

# O humano como “cogito”- corpo e a subjetividade como tempo

*The human as “cogito”- body and the  
subjectivity as a time*

**Carlos Roger Ponte**

## Resumo

O presente ensaio pretende mostrar a compreensão que o filósofo francês, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), na sua obra Fenomenologia da Percepção (1945), tem do Cogito (enquanto modalidade de contato primordial e enraizante da experiência humana do mundo); e sua compreensão do tempo, (enquanto ambiência referencial e experiencial que o humano realiza na sua lida com as coisas ao seu redor e consigo mesmo enquanto corpo vivido). Ao final, é possível mostrar uma concepção diferente de subjetividade como corpo e campo de presença em oposição aos conceitos vigentes nas psicologias para definir a experiência subjetiva, em geral percebida como “interioridade psicológica privada”.

## Palavras-chave

Cogito, tempo, subjetividade.

## Abstract

*The present essay aims to show the understanding that the french philosopher, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), in his work Phenomenology of Perception (1945), has of Cogito (as a primordial and rooted modality of human experience in the world); and his understanding of time, (as a referential and experiential environment that the human realizes in dealing with things around him and with himself as a living body). In the end, it is possible to show a different conception of subjectivity as a body and field of presence in opposition to current concepts in psychology to define subjective experience, generally perceived as “psychological private interiority”.*

## Keywords

*Cogito, time, subjectivity.*

**Carlos Roger Ponte**

**Universidade Federal do  
Ceará**

Professor do Curso de Psicologia  
da Universidade Federal do  
Ceará (UFC). Mestre em  
Filosofia; Mestre em Psicologia e  
Doutor em Filosofia (UFC).

[jardimphilo@yahoo.com.br](mailto:jardimphilo@yahoo.com.br)

## I.

Dentro de um horizonte em que se perfilam saberes advindos da ciência psicológica e da psicanálise, são inúmeras as tentativas de circunscrever aquilo que se convencionou chamar de subjetividade. Grosso modo, é possível dizer dela que se trata de um tipo de construção humana, deveras sutil e elaborada (e que este humano a sente/percebe como uma experiência “interiorizada”), composta de inúmeros significados mutáveis que interagem, ao mesmo tempo, com o contexto cultural e histórico. Como constantemente se reelaboram em seus modos de ser (que desenvolvem, por assim dizer, formas de vida), aquelas significações terminam por desenhar os contornos de nossa “singularidade subjetiva” ou nossa “identidade”<sup>1</sup>. Essa mobilidade do nosso modo subjetivo de existir nos interpela, nos convoca a sempre dar sentido a este inconstante e opaco ente que somos nós.

Ora, concepções como estas acima poderiam nos fazer sentir tentados a “jogar fora” qualquer ideia romântica da existência que comportaria alguma suposta “essência” acerca do humano, compreendido, nessa perspectiva, como um ser dotado de uma “natureza” que fosse imutável? Se assim fosse, tenderíamos obstinadamente a retirar desse “fundo natural” as respostas de que tanto ansiamos, matriz de possíveis direções para o estar-no-mundo e viver sem maiores preocupações. No entanto, o que parece nos saltar aos olhos é que o humano é um ente que, em suas relações com seu mundo, pensa-o, sente-o e age nele, ao mesmo tempo em que sofre as transformações pelos influxos deste. Logo, aquilo que designamos como subjetividade resultaria como algo em curso. Ela não estaria “pronta” ou seria fruto de uma “natureza essencial” do humano.

Essa inconstância que parece ser inerente à dimensão subjetiva, longe de depor contra ela, ajuda a caracterizá-la. A multiplicidade de que vive no mundo exige que as formações de modos de viver também sejam múltiplos. A rigidez costumeiramente inflexível dos conservadorismos não é mais opção. Uma cambiância mais veloz tem se sobressaído nas subjetividades, exigindo que elas se reinventem em modos de existência novos, posto que interagem com uma diversidade maior de universos, na tentativa de afastar o perigo, nada pequeno, de desintegrarem-se. Não é raro que essas diversas intensidades se mostrem, num primeiro momento, como difíceis de serem traduzidas, nomeadas, delineadas no campo da linguagem (ARAÚJO, 2002).

Essa última observação é pertinente ao tema que aqui me proponho em dois pontos: primeiro, pode ser entrevista certa concepção prévia de que existe no humano um “impulso” que busca constituir/reter uma espécie de “síntese” de suas experiências explícitas tentando dar forma e significado a estas mesmas experiências mutantes em sua situação vital. Essa “formação significativa”, digamos, toca na força do pensamento em seu poder aglutinador e supostamente “sintético” a partir de um “Cogito”. E, mesmo se essas sensações se mostram ao humano como resistentes a uma tradução, este mesmo humano não se rende perante a tentativa de dar sentido àquelas sensações, ainda que sejam parciais, talvez até “ilusórias” ou francamente “erradas”. Segundo ponto: este esforço se faz constantemente no “acontecer” da existência do humano; não é um “fato” isolado que surge de uma vez por todas ou só às vezes. E falar de acontecimento diz respeito diretamente ao mundo, lugar onde se desenrola o drama humano; e diz respeito ao tempo, com suas relações afetivas e ambíguas com este humano.

Dito isso, a intenção deste breve escrito é mostrar uma compreensão- interpretação partindo do filósofo francês, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), em sua obra *Fenomenologia da Percepção* (1994 [1945]), em como ele descreve o Cogito (a partir de suas reflexões críticas e, por que não, complementares às investigações de Descartes<sup>2</sup> acerca da alma e do corpo) enquanto certa modalidade de contato primordial e enraizante da

## 1

Não é do escopo deste artigo tratar da questão da formação identidade e sua característica ímpar de reelaborar-se tal qual uma metamorfose. E é sob esta perspectiva que a Psicologia Social Crítica brasileira tem orientado suas pesquisas, ressaltando que a constituição do humano se dá numa rede de interações linguisticamente mediadas em que a identidade é um processo contínuo inserido na socialização e, por isso, ela pode ser nomeada, com razão, de metamorfose; e que a individuação do humano (dependente também da socialização), como expressão de sua autonomia, passa pelo reconhecimento de outros indivíduos de seu meio social (LIMA e CIAMPA, 2012).

## 2

As reflexões já consagradas de Descartes sobre este tema encontram-se em sua forma condensada no Discurso do Método e, mais detidamente, nas *Meditações*, com especial atenção na 2ª Meditação (DESCARTES, 1979).

experiência do/no mundo; e também do tempo, não como realidade física ou ontológico-natural anterior/externa ao humano, mas enquanto ambiência referencial e experiencial que o humano realiza na sua lida com as coisas ao seu redor e consigo mesmo enquanto corpo vivido: o humano sendo ele mesmo também uma coisa entre coisas, também está submetido ao tempo. Ao fim, pretende-se revelar uma concepção ímpar de subjetividade como corpo e campo de presença que é, no fundo, o fluir da passagem de aspectos existenciais no tempo: reciprocidade primordial e constituinte dessa subjetividade como experiência temporal.

## II.

A tradição filosófica desde a modernidade (e tendo como personagem simbólico, Descartes) nos imputou pouco a pouco, mas com insistência contínua, a possibilidade de se chegar a um pensamento transparente e absoluto, em que a ideia do Cogito exibia-se como modelo exemplar: a conclusão do próprio Cogito seria o pensamento se dizendo a si mesmo (como objeto de si) claro e distintamente. Por que outros meandros do humano e do mundo não seriam, por seu turno, esclarecidos a partir desse ponto de apoio? Todavia, o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty nota que, em sua investida fenomenológica do corpo como corpo-que-percebe, este ideal de transparência do pensar o qual poderia se colocar “de fora” numa posição privilegiada e intemporal, dá sinais de não se sustentar. Daí ele declarar a necessidade de “retomar a interpretação do Cogito e a interpretação do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 499) a fim de constituir uma noção mais amadurecida do humano. Assim posto, esse interpretar mostra-se numa “transcendência ativa” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 503), haja vista a intimidade do pensar com a percepção, que a coloca longe de qualquer ideia de “eternidade”, sendo a consciência “a própria efetuação da visão” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 503): ver e ser consciente são dobras da experiência possível daquilo que chamamos mundo.

Merleau-Ponty, deixando-se levar pelo que se apresenta a ele nessa reflexão sobre o Cogito, percebe que longe de ser uma “coisa” isolada que se traduziria numa espécie de interioridade psicológica, o Cogito é um “movimento profundo de transcendência que é o meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 504). Este movimento recusa a ideia de imobilidade de uma dimensão “psíquica” em uma eternidade descolada do mundo ou num “eu” encapsulado. Antes de podermos dizer “eu penso” ou “eu sou”, a minha relação de inerência ao mundo (via inserção pelo corpo) é anterior ao “pensado”. Aí habita a dúvida porque a vivo nos objetos que vêm a mim em minha circunvizinhança. É nesse “movimento de transcendência do ‘eu sou’” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 513) que a consciência e o “eu penso” são reintegrados no movimento da existência. Ser/Pensar (seria a intuição de Parmênides?<sup>3</sup>) formam um par misterioso o qual não faz o menor sentido querer separá-los analiticamente sem que se perca a possibilidade de compreensão dessa experiência primordial e prerreflexiva.

Como não há pensamento “anterior” ou puro antes de chegar ao mundo, o pensar se efetiva e se transcende na fala (sejam nas nossas dúvidas ou nas nossas certezas; os dilemas ou projetos bem claros, pouco importa), posto que a linguagem em sua “virtude significativa” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 520) vai além do que esta possui em seus elementos já disponíveis numa gramática ou num dicionário, desdobrando outros sentidos originários que os fazem “primeiramente existir para nós mesmos assim como para outrem” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 521), resvalando aqui na capacidade performática viva do diálogo de constituir sentido sempre novo para além do que se poderia esperar ou do que se

## 3

Como se lê no fragmento 3 “pois o mesmo é a pensar e portanto ser” que nos legou Clemente de Alexandria. Cf., Pré-Socráticos (1978).

pretendia dizer. O Cogito, sendo movimento existencial mediado pela linguagem, para efetuar-se ontológica e discursivamente, faz surgir sua característica ímpar de que “não há análise que possa tornar a linguagem clara e expô-la diante de nós como um objeto” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 523). E como não há condições de “pensar o pensamento” sem eliminar o pensar sobre as coisas, este é inevitavelmente opaco para si. Minha consciência é perceptiva: a opacidade do pensar é perpassada pela determinação das dimensões não explicitadas do que percebo e sou enquanto corpo. Logo, a linguagem, ela também, é um evento do corpo. Não é à toa que Merleau-Ponty (1994 [1945], p. 529. Em itálicos no original) nos diz que

[...] se pudéssemos desenvolver todos os seus pressupostos [do pensamento] sempre encontraríamos experiências que não foram explicitadas, contribuições maciças do passado e do presente, toda uma “história sedimentada” que não concerne apenas à *gênese* de meu pensamento, mas determina seu *sentido*.

O “eu sou” faz-se íntimo, um quase-gêmeo, com o mundo que é o pano de fundo perpétuo de minhas ações e pensamentos.

Neste ponto, Merleau-Ponty parece seguir Husserl e sua noção de *Lebenswelt* (mundo da vida)<sup>4</sup> ao enunciar que, antes de qualquer fixação conceitual a partir e de dentro de um saber qualquer; antes de haver um Cogito falado, serve-lhe de base um Cogito tácito: antes de toda expressão falada/pensada e devidamente recortada, há o contato primordial com a vida e com o pensar esta vida. Esse Cogito tácito, antes de ser vertido em enunciado e conceito, é uma “experiência de mim por mim.” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 541); “presença de si a si”. Não se trata, dito aqui mais uma vez, de uma subjetividade privada sinônima de uma espécie “interioridade psicológica”. Pensada pelo filósofo, esta subjetividade

[...] não constitui o mundo, advinha-o em torno de si como um campo que ela não se deu; ela não constitui a palavra, ela fala assim como se canta porque se está feliz; ela não constitui o sentido da palavra, este brota para ela em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam [...] (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 541).

Em suma, é uma consciência silenciosa que envolve o mundo falante onde as palavras recebem configuração e sentido; uma consciência silenciosa que é pressuposto emprenhado, que primeiro está no mundo e vive-o como corpo e troca constante; como projeto que somos antes de sermos um enunciado bem recortado. O filósofo francês, em seu escrutínio fenomenológico, resume bem esse desdobramento reflexivo quando nos diz que a “universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade e do sujeito. Nunca o compreendemos enquanto fizermos do mundo um objeto” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 544). A compreensão ampliada desta outra concepção antropológica que a tradicional legada pela modernidade, faz Merleau-Ponty declarar, “eu sou um campo, sou uma experiência”. E, longe de poder-querer abarcar tudo com um pensamento totalizante, sempre percebo e me situo em perspectivas que se vão sucedendo umas às outras. Como diz o filósofo numa fórmula que me aparece como perfeita, sou “possibilidade de situações” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 545). O mundo e eu mesmo aparecemos sempre por momentos perspectivados, por ângulos, pontos de vista, em situações; jamais como totalidade onisciente.

Para além e para longe de antropocentrismos reducionistas e empobrecedores de novos olhares, o humano é um campo aberto situado em que ele

#### 4

Remeto à conferência do próprio Husserl, proferida em 1935, sobre a crise que se abateu na humanidade europeia e o papel da filosofia diante daquele cenário onde emergia a sombra do Nacional-Socialismo na Alemanha. Entremeada a estas reflexões, o filósofo discorre acerca desse conceito de “mundo-da-vida” (HUSSERL, 1996).

e o mundo são feitos do mesmo estofado perceptivo. Escreve Merleau-Ponty (1994 [1945], p. 547. Os *itálicos* são meus)

*Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que minha existência como corpo e com a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente.*

Não se trata, em relação ao Cogito, de exercer uma função pensante privilegiada ao lado de outras supostas funções “psicológicas” descobridoras do mundo, descarnado e intemporal. Trata-se de um cogito-corpo-mundo, campo de experiências possíveis e em situações a acontecerem. Eu penso é: eu sou para mim estando encarnado no mundo.

Todavia, o humano e o mundo se encontram e se perdem no movimento das coisas que rodeiam um e outro; são acontecimentos que advém, duram, ora um pouco mais ou um pouco menos; e se esvaem. É uma história em efetuação. E isso diz respeito ao tempo.

### III.

O humano, na sua simples observação de senso comum, percebe a sucessão dos dias e das noites; o nascimento, crescimento e o fenecimento das plantas, além de notar processo quase idêntico nos animais, em seus filhos e outras pessoas, além de si mesmo. Simplesmente as coisas e os viventes vão se sucedendo uns aos outros de modo inexorável e sem exceções. O humano percebe a mudança e convenceu-se de que isso é “obra do tempo”. Mas essa conclusão ele o faz, sem ciência total dos efeitos de suas palavras, como se o tempo fosse algo externo e inevitavelmente a ele submetido. Em suma, como se o tempo fosse uma “coisa” entre coisas no mundo; mas uma coisa que me subjuga e, de certo modo, me amedronta.

Porém, a trajetória investigativa de Merleau-Ponty acerca do Cogito o fez notar a persistência de “uma relação muito mais íntima entre o tempo e a subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 549), o que indica que essa relação de comunicação entre o humano e o tempo se faz desde seu “interior” (do humano), exigindo outra abordagem permitindo uma aproximação mais próxima ao fenômeno do tempo, do que vê-lo como uma “coisa” ou como mera sucessão mediada por pontos fixados pela cultura, tal como se faz com calendários, a s ou relógios. Escreve o filósofo que

*[...] analisar o tempo não é tirar as consequências de uma concepção preestabelecida da subjetividade; mas sim, ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta. [...], e é seguindo sua dialética interna [do tempo] que seremos conduzidos a refazer nossa ideia do sujeito. (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 550)*

De um modo bem peculiar, Merleau-Ponty, ainda perseguindo as consequências de sua análise do Cogito, vislumbra no tempo uma imagem fluida e cambiante do humano que coincide com suas observações, para além de centralidades ou essencialismos metafísicos monádicos e imóveis. Note-se que Merleau-Ponty vai subvertendo qualquer concepção de uma

“unidade” do sujeito, seja pensando-o como uma “alma” que se comunica com um “corpo”, ou como uma entidade “psíquica” autoconsciente.

A nossa “perspectiva finita” (lembramos: nunca percebemos o mundo e tudo que nele habita como uma totalidade) funda, no mundo objetivo, tudo aquilo que acontece; que transcorre. De cheio, Merleau-Ponty nos coloca que “o tempo supõe uma visão do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 551). Partindo dessa visão eu posso até registrar o tempo, e de realmente o faço. Mas isso não é a definição do tempo. Na verdade, “ele nasce de minha relação com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 551). O presente é pleno de si. Não careceria de um “antes” ou de um “porvir”; todavia, não se trata de pensa-lo como “agoras”, mas de notar o não-ser que vive no passado e no futuro: eles não-são enquanto possibilidades dentro das relações com as coisas no mundo; da consciência que sou que, enquanto consciência, “desdobra ou constitui o tempo” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 555), deixando de estar encerrada no presente, posto que naquela relação originária e prerreflexiva com as coisas em minha circunvizinhança, “o tempo é pensado por nós antes das partes do tempo, as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos temporais” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 555). Somente a partir desta experiência é possível anotar; fazer registro objetivo numa “sucessão”; fixar referências temporais. A experiência, portanto, imprime em nós a marca do tempo como *passagem*. Escreve Merleau-Ponty (1994 [1945], p. 556. Em itálicos no original),

É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído. O tempo constituído, a série de relações possíveis segundo o antes e o depois não é o próprio tempo, é seu registro final, é o resultado de sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender.

Como humano encarnado historicamente, viver o tempo como passagem não me é suficiente. Daí meu esforço em “sintetizar” essa experiência, e que descamba, não raro, em “substancializar” o tempo numa síntese que possa capturá-lo. Porém, “é igualmente verdade que esta síntese está sempre para recomeçar e que se nega o tempo supondo-a acabada em algum lugar” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 556). Merleau-Ponty fere gravemente, mais uma vez, qualquer concepção de uma consciência todopoderosa que se colocasse de fora para vislumbrar, onisciente, o mundo e suas nuances. Pois não há “sujeito intemporal” o qual pudesse pensar e pôr a experiência do tempo sob os auspícios de um saber teórico de uma ciência empírica dada de antemão. Na verdade, a noção do tempo, como experiência vivida a nós, é uma “dimensão de nosso ser” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 557). Mas entenda-se, esse “ser” não cheira a qualquer “essência”; porém, e em lugar de insistir na ideia de um sujeito como autoreferência absoluta, Merleau-Ponty prefere dizer que somos um “campo de presença” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 557) onde se dá essa experiência do tempo. Essa designação dilui qualquer ideia implícita de autocentramento do humano e faz com que o filósofo francês, examinando ainda mais de perto essa experiência temporal, chegue a dizer que aqui não está implicada a ideia de um “Eu central”, mas do nosso “campo perceptivo” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 558) onde vigem as coisas, as retenções (matéria prima do passado) e as protensões (expectativas do futuro) que se reúnem em um horizonte que nos abarca e nos atravessa. Sendo esse campo perceptivo nossa anterioridade ontológica, faz mais sentido, segundo Merleau-Ponty, dizer que “o tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 558).

Ora, decididamente não há em Merleau-Ponty ideias preconcebidas de um humano autocentrado e constituidor intemporal do mundo e de si por meio de um Cogito que seria uma entidade de referência (o que faria sua

## 5

Sobre a história, objetos de estudo e temáticas deste movimento pluriforme dentro da psicologia e surgido nos anos 1960 nos EUA, remeto o leitor aos artigos de Carpintero; Mayot; Zalbidea (1990); e Henao Osorio (2013).

fenomenologia ficar comprometida antes mesmo de começar). Implicar-se nesse modo de perceber o humano seria recair num ideário humanista há muito criticado e, sinceramente, já caduco, se pensarmos nas inúmeras críticas desde Nietzsche até chegar às críticas advindas das filosofias da linguagem e das hermenêuticas às filosofias da consciência advindas desde a Modernidade. Isso, é claro, sem mencionar os percursos fenomenológicos desde e após Husserl, que apontam para uma dissolução do sujeito centrado e supostamente portador de uma subjetividade constituinte e privada, ideia tão cara a algumas vertentes alinhadas ao movimento humanista em psicologia que emergiu nos anos 1960 nos EUA<sup>5</sup>.

Contudo, Merleau-Ponty não excluiu, em sua reflexão acerca da percepção, fazer referência ao sujeito, ao humano. Porém, redefinindo-o como campo, não de um “eu penso”, mas de um “eu posso” em que meu corpo me convoca e me intima com este mundo que constantemente me solicita em meus pensamentos e ações. Merleau-Ponty faz apelo ao termo “subjetividade”, apesar da carga semântica que carrega, podendo mesmo gerar confusões. Entretanto, a atmosfera da experiência do tempo descrita pelo filósofo francês implicou retraduzir este termo, digamos, como uma confluência intencional que aponta, que olha para algo que se nomeia como “passado” e como “futuro”, pois “um passado e um porvir brotam quando eu me estendo em direção a eles” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 564) e a eles me volto atendendo a apelos que me solicitam, sejam quais forem. Então, o tempo não é para alguém, mas o tempo é alguém, isto é, se condensa na figura do humano vivente, pois o tempo e a subjetividade se equivalem, ambigualmente, enquanto ímpeto de síntese e dissolução, desdobrando-se um sobre o outro na “coesão de uma vida” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 566). Não há imagem fixada possível do humano nesse processo ambíguo. Talvez somente historicidade em efetuação encarnada-existencial.

Como consciência do presente, o sujeito compreendido como temporalidade é uma “potência indivisa” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 571), ainda que atravessado pelas solicitações do mundo, que nunca é algo de fora dele mesmo. O humano, não sendo imortal, é portador do tempo que é, sendo, antes de todo esforço de significação delimitado. Antes, esta experiência promove uma “pregnância de significações” moduladas por uma “intencionalidade operante” e estética. Estando o humano no mundo e não cansando nunca de tentar significá-lo, Merleau-Ponty nos avisa, acerca de qualquer saber sobre este humano, que antes de qualquer coisa é preciso que coloquemos “nossa convivência com mundo a serviço do espetáculo” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 575) que se abre e que está aí antes do pensar delimitado pela sistematicidade ora das ciências, ora das filosofias ou do senso comum. Pois o mundo como “berço das significações”, apresenta ao humano uma condição *sui generis* para ambos (humano e mundo) serem projetos um do outro numa interrelação de “transcendência ativa” mutuamente constitutiva.

A razão não está do lado das atividades psicológicas, mas no mundo, se o compreendermos como “unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos”, sendo por isso, completa Merleau-Ponty (1994 [1945], p. 576), “a pátria de toda racionalidade”.

#### IV.

Seria possível, até mesmo desejável, escolher entre inúmeros termos algum que pudesse, pelo menos, esboçar o que é o humano, segundo a descrição exaustiva de Merleau-Ponty na sua *Fenomenologia da Percepção*. Uma fórmula bem amarrada ou um neologismo bem que pudessem bastar...

Mas este filósofo tracejou um percurso que não se enquadra numa linha de raciocínio instrumental típica das ciências, pautadas pelo princípio de causalidade. Ele jogou luz na rede de intencionalidades que somos e que recobre também a nossa inerência com o mundo. Mesmo ainda agora pensamos as coisas em pares ou dualidades. Merleau-Ponty, talvez num momento de sensibilidade ao que estava em jogo, diz que sujeito e objeto são momentos abstratos de uma estrutura só que ele chamou simplesmente de presença: pelas relações entre sujeito e tempo se esclarecem as relações do humano com o mundo; todos os termos envolvidos se presentificam (estão presentes num aqui-agora) ao mesmo tempo em que ocorrem no momento presente, ainda que se estendam em direção a um passado e um futuro. Esse duplo sentido da presença é movimento em reciprocidade de todos os envolvidos nesse processo de experiências a se constituir como projeto/intenção e depois como discurso. Não nos esqueçamos: o corpo é o campo interativo onde se desenrola esse modo de ser recíproco.

Também não nos esqueçamos de que estas experiências que se implicam mutuamente, não é uma operação lógica ou dedutiva, mas acontecimentos num corpo singular, “prova de minha presença no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 578). Presença em todos os sentidos acima descritos. Este “corpo-consciência-tempo” que sou está sempre operando no mundo, antes de pensar clara e distintamente sobre ele. A subjetividade, aquém de qualquer “formação significativa” dos tempos ultravelozes da pós-modernidade, se diluiu e se reafirmou, de forma ambígua, primeiramente como experiência, depois como saber teórico, incluindo aí a própria psicologia. De todo modo, a natureza (do mundo ele mesmo, seja lá o que isso for; ou do humano como ser biológico) parte sempre do que “a percepção me mostra” (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 579). A reciprocidade de todos os envolvidos exige sempre que se retorne às coisas mesmas na aurora (re)iniciada do mundo que também sou.

## Sobre o artigo

**Recebido:** 21/04/2020

**Aceito:** 18/05/2020

## Referências bibliográficas

ARAÚJO, M.G.C. Subjetividade, crise e narratividade. **Revista Mal-Estar e Subjetividade**, Fortaleza, v.2, n.1, p. 79-91, 2002.

CARPINTERO, H.; MAYOT, L.; ZALBIDEA, M.A. Condiciones del surgimiento y desarrollo de la Psicología Humanista. **Revista de Filosofía**, Madrid, v.3(2), n. 3, p. 71-52, 1990.

DESCARTES, R. **Discurso do Método; Meditações**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HENAO OSORIO, M. C. Del surgimiento de la psicología humanística a la psicología humanista-existencial de hoy. **Revista Colombiana de Ciencias Sociales, Medellín**, 4, n.1, p. 83-100, 2013.

HUSSERL, E. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

LIMA, A.F.; CIAMPA, A.C. Metamorfose humana em busca de emancipação: a identidade na perspectiva da Psicologia Social Crítica. In: LIMA, A.F. (org.). **Psicologia Social Crítica: paralaxes do contemporâneo**. Porto Alegre: Sulina, 2012, p. 11-29.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção** (1945). São Paulo: Martins Fontes, 1994.

**PRÉ-SOCRATICOS: FRAGMENTOS, DOXOGRAFIA E COMENTÁRIOS**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.