas possibilidades de ação e orientação no espaço-tempo. Essa compreensão da espacialidade perceptiva como dimensão vivida da corporeidade é desenvolvida por Iraquitan Caminha (2010, p. 262):

[...] perceber é, antes de tudo, estar presente em um mundo por meio de nosso corpo que se move, na experiência perceptiva, o tempo e o espaço não estão separados em duas formas distintas. O filósofo não pensa que o espaço é, de imediato, uma espécie de “ali”, ou seja, uma existência quase-independente que, de uma maneira perfeitamente realizada, torna-se um fato objetivo, segundo a posição de um “aqui”. As noções de “al” é de “aqui” não são meras determinações espaciais objetivas, mas fenômenos espaço-temporais que variam conforme as capacidades motrizes de nosso corpo.

Isso significa que a tradição se faz sentir no corpo enquanto hábito, e o hábito, por sua vez, constitui a inscrição temporal do passado no presente da ação; toda retomada repete e transforma, conservando e inovando ao mesmo tempo. Nesse sentido, Merleau-Ponty desvela a historicidade aberta da experiência, afastando qualquer concepção determinista do passado. Ao sedimentar-se, o passado torna-se campo de possibilidades para a reinvenção do sujeito. Cada gesto, ao retomar uma tradição, introduz variações transformadoras, e cada palavra, ao inscrever-se em alguma língua, contribui para sua recriação contínua. O tempo vivido se apresenta, portanto, ambíguo e operante, pois conserva e inova, sedimenta e transforma. A liberdade surge, nesse contexto, como poder de reativar o já-dito e o já-feito, vinculado à condição de todo ser humano nascer e viver em mundo previamente estruturado, no interior do qual se instituem novas configurações de sentido no mesmo panorama histórico precedente. Sobre o modo no qual Merleau-Ponty compreende a temporalidade e a subjetividade dentro de sua fenomenologia, Caminha (2010, p. 262) interpreta:

Nesse contexto, pôr o problema da temporalidade não significa simplesmente opor aqui o tempo vivido, tal como ele se constitui na e pela consciência, e o tempo objetivo e físico. Merleau-Ponty não toma como ponto de partida uma concepção pré-estabelecida da consciência, definindo-a como o ser da subjetividade. Segundo ele, para falar do tempo, deve-se sempre considerar “a tensão entre a presença do sujeito para ele mesmo e sua transcendência em direção ao mundo”. Ela não é nem um atributo contingente da existência daquele que percebe nem uma identidade pré-estabelecida. À temporalidade é derivada de nossa

situação de sujeitos que vivem no mundo e não podem reduzi-lo ao estatuto de mundo objetivo. Nós estamos sempre abertos a fenômenos que nos superam e que, entretanto, existem apenas na medida em que nós os retomamos e os vivemos. É por essa razão que Merleau-Ponty concebe que a estrutura única da presença é também "*dé-présentation*", isto é, está fora de si mesmo enquanto ser sempre já no mundo.

Dessa maneira, a historicidade constitui-se no próprio movimento pelo qual o sujeito permanece fora de si e aberto ao mundo, no qual a história se encarna em práticas, estilos e gestos assumidos e continuamente redesenhados no ato de retomá-los. A tradição permanece viva por ser incessantemente reinscrita no tempo por sujeitos encarnados. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 199) afirma, "O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência, anexando a nós novos instrumentos", evidenciando que o passado permanece operante no presente como horizonte de sentido. Tal compreensão redefine a noção de liberdade, entendida enquanto capacidade de reinscrever o tempo e a história de modo criador, retomando as sedimentações do passado e projetando-as em novas configurações de sentido.

É nesse ponto que a filosofia de Merleau-Ponty se distancia tanto do mecanicismo quanto do idealismo. Em oposição ao primeiro, afirma a impossibilidade de reduzir o sujeito a mero resultado automático de causas passadas, como se a existência fosse determinada por forças exteriores. Em oposição ao segundo, recusa a noção de uma consciência pura e abstrata situada acima do mundo e da história. O ser humano, para Merleau-Ponty, está sempre situado em alguma rede concreta de relações, marcado por condicionamentos históricos e, ao mesmo tempo, dotado de potência criadora. Nesse sentido, Merleau-Ponty (2018, p. 10) assevera: "O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. [...] o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece". Essa formulação evidencia a constituição da identidade e da ação humanas no entrelaçamento com a história vivida, na qual o passado oferece recursos e balizas orientadoras do porvir. Nesse movimento, o sujeito encontra condições para recriar a si mesmo e ao mundo, inscrevendo-se em um processo contínuo de transformação e abertura de sentido.

Percebe-se, assim, a historicidade evidenciando a centralidade do tempo para a existência humana, em um entrelaçamento no qual se enraízam gestos,

palavras e projetos. O tempo vivido constitui o campo no interior do qual a existência se faz história e, ao mesmo tempo, a história se renova pela ação. Nessa perspectiva, o passado se apresenta como dimensão continuamente atualizada no presente, abrindo-se a novas possibilidades de significação. Merleau-Ponty demonstra a necessidade de compreender a história enquanto tecido dinâmico, no interior do qual os sujeitos se inscrevem e, ao mesmo tempo, a recriam por meio de escolhas e práticas.

A temporalidade, assim, deixa de figurar condição abstrata e passa a ser reconhecida meio próprio de constituição da vida coletiva e da liberdade criadora do sujeito. Em cada ato, carrega-se a memória das gerações anteriores ao mesmo tempo em que se projetam futuros possíveis, participando de um movimento simultâneo de conservação e transformação. Tal perspectiva dissolve a oposição entre indivíduo e sociedade, evidenciando que a identidade pessoal só se efetiva na relação com uma história partilhada, edificada no horizonte da intersubjetividade.

Diante disso, compreender a temporalidade significa, portanto, reconhecer o ser humano enquanto herdeiro e criador: herdeiro, por nascer em um mundo previamente estruturado por tradições e significados; criador, por reinterpretá-los e instituir novas formas de sentido. A história, sob esse enfoque, deixa de ser algo simplesmente vivido e passa a configurar-se como prática em curso, em um processo contínuo e inacabado de invenção coletiva, atravessado pela memória e pela abertura ao porvir. Conforme sintetiza Merleau-Ponty (2018, p. 130): “A história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento único que cria formas estáveis e as dissolve”. Essa formulação exprime a historicidade como dinâmica criadora, na qual continuidade e transformação se entrelaçam no próprio curso da experiência humana.

4.2.3. Temporalidade e liberdade

Se o tempo funda a subjetividade, ele igualmente sustenta a intersubjetividade e a própria experiência da liberdade, pois a vivência temporal se realiza em sintonia com outros corpos, no interior de uma trama de ritmos e cadências partilhadas que tornam possível tanto a experiência comum quanto o exercício concreto da ação. Essa dimensão compartilhada da temporalidade é esclarecida por Caminha (2016, p. 409), ao afirmar que “o sujeito que percebe não

se encontra diante do percebido como estaria a consciência diante de um objeto, mas que ele se encontra corporal e temporalmente unido ao percebido por um mundo comum que os articula”. Nesse horizonte, a liberdade se funda enquanto prática situada, exercida no interior de um tempo vivido e compartilhado, no qual o sujeito assume suas possibilidades em relação aos outros e ao mundo.

Ademais, essa dimensão compartilhada da temporalidade, na qual os sujeitos se constituem em coexistência, oferece o solo a partir do qual a liberdade se exerce em prática situada, sustentada pelo vínculo com os outros no interior do mundo vivido. Nesse sentido, Zanfra (2014, p. 87) destaca que “a liberdade, em Merleau-Ponty, não se compreende fora da temporalidade vivida, pois é no curso do tempo que o sujeito se compromete com o mundo e com os outros, assumindo suas possibilidades como tarefa”. Tal observação reforça que a liberdade se realiza na própria temporalidade, em sua espessura intersubjetiva, na qual o sujeito se descobre responsável por suas ações ao participar de um tempo comum que o antecede, o sustenta e o ultrapassa.

Essa compreensão da liberdade enquanto prática situada encontra formulação direta em Merleau-Ponty, quando ele recusa a ideia de uma liberdade absoluta e mostra que toda liberdade se exerce a partir de um enraizamento existencial no mundo e com os outros. Nas palavras de Merleau-Ponty (2018, p. 610):

A ideia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envolvimentos. Aliás, ela a exclui igualmente em seu termo. Nenhum envolvimento, e nem mesmo o envolvimento no Estado hegeliano, pode fazer-me ultrapassar todas as diferenças e tornar-me livre para tudo.

Com isso, a liberdade deixa de aparecer sob a forma de um poder abstrato de escolha e passa a ser compreendida a partir do movimento concreto pelo qual o sujeito assume possibilidades no interior de uma situação histórica, corporal e intersubjetiva. Trata-se, portanto, de uma liberdade efetivada no tempo vivido e no mundo comum. Essa concepção implica reconhecer que a liberdade se exerce no interior das relações humanas e se atualiza no entrelaçamento temporal das existências, onde as ações ganham sentido na coexistência e na resposta ao outro. Desse modo, a temporalidade intersubjetiva emerge dos encontros concretos, das conversas, das práticas coletivas e dos gestos respondidos em reciprocidade,

evidenciando a experiência humana na dimensão do compartilhamento e permitindo compreender a liberdade enquanto prática situada, realizada na convivência e no tempo comum.

Esse tempo se constitui no nível pré-reflexivo da vida corporal, anterior a qualquer cálculo ou representação formal. Ao ajustar os passos ao caminhar com alguém, ao sincronizar o olhar em uma conversa ou ao seguir o compasso de uma música em grupo, participa-se de um tempo compartilhado que se estabelece pela sintonia encarnada entre corpos e pela coordenação prática dos gestos na experiência comum. Essa intercorporeidade temporal encontra formulação explícita quando Merleau-Ponty (2018, p. 474) afirma: “Como as partes de meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno”, indicando que o tempo vivido constitui um tecido dinâmico no qual os corpos se ajustam e se conectam, fazendo emergir um campo comum de ação no qual a liberdade se manifesta enquanto capacidade prática de engajamento, resposta e co-participação, anterior a qualquer escolha refletida e enraizada na própria coordenação corporal dos gestos.

Merleau-Ponty descreve essa dimensão por meio da intercorporeidade, entendida como a condição segundo a qual os corpos entram em ressonância uns com os outros em um campo de presença comum. Tal ressonância possui caráter temporal, pois se efetiva no fluxo dos gestos, dos olhares e das palavras. O tempo vivido possibilita tanto a inteligibilidade da própria expressão quanto a capacidade de ser afetado pela expressão alheia. Merleau-Ponty (2018, p. 557) aprofunda essa perspectiva ao afirmar: “É em meu ‘campo de presença’ que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo”, indicando que a intercorporeidade só se efetiva em razão da imersão dos sujeitos na mesma espessura temporal.

A relevância dessa concepção reside na compreensão da comunicação enquanto criação de um mundo comum. A expressão, tomada enquanto gesto do pensamento, torna-se possível porque já se habita um tempo partilhado que a sustenta. Sem esse fundo intersubjetivo, não haveria compreensão recíproca, nem cultura, nem história. A comunicação se revela, assim, como processo temporal responsável por articular a memória do passado às criações do presente, tornando a liberdade visível como possibilidade concreta de expressão, resposta e co-criação de sentido no interior de um mundo comum já partilhado.

Por conseguinte, a intersubjetividade temporal permite compreender a liberdade em dimensão efetiva da existência vivida, exercida no interior de um tempo compartilhado e historicamente situado. A liberdade se manifesta na própria experiência, no modo pelo qual o sujeito assume, no fluxo do tempo, as possibilidades que se abrem em sua relação com os outros e com o mundo. Cada ação livre se inscreve, assim, em uma espessura temporal já em curso, na qual passado incorporado, presente atuante e futuro aberto se articulam em condições concretas de decisão e compromisso. Nessa perspectiva, ser livre significa responder criativamente às solicitações de uma situação comum, transformando o horizonte herdado em campo de ação efetiva. A temporalidade partilhada constitui, portanto, o solo positivo da liberdade, entendida como capacidade de engajamento e de produção de sentido no interior do mundo vivido.

4.3. Temporalidade, percepção e o mundo fenomênico

Em Merleau-Ponty, a articulação entre temporalidade, percepção e o mundo fenomênico se esclarece a partir do modo pelo qual o sujeito já se encontra implicado em um campo perceptivo. Nesse campo, o mundo se apresenta em um horizonte de significações vivido corporalmente, no qual as coisas se oferecem em perspectiva e convocam o corpo próprio à ação. A percepção instaura, assim, uma relação originária com o real, fazendo emergir o sentido no próprio contato com o visível, com o outro e com a situação. Nesse plano, a temporalidade manifesta-se como espessura do vivido, sustentando a continuidade da experiência e abrindo-a a novas possibilidades de significação.

Para aprofundar essa articulação, torna-se necessário explicitar o vínculo entre temporalidade e expressão, no interior do qual o sentido se torna comunicável e compartilhável. Nesse contexto, o termo *expressão* designa o gesto encarnado no qual o sentido se institui em situação, ao passo que *linguagem* remete ao horizonte intersubjetivo e histórico de significações partilhadas. A fala e a escrita, nesse registro, aparecem como modalidades privilegiadas desse movimento expressivo no curso do tempo vivido. Com essa distinção em vista, pode-se compreender que a percepção já possui uma orientação expressiva, encontrando, na fala e na escrita, formas privilegiadas de explicitação do sentido vivido.

Ademais, a percepção apresenta-se como gesto temporal no qual o pensamento se efetiva. A fala constitui um movimento originário de criação de sentido, no qual pensar e dizer se realizam conjuntamente no próprio ato expressivo. Conforme Merleau-Ponty (2018, p. 229) assevera: “Portanto, se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento”. Desse modo, a expressão se produz em situação, enraizando-se no tempo vivido e articulando passado sedimentado e abertura ao porvir. Essa primazia da percepção indica que o mundo se oferece como horizonte vivido, no qual o sentido se instaura de maneira anterior a qualquer tematização reflexiva. A experiência perceptiva nos coloca em comunhão com as coisas, de modo que perceber se constitui, desde o início, na forma originária de abertura e de significação. Assim, Merleau-Ponty (2018, p. 429-430) aduz:

Nessa medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas. Se não se percebeu isso mais cedo, foi porque os prejuízos do pensamento objetivo tornavam difícil a tomada de consciência do mundo percebido. [...] Mas, na realidade, todas as coisas são concreções de um ambiente, e toda percepção explícita de uma coisa vive de uma comunicação prévia com uma certa atmosfera. Não somos ‘uma reunião de olhos, de ouvidos, de órgãos táteis com suas projeções cerebrais [...] Assim como todas as obras literárias [...] são casos particulares nas permutas possíveis dos sons que constituem a linguagem e de seus signos literais, da mesma maneira as qualidades ou sensações representam os elementos dos quais é feita a grande poesia de nosso mundo (*Umwelt*).

Essa citação sintetiza a crítica de Merleau-Ponty ao pensamento objetivo e a sua defesa de uma percepção encarnada, sempre situada em um *Umwelt*²⁴. Perceber aparece, assim, sob a figura de uma comunhão ativa entre o corpo e o mundo, na qual o corpo prolonga intenções alheias e, ao mesmo tempo, inscreve suas próprias potências no espaço vivido. Aquilo a que chamamos coisas se manifesta como concreções de um ambiente experienciado, carregadas de uma atmosfera já envolvente e orientadora da relação estabelecida com elas. Em síntese,

²⁴ *Umwelt* é um conceito oriundo da biologia e da fenomenologia, designando o mundo circundante próprio de cada ser vivo, isto é, o conjunto de significações, estímulos e possibilidades de ação que se constituem a partir de sua forma específica de habitar o mundo. Em Merleau-Ponty, o termo é retomado em chave fenomenológica para indicar que a percepção nunca se dá em um espaço neutro ou objetivo, mas sempre em um mundo vivido, estruturado pelas capacidades corporais, afetivas e sensório-motoras do sujeito.

para Merleau-Ponty, toda percepção configura-se como acontecimento relacional, enraizado no corpo e inseparável do mundo vivido, no interior do qual sujeito e ambiente se co-pertencem na constituição do sentido. Essa estrutura de co-pertencimento, já presente na percepção, encontra sua expressão mais evidente na dimensão da linguagem. A fala, nesse contexto, revela a mesma lógica de abertura e de comunhão característica da percepção.

No interior do mundo fenomênico, a expressão institui-se como prática perceptiva e temporal, enraizada na experiência compartilhada entre os sujeitos. Sua dimensão temporal manifesta-se no diálogo, no qual cada palavra atua como resposta e abertura ao outro. O sentido emerge do entrelaçamento das vozes, no ritmo de escuta e de réplica, transformando a comunicação em acontecimento vivo. Desse modo, constitui-se um campo de presença compartilhada no interior do qual os sujeitos participam de um mesmo tempo vivido. O ritmo da fala, sua cadência e suas pausas assumem o estatuto de expressões temporais que favorecem a inteligibilidade do discurso e possibilitam a construção coletiva e dinâmica do sentido.

A escrita prolonga essa dimensão ao fixar gestos no espaço e projetá-los no tempo. Um texto ultrapassa seu autor, abre-se a interpretações futuras e reinscreve-se em tradições culturais. Nesse sentido, a escrita conserva a marca do gesto expressivo e permanece ancorada no horizonte histórico em que foi produzida e no qual continua a ser retomada. Merleau-Ponty (2018, p. 259) afirma: “o sentido habita a palavra, e a linguagem não é um acompanhamento exterior dos processos intelectuais”. Essa perspectiva permite reconhecer a escrita em forma de sedimentação temporal do sentido, na qual memória e criação se articulam no interior da experiência vivida.

A temporalidade da expressão torna-se ainda mais nítida quando Merleau-Ponty (2018, p. 258) menciona: “a fala instala em nós a ideia de verdade como limite presuntivo de seu esforço”. Essa formulação evidencia a participação da expressão em um movimento contínuo de articulação e renovação do sentido, no qual a experiência se reconfigura e se amplia no interior do mundo vivido. Assim, o sentido se forma na temporalidade da fala enquanto experiência compartilhada, na qual a subjetividade se reconhece em sua abertura histórica e intersubjetiva, inscrevendo-se em um horizonte comum de significações. Nesse processo, a expressão retoma o que foi sedimentado pela tradição e reorganiza o vivido em

novas configurações, fazendo emergir possibilidades inéditas de compreensão. A percepção participa da constituição do mundo comum ao fazer circular, transformar e renovar os sentidos no interior das relações humanas, abrindo a experiência ao porvir.

Desse modo, a temporalidade não pode ser compreendida como uma sucessão objetiva de instantes independentes da experiência, mas como estrutura vivida definida a partir da situação concreta do sujeito no mundo. Nesse sentido, Matthews (2010) enfatiza que o tempo só se torna inteligível quando referido à experiência humana situada, na qual passado, presente e futuro se distinguem a partir do vivido. Conforme o referido autor (2010, p. 124).:

De maneira bem similar, 'agora' é definido pela experiência que tenho no momento. A escrita destas palavras é parte do que conta para mim como 'presente', ao passo que a escrita da página anterior é parte de meu passado, assim como a visita que vou receber de amigos amanhã está no futuro. O que chamo de 'agora', claro, é relacionado ao que outras pessoas chamam também de 'agora', mas não há como definir 'agora' sem me referir a alguma experiência humana.

Essa formulação reforça a crítica fenomenológica à concepção objetivista do tempo ao legitimar o presente como campo de sentido constituído na experiência, no qual passado e futuro permanecem operantes. Ao explicitar esse enraizamento do tempo na experiência concreta, Matthews (2010, p. 125) oferece uma mediação conceitual que permite compreender, com maior precisão, o deslocamento operado por Merleau-Ponty. Diante disso, pode-se concluir que a análise merleau-pontyana da percepção e da expressão revela a temporalidade como horizonte ontológico no interior do qual o corpo e o mundo se encontram.

Nesse horizonte, a temporalidade revela-se como eixo estruturante da percepção e do mundo fenomênico, no interior do qual corpo, expressividade e sentido se articulam de maneira originária. Toda percepção, compreendida como comunhão ativa com um ambiente, e toda fala, concebida como gesto expressivo do pensamento, inscrevem-se em um fluxo temporal vivido que conserva e renova sentidos. Esse fluxo se efetiva no próprio mundo fenomênico, no qual o aparecer das coisas ocorre sempre de modo situado e relacional. Assim, perceber e falar configuram modos de participação em uma tradição viva, continuamente retomada e projetada em direção ao porvir.

Portanto, a temporalidade não figura como pano de fundo neutro da experiência, mas manifesta-se como condição de possibilidade da constituição perceptiva do mundo, da inteligibilidade do discurso e da abertura de um horizonte comum de sentido. A partir desse entrelaçamento, a existência humana, no pensamento de Merleau-Ponty, torna-se compreensível na intersecção entre percepção encarnada, mundo fenomênico e tempo vivido, onde o sentido se institui no contato com as coisas e se renova na continuidade do olhar, do gesto e da palavra. Nesse plano originário, o mundo aparece como campo de presença, sempre aberto ao porvir, no interior do qual o sujeito se descobre em devir e participa da produção histórica e compartilhada das significações.

4.3.1. O tempo como condição da percepção

Em Merleau-Ponty, a percepção constitui-se como experiência temporal, na qual o sentido se forma progressivamente no interior do vivido. Perceber implica uma espessura temporal em que passado, presente e porvir se entrelaçam no próprio aparecer do sentido. O tempo se manifesta, portanto, como condição originária da possibilidade perceptiva, sustentando a inteligibilidade do que se apresenta ao corpo situado no mundo. No fluxo do tempo vivido, algo se oferece como significativo e se integra à experiência.

Essa estrutura temporal da percepção impede que ela seja compreendida como simples recepção passiva de estímulos. O presente perceptivo jamais se reduz a um ponto isolado, pois conserva vestígios do já vivido e se orienta em direção ao porvir. A identidade do percebido se mantém porque a percepção se estende no tempo, articulando retenções e antecipações responsáveis por conferir continuidade à experiência. Assim, perceber é sempre participar de um processo temporal em curso, no interior do qual o mundo se oferece como horizonte de sentido.

Nesse contexto, torna-se possível compreender a emergência da expressão, pois a percepção ocorre em uma experiência temporalmente estruturada, na qual o gesto expressivo se apresenta como prolongamento do próprio movimento perceptivo, no qual o sentido se institui no ato de dizer. A fala nasce do esforço de explicitação do sentido vivido e se realiza no tempo da experiência. Por isso, Merleau-Ponty concebe a fala como gesto expressivo no qual o pensamento se efetiva no próprio movimento de expressão. Nessa perspectiva, a enunciação

realiza-se como criação situada de sentido, na qual o gesto expressivo inaugura significações no interior da experiência vivida. Merleau-Ponty (2018, p. 525) formula essa dinâmica de modo decisivo:

Expressar não é substituir ao pensamento novo um sistema de signos estáveis [...], mas, com um só gesto, incorporar o passado ao presente e soldar este presente a um futuro, abrindo todo um ciclo de tempo em que o pensamento adquirido permanecerá presente a título de dimensão.

Tal concepção de expressão enquanto gesto originário torna-se inteligível quando reconduzida à estrutura temporal da percepção. Perceber consiste em habitar uma espessura temporal na qual o sentido se forma progressivamente. A partir disso, a expressão emerge como gesto que prolonga e explicita, no plano da fala, o sentido vivido no contato perceptivo com o mundo. Assim, a palavra apresenta-se como acontecimento temporal, pois conserva ressonâncias do passado e inaugura horizontes de sentido, revelando a unidade entre a temporalidade da fala e a temporalidade da existência encarnada.

Essa dimensão temporal manifesta-se na maneira pela qual a palavra articula memória e expectativa. Ao falar, retomam-se expressões sedimentadas na língua e, simultaneamente, criam-se combinações inéditas que desdobram novos sentidos. A fala deve ser compreendida como acontecimento vivo, no interior do qual o passado permanece operante e se abre ao futuro, constituindo um horizonte contínuo de criação e transformação do sentido. Nessa direção, Merleau-Ponty evidencia a impossibilidade de antecipar o porvir por simples projeção de presentes passados, preservando a originalidade do futuro.

O filósofo mostra que o porvir não pode ser reduzido à repetição do passado nem à projeção mecânica do já vivido. O presente, no próprio ato de ser vivido, já comporta a pressão do porvir, revelando uma experiência humana sempre excedente em relação à mera recordação de estados anteriores. Assim, o tempo se define tanto pela passagem do presente ao passado quanto pela vinda do futuro ao presente, conforme explicita Merleau-Ponty (2018, p. 554):

Mesmo se, de fato, nós nos representamos o porvir com o auxílio daquilo que já vimos, novamente é verdade que, para projetar o porvir diante de nós, primeiramente é preciso que tenhamos o sentido do porvir [...] em suma, que o curso do tempo seja originariamente não apenas a passagem do presente ao passado, mas ainda a passagem do futuro ao presente.

Depreende-se da passagem supracitada a dinâmica do porvir evidenciando o tempo vivido como estrutura aberta e antecipatória, que torna possível uma experiência constituída em comum, na qual percepção e fala participam da instituição do sentido. Essa estrutura temporal da percepção e da fala realiza-se no campo intersubjetivo da experiência, no qual o sentido se institui na relação viva entre os sujeitos. Nesse horizonte, a fala constrói-se sempre em relação com outros, antecipando respostas, ajustando-se ao horizonte do interlocutor e incorporando réplicas no próprio curso da enunciação. O tempo da fala configura-se, assim, como experiência compartilhada, marcada pelo ritmo entre emissão e escuta e pelo entrelaçamento das presenças que constroem sentido em comum.

A dimensão intercorpórea evidencia que o tempo se manifesta como ritmo compartilhado da experiência, no qual percepção, expressão e o mundo se articulam. A temporalidade da fala torna visível o modo pelo qual as ideias se organizam e ganham forma no próprio ato de dizer, no interior de uma existência situada. Merleau-Ponty (2018, p. 203) sintetiza essa perspectiva ao afirmar: “O corpo é nossa maneira geral de ter um mundo.” Nessa direção, a fala, enquanto gesto corporal, constitui-se em articulação do tempo vivido, unindo memória e expectativa, passado sedimentado e abertura ao futuro.

Essa compreensão possui implicações decisivas para a fenomenologia da expressão, pois rompe com a visão representacionista segundo a qual as palavras funcionariam como etiquetas destinadas a designar significados previamente dados. Em Merleau-Ponty, a linguagem assume o estatuto de criação de sentido, instaurando um processo temporal no qual o mundo se torna inteligível. Tal posição encontra formulação explícita em *Signos* (1991, p. 46): “A linguagem significa quando, em vez de copiar o pensamento, deixa-se desfazer e refazer por ele. Traz seu sentido como o rastro de um passo, significa o movimento e o esforço de um corpo”. Essa concepção mostra que a linguagem não apenas veicula, mas inaugura sentido no próprio ato expressivo, afirmando-se como gesto encarnado que se desdobra no tempo.

Nessa perspectiva, a fala apresenta-se como prática encarnada pela qual o sujeito se compromete com o mundo e com os outros. Compreender a fala como gesto temporal implica reconhecer sua raiz na percepção vivida, dimensão inseparável do devir da existência. Falar significa inscrever-se no fluxo da temporalidade, reativar a memória e projetar-se no futuro. Cada expressão verbal

ancora-se na tradição e, ao mesmo tempo, a transforma e a renova no presente, atualizando sentidos no interior da experiência vivida. Nesse horizonte, as significações disponíveis funcionam como fundo compartilhado entre os sujeitos falantes, permitindo que a fala atual se refira a um mundo comum e, ao mesmo tempo, o reconfigure no curso da experiência.

Portanto, a temporalidade revela-se como condição operante da percepção, na qual o mundo fenomênico se oferece ao sujeito em uma espessura de passado sedimentado e de abertura ao porvir. A expressão, nesse horizonte, prolonga o movimento perceptivo ao explicitar sentidos que já se desenham na experiência vivida. Assim, compreender o tempo em Merleau-Ponty significa reconhecer que perceber e significar pertencem ao mesmo campo originário, no qual o corpo habita o mundo e nele institui, continuamente, novas possibilidades de inteligibilidade.

4.3.2. O entrelaçamento entre temporalidade e intersubjetividade

Se a fala é gesto imediato, a escrita prolonga essa dimensão temporal de modo singular, introduzindo o sentido no horizonte intersubjetivo da cultura e da história. Escrever é fixar no espaço um gesto que, no entanto, permanece aberto ao tempo e aos outros, pois um texto, ao ser produzido, ultrapassa a situação originária e se projeta em futuros leitores, em contextos distintos e em horizontes culturais imprevistos. A escrita revela, assim, a profundidade temporal da expressão como prática compartilhada, na qual o sentido se conserva e, ao mesmo tempo, se transforma na circulação intersubjetiva da palavra.

Ademais, se a escrita testemunha a temporalidade encarnada da expressão, a pintura²⁵, por sua vez, revela a profundidade da visibilidade na qual o

²⁵ Sobre a pintura em Merleau-Ponty, Fontenelle (2014, p. 26-27) assevera: “Na pintura da arte moderna, Merleau-Ponty encontra em Paul Cézanne a maneira de interrogar aquilo que ele denominou de ‘prejuízos clássicos’ do conhecimento ocupados em manipular o mundo, recusando-se habitá-lo, também a divisão entre o mundo e o sujeito da experiência perceptiva e a distinção da alma e do corpo”. Nesse sentido, a pintura não representa o mundo, mas o expõe em seu processo de constituição, revelando a reversibilidade entre vidente e visível. Tal compreensão se articula com a análise merleau-pontyana da escrita: se esta prolonga a fala e temporaliza a experiência em signos lineares que se abrem à memória e à interpretação, a pintura, por sua vez, espacializa o vivido, fazendo aparecer de maneira recíproca o sentido no campo sensível. Ambas, entretanto, partem do mesmo gesto encarnado do corpo que habita o mundo, mostrando que toda expressão (seja discursiva ou pictórica) é já uma forma de interrogar e de revelar o entrelaçamento originário entre percepção, temporalidade e intersubjetividade.

corpo se enraíza. Diferentemente da linearidade temporal da palavra, a pintura oferece um campo simultâneo, no qual formas, cores e volumes se entrelaçam para fazer emergir o sentido na própria espessura do visível. O gesto do pintor instaura a presença sensível irreduzível à tradução em signos discursivos, trazendo à luz o invisível que se deixa entrever no próprio visível. Nessa perspectiva, Merleau-Ponty (1991, p. 58) afirma em *Signos*: “a pintura não é uma imitação do mundo, mas um modo próprio de revelar o visível em sua espessura, instaurando um campo de significação que se comunica diretamente com o sensível”. Assim, escrita e pintura, cada qual a seu modo, manifestam a mesma estrutura fenomenológica da expressão: ambas nascem do corpo encarnado que habita o mundo e, ao inscrevê-lo, tornam possível a partilha do sentido entre sujeitos, revelando a articulação inseparável entre sensibilidade, temporalidade e intersubjetividade no interior de um mundo comum. Desse modo, nosso corpo move-se a si mesmo, sendo inerente à visão do mundo efetuada como condição de possibilidade de todas as operações expressivas e de todas as aquisições constituídas no mundo cultural. O corpo próprio está inserido no mundo e compõe com ele um sistema, isto é, a existência manifesta-se pela experiência perceptiva.

Além da escrita e da pintura, Merleau-Ponty dedica atenção à dimensão do corpo em movimento, mostrando que é por meio dele que o espaço se constitui como horizonte de toda experiência perceptiva. O movimento corporal inaugura a orientação global do espaço vivido, na qual o aqui se projeta em direção a múltiplos pontos possíveis.

Ao mover-se, o corpo realiza a síntese espacial originária, introduzindo o sujeito em um campo de relações no qual proximidade, distância e direção adquirem sentido. É nesse registro que o movimento possibilita a apreensão global do espaço a partir do engajamento corporal direto. Nessa direção, Merleau-Ponty (2018, p. 519) afirma: “Nosso corpo, [...] é a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural”. O movimento corporal, ao inaugurar a orientação do espaço vivido, estrutura a relação do sujeito consigo mesmo e introduz o corpo em um campo de relações no qual a presença do outro já se encontra implicada, fazendo do espaço um horizonte intersubjetivo de coexistência.

Desse modo, o corpo próprio, ao mover-se, insere o sujeito em um mundo já compartilhado, no qual a existência se manifesta como experiência perceptiva situada e relacional.

Outro ponto relevante em Merleau-Ponty diz respeito à espacialidade, compreendida como espaço de situação no qual o ser humano percebe o próprio corpo. Trata-se do mundo vivido, âmbito no interior do qual se reconhece a própria existência. Essa experiência configura relação vivida, pela qual o sujeito apreende o espaço como dimensão na qual já se encontra corporalmente implicado.

Longe de ser um observador externo, ele está imerso em uma rede de significações, na qual seu corpo e o mundo se interligam de maneira dinâmica e temporal. Nesse sentido, compreender a espacialidade significa reconhecer que ela é a maneira na qual o corpo próprio se orienta, habita e dá sentido ao mundo vivido. Sobre a espacialidade, corroboram Oliveira e Furlan (2017, p. 108):

No caso da espacialidade, o filósofo liga os chamados espaços antropológicos a um espaço natural, um solo de referência. Entretanto, a unidade desse espaço encontra-se ainda dependente da presença de uma subjetividade capaz de destacar, através das equivalências perceptivas, o sentido da experiência.

Outrossim, a espacialidade é entendida como reconhecimento do sujeito no campo perceptivo, isto é, no próprio mundo. Logo, assume-se o entendimento segundo o qual a coisa e o mundo se oferecem a partir das partes do próprio corpo em uma conexão viva, análoga à relação existente entre as próprias dimensões corporais. Trata-se de despertar a experiência do mundo tal como ele se apresenta, pois nossa inserção nele ocorre por meio do corpo. Com isso, o mundo fenomenológico configura-se como campo de sentido no qual se articulam experiência, subjetividade e intersubjetividade, constituindo o modo próprio pelo qual o ser se manifesta na vivência concreta.

Nesse movimento, manifesta-se a função da memória em sua dimensão mais originária. Todo gesto expressivo -, e de modo exemplar a escrita -, inscreve no espaço a espessura temporal na qual o passado ressoa, o presente se espalha e o futuro se anuncia, tornando visível o entrelaçamento constitutivo entre expressão, corpo e o mundo responsável por sustentar a experiência. Essa compreensão da memória desloca sua interpretação para além da simples conservação do vivido e permite reconhecê-la enquanto potência ativa de reconfiguração do sentido, tal

como assinala Caminha (2016, p. 272): “A memória não é uma simples repetição do já vivido, mas a capacidade criativa do corpo de reinscrever o passado no presente, projetando-o em novas formas de sentido”. Assim, cada ato de escrita é atravessado por essa tensão, no qual o passado retorna como herança sedimentada, o presente se afirma como gesto encarnado e o futuro se abre como promessa latente, compondo um tecido de significações que ultrapassa o indivíduo e o insere em uma historicidade partilhada. Essa historicidade constitui o tecido intersubjetivo no qual os sentidos circulam, são retomados e se transformam ao longo do tempo.

A memória desempenha papel essencial nesse processo, atuando como força ativa que reabre o passado no presente, possibilitando sua reinscrição criativa e projetando novas significações para o futuro. Todo ato de escrita é retomada de alguma tradição, pois mobiliza palavras herdadas, referências a autores anteriores e categorias já sedimentadas no discurso. Porém, ao mesmo tempo, escrever é criar, é inserir novas articulações, estabelecer conexões inéditas, propor interpretações originais. Nessa articulação entre herança e invenção, a escrita afirma-se como gesto temporal no qual o sentido se renova e se produz no próprio ato expressivo. Sobre a escrita, menciona Merleau-Ponty (2018, p. 358):

A memória é fundada pouco a pouco na passagem contínua de um instante no outro e no encaixe de cada um, com todo o seu horizonte, na espessura do instante seguinte. [...] Assim como na ‘conservação das recordações’ não existe discussão a instituir, mas apenas uma certa maneira de olhar o tempo que torna o passado manifesto enquanto dimensão inalienável da consciência.

A referida passagem evidencia a dupla função da escrita: conservar e renovar. Ao conservar, a escrita mantém viva a tradição, pois cada texto carrega palavras, conceitos e formas herdadas da história coletiva, funcionam como memória cultural. Ao mesmo tempo, ela renova, já que cada ato de escrita introduz novas articulações de sentido, reinterpretando o passado e abrindo horizontes inéditos. Assim, a escrita configura-se como espaço de tensão temporal, onde passado e futuro se entrelaçam, pois, ao mesmo tempo em que preserva a memória coletiva, projeta novas possibilidades, revelando a cultura como um processo vivo e inacabado, em constante transformação.

Além disso, a escrita evidencia o desdobramento do sentido no tempo e sua abertura à retomada pelos outros. Um texto ultrapassa a subjetividade de quem

o produziu e adquire vida própria ao se inscrever em uma tradição capaz de retomá-lo, interrogá-lo criticamente e reinscrevê-lo em novos contextos de significação. O tempo mostra-se, nesse horizonte, como condição da pluralidade do sentido, pois é na duração que o texto se torna disponível a novas leituras e reativações. Essa compreensão explicita-se quando Merleau-Ponty (2010, p. 265) afirma: “É pela espessura temporal da linguagem que a tradição se mantém viva, permitindo que cada geração dialogue com as anteriores, reinterpretando e recriando os sentidos que herdou”. Tal afirmação evidencia que a tradição se mantém viva por meio de sua atualização no uso efetivo da linguagem, no qual memória e criação se articulam no tempo vivido.

Nesse sentido, a dimensão temporal da escrita implica também a historicidade da expressão, pois cada modo de dizer e cada forma expressiva constitui-se por sedimentações acumuladas e transformadas no interior de uma experiência compartilhada. A escrita testemunha, assim, a inscrição da subjetividade no tempo coletivo da cultura e da história, revelando a atividade expressiva como prática situada no mundo vivido.

Desse modo, a escrita e a expressão tornam visível o entrelaçamento constitutivo entre temporalidade e intersubjetividade, ao mostrarem que o sentido só se institui no interior de um campo histórico compartilhado. Toda expressão ultrapassa a subjetividade individual e se inscreve em uma trama temporal na qual passado, presente e futuro se articulam na convivência com os outros. Nesse horizonte Merleau-Ponty (2011, p. 147) revela que “o campo de presença é, portanto, a solução do problema de outrem e da racionalidade”. Tal afirmação evidencia que o campo de presença não constitui apenas o lugar da experiência individual, mas o solo intersubjetivo no qual o tempo vivido torna possível o reconhecimento do outro, a partilha do mundo e a constituição de uma racionalidade encarnada, fundada na coexistência e na comunicação.

Assim, o entrelaçamento entre temporalidade e intersubjetividade constitui o próprio solo fenomenológico da experiência, no interior do qual o sentido se institui e se transforma. Nesse horizonte, corpo, linguagem, memória e cultura articulam-se em dimensões inseparáveis de um mesmo processo vivo, no qual o sujeito se compreende existência encarnada, sempre já situada em um mundo compartilhado. A temporalidade manifesta-se como espessura vivida que sustenta a continuidade da experiência e torna possível a circulação intersubjetiva do sentido. A

intersubjetividade, por sua vez, revela o modo concreto pelo qual o tempo se torna habitável, comunicável e histórico, pois o vivido se abre à presença do outro e se estabiliza em formas partilhadas de significação. Desse modo, a experiência humana aparece trama dinâmica em que passado sedimentado, presente atuante e futuro aberto se entrelaçam na convivência, fazendo da constituição do sentido um processo simultaneamente corporal, expressivo e histórico. O mundo vivido emerge, assim, como campo comum no qual a existência se reconhece em devir, sempre aberta à retomada, à transformação e à criação de novos sentidos.

4.3.3. O mundo fenomênico enquanto horizonte temporal

O mundo fenomênico se apresenta ao sujeito como horizonte vivo de sentido, manifestando-se na experiência enquanto campo temporal no qual continuidade, abertura e porvir se articulam. Nesse horizonte, a percepção se realiza como modo originário de acesso ao real, e o corpo habita uma espessura de tempo vivido responsável por sustentar a inteligibilidade do fenômeno. Assim, a temporalidade revela-se dimensão constitutiva do próprio aparecer das coisas, permitindo que cada presença se ofereça em perspectiva e se desdobre em novas possibilidades de significação. O mundo configura-se como um tecido dinâmico de relações, no qual ações, percepções e expressões se entrelaçam. Nesse campo, o sentido não se encerra em identidades fixas; ele se renova no movimento do vivido e permanece aberto a novas determinações.

Nesse horizonte, cada coisa se oferece ao olhar a partir de perfis e aspectos, mantendo sempre uma zona de latência que solicita novas retomadas perceptivas. O mundo fenomênico não se entrega como totalidade dada de uma vez. Ele se desdobra na temporalidade do vivido, onde presença e ausência, visível e implícito, permanecem em implicação recíproca. Essa abertura constitutiva sustenta a possibilidade de reconhecimento, aprofundamento e transformação do sentido, fazendo do mundo não um objeto fechado, mas um campo de significações em devir.

Assim, habitar o mundo significa participar de uma temporalidade que nunca se esgota, pois cada experiência retoma o já vivido e, ao mesmo tempo, inaugura novas direções possíveis no interior do mesmo horizonte comum. Essa inesgotabilidade do mundo exprime sua abertura constitutiva, na qual cada presença

aponta para além de si e preserva um horizonte ainda por ver. Citando o próprio filósofo (2018, p. 447) sobre essa abertura constitutiva do mundo:

É essencial à coisa e ao mundo apresentarem-se como ‘abertos’, reenviarmos para além de suas manifestações determinadas, prometer-nos sempre ‘outra coisa para ver’.

Isso por vezes se exprime dizendo que a coisa e o mundo são misteriosos. Nesse horizonte, a expressão se apresenta gesto de partilha, fazendo da experiência vivida um conteúdo comunicável e sustentando a circulação do sentido no interior de um mundo comum, no qual significações se sedimentam, se deslocam e se renovam na coexistência.

Nessa mesma dinâmica, a fala se realiza no gesto expressivo, no qual o sentido do mundo se torna presente e comunicável. Ao refletir sobre esse caráter originário, Merleau-Ponty (2018, p. 537) sublinha a força da expressão justamente no fato de ela se apagar diante do sentido expresso: “a maravilha da linguagem é que ela se faz esquecer: sigo com os olhos as linhas no papel e, a partir do momento em que sou tomado por aquilo que elas significam, não as vejo mais”. Essa observação evidencia o modo pelo qual o signo cede lugar à própria experiência de sentido inaugurada pelo ato expressivo, pois o suporte sensível da expressão recua e deixa em primeiro plano aquilo que se mostra como sentido.

Assim, a expressão se abre em direção ao mundo e conduz o sujeito para além de si, favorecendo a presença de um horizonte compartilhável. Nessa perspectiva, as palavras se realizam na própria experiência enquanto manifestação viva de sentido, integrando pensamento, corpo e o mundo em um mesmo movimento.

A partir dessa compreensão, o gesto de dizer se esclarece como modalidade originária da expressão, inseparável da estrutura temporal da existência. Ao falar ou escrever, o sujeito realiza um movimento no qual novas formas de sentido se instituem e ganham consistência na própria enunciação. A fala configura, assim, um acontecimento expressivo por meio do qual a experiência se torna acessível e partilhável. Nesse processo, a enunciação participa da abertura de horizontes nos quais o mundo vivido se torna comunicável e continuamente reconfigurado no interior de uma temporalidade comum.

Ademais, falar significa instaurar no mundo um acontecimento expressivo enraizado na experiência perceptiva. Essa dimensão gestual da fala aparece de modo explícito quando Merleau-Ponty (2018, p. 249) observa: “a fala é um verdadeiro gesto e contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu”. A partir disso, torna-se possível compreender a expressão enquanto prática pela qual o sentido se institui e se torna compartilhável no interior do mundo vivido. Esse gesto, portanto, permanece inseparável da abertura de mundo, pois participa da configuração de horizontes de experiência e da estruturação de significações comuns que sustentam a presença humana no mundo.

A dimensão temporal da expressão manifesta-se de modo singular, pois cada gesto de dizer se insere em um fluxo contínuo de significações. Toda palavra se abre a interpretações futuras, inaugura novos horizontes e amplia o campo do sentido no interior da experiência. Ao mesmo tempo, a fala retoma heranças sedimentadas e as reinscreve no presente, fazendo do discurso um lugar de passagem entre memória e criação. Assim, o tempo vivido apresenta-se como campo no qual continuidade e novidade se articulam, permitindo que o sentido se conserve e se renove. Essa perspectiva evidencia o caráter dinâmico da expressão no processo histórico em devir, no qual cada enunciação carrega ecos do passado e anuncia direções futuras, instituindo sentido no mundo compartilhado. Esse dinamismo expressivo reencontra, em sua raiz, a estrutura temporal do próprio aparecer perceptivo, no qual o mundo se oferece sempre como horizonte aberto de presença.

Assim, a temporalidade se manifesta como condição da expressão e, ao mesmo tempo, como modo pelo qual o mundo se desdobra e se oferece à experiência. Esse movimento temporal, já operante na experiência perceptiva, mantém o mundo horizonte aberto e inesgotável de significações, no qual cada vivência se amplia para além de determinações objetivas fixas. Nessa perspectiva, compreender a fala em Merleau-Ponty implica reconhecê-la como gesto expressivo que participa da abertura do mundo e da constituição do sentido no interior do vivido.

A expressão verbal realiza-se como meio pelo qual o ser humano se situa no mundo, estabelece relações com os outros e elabora a própria subjetividade. Tal compreensão favorece a articulação entre subjetividade e o mundo, pois o sentido emerge na trama temporal da experiência expressiva. Nesse ponto, Matthews (2010, p. 29) observa com clareza:

A língua tira seu significado de nossa experiência de mundo, de nosso envolvimento no mundo: precisamos ter contato com o mundo de uma maneira pré-reflexiva ou inconsciente antes de podermos começar a falar sobre ele explicitamente em linguagem.

O trecho destaca a expressão enquanto prática enraizada na experiência sensível e pré-reflexiva, na qual o sentido nasce no próprio movimento do vivido. O gesto linguístico não se separa do modo de habitar o mundo, pois prolonga a corporeidade em situação e torna comunicável aquilo que se esboça na percepção. Desse modo, a fala atua na mediação entre o corpo e o mundo, favorecendo a constituição de um campo comum no qual experiências singulares se entrelaçam e se tornam partilháveis. A expressão, portanto, reforça o caráter temporal originário da experiência perceptiva, uma vez que a significação se institui no fluxo do tempo vivido.

Nesse horizonte, o mundo fenomênico se oferece aberto e inesgotável, e cada coisa aparece em perfil, mantendo-se disponível a novas determinações possíveis. Perceber envolve, assim, continuidade e abertura, pois o sentido se estabelece no próprio curso do aparecer. Esse traço originário da percepção evidencia que o mundo se dá primeiro como campo vivido, anterior a qualquer explicitação conceitual posterior.

Além disso, a expressão revela a dimensão comunitária da existência, pois cada palavra nos inscreve em uma história compartilhada e abre sentidos disponíveis à retomada e à reelaboração por outros. Com isso, a experiência intersubjetiva se fortalece, já que o dizer circula no interior de um mundo comum de significações. Nesse horizonte, torna-se visível a espessura do sentido que ultrapassa a materialidade da fala ou da escrita, instaurando um campo de significações efetivadas a partir do próprio gesto expressivo. Sobre essa dimensão do invisível, assevera Iraquitan Caminha (2010, p. 139):

O invisível não é somente o que não é visto diretamente pelo olhar nem um nada presente na liberação do visível, pois ele mesmo não é nada em si, ao contrário, está sempre atado ao visível, o que quer dizer que o habita. Em outras palavras, o invisível não é o avesso do visível, muito pelo contrário, é um tipo de ingrediente do próprio visível. É por esse motivo que a presença do percebido não é sinônima de plenitude da aparência.

A formulação acima evidencia o invisível como dimensão constitutiva do próprio fenômeno visível, de modo que a expressão linguística nunca se encerra no enunciado explícito. Ao contrário, ela permanece aberta a um campo de significações implícitas, suscetíveis de retomada e partilha. Esse excedente de sentido, próprio do invisível, coincide também com um excedente temporal, pois impede que o mundo se estabilize em uma presença plena e definitiva, mantendo-o aberto ao porvir. Tal abertura torna-se especialmente nítida no plano da expressão, no qual o sentido se institui em situação e se oferece aos outros na forma de experiência comunicável e comum.

Nessa abertura temporal do sentido, o invisível atualiza-se continuamente na expressão, fazendo da fala um lugar privilegiado onde o mundo se oferece como horizonte partilhável. A expressão verbal apresenta-se portadora de um excedente de sentido, pois ultrapassa a simples presença do signo e instaura uma dimensão comunitária de significações capaz de envolver e exceder os sujeitos. Nessa perspectiva, ela assume simultaneamente caráter pessoal e coletivo. Ao falar, o sujeito dirige-se aos outros e se insere em uma tradição cultural anterior e mais ampla do que sua própria iniciativa. A temporalidade da expressão se mostra, assim, intersubjetiva, pois os sentidos produzidos ultrapassam a singularidade individual e circulam nas interações, onde se transformam e se renovam continuamente. Desse modo, constitui-se um campo comum no qual a experiência se torna histórica, partilhada e aberta à construção coletiva de significado.

A criação linguística vai além de um simples ato individual, pois cada fala ou escrita se insere em um tecido de significações preexistentes, formado por tradições, valores e práticas que nos antecedem e continuarão a se transformar após nós. Conforme Merleau-Ponty (2018, p. 249):

A nova intenção significativa só se conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultado de atos de expressão anteriores. As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir.

Tal citação evidencia que todo gesto expressivo se insere em diálogo com uma tradição já existente. O ato de falar ou escrever realiza-se como continuidade histórica, na qual cada palavra ou texto participa de uma rede de significados coletivos herdados de gerações passadas. Ao serem retomados no presente, esses

sentidos se atualizam e se transformam, adquirindo novas nuances conforme o contexto histórico e existencial em que são reinscritos.

Além disso, esse processo evidencia o duplo movimento de conservação e inovação característico da expressão. Conservar significa retomar o já-dito por meio de palavras e conceitos herdados, capazes de sustentar a continuidade e a inteligibilidade da comunicação. Inovar envolve ressignificar esse repertório, abrindo novos sentidos e estabelecendo conexões inéditas em resposta às transformações históricas e culturais. Quando esses dois movimentos se articulam, a expressão mantém-se viva ao reunir passado e presente, tradição e criação, em um processo temporal dinâmico no qual o invisível se manifesta no próprio visível de cada gesto expressivo. Cada palavra proferida ou escrita carrega a herança do passado e, simultaneamente, projeta novas possibilidades de sentido, revelando um horizonte em permanente devir, capaz de conservar e transformar. Assim se constitui a historicidade radical da experiência humana.

A articulação entre expressão e tempo constitui a base para a compreensão da cultura. Essa base se mostra de maneira concreta na linguagem operante, na qual o sentido se forma no próprio gesto expressivo e se enraíza no mundo percebido. Ao falar, mobilizamos camadas históricas de sentido acumuladas ao longo do tempo, atravessando a experiência presente e articulando memória, expressão e tradição. Nesse sentido, Iraquitan Caminha (2010, p. 206) destaca:

[...] esse enrolamento se dá ao nível da 'linguagem operante', que não precisa ser traduzida em significações claramente designadas, porque ela faz aflorar a relação originária que nós temos com o mundo percebido. Assim, o discurso 'engasta-se, finalmente, no mundo mesmo em que o corpo nos joga.

A passagem supracitada evidencia que a linguagem carrega a espessura da experiência e da tradição, articulando memória do vivido e abertura ao porvir. Nesse horizonte, a expressão realiza-se como gesto histórico, no qual cada novo enunciado se apoia em significações já instituídas e, ao mesmo tempo, as renova no próprio ato de dizer. Assim, o tempo mostra-se como horizonte aberto em que passado e futuro se encontram no presente vivo da fala, mantendo o sentido em circulação e em transformação.

Nesse movimento, a dimensão expressiva da linguagem, em sua vinculação com a temporalidade, participa da criação e da circulação do sentido no

interior do mundo vivido. A expressão favorece a abertura do mundo comum ao tornar comunicável a experiência, sustentando relações intersubjetivas e sedimentando uma historicidade compartilhada. Assim, a fala conserva memórias coletivas e, ao mesmo tempo, inaugura novos sentidos, ampliando o horizonte da existência em direção ao porvir. Reconhecer essa temporalidade própria da expressão permite compreender o ser humano como sujeito encarnado e produtor de significações, inserido em um processo cultural sempre inacabado de transformação.

Nessa direção, habitar a linguagem significa também habitar o tempo. Isso se torna evidente quando a expressão deixa de ser tomada como instrumento e passa a operar no vivido, tornando-se o próprio lugar onde o sentido se realiza: uma mediação encarnada e invisível pela qual o sentido se instala e se renova, recuando para deixar emergir o expresso. Quanto a isso, Merleau-Ponty (2018, p. 537) observa:

A maravilha da linguagem é que ela se faz esquecer: sigo com os olhos as linhas no papel e, a partir do momento em que sou tomado por aquilo que elas significam, não as vejo mais. O papel, as letras no papel, meus olhos e meu corpo só estão ali como o mínimo de encenação necessária a alguma operação invisível. A expressão se apaga diante do expresso, e é por isso que seu papel mediador pode passar despercebido.

A formulação aludida destaca o modo como a expressão se apaga diante do expresso, permitindo que o sentido se faça presente na própria experiência vivida. Nesse movimento, o invisível do significado atualiza-se no visível da fala e da escrita, instaurando uma espessura temporal na qual passado e futuro se articulam no presente do dizer. Ser humano significa participar desse fluxo de sentidos em devir, no interior do qual cada gesto expressivo retoma heranças sedimentadas e abre novas possibilidades de compreensão. Assim, a reflexão merleau-pontyana evidencia que a dimensão expressiva participa da abertura do mundo à experiência comum, favorecendo a instituição e a renovação do sentido no mundo vivido. Desse modo, a expressão confirma a experiência perceptiva e evidencia a abertura temporal do mundo tal como ele se oferece no nível do vivido.

Esse apagamento do meio expressivo evidencia que o sentido se institui no próprio movimento do aparecer perceptivo, onde o mundo já se anuncia antes de qualquer tematização explícita. Compreendido fenomenologicamente, o mundo

apresenta-se como campo originário de temporalidade vivida, no interior do qual expressão, memória e intersubjetividade se entrelaçam e tornam possível a constituição do sentido, bem como a abertura da experiência à história. Assim, o tempo vivido mostra-se como dimensão originária na qual se enraízam percepção, expressão e coexistência, sustentando a unidade dinâmica do sentido no mundo vivido.

Desse modo, a temporalidade em Merleau-Ponty é entendida como fundamento ontológico da experiência, desde o exame do entrelaçamento temporal na percepção até sua articulação com a expressão e a intersubjetividade, tornando evidente a inseparabilidade entre tempo vivido e corporeidade, bem como a centralidade do tempo na organização da subjetividade e do mundo. Ao final, delineia-se uma ontologia da temporalidade vivida, na qual o tempo se mostra matriz de sentido, campo de liberdade e condição originária da intersubjetividade.

Com base nessa ontologia, torna-se possível compreender o humano na condição de presença encarnada em devir, atravessada por uma temporalidade que o sustenta e o reconfigura continuamente no interior do mundo vivido. O mundo revela-se como horizonte temporal no qual corpo, memória e intersubjetividade se entrelaçam, constituindo o solo comum do sentido e da vida histórica. O legado de Merleau-Ponty consiste, assim, em restituir à temporalidade sua centralidade fenomenológica e existencial, tornando inteligíveis a percepção, a expressão e a subjetividade como dimensões inseparáveis de uma mesma experiência encarnada e situada. Conforme sintetiza o próprio filósofo (2018, p. 571): “É pela temporalidade que, sem contradição, pode haver ipseidade, sentido e razão”. Essa formulação condensa o núcleo do capítulo ao evidenciar que o tempo vivido, estrutura originária da presença no mundo, sustenta simultaneamente a continuidade do si e sua permanente transformação. Portanto, a existência humana se institui como processo encarnado, histórico e compartilhado de constituição de sentido, sempre aberto ao devir no interior de um mundo comum.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa concentrou-se na investigação da temporalidade na fenomenologia de Merleau-Ponty, tomando a percepção do mundo fenomênico como eixo estruturante da análise filosófica. Desde o início, o problema orientador consistiu em examinar o estatuto do tempo na experiência perceptiva, afastando leituras objetivantes ou formalistas e privilegiando a dimensão vivida da temporalidade. A pesquisa desenvolvida sustentou que o tempo, em Merleau-Ponty, manifesta-se como dinâmica interna da experiência encarnada, operando no próprio exercício perceptivo e estruturando a relação entre corpo próprio e o mundo. Ao longo do trabalho, tornou-se possível afirmar que a percepção não se organiza sobre base temporal neutra, sendo atravessada por um entrelaçamento contínuo entre passado, presente e porvir, no interior do engajamento existencial.

Nesse horizonte, a temporalidade não assume o estatuto de objeto constituído nem de forma abstrata da consciência. Ela aparece como condição ontológica da experiência, sustentando a unidade dinâmica do vivido. O corpo próprio ocupa lugar decisivo nessa articulação, pois nele se sedimentam hábitos, esquemas motores e disposições perceptivas responsáveis pela continuidade da experiência. O tempo manifesta-se como espessura do presente, na qual o passado permanece operante e o futuro se anuncia como horizonte de possibilidade. A análise desenvolvida evidenciou que o mundo fenomênico emerge nesse campo temporal, configurando um espaço de sentido no qual a existência se institui e se transforma.

O percurso argumentativo organizou-se de modo progressivo, articulando reconstrução histórico-filosófica, análise fenomenológica e interpretação conceitual da obra de Merleau-Ponty. Em um primeiro momento, o trabalho retomou a problemática do tempo na tradição filosófica, destacando deslocamentos decisivos que marcaram sua compreensão ao longo da história. A ontologia do devir em Heráclito, a interiorização do tempo em Santo Agostinho, a formalização transcendental kantiana, a constituição fenomenológica husserliana e a analítica existencial heideggeriana forneceram referenciais fundamentais para situar o problema da temporalidade. Essa retomada não teve caráter exaustivo, servindo à

explicitação de inflexões conceituais responsáveis por afastar o tempo de concepções substancialistas e objetivantes.

Em seguida, a investigação voltou-se para a fenomenologia de Merleau-Ponty, destacando a crítica aos dualismos clássicos e a centralidade da experiência corporificada. A percepção foi compreendida como modo originário de abertura ao mundo, distante tanto de uma concepção intelectualista quanto de um empirismo reduutivo. O corpo próprio apareceu como centro prático-perceptivo, lugar no qual o sentido se encarna e se renova no contato com o mundo. Essa compreensão permitiu explicitar o vínculo estrutural entre percepção e temporalidade, uma vez que todo ato perceptivo envolve retenção do vivido, presença atual e antecipação do possível, dimensões inseparáveis do fluxo temporal da experiência.

O desenvolvimento do trabalho aprofundou essa articulação ao examinar a relação entre temporalidade, linguagem, memória e intersubjetividade. A linguagem foi compreendida como gesto expressivo encarnado, no qual a experiência se institui e se comunica, carregando a espessura temporal do vivido. A memória foi analisada como potência ativa, responsável pela reinscrição do passado no presente e pela abertura de novas significações. A intersubjetividade, por sua vez, foi situada no interior desse mesmo horizonte temporal, sustentando a partilha do mundo e a historicidade da experiência. O tempo vivido revelou-se, assim, como dimensão estruturante da existência, atravessando os modos de ser, agir e compreender.

A avaliação crítica dos resultados alcançados confirma a questão principal defendida, pois a análise evidenciou que a temporalidade, na fenomenologia de Merleau-Ponty, não opera como categoria externa à experiência, assumindo função constitutiva do próprio aparecer do mundo. O tempo vivido sustenta a unidade dinâmica da percepção e da subjetividade, afastando tanto concepções objetivistas quanto abordagens subjetivistas do tempo. A experiência perceptiva mostrou-se inseparável do movimento temporal no qual o sentido se institui, reafirmando o caráter situado, histórico e encarnado da existência humana.

Esse resultado permite afirmar que a fenomenologia merleau-pontyana oferece contribuição decisiva para o pensamento do tempo, ao deslocar a reflexão filosófica para o campo do vivido. Ao reinscrever a temporalidade na experiência perceptiva, Merleau-Ponty propõe uma ontologia da experiência na qual o corpo, o mundo e o tempo se implicam mutuamente. Tal ontologia não assume forma

sistemática fechada, configurando-se como campo aberto de investigação, no qual o sentido permanece em constante instituição. O tempo vivido surge como dimensão operante do existir, sustentando a continuidade da experiência e a abertura ao novo.

A principal contribuição filosófica deste trabalho reside na explicitação sistemática do papel da temporalidade na constituição do mundo fenomênico, a partir da fenomenologia da percepção. Ao enfatizar o corpo próprio como lugar originário dessa articulação temporal, a pesquisa contribui para uma leitura da obra de Merleau-Ponty que destaca seu alcance ontológico e sua relevância para a compreensão da subjetividade, da intersubjetividade e da historicidade. O diálogo com comentadores contemporâneos situou o debate fenomenológico atual, reforçando a pertinência do recorte adotado e a consistência interpretativa do percurso desenvolvido.

A pesquisa também apresentou recortes que merecem reconhecimento, pois se concentrou prioritariamente na *Fenomenologia da percepção*, recorrendo às obras tardias de Merleau-Ponty de modo complementar. Um aprofundamento sistemático dos textos tardios ampliou a compreensão da temporalidade em articulação com uma ontologia do sensível. Ademais, o diálogo com interpretações contemporâneas, embora consistente, não esgota os debates atuais em torno da temporalidade merleau-pontyana, deixando espaço para novas leituras e problematizações.

Esses limites não comprometem a coerência interna da investigação, indicando direções fecundas para pesquisas futuras. Estudos posteriores podem aprofundar a relação entre temporalidade e intercorporeidade, explorando a experiência da alteridade no horizonte do tempo vivido. Outras investigações podem examinar implicações da temporalidade encarnada, sobretudo no âmbito da experiência histórica e social. A articulação entre tempo, linguagem e criação artística também se apresenta enquanto campo promissor, à luz das reflexões merleau-pontyanas sobre expressão e sentido.

Em síntese, esta investigação demonstrou que a temporalidade ocupa lugar central na fenomenologia da percepção em Merleau-Ponty, constituindo dimensão fundamental da experiência encarnada e da relação com o mundo fenomênico. Ao afastar o tempo de concepções objetivas e abstratas, a fenomenologia merleau-pontyana afirma o caráter vivido, histórico e aberto da experiência humana. Pensar a percepção a partir da temporalidade vivida conduz ao

reconhecimento de um sentido que se institui no próprio curso do existir, no entrelaçamento contínuo entre corpo, mundo e tempo. Nesse horizonte, a filosofia de Merleau-Ponty preserva vigor teórico e atualidade, oferecendo caminhos para uma reflexão filosófica atenta à complexidade da experiência e à dinâmica viva do aparecer do mundo.

6. REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Niterói: RJ, Valdemar Teodoro Editor, 2024.

BENEVIDES, R. B. G. *Natureza e Ontologia em Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Filosofia). Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2023.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução de Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BARBARAS, Renaud. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. 2ª ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. *O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: Editora Universitária, UFPB, 2010.

CAVALLIER, François. *Premières leçons sur l'œil et l'esprit de Maurice Merleau-Ponty*. Bibliothèque Major, 1998.

CESAR, Constança Marcondes. Pessoa, temporalidade e liberdade. *Phainomenon - Revista de Fenomenologia*, Lisboa, nº 15, p. 161–176, 2008. DOI: 10.2478/phainomenon-2008-0009.

CHAUÍ, Marilena. A descoberta da subjetividade? *Limiar – Revista de Filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 10, p. 7–27, 2. sem. 2018.

COELHO JUNIOR, Nelson Ernesto. Merleau-Ponty e o Primado da Percepção: diálogos com a psicanálise. *Revista de Psicologia*, Fortaleza/CE [online], 2000.

COLA, Cesar. Temporalidade em Bergson e Merleau-Ponty. *Cognitio-Estudos*, São Paulo, vol. 5, nº 01, p. 46-51, 2008. Disponível em: <<https://share.google/Qi6ZysB9ihwNiSg80>>. Acesso em 23 de setembro de 2025.

DESCARTES, René. *Meditações sobre filosofia primeira*. Tradução, nota prévia e revisão de Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2016.

FERREIRA JR, Wanderley J. Notas Introdutórias ao Pensamento de Merleau-Ponty: O Inacabamento da Linguagem. *Limiar*, v. 2, n. 4, 2015.

FONTENELLE, Plínio Santos. *Da percepção à visão radical do mundo: a condição de abertura do plano das imagens no percurso de Merleau-Ponty*. 2014. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014. Disponível em: <[doi:10.11606/T.8.2014.tde-04022015-121548](https://doi.org/10.11606/T.8.2014.tde-04022015-121548)>. Acesso em: 2025-09-25.

GOMES, José Roberto. *Ontologia da vida em Merleau-Ponty*. 2019. 162 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa Integrado de Doutorado em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, João Pessoa, 2019.

HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Cadernos de Tradução, n. 2. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª ed. Petrópolis: Vozes; Universidade São Francisco, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Parte II. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 13ª ed. Petrópolis: Vozes; Universidade São Francisco, 2005.

HERÁCLITO. Fragmentos. In: LEÃO, Emmanuel Carneiro (org.). *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LIMA, Antonio Balbino Marçal (org.). *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty*. Ilhéus, BA: Editus, 2014.

LIMA, Antonio Balbino Marçal (org.) A relação sujeito e mundo na fenomenologia de Merleau-Ponty. In: *Ensaio sobre fenomenologia: Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty* [online]. Ilhéus, BA: Editus, 2014.

MARTINS, Marcus Vinicius Silva. *O pensamento de Heráclito: uma aproximação com o pensamento de Parmênides*. Brasília: Universidade de Brasília, 2023. Tese (Doutorado em Filosofia).

MATTHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Tradução de Marcus Penchel. - Petrópolis RJ: Vozes, 2010.

MENIN, Ademir. *O tempo em Santo Agostinho: distentio animi e interioridade*. 2020. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas – 1948*. Organização e notas de Stéphanie Menase. Tradução de Fábio Landa e Eva Landa. Revisão da tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 5ª ed. SP: Editora Martins Fontes, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Revisão da tradução: Paulo Azevedo Neves da Silva; revisão tipográfica: Silvana Cobucci Leite; Jonas Pereira dos Santos. 1. ed. brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução de Cássio de Arantes Leite. Prefácio de Claude Lefort. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução: Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1ª ed. 1ª reimpr. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução de José Arthur Giannotti e Marilena de Souza Chauí. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MOREIRA, Nathalia Claro. A ontologia da carne: a crítica ao dualismo no conceito de corpo fenomenal de Merleau-Ponty. *Ekstasis, Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 12, n. 2, p. 318–338, 2023.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da Universidade Federal do Paraná (UFPR), 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Tempo e Sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 11–47, 2004.

MUÑOZ, Alberto Alonso. *Tempo e reflexão em Merleau-Ponty*. 1993. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

NOGUEIRA, Rafael Zambonelli. *Simultaneidade e duração: tempo e história em Merleau-Ponty*. 2019. 150 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

OLIVEIRA, Vitor Hugo de; e, FURLAN, Reinaldo. Espaço, tempo e causalidade: a crítica de Merleau-Ponty às ciências, (2017). Disponível em: <seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/9892>. Acesso em 13/04/2024.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. Alain François. Campinas: UNICAMP, 2007.

SANTOS, Robenilson Nascimento dos. *Ser-sendo-cego-no-mundo-com: descrição fenomenológica compreensiva-interpretativa sobre percepções e vivências cognitivas do ler, escrever, pesquisar e produzir conhecimento de intelectuais que não dispõem do sentido da visão*. 2018. 167 f. Tese (Doutorado em Difusão do Conhecimento) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

SILVA, Gutemberg; VIANNA, Sylmara Castro. *Temporalidade na obra “Fenomenologia da percepção” de Merleau-Ponty*. (2019). <Disponível em: <https://adelfa-api.mackenzie.br/server/api/core/bitstreams/8615450b-0ab9-4bb8-bb73-e17d9b5cbeb1/content>>. Acesso em 23 de setembro de 2025.

ZANFRA, Ana Beatriz Viana de Araujo. *Liberdade e temporalidade na fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019.