

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

LIBERDADE E TEMPORALIDADE NA *FENOMENOLOGIA DA*
PERCEPÇÃO DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Beatriz Viana de Araujo Zanfra

Guarulhos
2014

Beatriz Viana de Araujo Zanfra

LIBERDADE E TEMPORALIDADE NA *FENOMENOLOGIA DA*
PERCEPÇÃO DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Guarulhos
2014

Zanfra, Beatriz Viana de Araujo.

Liberdade e temporalidade na *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty / Beatriz Viana de Araujo Zanfra. – Guarulhos, 2014. 159 f.

Dissertação de mestrado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

Orientador: Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

Título em inglês: Liberty and temporality on *Phenomenology of Perception* by Maurice Merleau-Ponty.

1. fenomenologia. 2. percepção. 3. liberdade. 4. temporalidade. I. Carrasco, Alexandre de Oliveira Torres. II. Liberdade e temporalidade na *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty.

BEATRIZ VIANA DE ARAUJO ZANFRA

**LIBERDADE E TEMPORALIDADE NA *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO* DE
MAURICE MERLEAU-PONTY**

Aprovação: 15/12/2014

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal de São Carlos

Prof.^a Dr.^a Izilda Cristina Johanson
Universidade Federal de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, professor Alexandre Carrasco, por aceitar o meu trabalho e me receber em seu círculo de alunos, sempre com muita simpatia, paciência e amizade e dando valorosas contribuições para a evolução deste meu empreendimento. Gratidão eterna e incondicional.

Agradeço também aos professores Izilda Cristina Johanson, Luiz Damon Santos Moutinho e Alex de Campos Moura por terem feito parte das bancas examinadoras de qualificação e defesa e concedido sua aprovação de maneira tão generosa e elogiosa a este trabalho. À professora Izilda faço ainda um agradecimento especial por ter, além de tudo, me confiado sua amizade.

Toda a minha gratidão ainda às pessoas queridas, amadas e fundamentais à minha vida, que estiveram comigo de alguma maneira durante esta jornada: Gustavo, Priscila, Lilian, Hatsuko, Mariza, Diego, Magno, Piva e todos os outros. Falando naquilo que é fundamental, agradeço também e acima de tudo à minha família, que foi quem mais me apoiou neste percurso: meus pais, Solange e Fabio, e meus irmãos, Gustavo e Pedro.

Por fim, agradeço à Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo pelo acolhimento e pela estrutura e desejo que essa instituição cresça, floresça e dê frutos cada vez melhores e mais numerosos. Agradeço também à Capes e à Fapesp, cujo apoio financeiro foi a principal condição para que este trabalho pudesse ser realizado.

“Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe.”

(Maurice Merleau-Ponty)

RESUMO

Na obra *A estrutura do comportamento*, de 1942, Maurice Merleau-Ponty, por meio da noção de estrutura, combate o naturalismo e o intelectualismo, mostrando que o corpo não é um agregado de músculos e de nervos que opera de acordo com a causalidade mecânica e funcional e que a consciência reflexiva não é a única forma da consciência e nem sua primeira manifestação, mas sim dependente da consciência perceptiva e indiscernível do corpo como princípio estruturante. Nesse sentido, no capítulo destinado à questão das relações da alma e do corpo, Merleau-Ponty mostra que todos os problemas a esse respeito se reduzem ao problema da percepção, entendida como "o ato que nos faz conhecer existências" e vê a necessidade da filosofia transcendental ser redefinida a fim de integrar nela o fenômeno do real, sendo tal filosofia a fenomenologia, com a investigação da percepção desempenhando um papel fundamental nela. Em *Fenomenologia da Percepção*, de 1945, Merleau-Ponty retoma o problema das relações da alma e do corpo abordado no livro anterior, mostrando que a temporalidade resolve tal problema, pois a ideia de subjetividade como temporalidade nos permite ver que o para-si, a revelação de si a si, é o vazio no qual o tempo se faz, e o mundo "em si", que é o horizonte de nosso presente, fazem o problema redundar em saber como um ser que é porvir e passado tenha também um presente, o que acaba suprimindo o problema, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização. Sendo assim, a solução de todos os problemas de transcendência se encontra na espessura do presente pré-objetivo, onde encontramos, entre outras coisas, o fundamento de nossa liberdade.

Palavras-chave: estrutura – fenomenologia – percepção – liberdade – temporalidade

ABSTRACT

On the work *The structure of behavior* (1942) Maurice Merleau-Ponty, through the notion of structure, combats naturalism and intellectualism, showing that the body is not an aggregate of muscles and nerves that operates according to mechanical and functional causalities and showing that the reflective consciousness is not the only form of consciousness and is not its first manifestation, but dependent on perceptual consciousness and indiscernible of body as a structuring principle. Accordingly, on the chapter dedicated to the question of the relation between soul and body, Merleau-Ponty shows that all problems in this regard are reduced to the problem of perception, which is understood as "the act that makes us know existences" and sees the need for transcendental philosophy be redefined in order to integrate the phenomenon of reality. This philosophy is the phenomenology, with the research of perception playing a key role in it. On *Phenomenology of Perception* (1945) Merleau-Ponty takes up the question of the relation between soul and body covered in the previous book, showing that the temporality solves this problem because the idea of subjectivity as temporality allows us to see that the for-itself, the revelation of self to self, is the emptiness in which time is done, and the world "in itself", which is the horizon of our present, make the problem redound to know how a being that is future and past has also a present, eliminating the problem, because the future, the past and the present are linked in the movement of temporalization. Thus, the solution of all problems of transcendence is in the thickness of the pre-objective present, where we can find, among other things, the foundation of our liberty.

Keywords: structure – phenomenology – perception – liberty – temporality

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
I. A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO: INTRODUÇÃO A UMA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO.....	15
II. O RETORNO AOS FENÔMENOS E O PROBLEMA DA RACIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO	50
2.1. Dois pontos de vista, um projeto	50
2.2. O campo fenomenal e o retorno aos fenômenos.....	57
2.3. A reformulação do <i>Cogito</i> : revelando o <i>Cogito</i> tácito.....	60
2.4. Subjetividade como temporalidade.....	66
III. A TEMPORALIDADE	71
3.1. Considerações gerais sobre as <i>Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo</i> , de Edmund Husserl.....	71
3.2. Detalhando alguns aspectos da teoria de Husserl sobre a consciência do tempo: o <i>Zeitobjekt</i>	74
3.3. A exclusão do tempo objetivo	76
3.4. Explorar a consciência do tempo	78
3.5. O núcleo fenomenológico e o erro da teoria brentaniana do tempo	79
3.6. A teoria husserliana do tempo	82
3.7. Os graus de constituição da consciência do tempo.....	89
3.8. O Presente vivo.....	91
3.9. Merleau-Ponty combatendo a versão objetivista do tempo	95
3.10. O diagrama husserliano do tempo segundo Merleau-Ponty.....	106
3.11. A síntese passiva do tempo	109
3.12. “Compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo”.....	115
3.13. O campo de presença: privilégio do presente.....	117
3.14. A consciência como movimento de temporalização	120
3.15. A ambiguidade da temporalidade.....	123
3.16. A temporalidade e a solução do problema da relação entre corpo e alma, sujeito e mundo	125
3.17. O pano de fundo do espetáculo dos fenômenos	127
IV. UM “LAÇO DE RELAÇÕES”: A LIBERDADE	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS: REDESCOBRIR O PROJETO FILOSÓFICO MERLEAU-PONTIANO.....	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	157

INTRODUÇÃO

Em “A dúvida de Cézanne”, ensaio publicado em 1945 (mesmo ano de *Fenomenologia da Percepção*, mas redigido três anos antes), Merleau-Ponty discorre sobre o dilema em que, estando num estado de “perturbação cerebral” tão grande, o pintor Paul Cézanne se vê envolvido: este, ao final de sua vida, mesmo tendo passado a maior parte dela se dedicando à tarefa de pintar, se pergunta se sua vocação não teria vindo “de um distúrbio dos olhos, se toda a sua vida não se apoiara sobre um acidente de seu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 125).

Merleau-Ponty conta, ao longo do ensaio, que a pintura de Cézanne se diferencia da pintura impressionista por uma série de fatores, o que acabou rendendo ao pintor duras críticas de seus amigos e da própria crítica artística da época de seu início de carreira, sendo comum que o classificassem como louco ou adjetivos afins. O comportamento de Cézanne “facilitava”, de certa forma, a formulação desses juízos de valor conferidos a ele: Merleau-Ponty conta que, desde a juventude, Cézanne manifestou indecisão, insegurança, desconfiança, sentimentos que foram se “agravando” com o passar dos anos, até que o pintor chegou ao ponto de não suportar qualquer contato físico com quem quer que fosse e a fugir de quem quer que fosse. Segundo Merleau-Ponty, Cézanne tem traços claros de esquizoidia.

Mas Merleau-Ponty deixa claro que Cézanne não se resume a esse ser esquizoide: em Paris, o pintor ia diariamente ao Museu do Louvre para observar as técnicas de pintura e de geometria, pois pensava que pintar é algo que se aprende. Além disso, ele estudava a estrutura geológica das paisagens, pois achava que as relações “abstratas” da geometria e das técnicas de pintura “deviam intervir no ato do pintor, mas reguladas a partir do mundo visível” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 136).

O resultado? Entre outras coisas, é aquilo que mencionávamos acima: segundo Merleau-Ponty, Cézanne se diferencia dos demais pintores impressionistas no fato de que esses pintores procuravam “misturar” o objeto ao restante da paisagem na tela, fazendo com que a tela inteira tivesse um sentido geral, e, para isso, eram usadas apenas as sete cores do prisma, ao passo que Cézanne, ao contrário, buscava *destacar o objeto* e, para isso, apesar de usar as mesmas técnicas de pintura dos impressionistas, como a ausência de contornos, usava dezoito cores em suas telas e, quanto mais estudava, mais se recusava a aplicar métodos “rigorosos” de desenho, como as leis da perspectiva, por exemplo, algo que, aos olhos de seus contemporâneos, provocava deformações nas telas. Não vamos entrar em detalhes sobre isso

agora, mas essa postura de Cézanne diante de suas obras indica, no entender de Merleau-Ponty, uma maneira de ver o mundo, ou melhor, de exprimir aquilo que vê do mundo, de uma forma bem singular, que busca retornar em suas pinturas à experiência primordial que temos das coisas, em que distinções como “sensação e pensamento” ou “caos e ordem” ainda não são feitas.

O que nos importa no momento é entendermos que, para Merleau-Ponty, existe uma tendência geral a lermos a obra de Cézanne (e de qualquer outro artista) como um “resultado” dos dados de sua vida, e fazemos isso porque primeiro conhecemos a obra e em seguida tomamos de empréstimo esses dados da vida para dar-lhes um sentido que “se encaixe” a essa obra. Na verdade, deveríamos, ou devemos, entender esses dados como condições que figuravam “no tecido de projetos” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 141) que Cézanne era, e que se propunham a ele como aquilo que lhe cabia viver e deixavam-lhe aberta a liberdade de viver isso. Esses dados são, para nós, apenas emblemas “de uma vida que se interpreta ela própria livremente” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 141).

No entanto, Merleau-Ponty sustenta que a vida *não explica* a obra, pois “*essa obra por fazer exigia essa vida*” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 141): não há causas e efeitos que tivessem resultado na constituição da obra de Cézanne, ele é ao mesmo tempo um pintor e alguém que sofre de distúrbios psicológicos, “é a mesma coisa [...] ser Cézanne e ser esquizoide” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 142).

Chegamos assim ao problema ao qual nos dedicaremos ao longo de todo o presente trabalho: como é possível que a obra de Cézanne estivesse *por fazer* e que ela exigisse *essa vida*? Isso quer dizer que Cézanne foi um predestinado, que não houve *liberdade* para que ele executasse sua obra, já que sua constituição psicológica e seu passado o determinaram?

No próprio ensaio em questão, Merleau-Ponty dirá que não, que Cézanne *teve* liberdade para executar sua obra, e que essa liberdade consiste justamente na maneira como Cézanne lidou com todos esses dados de sua vida. É preciso então entendermos *o que é* essa liberdade, algo que Merleau-Ponty faz de uma maneira que, apesar de sucinta, muito nos diz sobre toda a discussão que virá a seguir em duas obras maiores, *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*, obras cujo minucioso trabalho desembocará numa reflexão sobre a liberdade no último capítulo da segunda obra citada. Assim, nossa intenção aqui é acompanhar o percurso merleau-pontiano traçado nessas duas obras, principalmente em *Fenomenologia da Percepção*.

Dizíamos que Cézanne não pode ter sido apenas um ser determinado por sua constituição psicológica ou mesmo fisiológica durante a execução de sua obra. Pois bem. É exatamente disso que Merleau-Ponty trata no livro *A estrutura do comportamento*, de 1942: ali, o autor se empenha em mostrar, por meio da *Gestalttheorie*, que uma descrição adequada do comportamento humano precisará superar a tradição científica e filosófica que consiste justamente em separar radicalmente ciência e filosofia, ou seja, que trata separadamente aquilo que diz respeito ao corpo e aquilo que diz respeito à consciência ou à alma. Para Merleau-Ponty, a solução para isso virá da noção de *estrutura*, que ele extrai da teoria *Gestalt*, noção segundo a qual há uma conexão fundamental entre o corpo e a alma e que permite, ao mesmo tempo, a distinção e a união desses dois termos.

Mas por que a *Gestalt* é tão importante para Merleau-Ponty? Porque Merleau-Ponty entende que, segundo essa teoria, existe, na fisiologia dos seres vivos, uma espécie de arranjo espontâneo das partes do corpo, que funcionam cada uma com sua função em benefício do funcionamento do organismo inteiro, mas que, diferentemente de uma máquina, na qual o mau funcionamento de uma peça prejudica ou impede o desempenho da função desempenhada pelo todo do equipamento, o organismo tem a capacidade de se rearranjar espontaneamente de modo a preservar o funcionamento do todo, ou seja, as outras partes “saudáveis” do organismo têm a capacidade de se “modificar” para fazer com que a função prejudicada seja mantida como era ou que o organismo possa se manter vivo sem essa função. O mesmo se aplicaria às questões psicológicas, ou seja, aquilo que chamamos de “consciência” nada mais seria do que o arranjo espontâneo de partes do nosso corpo responsáveis por produzir nossos pensamentos, de maneira que aquilo que se manifesta em nosso exterior e é visível às outras pessoas, o nosso *comportamento*, é o resultado desses processos espontâneos de estruturação.

Se tudo isso estiver correto, o temor de Cézanne se confirma: ele foi realmente pré-determinado por seus próprios nervos a ser o artista que foi. Dizemos isso porque, para Merleau-Ponty, o problema da *Gestalt* é estar ainda presa aos modelos mecanicistas da física, que resumem tudo a relações matemáticas de causa e efeito. Prender-se a esse tipo de explicação causal continua fazendo com que o corpo e a consciência sejam reduzidos à condição de *coisas*, ainda que sejam coisas dotadas de um “poder” especial de transformação de si mesmas e das outras coisas que as cercam. Contra isso, ou melhor, em complemento a isso, Merleau-Ponty falará a respeito da necessidade de haver uma filosofia que trate da consciência de maneira *transcendental*, ou seja, que reconheça nela a condição de

possibilidade do funcionamento e mesmo da existência do corpo, mas sem fazê-lo à maneira criticista, pois, para Merleau-Ponty, a filosofia crítica peca ao tratar toda a realidade (inclusive a do nosso próprio corpo) como fruto do juízo, ou seja, da atividade do entendimento, fazendo, assim, com que o corpo continue sendo concebido como coisa e que a separação entre ele e a consciência seja mantida, de maneira que agora exista um princípio soberano constituinte de tudo o que existe, sem que sofra nenhuma interferência nem efetue nenhuma “troca” com seu meio. Dessa forma, Merleau-Ponty indicará a necessidade do desenvolvimento de uma filosofia transcendental não criticista, que, para ele, será a *fenomenologia*, que será capaz de dar conta ao mesmo tempo do realismo típico da atitude científica e do idealismo típico da atitude filosófica, por meio de um *retorno ao mundo vivido* antes de qualquer reflexão científica ou filosófica que se possa fazer dele. Esse é basicamente o tema de nosso primeiro capítulo.

Cézanne, nos conta Merleau-Ponty, também se recusa a aplicar dicotomias à sua obra. Ele não quer escolher entre a sensação e o pensamento, como se tivesse de escolher entre o caos e a ordem, “ele não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em via de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 131). Ele não separa “os sentidos” da “inteligência”, mas sim “a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das ideias e das ciências” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 131). Segundo Merleau-Ponty, Cézanne não se importa com as distinções da alma e do corpo ou do pensamento e da visão porque busca sempre retornar em suas pinturas à experiência primordial que temos das coisas, em que essas distinções não são ainda feitas. Assim, a pintura de Cézanne suspende os hábitos que temos em relação ao mundo e se ocupa da revelação do fundo de natureza inumana sobre o qual estamos instalados. Essa atitude é bem semelhante à atitude fenomenológica adotada por Merleau-Ponty e que começamos a mostrar a partir de nosso segundo capítulo: para Merleau-Ponty, a fenomenologia é a tentativa de descrever a nossa experiência direta tal como ela é, sendo, para isso, necessário retomar a ordem husserliana segundo a qual na fenomenologia trata-se de “descrever, não de explicar nem de analisar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 3), tornando necessária, antes de tudo, a desaprovação da ciência, pois nós não podemos nos pensar como apenas uma parte do mundo, como se fôssemos apenas os objetos da biologia, da psicologia ou da sociologia, porque, afinal, tudo o que sabemos do mundo e de nós mesmos sabemos a partir de nossas próprias visões e de nossas próprias experiências, sem as quais a ciência nada poderia dizer.

Assim, em nosso terceiro capítulo tratamos do tema da temporalidade, pois Merleau-Ponty entende, com base nos estudos de Husserl sobre o tema, que o sujeito deve ser compreendido como tempo e, com base nas teorias de Heidegger, que essa subjetividade essencialmente temporal deve ser compreendida como *ek-stase*, como uma “relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576) e que permite compreender como se unem e se distinguem o corpo e a alma e o sujeito e o mundo, já que, conforme Merleau-Ponty, sendo o sujeito o vazio onde a temporalidade se faz (nisso entra a noção sartreana da consciência, ou melhor, do para-si como nada que transcende em direção ao em-si para modificá-lo), e sendo o mundo um em-si que é o horizonte do presente do sujeito, o sujeito é então um *movimento de temporalização* que une, por meio do presente, o corpo e a alma e “liga” o sujeito ao mundo, e é a compreensão desse movimento que nos permite entender de que forma o sujeito retém e retoma sem cessar, desde seu nascimento, o seu passado, seu corpo e sua situação a cada instante, podendo, assim, modificá-los e dar-lhes um sentido. É nisso que está o fundamento de nossa liberdade.

Dessa maneira, como falamos em nosso quarto e último capítulo, podemos, por meio da temporalidade, resolver todos os problemas das relações entre para-si e em-si postos por Merleau-Ponty desde o início de sua obra e entender o que ele queria dizer quando afirmou no ensaio sobre Cézanne o seguinte:

Se há uma liberdade verdadeira, só pode ser no curso da vida, pela superação de nossa situação de partida, mas sem que deixemos de ser o mesmo – esse é o problema. Duas coisas são certas a propósito da liberdade: que nunca somos determinados e que nunca mudamos, retrospectivamente poderemos sempre descobrir em nosso passado o anúncio daquilo que nos tornamos. Cabe a nós compreender as duas coisas ao mesmo tempo e de que maneira a liberdade se manifesta em nós sem romper nossos vínculos com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 143).

I. A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO: INTRODUÇÃO A UMA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

“Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor.” (Merleau-Ponty)

Na obra *A estrutura do comportamento* (1942) Merleau-Ponty tem como objetivo compreender as relações entre a consciência e a natureza (seja ela orgânica, psicológica ou social), entendendo por *natureza* uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros, ligados por relações de causalidade. Noutras palavras, conforme Marilena Chaui, em tal obra por meio da noção de *estrutura* Merleau-Ponty combate o naturalismo (científico) e o intelectualismo (filosófico), que só explicavam o comportamento humano por redução: o naturalismo reduzia o comportamento humano a um fato observável formado por um mosaico de respostas a um mosaico de estímulos e cujas leis e normas eram físico-fisiológicas, sendo a consciência e as significações reduzidas a epifenômenos de causalidades físicas mecânicas e funcionais, e o intelectualismo explicava o comportamento humano pela distinção entre as atividades e as passividades corporais, definidas pelo padrão funcionalista da fisiologia, e as atividades da consciência eram “definidas pela reflexão (ou pela pura experiência de si a si) e pela redução da experiência corporal (sensação e percepção) a um caso particular da atividade geral do entendimento, isto é, do juízo” (CHAUI, 2002, pp. 233-234). Para combater esse duplo reducionismo, Merleau-Ponty faz uso da noção de *estrutura do comportamento*, que nos mostra que o corpo não é um agregado de músculos e nervos que opera em “processos de terceira pessoa” (ou seja, de acordo com a causalidade mecânica e funcional), mas uma “totalidade ativa estruturada internamente e estruturante de seu mundo, e que a consciência reflexiva não é a forma canônica da consciência, nem sua única forma nem primeira manifestação” (CHAUI, 2002, p. 234), mas depende da consciência perceptiva e é indiscernível de um corpo cognoscente, ou seja, do corpo como princípio estruturante.

Segundo Chaui, o capítulo final da obra,

[...] dedicado à clássica questão das relações entre a alma e o corpo e à crítica do kantismo preponderante na filosofia francesa, prepara uma fenomenologia da percepção voltada para a descrição do campo pré-reflexivo, para uma fundação perceptiva do mundo realizada pelo corpo próprio e no corpo próprio enquanto corpo cognoscente ou princípio estruturante (CHAUI, 2012, p. 164).

Nesse sentido, de acordo com Chauí, a reflexão é tida como ato segundo porque não pode anular sua dependência do pré-reflexivo onde ocorre a gênese do sentido, mas este, por sua vez, não dispensa a reflexão, porque esta é responsável por explicitar e exprimir o que existe tacitamente no simbolismo do corpo e do mundo. Assim, “a reflexão desponta como exposição de uma situação pré-reflexiva originária” (CHAUI, 2012, p. 164). Vejamos agora como Merleau-Ponty expõe essa argumentação.

No capítulo citado, intitulado “As relações da alma e do corpo e o problema da consciência perceptiva”, Merleau-Ponty inicia o texto dizendo que a consciência ingênua não é realista e não há necessidade de fazer distinção entre “percepção falada” (maneira como o senso comum dá conta verbalmente da percepção) e “percepção vivida” (as próprias experiências perceptivas). Assim sendo, os objetos, tidos tais como nos aparecem “quando neles vivemos sem fala e sem reflexão” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 287) e tendo seu modo de existência fielmente descrito por nós não evocam nenhuma “metáfora realista”. Os objetos que se encontram dentro de nosso horizonte espacial não nos aparecem como causas da percepção que temos deles. “Parece-me, antes, que minha percepção é como um feixe de luz que revela os objetos no lugar em que estão e que manifesta a presença deles, até então latente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288), diz o filósofo. Parece que o olhar pousa nos objetos e os atinge a distância. Para Merleau-Ponty nossa experiência dos objetos não é completa e só nos mostra alguns aspectos deles, como a cor, a forma, a grandeza, que, como se sabe, podem variar de acordo com a iluminação, com o ponto de vista, com o local e que os objetos não se reduzem às determinações que os revestem atualmente. Esse caráter perspectivo do conhecimento não é entendido na consciência imediata como um acidente em relação a ela, a perspectiva não aparece como uma deformação subjetiva das coisas, mas ao contrário aparece como uma de suas propriedades, ou até mesmo como sua propriedade essencial. “É essa perspectiva que faz que o percebido possua nele mesmo uma riqueza oculta e inesgotável, que ele seja uma ‘coisa’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288). Nesse sentido, para Merleau-Ponty é um equívoco falar em “perspectivismo do conhecimento”, pois pode significar que “apenas a projeção perspectiva dos objetos seria dada ao conhecimento primitivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 288) e que nesse sentido ele é inexato, uma vez que as primeiras reações de uma criança adaptam-se à distância dos objetos, o que, por exemplo, exclui a ideia de um mundo fenomênico sem profundidade em sua origem. Falar em “perspectivismo do conhecimento” é dizer que o perspectivismo não é sofrido, mas conhecido como tal.

O perspectivismo, conforme Merleau-Ponty, não introduz na percepção um “coeficiente de subjetividade”, mas lhe dá “a garantia de se comunicar com um mundo mais rico do que aquilo que conhecemos dele, quer dizer, com um mundo real” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 289). Os perfis do objeto não se oferecem ao conhecimento direto como aparências sem valor, mas como “manifestações” de tal objeto. A consciência ingênua, segundo Merleau-Ponty, nunca confunde a coisa com a maneira que esta tem de aparecer para nós, e porque ela não faz essa confusão, ela pensa que alcança a coisa mesma, e não algum duplo interno ou uma reprodução subjetiva. Ela não imagina que o corpo ou que “representações” mentais produzam um “filtro” entre ela e a realidade. O percebido, então, é apreendido indivisivelmente como “em si” (dotado de um interior que nunca poderemos terminar de explorar) e como “para mim” (dado em pessoa por meio de seus aspectos momentâneos). O conjunto das imagens perspectivas que temos de um objeto não é o objeto, não esgota o sentido do *isto* pelo qual o designamos, porém mesmo assim é o objeto que aparece em tudo isso. É uma relação original e que funda de uma maneira específica uma consciência de realidade. O aspecto perspectivo de um objeto não é para o próprio objeto aquilo que um acontecimento é para um outro acontecimento que ele anuncia ou o que um signo é para aquilo que ele significa. Conseguir os “estados de consciência”¹ ou organizar logicamente o pensamento não dá conta da percepção, pois, no primeiro caso, porque se trata de uma relação exterior enquanto os aspectos perspectivos do objeto são representativos uns dos outros e, no segundo caso, porque se supõe um “espírito de posse” de seu objeto, enquanto nossa vontade não age diretamente no desenrolar das perspectivas percebidas e sua multiplicidade concordante organiza-se por si mesma.

Para fazer justiça a nossa experiência direta das coisas, Merleau-Ponty afirma que seria necessário manter, contra o empirismo, que as coisas estão para além de suas manifestações sensíveis e, contra o intelectualismo, que as coisas “não são unidades da ordem do juízo e que se encarnam em suas aparições” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 290). Na experiência ingênua, diz Merleau-Ponty, as “coisas” são evidentes como *seres perspectivos*, ou seja, ao mesmo tempo em que lhes é essencial oferecer-se sem um meio interposto e

¹ Na “Introdução” da obra, Merleau-Ponty observa que no início do século XX o materialismo fazia do “psíquico” um setor particular do mundo real, onde, entre os acontecimentos em si, no cérebro alguns tinham a propriedade de existir também para si. A antítese espiritualista colocava a consciência como uma causa produtora ou uma coisa, o que, inicialmente, foi o realismo dos “estados de consciência” ligados por relações de causalidade, um segundo mundo paralelo e análogo ao “mundo físico”, seguindo a tradição de Hume, e, depois, foi, numa psicologia mais refinada, o realismo da “energia espiritual” “que substituiu os fatos psíquicos descontínuos por uma multiplicidade de fusão e interpenetração, uma realidade fluente – mas a consciência permanecia o análogo de uma força” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 2).

revelar-se pouco a pouco e nunca completamente, também lhes é essencial que sejam mediatizadas por seus aspectos perspectivais, porém não é uma mediação lógica, uma vez que “nos introduz na realidade carnal das coisas”: apreendemos num estado perspectivo a própria coisa que o transcende, estado que sabemos ser apenas um de seus aspectos possíveis. A coisa tal como é visada pela consciência ingênua define-se, para Merleau-Ponty, como “uma consciência aberta [...] ao meu conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 291). Cabe a nós nos acomodarmos a qualquer dificuldade que encontremos para pensar a percepção assim descrita, uma vez que é assim que percebemos e que a consciência vive nas coisas. Nada pode ser mais estranho à consciência que a ideia de um universo que produzisse em nós representações distintas dele por uma ação causal. Falando em “linguagem kantiana”, Merleau-Ponty diz que “o realismo da consciência ingênua é um realismo empírico”, ou seja, é um realismo que assegura uma experiência externa que não hesita em sair dos “estados de consciência” e aceder a objetos sólidos, não sendo, assim, um realismo transcendental que coloca em tese filosófica tais objetos “como as causas inapreensíveis de ‘representações’ apenas dadas” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 291). Assim, Chaui afirma que, diante das evidências ingênuas, a filosofia se sente obrigada a realizar uma reforma do intelecto, com fim de converter evidências vividas em evidências compreendidas, ou seja, plenas. Para isso, buscará igualar a visão e o pensamento ingênuos pelo conhecimento, com o filósofo interrogando a si próprio e às coisas como se nunca tivesse estado em contato com elas e consigo mesmo. A tarefa da filosofia torna-se a necessidade de justificar pelo pensamento a certeza injustificável de que o mundo está aí e é o mesmo para todos. Para isso, a filosofia começa eliminando drasticamente nossa segurança espontânea de posse imediata da verdade, segurança que temos porque estamos seguros de habitar um mundo positivo, vivendo entre coisas e na companhia de outros. Nesse sentido, a filosofia é um trabalho radical, que começa pela negação de tudo o que nos é simplesmente *dado*.

Segundo Merleau-Ponty, não temos consciência, na maior parte das vezes, da mediação corporal (por exemplo, o piscar dos olhos interrompe inúmeras vezes nossa visão do desenrolar das ações que se passam à nossa frente). O corpo e seus órgãos são pontos de apoio ou “veículos” das nossas intenções e não os apreendemos como “realidades fisiológicas”. O corpo está *presente* para a alma, assim como as coisas exteriores, e nesses dois casos não se trata de uma relação causal entre os dois termos. Para Merleau-Ponty, “a unidade do homem ainda não foi rompida” e o corpo não foi despojado de predicados humanos, não tornou-se uma máquina. Diz Merleau-Ponty:

A alma ainda não foi definida pela existência para si. A consciência ingênua não vê nela a *causa* dos movimentos do corpo e também não a coloca nele como o piloto em seu navio. Essa maneira de pensar pertence à filosofia, não está implicada na experiência imediata (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 291-292).

O corpo, conforme Merleau-Ponty, não é apreendido como uma massa material e inerte ou um instrumento exterior, mas é apreendido como “o invólucro vivo de nossas ações”. Assim sendo, o princípio de nossas ações não precisa ser uma força quase física, sendo que “nossas intenções encontram nos movimentos sua vestimenta natural ou sua encarnação e exprimem-se neles como a coisa se exprime em seus aspectos perspectivos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 292).

Dando o exemplo das crianças interrogadas por Piaget, Merleau-Ponty diz que, assim, o pensamento pode estar “na garganta”, como diziam elas, sem contradição e sem confusão entre o extenso e o não extenso, pois a garganta, antes de mais nada, é a região privilegiada na qual nossas intenções significativas se desdobram em palavras. A alma permanece “coextensiva à natureza”, o sujeito que percebe não se apreende como um “microcosmo” ao qual imediatamente chegam as mensagens dos acontecimentos exteriores e cujo olhar se estende sobre as próprias coisas. Assim sendo, agir sobre as coisas não é para ele sair de si, provocando um deslocamento local num fragmento de extensão, mas sim “fazer explodir no campo fenomênico uma intenção num ciclo de gestos significativos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 292), colocar nas coisas entre as quais vive as ações solicitadas por elas, por meio de uma atração como a do primeiro motor imóvel. Merleau-Ponty afirma que pode-se dizer que “a relação da coisa percebida com a percepção ou da intenção com os objetos que a realizam é, na consciência ingênua, uma relação mágica: mas faltaria ainda entender a consciência mágica como ela própria se entende – não reconstituí-la com base nas categorias ulteriores” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 292-293), ou seja, o sujeito não vive num mundo de representações a partir do qual acredita que pode, milagrosamente, agir sobre as coisas exteriores ou conhecê-las. O sujeito vive num “universo de experiência”, num meio que é neutro com relação às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão. O sujeito vive num “comércio direto com os seres, as coisas, e seu próprio corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 293). O ego (centro do qual emanam suas intenções), o corpo (portador das intenções), os seres e as coisas aos quais tais intenções se dirigem não se confundem, mas são três setores de um campo único. As coisas, diz Merleau-Ponty, são coisas, isto é, são transcendentais com relação a tudo que sabemos delas, são acessíveis a

outros sujeitos perceptivos, mas justamente são visadas como acessíveis, e como acessíveis são “momento indispensável da dialética vivida que as abarca” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 293).

A tradição científica e filosófica utiliza uma “mitologia explicativa” que, como veremos adiante, Merleau-Ponty recusará. Segundo essa tradição, o sujeito percebe *segundo* seu corpo, assim como um vidro colorido modifica o que o farol ilumina, sem recusar o acesso às coisas em si e sem colocá-las fora dele. Mas o corpo parece ser capaz de suscitar uma pseudopercepção, pois certos fenômenos sediados por ele são condição necessária e suficiente da percepção e também porque ele é “o intermediário obrigatório entre o mundo real e a percepção, agora separados um do outro” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 294). A percepção deve ser um acontecimento interior ao corpo e não mais uma tomada de posse das coisas que ela encontra em seu lugar próprio, sendo que o acontecimento da percepção deve resultar da ação dessas coisas sobre o corpo. Ocorre um desdobramento do mundo, havendo o mundo real tal como é fora do corpo e o mundo tal como é para o corpo, numericamente distinto do primeiro: é preciso separar a causa exterior da percepção e o objeto interior contemplado por ela. O corpo nele mesmo torna-se uma massa imaterial e o “sujeito dele se retira para contemplar em si mesmo suas representações” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 294). Assim sendo, Merleau-Ponty diz que nos encontramos na presença de três ordens de acontecimentos exteriores uns aos outros: os acontecimentos da natureza, os acontecimentos orgânicos e os acontecimentos do pensamento. Os três se explicarão uns pelos outros. Dessa forma, a percepção resultará de uma ação da coisa sobre o corpo e do corpo sobre a alma. Instalamos nas funções de coisa extramental o sensível, o próprio percebido, o que nos traz um problema: o de entender como um duplo ou uma imitação do real é suscitado primeiro no corpo, depois no pensamento.

Para resolver o problema, Merleau-Ponty traz uma suposição de Descartes (*Dióptrica*): assim como um quadro nos faz pensar naquilo que representa, então os sentidos recebem das coisas reais “pequenos quadros” que excitam a alma para que ela os perceba. Os “simulacros” ou “espécies intencionais” transferem a presença ideal da coisa para o sujeito perceptivo, que é uma evidência para a consciência ingênua. Assim, Descartes procura manter uma identidade específica entre o percebido e o real, procura fazer vir das próprias coisas os caracteres distintivos do percebido. Por isso a percepção é entendida como imitação ou desdobramento das coisas sensíveis em nós, ou como atualização na alma de algo que está em potência num sensível exterior.

Porém, como já alertávamos, Merleau-Ponty diz que essas considerações acerca da percepção tratam-se de uma “mitologia explicativa”, que foi exposta porque não veio apenas de um “realismo do sensível abandonado desde Descartes” (MERLEAU-PONTY, 2006, p, 295): essa explicação também apresenta as dificuldades que permanecem em relação a toda explicação causal aplicada à percepção. Na *Dióptrica* de Descartes, assegura Merleau-Ponty, há uma rejeição da ação transitiva pela qual coisas sensíveis idênticas aos objetos percebidos imprimem a imagem delas no corpo, imagem que seria encontrada pela alma. Para Descartes, entre as coisas exteriores ao corpo, os fenômenos fisiológicos e aquilo que a alma percebe, não é necessário supor nenhuma semelhança, pois a luz é apenas um movimento. Mesmo se o objeto percebido se parecesse com os fenômenos corporais que condicionam a percepção ou com as causas exteriores a ela, ainda assim não se teria explicado a percepção. Na leitura de Merleau-Ponty, para Descartes não é a semelhança das imagens dos objetos com os objetos que faz com que os sintamos, como se houvesse outros olhos no nosso cérebro que pudessem perceber as imagens. São os movimentos pelos quais as imagens são compostas que, agindo imediatamente em nossa alma conforme esta esteja unida ao nosso corpo, são escolhidos pela natureza para fazer com que a alma os sinta. A coisa exterior e a impressão corporal não são mais causas exemplares, mas sim causas ocasionais dos sentimentos da alma (causas ocasionais são aquelas que dão ocasião de sua alma sentir tanto as diversas qualidades nos corpos quanto as variedades nos movimentos causados por eles em seu cérebro, igualmente). Mas nem todas as dificuldades estão resolvidas: mesmo que as impressões cerebrais sejam apenas as causas ocasionais da percepção, isso não quer dizer que não deva haver “uma correspondência regrada entre certas impressões cerebrais e certas percepções” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 296). Já nos libertamos dos mitos que se tornavam inevitáveis com a ideia de um transporte real das coisas sensíveis no espírito, porém somos agora obrigados a construir esquemas fisiológicos que nos permitam entender como as impressões sensoriais se preparam no cérebro para se tornarem as ocasiões adequadas das nossas percepções. Merleau-Ponty entende que isso torna necessário agora imaginar uma operação corporal que componha os elementos múltiplos do objeto percebido e dê à alma a ocasião de formar uma única percepção, visto que percebemos apenas um objeto, apesar das duas imagens que este forma em nossas retinas, percebemos apenas um espaço no qual os dados dos diferentes sentidos se distribuem. Dessa forma, a substituição das causas exemplares pelas causas ocasionais “não suprime a necessidade de colocar no cérebro alguma representação fisiológica do objeto

percebido. Essa necessidade é inerente à atitude realista em geral” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297).

Tal necessidade, de acordo com Merleau-Ponty, é encontrada no “pseudocartesianismo” dos cientistas e dos psicólogos. Ambos consideram a percepção e seus objetos próprios como “fenômenos psíquicos” ou “interiores”, como funções de certas variáveis fisiológicas ou psíquicas. Entendendo-se por *natureza* um conjunto de acontecimentos ligados por leis, a percepção seria uma parte da natureza, e o mundo percebido seria uma função do mundo real das qualidades primeiras. Sendo assim, o problema passa a ser o de determinar, no corpo, as condições adequadas de percepção. Da mesma forma que Descartes lança mão da glândula pineal como sede do senso comum, mediação entre o corpo e a percepção, os fisiologistas atribuíram à periferia do sistema nervoso valores espaciais ou cromáticos fixos e fizeram com que aqueles que se distribuem “na percepção nos diferentes pontos do campo visual dependam da inserção das excitações correspondentes nos campos variáveis” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297). A glândula pineal de Descartes corresponde à zona de associação dos fisiologistas modernos. A partir do momento em que se admite, como faz o realismo, que a alma só vê imediatamente por meio do cérebro, mesmo que “esta mediação não seja uma ação transitiva, ela obriga a procurar no corpo um equivalente fisiológico do percebido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 297). A evolução da fisiologia moderna faz a afirmação de que “é a alma que vê e não olho” voltar-se contra o próprio Descartes. Os fisiologistas modernos dizem que “é a alma que vê e não o cérebro, é pelo mundo percebido e suas estruturas próprias que podemos explicar o valor espacial atribuído em cada caso particular a um ponto do campo visual” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 298). Para a teoria da *Gestalt*², os quadros de nossa percepção espacial e cromática não são efeitos de um entrecruzamento de ações mecânicas, não são uma função de certas variáveis físicas. Essa teoria acreditou que uma explicação causal ou mesmo física só seria possível se se reconhecesse, na física, além de ações mecânicas, processos de estruturação. Segundo

² Segundo Dermot Moran, Merleau-Ponty critica a teoria da *Gestalt* porque esta tenta reduzir todas as suas descobertas às leis da física, assumindo, portanto, que as leis físicas eram suficientes para explicar todo o comportamento, caindo novamente numa “ontologia científica ou positivista”. De acordo com Moran, Merleau-Ponty, contra esse tipo de “fiscalismo”, quis se opor às descobertas da *Gestalt* sobre a maneira pela qual os seres conscientes habitam o mundo material “dando nova vida” à teoria. A psicologia *Gestalt* exige conceitos emprestados da experiência humana e, portanto, requer um elemento irredutivelmente humano. Isso significa, claro, que Merleau-Ponty não acreditou numa ciência global da psicologia que explicasse todo o comportamento animal e humano, assim como, posteriormente, em seus textos sobre a linguagem, ele rejeitou o sonho husserliano de uma gramática universal. Merleau-Ponty sempre quis enfatizar as particularidades das relações com o mundo entre os diferentes tipos de organismos, seus tipos específicos de maneiras de se realizar, seus diferentes ambientes, a partir dos quais todas as conversas sobre estímulos e respostas só fizeram abstrações (Cf. MORAN, 2000, p. 417).

Marcus Sacrini A. Ferraz, Merleau-Ponty, apesar disso, se filia à interpretação do comportamento pela teoria da *Gestalt* (forma), desenvolvida principalmente por Wertheimer, Koehler e Koffka, sendo que, na concepção de Koehler, a compreensão dos campos perceptivos como simplesmente coleções de sensações locais cujas qualidades e intensidades são determinadas por correspondência a estímulos físicos locais não é suficiente para explicar muitos fenômenos perceptivos “particularmente interessantes”. Tais fenômenos, que parecem inexplicáveis de um ponto de vista atomista, têm a particularidade de parecerem depender mais das relações entre os estímulos do que diretamente dos estímulos individuais. Segundo Ferraz, Koehler observa que quando as relações entre as partes são mantidas, algumas características dos fenômenos permanecem inalteradas quando os estímulos são mudados. “Essa é a propriedade, por exemplo, de uma melodia, passível de ser executada em várias tonalidades. Há, portanto, qualidades irreduzíveis às partes isoladas dos fenômenos, que passaram a ser identificadas como *formas*” (FERRAZ, 2006, p. 30). Ferraz observa que as *Gestalten* foram identificadas inicialmente pela Física, sendo que Koehler fez referência aos estudos de Planck e Maxwell sobre eletricidade e radiação eletromagnética entendidas como “campos, totalidades mediante as quais os elementos do sistema são distribuídos” (FERRAZ, 2006, p. 30). Para Koehler, com o aval da Física, “a psicologia da *Gestalt* tornou-se, desde então, um tipo de aplicação do campo físico às partes essenciais da Psicologia e da Fisiologia cerebral” (KOEHLER, 1971, p. 115 *apud* FERRAZ, 2006, p. 30). Porém, para Merleau-Ponty, as leis físicas não fornecem uma explicação *das* estruturas, mas sim representam uma explicação *nas* estruturas, exprimindo as estruturas menos integradas, aquelas estruturas nas quais podem ser estabelecidas relações simples de função de variável. Estas relações já são inadequadas no domínio “a-causal” da física moderna, já que no funcionamento do organismo a estruturação se faz segundo novas dimensões (atividade típica da espécie ou do indivíduo), sendo que as formas privilegiadas da ação e da percepção podem ainda menos ser tratadas como a soma de interações parciais. A estrutura da “coisa percebida”, segundo Merleau-Ponty, oferece novo apoio a essa conclusão: a relação dos aspectos perspectivos com a coisa apresentada por eles não se reduz a nenhuma das propriedades do campo fenomênico que existem no interior da natureza, não é nem a relação do efeito com a causa nem a relação da função com a variável correspondente.

Assim sendo, para Merleau-Ponty as dificuldades do realismo vêm do desejo de converter essa relação original numa ação causal e inserir a percepção na natureza, ficando impossível reconstituir como efeito o conteúdo descritivo da percepção, o “espetáculo efetivo

do mundo”, quando a presença ou apresentação de uma “coisa” para a consciência é interpretada como uma operação real da coisa sobre o corpo e sobre o sujeito perceptivo. Na teoria dos “simulacros” ou na teoria das “espécies intencionais” a dificuldade era evidente, pois esses “pequenos quadros”, como decalques da própria coisa, não podiam revestir os aspectos perspectivais variáveis através dos quais percebemos as coisas. Nesse sentido, a variação perspectiva pode ser entendida depois que a ótica e a teoria da luz excluíram a ideia de que há semelhança entre a coisa real e o percebido. Inversamente, é a constância das coisas percebidas sob seu aspecto perspectivo variável que se tornará um problema: como imagens retinianas tão diferentes conforme o ponto de vista podem “dar à alma o meio” de perceber uma mesma coisa sob múltiplos perfis? “Será preciso supor alguma associação das impressões cerebrais presentes com os vestígios deixados por impressões antigas” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 299-300), diz Merleau-Ponty, que ainda afirma que na maior parte das vezes procuramos “explicar” a constância da coisa fenomênica por um processo psicológico, por alguma “projeção” de lembranças que complementam os dados presentes lacunares, ou procuramos corrigi-los, mas como essa “explicação psicológica” é só um novo gênero de pensamento causal, pode-se rejeitá-la como explicação. Pelas operações reais de uma causalidade psicológica ou fisiológica não podemos obter nada além de uma transformação real dos dados sensíveis, quer se trate de lembranças ou de vestígios cerebrais, já que a “imagem mental” de um objeto não segue exatamente as variações perspectivas de sua “imagem retiniana”. Além do mais, a grandeza fenomênica desse objeto, quando ele está afastado, representa uma média entre a grandeza da imagem retiniana para uma curta e para uma longa distância e, mesmo que se pudesse estabelecer (o que é falso) que a imagem mental é constante para distâncias variáveis, ainda não se teria explicado a apresentação de uma coisa idêntica sob aspectos variáveis, pois se teria simplesmente suprimido a variação perspectiva, substituindo-a “pela inércia de um ‘conteúdo de consciência’ constante, de uma ‘imagem mental’ imutável” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 300). Nesse sentido, o “espetáculo” de uma coisa vista através de seus “perfis” não pode ser explicado por algum processo fisiológico ou psicológico real: quando vemos um objeto afastado, não contemplamos uma imagem mental determinada, mas apreendemos no e pelo aspecto perspectivo uma coisa constante mediatizada por ele. Assim, o objeto fenomênico comporta duas camadas: a camada dos aspectos perspectivais e a camada da coisa que os aspectos perspectivais apresentam:

Essa referência ideal e esse modo de organização ambíguo podem ser descritos ou entendidos, mas não explicados, por exemplo, graças a uma lei psicofisiológica,

como se a “imagem mental” fosse uma outra imagem retiniana cuja grandeza pudesse ser medida e vinculada a certas variáveis (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 301).

Mas, conforme Merleau-Ponty, até aqui se falou de um pseudocartesianismo: a *Dióptrica* e o *Tratado das paixões* de Descartes se colocam no mundo já pronto, desenham nele o corpo humano e introduzem nesse corpo a alma, porém não é nisso que consiste o procedimento principal do cartesianismo. O primeiro movimento de Descartes é abandonar as coisas extramentais introduzidas pelo realismo filosófico para retornar a uma descrição da experiência humana sem pressupor nada que inicialmente a explique de fora. Quanto à percepção, o pensamento cartesiano é originalmente radical ao se colocar no interior dela, ao não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas apenas como “o pensamento de ver e de tocar”. Para além das explicações causais que fazem a percepção aparecer como um efeito da natureza, Descartes procura sua estrutura interior, explicitando seu sentido, desvelando os motivos que asseguram à consciência ingênua que ela tem acesso a “coisas” e que permitem a ela apreender num pedaço de cera um ser sólido, para além das aparências transitórias:

A dúvida cartesiana traz necessariamente em si sua solução porque não pressupõe nada, nenhuma ideia realista do conhecimento, e porque, desviando assim a atenção da visão e do tato que vivem nas coisas para o “pensamento de ver e de tocar”, desnudando o sentido interior da percepção e dos atos de conhecimento em geral, ele revela ao pensamento o domínio indubitável das significações (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 302).

Para Merleau-Ponty, Descartes quer dizer que mesmo que não vejamos e não toquemos nada que existe fora de nosso pensamento, ainda assim é verdade que pensamos ver e tocar alguma coisa e que certos juízos são possíveis sobre o sentido desse pensamento tomado como “pensamento de ver e tocar”. Assim, o *Cogito*, além de nos revelar a certeza de nossa existência, nos abre o acesso a todo um campo de conhecimento, dando-nos um método geral, o de “buscar, pela reflexão, em cada domínio, o pensamento puro que o define; por exemplo, no que diz respeito à percepção, analisar o pensamento de perceber e o sentido do percebido que são imanentes à visão de um pedaço de cera, o animam e sustentam interiormente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 302). Pode-se dizer que aqui Descartes estava muito perto da noção moderna de consciência, entendida como “o foco que empresta a todos os objetos sobre os quais o homem possa falar e a todos os atos mentais a que os visam uma clareza indubitável” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 303).

Dessa forma, segundo Merleau-Ponty, Kant devia, graças a essa noção, superar definitivamente o ceticismo e o realismo, reconhecendo os caracteres descritivos e irreduzíveis da experiência externa e da experiência interna como fundamento suficiente do mundo. Assim, a percepção não podia mais aparecer como o efeito em nós da ação de uma coisa exterior, nem o corpo podia aparecer como o intermediário dessa ação causal: a coisa exterior e o corpo, sendo definidos pelo “pensamento da coisa” e pelo “pensamento do corpo”, tornavam-se indubitáveis da mesma forma como se apresentam para nós numa experiência lúcida, ao mesmo tempo que “perdiam os poderes ocultos que o realismo filosófico lhes confere” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 303). Mas Descartes não segue esse caminho até o fim: a análise do pedaço de cera só nos dá a essência da coisa, a estrutura inteligível dos objetos do sonho ou dos objetos percebidos. Por outro lado, a imaginação contém algo que essa análise não considera, pois nos dá o pentágono como “presente” (sexta meditação). O objeto, na percepção, se “apresenta” sem ter sido chamado e um índice existencial distingue o objeto percebido ou imaginário da ideia e manifesta nesses objetos “alguma coisa que difere de meu espírito” (DESCARTES, R. *apud* MERLEAU-PONTY, 2006, p. 303), qualquer que seja esse “outro” (DESCARTES, R. *apud* MERLEAU-PONTY, 2006, p. 304). Dessa maneira, a experiência de uma presença sensível é explicada por uma presença real, já que a alma, quando percebe, é estimulada a pensar um certo objeto existente por um acontecimento corporal ao qual ela “se aplica” e que “representa” a ela um acontecimento da extensão real. O corpo deixa assim de ser o que era diante do entendimento, ou seja, um fragmento de extensão sem partes reais e no qual a alma não poderia ter uma sede particular, e torna-se um indivíduo real. Assim, o corpo poderá ser a causa ocasional das percepções e poderá ser isso somente naquela de suas partes à qual a alma está imediatamente ligada.

Para Merleau-Ponty, a experiência de meu corpo como “meu” é explicada, dessa maneira, por meio de uma “mistura” real do “espírito com o corpo”. Assim, o universo de consciência revelado pelo *Cogito* era apenas um universo de pensamento, que dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão e o conjunto dos acontecimentos existenciais permanecem fora dele. A inteligência que o *Cogito* encontrou no coração da percepção não esgota seu conteúdo: na medida em que a percepção se abre para um “outro” e é a experiência de uma existência, ela provém de uma noção primitiva que pode ser entendida por ela mesma e de uma ordem da “vida” na qual as distinções do entendimento são anuladas. Descartes, dessa forma, não procura integrar o conhecimento da verdade (intelecção) e a prova da realidade (sensação), pois, para ele, não é na alma, mas em Deus que elas se unem. Depois de

Descartes essa integração devia aparecer como solução para os problemas postos pelo realismo filosófico, já que permitiria renunciar à ação do corpo ou das coisas sobre o espírito, definir tais problemas como os objetos indubitáveis de uma consciência e superar realismo e ceticismo associando, como diria Kant, um idealismo transcendental e um realismo empírico.

Nesse sentido, segundo Chauí, para Merleau-Ponty a cisão contemporânea entre filosofia e ciência não corresponde mais às distinções feitas pelo pensamento clássico. Assim, Merleau-Ponty marca essa diferença contrapondo o Grande Racionalismo do século XVII ao Pequeno Racionalismo do século XX: o Pequeno Racionalismo desconsidera tanto a metafísica clássica do dualismo substancial quanto a crítica kantiana do realismo metafísico ou substancialista e se apoia sobre um realismo infundado. É uma “ontologia científicista” e Merleau-Ponty o considera o “fóssil do Grande Racionalismo” (CHAUI, 2002, p. 206). No entender de Chauí, para Merleau-Ponty o Grande Racionalismo é o momento privilegiado no qual, em vez de rivais, ciência e metafísica eram conhecimentos complementares um do outro, cujo fundamento era o *infinito positivo*, que, para Merleau-Ponty, era o segredo do Grande Racionalismo, que só durou enquanto essa ideia permaneceu. O dualismo do corpo e da alma, natureza e espírito, interior e exterior, culminava no acordo de duas partes como faces complementares da infinitude positiva. Conforme Chauí, para Merleau-Ponty nunca mais, depois do Grande Racionalismo, encontraremos esse acordo entre filosofia e ciência, um acordo flexível para ultrapassar a ciência sem destruí-la e limitar a metafísica sem excluí-la. Esse acordo foi rompido: na filosofia, com o criticismo kantiano e, na ciência, com o positivismo de Comte.

Uma filosofia criticista, de acordo com Merleau-Ponty, retoma a concepção do conhecimento sensível ensinada por Descartes, na qual conhecer é sempre apreender um dado em certa função, sob certo aspecto, “enquanto” ele nos significa ou nos apresenta alguma estrutura. Os psicólogos muitas vezes falam como se toda a questão fosse saber de onde vem esse significado do percebido, tratando-o como uma massa de dados adicionais, explicando-o por uma projeção de imagens sobre os dados dos sentidos, e assim não veem que o mesmo problema se coloca a respeito das imagens introduzidas. Se essas imagens forem o simples decalque de percepções antigas, se forem apenas “pequenos quadros” menos nítidos, se forem então colocadas sob o olhar do espírito por algum mecanismo psicológico ou fisiológico, deveremos então *analisar a tomada de consciência dessas novas “coisas”*. Ainda que um “esquema dinâmico” seja responsável por evocar as lembranças, essa evocação permanece

uma *operação em terceira pessoa* “enquanto eu não reconhecer na lembrança evocada uma ilustração do esquema” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 307). Diz ainda Merleau-Ponty que:

Não construímos a percepção como se constrói uma casa, reunindo materiais emprestados dos sentidos e materiais emprestados da memória; não podemos explicá-la como um acontecimento da natureza, situando-a na confluência de várias séries causais – mecanismos sensoriais e mecanismos mnemônicos (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 307).

Quando olhamos fixamente um objeto em nossa frente, diz Merleau-Ponty que o psicólogo pode dizer que, se as condições exteriores permanecem as mesmas, a imagem mental do objeto permanece a mesma. Só que o psicólogo não analisa o ato pelo qual reconhecemos a cada instante essa imagem como idêntica em seu sentido à imagem do instante precedente. Para Merleau-Ponty,

A imagem mental do psicólogo é uma coisa, falta entender o que é a consciência dessa coisa. O ato de conhecer não é da ordem dos acontecimentos, é uma tomada de posse dos acontecimentos, que não se confunde com eles, é sempre uma “re-criação” interior da imagem mental e, como disseram Kant e Platão, um reconhecimento, uma recognição. Não é o olho, não é o cérebro, tampouco o “psiquismo” do psicólogo que pode realizar o ato de visão. Trata-se de uma inspeção do espírito na qual os acontecimentos, ao mesmo tempo que vividos na sua realidade, são conhecidos em seu sentido (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 307-308).

De acordo com Merleau-Ponty, a percepção, por sua estrutura geral, admite apenas uma análise interior, por mais evidente que seja em cada caso particular a determinação por condições naturais dos conteúdos percebidos. Disso resulta que os momentos do conhecimento em que nos vemos como determinados a perceber uma coisa por esta própria coisa deverão ser considerados como modos de consciência derivados, que se fundam em última análise no modo de consciência mais originário. Como os motivos de nossas afirmações só podem ser procurados no seu sentido próprio, não se pode explicar a experiência de uma coisa real pela ação dessa coisa sobre nossos espíritos, já que a única maneira de uma coisa agir sobre um espírito é oferecendo-lhe um sentido, manifestando-se nele, constituindo-se diante dele em suas articulações inteligíveis. Analisando o ato de conhecer, somos levados à ideia de um pensamento constituinte ou naturante³ que funda interiormente a estrutura característica desses objetos. Assim sendo,

³ De acordo com Dupond, Merleau-Ponty diz que o pensamento é naturante na medida em que é uma luz natural, um poder de verdade, e é dito naturado na medida em que aparece como condicionado e dependente, seja de uma cultura, uma linguagem ou mesmo da integridade de nossa organização psicofísica. “O pensamento humano é, segundo Merleau-Ponty, indivisivelmente naturado (motivo pelo qual é afetado pelos conhecimentos que

Para marcar ao mesmo tempo a intimidade dos objetos com o sujeito e a presença, neles, de estruturas sólidas que os distinguem das aparências, nós os chamaremos de “fenômenos” e a filosofia, na medida em que se atém a este tema, se torna uma *fenomenologia*, ou seja, *um inventário da consciência como meio do universo* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 308) (grifos nossos).

Assim, no entender de Merleau-Ponty, a filosofia deve retornar às evidências da consciência ingênua. Ao fazer do sujeito e do objeto correlativos inseparáveis, o idealismo transcendental garante a validade da experiência perceptiva, na qual o mundo aparece “em pessoa”, porém distinto do sujeito. Se, em vez de ser a apresentação de um quadro inerte para o sujeito, o conhecimento for a apreensão do sentido desse quadro, a distinção entre o mundo objetivo e as aparências subjetivas não será mais a de duas espécies de seres, mas a de dois significados, sendo assim irrecusável. De acordo com Merleau-Ponty,

É a própria coisa que alcanço na percepção, já que toda coisa na qual podemos pensar é um “significado de coisa” e que chamamos justamente percepção o ato no qual esse significado se revela para mim. Não é a Bergson, é a Kant que devemos fazer remontar a ideia de que a percepção do ponto O está no ponto O. Ela resulta imediatamente de uma noção da consciência como vida universal na qual toda afirmação de objeto encontra seus motivos (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 309).

Assim sendo, para Merleau-Ponty o criticismo acaba fazendo com que o corpo se torne um dos objetos que se constituem diante da consciência, estando integrado no mundo objetivo, e, toda natureza sendo pensável apenas como o correlato de um conhecimento naturante, o conhecimento acaba não devendo mais ser tratado como um fato de natureza, pois assim a própria consciência reconhece que leis naturais determinam a ordem de seus acontecimentos perceptivos, em função do corpo e dos fenômenos corporais. Dessa forma, a consciência aparece como uma parte do mundo, pois pode ser inserida nas relações que o constituem. A consciência parece comportar dois aspectos: por um lado, ela é “meio ambiente de universo”, pressuposta por toda afirmação de um mundo e, por outro lado, ela é condicionada por ele. Nesse sentido, o primeiro momento de uma filosofia criticista seria o de distinguir, para fazer jus à sua análise do conhecimento, uma forma geral da consciência que não pode ser derivada de nenhum acontecimento corporal e psíquico, e conteúdos empíricos cuja existência atual poderia ser ligada a acontecimentos exteriores ou a certas particularidades de nossa constituição psicofísica, para dar conta das condições exteriores que comandam a percepção e da passividade que dela apreendemos (esse seria aproximadamente

ocorrem no corpo objetivo) e naturante (isto é, capaz de escapar de qualquer situação de fato e fundar um ‘saber adquirido para sempre’)” (DUPOND, 2010, p. 61).

o conteúdo da Estética transcendental de Kant). Porém essa atitude é apenas provisória e nela Merleau-Ponty vê um problema: como conceber a relação do “dado” e do “pensado”, “a operação da consciência sobre essas ‘coisas’ inertes que seriam as sensações puras, a conexão da ‘afecção’ com o conhecimento, da consciência sensível com a consciência intelectual?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 310).

Uma análise que quisesse isolar o conteúdo percebido não encontraria nada, pois, para Merleau-Ponty, qualquer consciência de qualquer coisa pressupõe, através da impressão vivida, a apreensão de um sentido que não está *contido* nela, que não é uma de suas partes reais. Isso ocorre assim que essa coisa deixa de ser uma existência indeterminada, que é identificável e reconhecível, por exemplo, como “uma cor” ou “este vermelho”. A matéria do conhecimento torna-se uma noção-limite que a consciência põe em sua reflexão, e não um componente do ato de conhecer. Dessa forma, a percepção fica resumida a uma variedade de intelecção e, no que tem de positivo, um juízo.

Para Merleau-Ponty, tais análises nos levam para a atitude transcendental, ou seja, a uma filosofia que trata toda a realidade concebível como um objeto de consciência. Com tudo o que já foi dito até então, Merleau-Ponty aponta que pareceu até então que matéria, vida e espírito não podiam ser definidos como três ordens de realidade ou três espécies de seres, mas sim como três planos de significado ou três formas de unidade. Nesse sentido, a originalidade da vida seria a de modos de conexões sem equivalente no domínio físico, de fenômenos dotados de uma estrutura própria e que se unem uns aos outros de acordo com uma dialética particular. Os deslocamentos corporais e os momentos do comportamento de um ser vivo podem ser entendidos e descritos apenas em uma linguagem feita sob medida, de acordo com as categorias de uma experiência original. Merleau-Ponty reconheceu no mesmo sentido uma ordem psíquica e uma ordem espiritual, porém essas distinções são as de diferentes regiões da experiência. Assim, o autor foi remetido da ideia de uma *natureza* como *omnitudo realitatis* à ideia de objetos que não poderiam ser concebidos em si, *partes extra partes*, que se definem apenas por um significado que se realiza neles, uma ideia da qual participam. A ordem humana da consciência não aparece como uma terceira ordem justaposta às outras duas, mas como sua condição de possibilidade e fundamento, uma vez que as relações do sistema físico e das forças que agem sobre o significado nas relações do ser vivo e de seu meio não são relações exteriores e cegas de realidade justapostas, mas relações dialéticas nas quais o efeito de cada ação parcial é determinado por seu significado para o conjunto.

O problema das relações do corpo e da alma, para Merleau-Ponty, parece desaparecer, tanto do ponto de vista da consciência absoluta, meio do universo, quanto do ponto de vista criticista, porém o autor ressalta que entre três planos de significado não se trata de uma operação causal, ou seja, dizer que “a alma age sobre o corpo” quando nossa conduta não se deixa entender por nenhum jogo de forças físicas e por nenhuma das atitudes características da dialética vital é uma expressão imprópria, pois o corpo não é um mecanismo fechado em si mesmo sobre o qual a alma agiria de fora:

Dizer que a alma age sobre ele é supor erroneamente uma noção unívoca do corpo e sobrepor-lhe uma segunda força que dá conta do significado espiritual de certas condutas. Melhor seria dizer nesse caso que o funcionamento corporal está integrado, num nível superior, ao funcionamento da vida e que o corpo se tornou de fato um corpo humano (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 313).

Merleau-Ponty então dirá, inversamente, que o corpo agiu sobre a alma se o comportamento puder ser entendido nos termos da dialética vital ou pelos mecanismos psicológicos conhecidos. Também dirá que não se pode propriamente imaginar uma ação transitiva de substância a substância, como se a alma fosse uma força constantemente presente, cuja atividade seria contida por uma força mais potente. Em vez disso, seria mais exato, diz o autor, afirmar que o comportamento se desorganizou para dar lugar a estruturas menos integradas. Assim, a presumida ação recíproca se reduz a uma alternância ou substituição de dialéticas, sendo que o físico, o vital e o indivíduo psíquico se distinguem como diferentes graus de integração e, na medida em que o homem se identifica integralmente com a terceira dialética, ou seja, na medida em que não deixa operar em si mesmo sistemas de conduta isolados, seu corpo e sua alma não se distinguem.

Merleau-Ponty toma como exemplo o pintor El Greco: se supusermos neste uma anomalia da visão, disso não resulta que a forma do corpo em seus quadros e o estilo das atitudes tinham uma “explicação fisiológica”, já que quando particularidades corporais irremediáveis são integradas ao conjunto de nossa experiência elas “deixam de ter em si a dignidade de causa” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 313-314). Merleau-Ponty diz ainda que:

A anomalia visual pode receber, pela meditação do artista, uma significação universal e tornar-se para ele a oportunidade de perceber um dos “perfis” da existência humana. Os acidentes de nossa constituição corporal podem desempenhar esse papel de reveladores, contanto que, em vez de serem sofridos como fatos que nos dominam, eles se tornem, pela consciência que tomamos deles, um meio de estender nosso conhecimento (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 314).

No entender de Merleau-Ponty, o suposto distúrbio visual de El Greco foi conquistado por ele e tão profundamente integrado à sua maneira de ser e pensar que se mostra muito mais como a expressão necessária de seu ser do que uma particularidade imposta de fora. Tudo o que em El Greco era accidental (ou seja, tudo o que vinha de dialéticas parciais e independentes, sem relação com o significado total da vida dele) foi assimilado e inserido em sua vida profunda, os eventos corporais deixaram de constituir ciclos autônomos e de seguir os esquemas abstratos da biologia e da psicologia para ganhar um sentido novo. Mesmo assim, há quem possa dizer que é o corpo que explica a visão de El Greco, que sua liberdade consistiu apenas em justificar esse acaso da natureza, dando-lhe um sentido metafísico e que a unidade não fornece um critério suficiente da liberdade conquistada, pois um homem dominado por um complexo e submetido sempre ao mesmo mecanismo psicológico realiza a unidade na escravidão, que trata-se de uma unidade aparente, de uma unidade estereotipada que não resiste a uma experiência inesperada, e que essa unidade só pode se manter num meio escolhido que o doente compõe para si, afastando todas as situações em que a coerência aparente de sua conduta possa ser desorganizada. Em vez disso, Merleau-Ponty diz que a verdadeira unidade da conduta se reconhece por não ser obtida através de uma retração do meio. De acordo com o autor:

A mesma enfermidade sensorial ou constitucional pode ser causa de escravidão, se impuser ao homem um tipo monótono de visão e de ação, do qual ele não poderá sair, ou ser a ocasião de uma maior liberdade, se ele dela se servir como de um instrumento. Isso supõe que o homem a conhece em vez de obedecê-la (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315).

Segundo Merleau-Ponty, para um ser que vive apenas no nível biológico, uma enfermidade desse tipo é uma fatalidade, mas para um ser que adquiriu a consciência de si e do seu corpo, que ascendeu à dialética do sujeito e do objeto, o corpo não é mais causa da estrutura da consciência, mas sim objeto de consciência. Assim sendo, não se pode mais falar de um paralelismo psicofisiológico, pois apenas a consciência desintegrada pode ser comparada com processos fisiológicos, ou seja, com um funcionamento parcial do organismo. Quando ascende ao conhecimento verdadeiro e supera a dialética do ser vivo e do ser social e seu meio circunscrito e se torna o sujeito puro que conhece objetivamente o mundo, o homem realiza “a consciência absoluta diante da qual o corpo e a existência individual não passam de objetos, a morte é desprovida de sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 315). Essa concepção apresenta, porém, um problema: o corpo, reduzido à condição de objeto de consciência, não pode ser pensado como um intermediário entre “as coisas” e a consciência

que as conhece. Isso faz com que um paralelismo se estabeleça entre a consciência e o mundo verdadeiro que ela conhece diretamente e todos os problemas se suprimem apenas aparentemente, já que as relações da alma com o corpo, que parecem obscuras quando se trata por abstração o corpo como fragmento de matéria, ficam esclarecidas quando vemos nesse corpo o substrato de uma dialética, onde subsiste a relação do sujeito epistemológico com seu objeto, já que o mundo físico e o organismo podem ser pensados apenas como objetos de consciência ou significados.

Exemplo disso é quando se admite a existência da imagem alucinatória: Merleau-Ponty diz que esta não é mais tratada nos trabalhos recentes (contemporâneos ao autor) como um fenômeno isolado que pode ser explicado por alguma irritação nos centros, mas sim como associada ao conjunto do funcionamento organovegetativo. Isso quer dizer que “a alucinação é uma conduta de conjunto ligada a uma alteração de conjunto do sistema nervoso” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 317). Assim, se supõe uma montagem cuja descrição não pode ser feita em termos somáticos. Os eventos somáticos não agem diretamente, uma vez que o seccionamento do nervo ótico provoca apenas uma mudança do campo fenomênico e torna impossível o funcionamento de conjunto do córtex sob a ação dos excitantes luminosos. Mas não podemos considerar esse funcionamento como uma *causa* da imagem alucinatória, se ele for entendido como a *soma dos eventos nervosos* que se produzem em cada ponto do córtex. Assim sendo,

Esse conjunto pode ser apenas a *condição de existência* de um certo espetáculo sensível; ele dá conta do *fato de* eu perceber, mas não *daquilo que* percebo, do espetáculo como tal, já que este é pressuposto numa definição completa do processo nervoso (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 318).

Merleau-Ponty entende então que tudo ocorre como se a percepção se abrisse para uma rede de significados originais. A passagem do influxo nervoso nos condutores não produz o espetáculo visível, nem determina univocamente sua estrutura, pois esta se organiza segundo leis de equilíbrio que não são nem as de um sistema físico, nem as do corpo considerado como tal. O substrato somático é somente o ponto de passagem e de apoio de uma dialética. Da mesma forma, ninguém pensa em explicar o conteúdo de um delírio por suas condições fisiológicas, mesmo se essa forma de consciência estiver pressupondo *in existendo* alguma alteração do cérebro e, assim, Merleau-Ponty parece ter adotado pelo menos parcialmente a ideia crítica, na qual a própria história da qual a consciência provém não passa de um espetáculo que a consciência dá a si mesma, sejam quais forem as condições exteriores

(corporais, psicológicas, sociais) das quais depende o desenvolvimento dela. Essa inversão de perspectiva acontece diante da consciência adulta: o devir histórico que preparou essa consciência não estava *antes* dela, só existe *para* ela. O tempo durante o qual ela progredia não é mais tempo *de* sua constituição, mas sim um tempo constituído por ela e a série dos eventos se subordina à sua eternidade. Tudo isso é a resposta perpétua do criticismo ao psicologismo, ao sociologismo e ao historicismo.

A discussão do pensamento causal pareceu válida a Merleau-Ponty e ele concluiu que ela leva à atitude transcendental. Tal conclusão tem relação de simples homonímia com uma filosofia de inspiração criticista, já que o que há de profundo na noção de *Gestalt* da qual Merleau-Ponty partiu não é a ideia de significado, mas a de *estrutura*, a junção de uma ideia e uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam a ter um sentido diante de nós, a inteligibilidade nascente. De acordo com Ferraz, Merleau-Ponty, ao considerar o universo como ordens diferentes de significação, realmente pretende filiar-se à atitude transcendental, a uma filosofia que trate toda realidade concebível como um objeto da consciência, porém, se Merleau-Ponty diz que criticismo e atitude transcendental estão em uma relação de simples homonímia, qual seria então a diferença entre as duas escolas e qual seria a falha do criticismo, já que ambas “submetem a totalidade da experiência possível aos marcos da consciência” (FERRAZ, 2006, p. 41)?

Segundo Ferraz, “para a atitude transcendental assumida por Merleau-Ponty, a consciência perceptiva é responsável pela coextensão ao ser, ou seja, é ela que se apresenta como meio universal ao qual todo fenômeno deve se remeter para encontrar sua possibilidade” (FERRAZ, 2006, p. 41). Desse modo, a especificidade da consciência perceptiva é o seu contato com as *Gestalten* físicas, biológicas e humanas, o que implica que sejam inseridas num *campo material*, o que parece mais aceitável para Merleau-Ponty. Uma vez que a *Gestalt* é, como já se disse, a junção de uma ideia e uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam a ter um sentido diante de nós, a inteligibilidade nascente, Merleau-Ponty pode *manter uma atitude transcendental não criticista*, pois para o criticismo a percepção é, como também já dissemos, resumida a uma variedade de intelecção e, no que tem de positivo, um juízo, de maneira que “o criticismo dilui a consciência perceptiva na consciência intelectual [...]. É então a consciência intelectual que realiza o meio universal nessa escola” (FERRAZ, 2006, pp. 41-42).

Com o estudo do reflexo nos capítulos anteriores do livro, Merleau-Ponty mostrou que o sistema nervoso é o lugar onde se realiza por uma organização continuada uma ordem sem

garantia anatômica e nos permitiu estabelecer uma relação rigorosamente recíproca entre a função e o substrato, não havendo território que não fosse associado, em seu funcionamento, à atividade global do sistema nervoso, mas sem que também houvesse *funcionamento que não fosse profundamente alterado pela subtração de um só desses territórios*. A função também não era nada fora do processo que se desempenha a cada instante e que, por sua vez, se organiza apoiado na massa nervosa. O estudo do “setor central” do comportamento confirmava a *“ambiguidade” do comportamento corporal*, por dois aspectos: o primeiro, o de que parecia que nenhuma função podia ser localizada, uma vez que cada região desempenha um papel apenas no quadro de uma atividade global e que os movimentos que ela comanda correspondem mais a vários modos de funcionamento qualitativamente diferentes do que a vários dispositivos localmente diferenciados; e o segundo, o de que também era claro que certas partes da substância nervosa são indispensáveis para a recepção de certos estímulos, para a execução de certos movimentos, designadas para determinadas regiões receptoras ou a um conjunto muscular e que, mesmo quando não é depositária de nenhum poder especial desse gênero, a substância nervosa é em cada lugar insubstituível. Mas Merleau-Ponty lidava com um entrecruzamento inextricável de localizações “horizontais” e “verticais”, sem que o corpo fosse, em lugar nenhum, *pura coisa nem pura ideia*: para o filósofo, *não se pode determinar contribuições separadas da região visual e da região auditiva do cérebro*, pois tanto uma como a outra funcionam apenas com o centro, e o pensamento integral transfigura os “conteúdos visuais” e os “conteúdos auditivos” hipotéticos tornando-os irreconhecíveis. Também a alteração de uma dessas regiões se traduz no pensamento por um déficit determinado, tornando possível a intuição dos conjuntos simultâneos ou a dos conjuntos sucessivos e a integração das regiões óticas ou auditivas no conjunto funcional, e, quando impregna os “conteúdos” correspondentes de um significado novo, não anula sua especificidade, mas utiliza-a e sublima-a. Dessa maneira, não há passado absolutamente passado nem para a vida, nem para o espírito, o espírito traz também em sua profundidade presente os momentos que parece ter atrás dele.

Diz Merleau-Ponty que o comportamento superior⁴ conserva na profundidade presente de sua existência as dialéticas subordinadas, desde a dialética do sistema físico e de suas condições topográficas até a dialética do organismo e de seu “meio”. Essas dialéticas não são

⁴ Nos capítulos anteriores, Merleau-Ponty faz a distinção entre reações inferiores ou mecânicas, que são função, como um acontecimento físico, de condições antecedentes, que se desenrolam no espaço e no tempo objetivos; e reações superiores, que não dependem de estímulos materialmente considerados, mas sim do sentido da situação, que parecem supor um “panorama” de tal situação, uma prospecção, e que não pertencem à ordem do em-si, mas à ordem do para-si. (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 196).

reconhecíveis quando o conjunto delas funciona corretamente, elas só são reconhecíveis quando ocorre sua desintegração em caso de lesão parcial. “Não existe uma essência do pensamento que receba por uma contingência de nossa organização nervosa e como condição de existência as formas particulares do ‘pensamento visual’ e do ‘pensamento auditivo’” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 321), postula Merleau-Ponty. As condições de existência são indiscerníveis no todo com o qual colaboram e reciprocamente a essência do todo não pode ser pensada concretamente sem essas condições de existência e sem a história constitutiva delas. A diferença que existe em relação ao modo criticista de pensar sobre as relações da matéria com a forma no objeto organismo e sobre as relações da alma com o corpo é que *o criticismo recalcou a qualidade e a existência para colocá-las numa matéria sobre a qual nada se pode pensar*, estendendo de uma ponta a outra do conhecimento uma atividade homogênea de entendimento. *O pensamento criticista rejeita cada vez mais o problema das relações da alma com o corpo*, mostrando que nunca lidamos com um corpo em si, mas sim com um corpo para uma consciência e, conseqüentemente, nunca temos de colocar a consciência em contato com uma realidade opaca e estrangeira. Em contrapartida, para Merleau-Ponty, a matéria criticista sobre a qual nada se pode pensar é como se não fosse. É a cada instante que a consciência reconhece sua inerência a um organismo, que não é uma inerência a sistemas materiais, que não são mais do que objetos para a consciência, mas sim uma presença na consciência de sua própria história e das etapas dialéticas que atravessou. Assim sendo, era inaceitável também representar as relações da alma com o corpo pelos modelos materialistas, bem como pelos modelos espiritualistas, como a metáfora cartesiana do artesão e seu instrumento, pois não se pode comparar o órgão a um instrumento, como se esse órgão existisse e pudesse ser pensado de um modo isolado do funcionamento integral, assim como não se pode comparar o espírito com um artesão que utiliza tal instrumento, pois isso seria voltar a uma relação completamente exterior. Dessa maneira,

O espírito não utiliza o corpo, mas se faz através dele, transferindo-o para fora do espaço físico. Quando descrevíamos as estruturas do comportamento⁵, era exatamente para mostrar que são irredutíveis à dialética do estímulo físico e da contração muscular, e que nesse sentido o comportamento, longe de ser uma coisa que existe em si, é um conjunto significativo para uma consciência que o considera; mas era ao mesmo tempo e reciprocamente para mostrar na “conduta da expressão” o *espetáculo de uma consciência* sob nosso olhar, o de um espírito que *vem ao mundo* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 323).

⁵ Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, cap. II, §3.

No entender de Merleau-Ponty, não se pode definir a alma como “o sentido do corpo” nem o corpo como “manifestação da alma”, pois essas fórmulas evocam dois termos que talvez sejam solidários, mas são exteriores um ao outro e possuem uma relação invariável. Por vezes nosso corpo manifesta exteriormente uma intenção vinda de uma dialética superior à da biologia, por vezes, por conta dos mecanismos estabelecidos por sua vida antiga, nosso corpo limita-se a “mimar” intenções que já não *tem*, como fazem, por exemplo, os movimentos de um moribundo. Nesses casos a relação da alma com o corpo e seus próprios termos se modificam:

Nosso corpo nem sempre tem sentido e, aliás, nossos pensamentos, na timidez, por exemplo, nem sempre encontram nele a plenitude de sua expressão vital. Nesses casos de desintegração, a alma e o corpo são aparentemente distintos, e esta é a verdade do dualismo. Mas a alma, se não dispuser de nenhum meio de expressão – ou melhor dizendo: de se efetuar –, logo deixará de ser *seja o que for*, deixará em particular de ser alma, como o pensamento do afásico se enfraquece e se dissolve; o corpo que perde seu sentido logo deixa de ser corpo vivo para voltar à condição de massa físico-química, ele só alcança o *non-sens* morrendo (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 324).

O corpo e a alma, portanto, na visão de Merleau-Ponty, nunca podem se distinguir absolutamente sem deixar de ser. A conexão empírica entre o corpo e a alma é fundada na operação originária que instala um sentido num fragmento de matéria, fazendo esse sentido nela habitar, aparecer, ser. A isso o autor chama de *estrutura*, essa conexão entre corpo e alma. Se essa estrutura for tomada como realidade fundamental, torna-se compreensível ao mesmo tempo *a distinção e a união entre a alma e o corpo*. Há uma dualidade que sempre reaparece em um nível ou em outro, por exemplo, quando a fome impede o pensamento e os sentimentos ou quando a dialética sexual transparece através de uma paixão. A integração nunca é absoluta e sempre fracassa. Tal dualidade não é apenas um fato, é fundada num princípio, o de que toda integração supõe o funcionamento normal das formações subordinadas, que sempre reclamam seu próprio bem, mas

[...] não é uma dualidade de substâncias ou, em outros termos, as noções de alma e de corpo que devem ser relativizadas: existe o corpo como massa de compostos químicos em interação, o corpo como dialética do sujeito social e de seu grupo, e mesmo todos os nossos hábitos são um corpo impalpável para o eu de cada instante. Cada um desses graus é alma para o precedente, corpo para o seguinte. O corpo em geral é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos, o solo dialético adquirido no qual se opera uma “enformação” superior, e a alma é o sentido que se estabelece então (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 325).

Merleau-Ponty diz que suas análises anteriores levavam à idealidade do corpo e que a noção de *Gestalt* levava a seu sentido hegeliano, ou seja, ao conceito antes que este tenha se tornado consciência de si. Faltava à *Gestalt* “ser pensada como unidade do interior e do exterior, da natureza e da ideia” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 326). A consciência para a qual a *Gestalt* existe é a *experiência perceptiva, não a consciência intelectual*. Seria então necessário interrogar a consciência perceptiva para nela encontrar um esclarecimento definitivo⁶, porém Merleau-Ponty se limitará a indicar como o estatuto do objeto, as relações da forma com a matéria, as da alma com o corpo e a individualidade e a pluralidade das consciências se fundam na consciência perceptiva.

“Não posso identificar pura e simplesmente o que percebo e a própria coisa” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 326), diz Merleau-Ponty. A cor vermelha de um objeto que olhamos é e sempre permanece conhecida por nós mesmos. Não temos como saber se a impressão colorida que ele dá a outras pessoas é igual à que temos. Nossas confrontações intersubjetivas se referem apenas à estrutura inteligível do mundo percebido e, por mais que tenhamos certeza de que um outro espectador utilize a mesma palavra para se referir a um objeto “vermelho”, pode contudo acontecer que, conservadas as relações, a gama de cores que ele perceba seja diferente da que percebemos.

De acordo com Merleau-Ponty, é quando os objetos nos dão a impressão originária do “sentido”, quando têm essa maneira direta de nos “atacar”, que os chamamos de existentes. Resultado disso é que a percepção é, como conhecimento das coisas *existentes*, uma *consciência individual* e não a consciência em geral da qual se falava anteriormente. O “isso” a que nossa consciência visa sem palavras não é nem um significado nem uma ideia, mesmo que sirva de ponto de apoio a atos de explicação lógica e de expressão verbal. “Quando nomeio o percebido ou quando o reconheço *como* uma cadeira ou uma árvore, substituo a prova de uma realidade fugidia pela subsunção a um conceito e mesmo já quando pronuncio a palavra ‘isto’, remeto uma existência singular e vivida à essência da existência vivida” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 327), afirma o autor. Esses atos de expressão ou reflexão visam a um texto originário que não pode ser desprovido de sentido. O significado que encontramos num conjunto sensível já lhe era aderente, o significado é encarnado. É aqui e agora que se percebe um triângulo, por exemplo, como tal, enquanto a concepção cartesiana nos apresenta esse triângulo como um ser eterno, cujo sentido e propriedades, diria Descartes, nada devem ao fato de nós o percebermos.

⁶ Merleau-Ponty se dedicará, como veremos, a tal tarefa em *Fenomenologia da Percepção*.

Não é só a matéria da percepção que se descola da coisa e se torna um conteúdo de nossa consciência individual, mas, de acordo com Merleau-Ponty, de certa maneira é a própria forma que faz parte do indivíduo psicológico ou se reporta a ele. Essa referência está incluída no próprio sentido da forma, já que é a forma *de* determinada coisa que se nos apresenta aqui e agora e que este encontro, que nos é revelado pela percepção, não tem nada a ver com a natureza própria da coisa, sendo, ao contrário, um episódio de nossas vidas. Se dois sujeitos colocados lado a lado olham um cubo de madeira, a estrutura total do cubo é a mesma para os dois, tendo valor de verdade intersubjetiva e sendo o que ambos exprimem dizendo que têm diante de si um cubo, porém não são os mesmos lados do cubo que são vistos pelos dois. Foi dito que esse “perspectivismo” da percepção não é um fato indiferente, pois sem ele os dois sujeitos não teriam consciência de um cubo que existisse e subsistisse para além dos conteúdos sensíveis. Se todos os lados do cubo pudessem ser conhecidos de uma vez só, não se estaria mais lidando com uma coisa que se oferece aos poucos à inspeção, mas com uma ideia possuída verdadeiramente pelo espírito, o que acontece quando se pensa em objetos considerados existentes, mas não percebidos atualmente. Quando se afirma que esses objetos continuam a existir, quer-se dizer que um sujeito psicofísico convenientemente situado vê algum espetáculo sensível, articulado de alguma maneira, e ligado ao espetáculo por determinadas transições objetivas que percebidas atualmente, porém Merleau-Ponty alerta que não se deve confundir esse *saber sobre* o mundo com a *percepção de* certo segmento do mundo e de seu horizonte próximo. Os objetos que não pertencem ao círculo do percebido existem no sentido em que verdades não deixam de ser verdadeiras quando não se está pensando nelas: seu modo de ser é o da necessidade lógica e não o da “realidade”, já que neles também se supõe um “perspectivismo” e é essencial a eles que se apresentem a um espectador por meio de uma multiplicidade de “perfis”. Como não percebemos os perfis desses objetos não percebidos atualmente, trata-se de um perspectivismo *em ideia* e de uma essência do espectador, e a relação de um com o outro é uma relação de *significados*. Esses objetos pertencem não à ordem das existências, mas à ordem dos *significados*. Nesse sentido, uma percepção apenas coextensiva às coisas sensíveis é inconcebível, não só fisicamente, mas logicamente impossível: para que haja percepção (apreensão de uma existência) é “absolutamente necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar que nele pousa e que reserve aspectos visados na percepção presente, mas não possuídos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 329). Dito de outro modo,

Uma visão que não se fizesse de um certo ponto de vista e que nos desse, por exemplo, todas as faces de um cubo simultaneamente, seria uma pura contradição nos termos, já que, para serem visíveis simultaneamente, as faces de um cubo de madeira deveriam ser transparentes, ou seja, deixar de ser as faces de um cubo de madeira. E, se as seis faces de um cubo transparente fossem visíveis sob a forma de um quadrado, não seria um cubo que veríamos. A ideia bergsoniana de uma “percepção pura”, isto é, adequada ao objeto ou idêntica a ele, é, pois, inconsistente (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 330).

Assim sendo, Merleau-Ponty nos diz que é o cubo como *significado* ou *ideia geométrica* que é feito de seis faces iguais. A relação dos “aspectos” com o objeto total não é uma relação lógica, como a do signo com o significado, já que, por exemplo, os lados de uma cadeira atualmente percebida não são seus “signos”, mas apenas seus lados.

Assim sendo, o fenômeno do nosso corpo, para Merleau-Ponty, deve ser distinguido dos puros significados lógicos, já que o que diferencia nossos corpos das coisas exteriores é que eles não são, como elas, acessíveis a uma inspeção ilimitada. Nas palavras do autor:

Quando se trata de uma coisa exterior, sei que mudando de lugar poderia ver os lados que me estão ocultos – ocupando a posição que pertencia há pouco a meu vizinho, eu poderia obter uma visão perspectiva nova e fazer um relatório verbal que concordaria com a descrição que meu vizinho fazia há pouco do objeto. Não tenho a mesma liberdade com relação a meu corpo. Bem sei que nunca verei diretamente meus olhos e que, mesmo num espelho, não posso apreender diretamente seu movimento e sua expressão viva. Minhas retinas são para mim um incognoscível absoluto (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 330).

Assim, para Merleau-Ponty, dizer que “tenho um corpo” significa dizer que “meu conhecimento é uma dialética individual na qual aparecem objetos intersubjetivos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 330) e que esses objetos se apresentam a essa dialética por aspectos sucessivos que não podem coexistir e que, enfim, um deles (o corpo, no caso) se oferece “do mesmo lado”, sem que eu possa girar em torno dele. Nossos corpos tais como nos são dados pela vista são truncados na altura dos ombros e terminam com um objeto tátil-muscular, a cabeça. Dizem que, nessa lacuna em que se situa a cabeça, há um objeto visível para os outros. A ciência ensina que nesse objeto sensível há órgãos, um cérebro e influxos nervosos, que ocorrem a cada vez que percebemos uma coisa exterior, mas jamais veremos nada disso:

Nunca poderei fazer corresponder ao significado “corpo humano”, tal como a ciência e os testemunhos o apresentam, uma experiência atual que lhe seja adequada. Existem entidades que sempre permanecerão para mim, sob alguns de seus aspectos, significados puros, e nunca se oferecerão mais do que a uma percepção lacunar (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 331).

Segundo Merleau-Ponty, essa estrutura não é em si mesma mais misteriosa do que a estrutura de objetos exteriores dos quais ela é solidária. Assim, o autor pergunta: como se poderia receber um objeto “numa certa direção” se o sujeito perceptivo não estivesse de algum modo escondido em um de seus fenômenos, que o envolve, já que não pode girar em torno dele? Ainda não descrevemos completamente a estrutura do corpo, que comporta uma perspectiva afetiva de evidente importância, porém o que foi dito até agora basta para mostrar que não existe “um enigma de meu corpo”, que não há nada de inexprimível na relação de nossos corpos com nós mesmos. Ao descrever o corpo, transformamos em significado a perspectiva vivida que, por definição, não é una, uma vez que, por exemplo, podemos dizer que faz parte da ideia do corpo e dos seres percebidos oferecer-se por meio dos *perfis*, perfis esses dos quais não se pode dispor da mesma maneira com que se dispõe de uma ideia.

Nesse sentido, a conexão da alma com o corpo, na visão de Merleau-Ponty, reduzida a seu sentido positivo, nada mais é do que a *ecceidade do conhecimento por perfis* e só parecerá ser um prodígio se, por um preconceito dogmático, afirmarmos que nos deveriam ser dadas “integralmente” todas as entidades das quais temos experiência, assim como os significados nos pretendem ser dados. A “obscura causalidade” do corpo se reduz à *estrutura original de um fenômeno, e não se cogita explicar “pelo corpo” e em termos de pensamento causal a percepção como evento de uma consciência individual*. A questão não é, portanto, a de ligar exteriormente uma consciência a um corpo, cujo ponto de vista a consciência adotaria inexplicavelmente. A questão agora é a de distinguir em nosso conhecimento a zona das perspectivas individuais e a zona dos significados intersubjetivos, que não é mais a distinção clássica entre sensibilidade e inteligência, pois o horizonte do percebido se estende para além do perímetro de visão e abrange, além dos objetos que são vistos pela retina, tudo o que há no entorno, disposto perspectivamente em torno do núcleo “sensível”. Será necessário, como veremos adiante, distinguir o que há de individualidade e o que há de generalidade em nós.

Merleau-Ponty não insistirá na distinção entre matéria e forma, já que em ambas é possível aplicar atos de reconhecimento e denominação que as convertam em significado, tornando a distinção inútil. A distinção introduzida por Merleau-Ponty é antes entre o *vivido* e o *conhecido*. Nesse caso, o problema das relações entre a alma e o corpo não desaparece, mas *transforma-se*, sendo agora “o problema das relações entre a consciência como fluxo de acontecimentos individuais, de estruturas concretas e resistentes, e a consciência como tecido de significados ideais” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 332). Dessa forma, a ideia de uma filosofia transcendental (filosofia da consciência que constitui o universo diante dela e

apreende os próprios objetos numa experiência externa indubitável) parece a Merleau-Ponty uma aquisição definitiva como *primeira fase* da reflexão. Mas um problema permanece: como restabelecer no interior da consciência uma dualidade que não se admite mais entre ela e os objetos exteriores? Os objetos como unidades ideais e como significados são apreendidos por meio de perspectivas individuais, isso já é sabido. “Quando olho um livro colocado diante de mim, sua forma retangular é uma estrutura concreta e encarnada”, diz Merleau-Ponty, perguntando em seguida: mas “qual é a relação entre essa ‘fisionomia’ retangular e o significado ‘retângulo’ que posso explicitar por um ato lógico?” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 333).

Para Merleau-Ponty, há uma contradição bem conhecida que toda teoria da percepção busca superar: de um lado, temos a consciência como função de um corpo, sendo assim um acontecimento “interior” dependente de acontecimentos exteriores, e, de outro, temos os próprios acontecimentos exteriores como sendo conhecidos apenas pela própria consciência. Noutras palavras, de um lado, a consciência aparece como *parte do mundo*; de outro, como *coextensiva ao mundo*. A primeira afirmação parece se confirmar no desenvolvimento da ciência (consciência metódica), pois “a subjetividade das qualidades segundas parece ter como contrapartida a realidade das qualidades primeiras” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 333). A segunda afirmação se confirma por meio de uma reflexão mais aprofundada acerca dos objetos da ciência e da causalidade física, que encontra nessas duas coisas relações que não podem se colocar em si e que só têm sentido diante de uma “inspeção do espírito”. Assim, a antinomia da consciência da qual Merleau-Ponty falava desaparece, com a tese realista, no nível do pensamento reflexivo e encontra sua sede própria no *conhecimento perceptivo*. Dessa forma, até esse ponto o pensamento criticista parece incontestável, mostrando-nos muito bem que o problema da percepção não existe para uma consciência que se atém apenas aos significados (objetos do pensamento reflexivo).

Porém, de acordo com Merleau-Ponty, remetendo a antinomia da percepção à ordem da vida ou do pensamento confuso, se vê que aí ela não tem nenhuma consistência, já que mesmo que a percepção possa pensar um pouco a si própria e saber o que diz, ela descobre que “a experiência da passividade é também uma construção do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 334). Nesse sentido, o realismo é um *erro*, pois não está fundado numa aparência coerente. Merleau-Ponty perguntou-se então o que é que poderia fornecer à consciência a própria noção de passividade e por que a consciência se confunde com seu corpo, uma vez que “esses erros naturais não repousam em nenhuma experiência autêntica e

não possuem a rigor nenhum sentido” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 334). Diz ainda o autor:

Tentamos mostrar que, com efeito, à medida que se precisa o conhecimento científico do organismo, torna-se impossível dar um sentido coerente à pretensa ação do mundo sobre o corpo e do corpo sobre a alma. O corpo e a alma são significados e têm sentido apenas para o olhar de uma consciência (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 334).

Para Merleau-Ponty, a tese realista a respeito da consciência desaparece no nível do pensamento reflexivo que não encontra nada diante de si, além de significados. A reflexão mostra que a experiência da passividade não se *explica* por uma passividade efetiva, mas, como ela deve ter um sentido, ela pode então ser *entendida*. O realismo é um erro como filosofia por transformar uma experiência que ele deforma em tese dogmática, tornando-a, por isso mesmo, impossível, porém é um erro motivado, que se apoia em um fenômeno autêntico cuja função da filosofia é explicitar: a estrutura própria da *experiência perceptiva*, a referência dos “perfis” ao significado total “apresentado” por eles. O pretense condicionamento corporal da percepção, se tomado em seu sentido efetivo, não exige mais nada para ser entendido, uma vez que, como Merleau-Ponty cita anteriormente no livro, as excitações e influxos nervosos são abstrações e são ligados pela ciência a um funcionamento total do sistema nervoso, em cuja definição o fenomênico está implicado. Só que o percebido não é um efeito do funcionamento cerebral, é seu *significado*.

Toda consciência que conhecemos, no entender de Merleau-Ponty, se apresenta assim por meio um corpo que é seu aspecto perspectivo, mas cada dialética individual tem etapas cerebrais que a própria consciência ignora, o significado do funcionamento nervoso tem pontos de apoio que não figuram nele. Filosoficamente falando, cada vez que certos fenômenos sensíveis se atualizam no campo de consciência de alguém, um observador convenientemente situado pode ver no cérebro dessa pessoa outros fenômenos que não podem ser dados a essa pessoa no modo da atualidade. Para entender esses fenômenos, o observador seria levado a reconhecer neles um significado que concordaria com o conteúdo da percepção da pessoa observada. Inversamente, a pessoa observada pode, a partir do espetáculo atual que lhe é dado, representar-se no mundo do virtual, como puros significados, certos fenômenos retinianos e cerebrais que ela localiza numa imagem virtual de seu corpo. Em resumo, o fato de o observador e a pessoa observada estarem ambos ligados a seus corpos quer dizer que aquilo que pode ser dado à pessoa observada no modo da atualidade, como uma perspectiva

concreta, é dado ao espectador apenas no modo da virtualidade, como um significado, e vice-versa:

Meu ser psicofísico total (isto é, a experiência que tenho de mim-mesmo, a que os outros têm de mim e os conhecimentos científicos que eles aplicam e que eu aplico a mim mesmo) é em suma um entrelaçamento de significados tal que, quando alguns deles são percebidos e passam à atualidade, os outros são apenas virtualmente visados (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 335).

Segundo Merleau-Ponty, se para alguém existem coisas (seres perspectivados), em seu próprio aspecto perspectivo inclui-se a referência a um ponto de vista do qual elas são vistas, porém estar situado em certo ponto de vista significa não ver o objeto, significa possuí-lo como objeto visual apenas em um significado virtual. “A existência de uma percepção exterior, a percepção de meu corpo e, ‘dentro’ desse corpo, de fenômenos para mim imperceptíveis são, assim, rigorosamente sinônimos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 336), diz o autor. Entre as duas percepções não existe relação de causalidade, sendo, assim, *fenômenos concordantes*:

Fala-se sempre como se o perspectivismo da percepção se explicasse pela projeção dos objetos em minha retina: vejo apenas três faces do cubo porque vejo por meus olhos, nos quais apenas uma projeção dessas três faces é possível, não vejo os objetos que estão atrás de mim porque não se projetam em minha retina. Mas poderíamos dizer também o inverso. Que são, de fato, “meus olhos”, “minha retina”, o “cubo exterior” nele mesmo, os “objetos que não vejo”? (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 336).

Merleau-Ponty responde que são significados lógicos que estão ligados à percepção atual por “motivações” (termo husserliano) válidas, que poderiam explicitar seu sentido, mas que emprestam da percepção o índice de existência real. Tais significados não têm neles mesmos como explicar a existência atual de nossa percepção, porém a linguagem que usamos normalmente pode ser entendida. Para o autor, nossa percepção do cubo apresenta-o como um cubo completo e real para além dos aspectos que nos são dados, sendo, assim, natural que tendamos a destacar o espaço e o cubo das perspectivas concretas e a colocá-los em si e, em consequência, somos naturalmente inclinados a engendrar a percepção por uma operação do cubo objetivo e do espaço objetivo sobre nosso corpo objetivo, o que é uma tentativa natural, mas que fracassa inevitavelmente, pois não se pode reconstituir a estrutura da experiência perceptiva a partir da combinação de significados ideais (estímulos, receptores, circuitos associativos). Assim, da mesma maneira que a fisiologia não explica a percepção, a ótica e a geometria também não a explicam. Imaginar que vemos nossa imagem atrás do espelho

porque os raios luminosos formam certo ângulo quando chegam a nossos olhos e porque situamos sua origem em seu ponto de concurso “é tornar bem misterioso o uso dos espelhos durante os tantos séculos nos quais a ótica ainda não havia sido inventada” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 337). A verdade é que o homem inicialmente vê sua imagem “através” do espelho sem que as palavras que usa para definir esse momento tenham o significado que adquirirão a partir do advento da inteligência geométrica. Depois disso, ele constrói uma representação geométrica desse fenômeno fundada nas articulações concretas do campo percebido, explicita-as e explica-as sem nunca, como quer o realismo, poder ser sua causa, e sem nunca, como faz o idealismo crítico, poder substituir essas articulações pela representação geométrica. O acesso ao domínio próprio da percepção tornou-se difícil para todas as filosofias que concebiam nela, por uma ilusão retrospectiva, uma “geometria natural”, sob o pretexto de que foi possível construir uma geometria dos objetos percebidos. A percepção de uma distância ou de uma grandeza não é a mesma coisa que as estimativas quantitativas utilizadas pela ciência para precisar distância e grandeza:

Todas as ciências se colocam num mundo “completo” e real sem perceber que com relação a esse mundo a experiência perceptiva é constituinte. Encontramo-nos pois em presença de um campo de percepção vivido anterior ao número, à medida, ao espaço, à causalidade, e que contudo se dá apenas como uma visão perspectiva sobre objetos dotados de propriedades estáveis, sobre um mundo e sobre um espaço objetivos. O problema consiste em buscar como através desse campo é apreendido o mundo intersubjetivo, cujas determinações a ciência precisa pouco a pouco (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 337-338).

A antinomia da qual acabamos de falar funda-se nessa estrutura ambígua da fé perceptiva⁷. Sua tese e antítese exprimem seus dois aspectos: o primeiro, o de que a percepção de uma pessoa é sempre um fluxo de eventos individuais e o que é radicalmente contingente no perspectivismo vivido da percepção dá conta da aparência realista; e o segundo, o de que a percepção de uma pessoa acede às próprias coisas, pois essas perspectivas se articulam de uma maneira que possibilita o acesso a significações interindividuais, já que elas “apresentam” um mundo. Percebemos as coisas diretamente, sem que nossos corpos sejam um filtro entre nós e elas, nossos corpos são fenômenos dotados de uma estrutura original que

⁷ De acordo com Chauí, o subjetivismo e o objetivismo nasceram do esforço para decifrar os “enigmas” da fé perceptiva, que é a crença espontânea e muda que sustenta nosso contato inicial com o mundo, sendo uma opinião silenciosa que nunca chega a sua própria explicitação. A fé perceptiva funda o realismo ingênuo da existência cotidiana, manifestando-se em perguntas como “onde estou?” ou “que horas são?”, para as quais sempre temos respostas imediatas porque acreditamos habitar um espaço e um tempo reais, que existem em si e por si mesmos. A fé perceptiva, para Chauí, é substancialista e nos instala num mundo espacial e temporal positivo, exterior a nós, mas que, apesar de todas as diferenças, alcançamos e compreendemos imediatamente por nossa experiência (Cf. CHAUI, 2006, p. 198).

os apresenta para nós como intermediários entre nós e o mundo, sem que nossos corpos *sejam* assim de fato. “Vejo com meus olhos, que não são um conjunto de tecidos e de órgãos transparentes ou opacos, mas os instrumentos de meu olhar” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 338), diz Merleau-Ponty. A imagem retiniana, à medida que a conhecemos, não é produzida pelos raios luminosos que partem do objeto, mas esses são dois fenômenos que se parecem e se correspondem “de maneira mágica” através de um intervalo que ainda não é espaço. A filosofia da percepção não está integralmente pronta na vida: é natural para a consciência desconhecer-se, pois ela é justamente consciência das coisas⁸. Nesse sentido, as discussões clássicas sobre a percepção caem num erro natural: confrontam o mundo constituído com a experiência perceptiva do mundo e pretendem ou engendrar a percepção a partir do mundo (realismo) ou ver nela apenas um esboço da ciência do mundo (criticismo):

Voltando à percepção como a um tipo de experiência originária, na qual se constitui o mundo real na sua especificidade, é uma inversão do movimento natural da consciência que nos impomos⁹ e, por outro lado, nem toda a questão é suprimida: trata-se de entender, sem confundi-la com uma relação lógica, a relação vivida dos “perfis” com as coisas que eles apresentam, das perspectivas com os significados que são visados através delas¹⁰. O problema que Malebranche queria resolver pelo ocasionalismo, ou Leibniz pela harmonia preestabelecida, se transfere para a consciência humana (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 339).

De acordo com Merleau-Ponty, nós não nos reduzimos à consciência que temos de nós mesmos, assim como a coisa existente não se reduz ao significado pelo qual a exprimimos. Igualmente, pode-se opor facilmente ao sociólogo que as estruturas de consciência relacionadas por ele a uma certa estrutura econômica são, na verdade, “a consciência de certas estruturas, o que subentende uma liberdade bem próxima do espírito, capaz, por reflexão, de se apreender como fonte espontânea e naturante sob as formas contingentes que ele revestiu em certo meio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 341), tese que Merleau-Ponty refutará em *Fenomenologia da Percepção* ao falar sobre a liberdade, dizendo que ela não é “sem escoras no ser”.

Para Merleau-Ponty o psiquismo se remete à estrutura do comportamento, sendo essa estrutura visível de fora para o espectador ao mesmo tempo em que é visível de dentro para o ator. Por isso, o outro em princípio me é acessível como eu mesmo e tanto o eu quanto o outro

⁸ Esse é o postulado fundamental da fenomenologia. Aqui vemos Merleau-Ponty aproximar-se cada vez mais dessa doutrina.

⁹ Em nota, Merleau-Ponty diz tratar-se aqui da redução fenomenológica husserliana.

¹⁰ Em nova nota, Merleau-Ponty diz tratar-se aqui da noção husserliana de “intencionalidade”.

são objetos expostos diante de uma consciência impessoal¹¹. Assim como podemos nos enganar sobre nós mesmos e apreender apenas o significado aparente de nossas condutas, podemos também nos enganar sobre o outro, conhecendo apenas o invólucro de seu comportamento. A percepção que temos do outro nunca é, como por exemplo no caso de uma dor ou luto, o equivalente da percepção que ele tem de si mesmo, exceto se formos suficientemente ligados a ele para que nossos sentimentos constituam uma só “forma” juntos e que nossas vidas não corram separadamente. Só através desse consentimento raro e difícil podemos de fato nos unir ao outro, assim como só podemos apreender nossos movimentos naturais e nos conhecer sinceramente pela decisão de sermos para nós mesmos. Assim como não nos conhecemos por posição, também não temos o poder inato de conhecer o outro. Podemos nos comunicar com o outro pelo significado de sua conduta, mas “trata-se de captar sua estrutura, isto é, por trás de suas palavras ou mesmo de suas ações, perceber a região na qual elas se preparam” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 342). O comportamento do outro se dirige a nós, como no diálogo, e capta nossos pensamentos para responder a eles, ou quando “objetos culturais” que caem sob nosso olhar se ajustam repentinamente a nossos “poderes”, despertando nossas intenções e fazendo-se entender por nós, somos arrastados para uma *coexistência* da qual não somos os únicos constituintes e que funda o fenômeno da natureza social, do mesmo modo que a experiência perceptiva funda o fenômeno da natureza física:

A consciência pode viver nas coisas existentes, sem reflexão, abandonar-se à sua estrutura concreta que ainda não foi convertida em significado exprimível; certos episódios de sua vida, antes de terem sido reduzidos à condição de lembranças disponíveis e de objetos inofensivos podem por sua inércia própria aprisionar sua liberdade, restringir sua percepção do mundo, impor ao comportamento estereotípias; do mesmo modo, antes de ter pensado nossa classe e nosso meio, *somos* essa classe e esse meio (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 343).

O “Eu penso” pode ser, diz Merleau-Ponty, como que alucinado por seus objetos. O criticismo dirá que ele “deve poder” acompanhar todas as nossas representações e que é pressuposto por elas, senão como termo de um ato de consciência atual, ao menos como possibilidade de princípio, porém tal postulado coloca um problema:

[...] a conversão do olhar que transforma a vida da consciência numa pura dialética do sujeito e do objeto, que reduz a coisa na sua espessura sensível a uma rede de significados, a reminiscência traumática a uma lembrança indiferente, e submete a exame a estrutura de classe de minha consciência – acaso ela explicitaria uma

¹¹ Merleau-Ponty diz, em nota, que essa é a tese de Sartre em “La transcendance de l’ego”, *Recherches philosophiques*, 1936-1937.

“condição de possibilidade” eterna, ou faria surgir uma nova estrutura de consciência? (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 343)

Conforme Merleau-Ponty é um problema, por exemplo, saber o que acontece quando a consciência se separa do tempo para apreendê-lo como um significado intelectual e manipulável. “Acaso ela estaria apenas pondo a nu o que estava implícito?”, pergunta Merleau-Ponty, ou então ela estaria entrando num sonho lúcido, no qual não encontra nenhuma opacidade, não por não ter esclarecido sua própria existência e a existência das coisas, mas porque vive na superfície dela mesma e no invólucro das coisas? Seria a passagem reflexiva para a consciência intelectual uma adequação de nosso saber a nosso ser ou apenas um modo que teria a consciência de criar para si uma existência separada, um “quietismo”? Essas são questões que não exprimem nenhuma reivindicação empirista nem nenhuma complacência com “experiências” que não tenham de dar conta de si mesmas. Merleau-Ponty quer, ao contrário, igualar a consciência à experiência inteira, recolher na experiência para si toda a vida da consciência em si. A filosofia criticista funda a moral na reflexão que encontra, por trás de todos os objetos, o sujeito pensante na sua liberdade, porém, observa Merleau-Ponty, se nós reconhecermos uma existência da consciência e de suas estruturas resistentes,

[...] nosso conhecimento depende daquilo que somos, a moral começa por uma crítica psicológica e sociológica de si mesma, o homem não está seguro de possuir de antemão uma fonte de moralidade, a consciência de si não está nele de direito, só é adquirida pela elucidação de seu ser concreto, só se comprova pela integração ativa das dialéticas isoladas – corpo e alma – entre as quais ele se encontra inicialmente esfacelado (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 344).

Assim sendo, continua Merleau-Ponty, para o criticismo *a morte não é desprovida de sentido*, pois a contingência do vivido é uma ameaça perpétua aos significados eternos nos quais o homem acredita exprimir-se por inteiro. O criticismo precisa garantir que a experiência da eternidade não é a inconsciência da morte, que ela está além e não aquém, assim como precisa distinguir o amor à vida do apego à existência biológica.

Por isso, todos os problemas levantados até aqui por Merleau-Ponty se reduzem ao problema da percepção, se entendermos por percepção “o ato que nos faz conhecer existências” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 344). O problema da percepção reside na dualidade das noções de estrutura e de significado. Uma “forma”, como, por exemplo, a estrutura “figura e fundo”, é um conjunto que tem um sentido e que oferece um ponto de

apoio à análise intelectual, mas ao mesmo tempo não é uma ideia, já que se constitui, se altera ou se reorganiza diante de nós como um espetáculo. As pretensas “causalidades” corporal, social e psicológica se reduzem à contingência das perspectivas vividas que limitam nosso acesso aos significados eternos. Nesse sentido, *a estrutura é a verdade filosófica do naturalismo e do realismo*, pois, Merleau-Ponty questiona, afinal, quais são as relações entre a consciência naturada e a pura consciência de si? Seria possível pensar a consciência perceptiva sem suprimi-la como modo original, seria possível manter a especificidade dela sem fazer com que sua relação com a consciência intelectual se torne impensável?

Para Merleau-Ponty, o criticismo será inaceitável se o essencial da solução criticista consistir em relegar a existência aos limites do conhecimento e a encontrar o significado intelectual na estrutura concreta e se o destino do criticismo estiver ligado a tal teoria intelectualista da percepção. Nesse caso, seria necessário redefinir a filosofia transcendental a fim de integrar nela até o fenômeno do real:

[...] a ‘coisa’ natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu existem apenas por seu sentido, mas o sentido que jorra neles ainda não é um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui ainda não é uma representação, a ‘compreensão’ que dá acesso a eles ainda não é uma intelecção (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 345).

Talvez aí Merleau-Ponty esteja nos anunciando que essa filosofia transcendental seja a fenomenologia que, como definirá no “Prefácio” de sua próxima obra, *Fenomenologia da Percepção* (1945), a fenomenologia é uma filosofia transcendental que coloca as afirmações da atitude natural em suspenso, para compreendê-las, sendo 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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1), podendo-se, assim, obviamente observar que a percepção representará um papel fundamental em tal filosofia.

II. O RETORNO AOS FENÔMENOS E O PROBLEMA DA RACIONALIDADE NA *FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO*

“(…) o reconhecimento dos fenômenos implica enfim uma teoria da reflexão e um novo cogito.” (Merleau-Ponty)

2.1. Dois pontos de vista, um projeto

Neste momento, examinaremos como Merleau-Ponty realiza a passagem para a etapa fenomenológica de seu projeto de ultrapassamento da oposição entre idealismo e realismo. Segundo Étienne Bimbenet, em *A estrutura do comportamento e Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty tenta reapreender o fenômeno humano aquém do dualismo que queria opor consciência e natureza (Cf. BIMBENET, 2004, p. 35), o que se pode notar desde o início da primeira obra citada, quando se propõe a compreender as relações entre a consciência e a natureza, seja esta orgânica, psicológica ou social, e em toda a segunda obra citada, na qual a percepção se apresenta como um ato emblemático porque reconcilia as duas instâncias (Cf. BIMBENET, 2004, p. 35). Dessa maneira, para Bimbenet, a questão se submete a uma divisão metodológica, na qual *A estrutura do comportamento* é a obra em que Merleau-Ponty adota o “ponto de vista do espectador estrangeiro”, oposto ao ponto de vista interior adotado em *Fenomenologia da Percepção*. No primeiro caso, a consciência se tornará estrangeira a si mesma, fazendo-se “coisa” ou “objeto”, de acordo com o estatuto realista conferido a ela pelas psicologias experimentais da época, e, no segundo caso, se falará da consciência a partir dela mesma. Para Bimbenet, esse é um procedimento surpreendente, que parece validar um jogo de oposições que Merleau-Ponty nunca cessará de denunciar: de um lado, está o ponto de vista da ciência positiva, que aborda a consciência como uma região do ser e como um ente completamente natural; do outro, está o ponto de vista reflexivo da filosofia, que fala a respeito da autonomia da consciência (Cf. BIMBENET, 2004, p. 36). Porém, no entender de Bimbenet, nenhum desses dois pontos de vista é definitivo, uma vez que cada um se mostra como ponto de partida visando aprofundar-se em direção ao ponto de vista oposto.

Dessa forma, como se disse, Bimbenet sustenta que *A estrutura do comportamento* parte do ponto de vista *estrangeiro* à consciência, porém tal alteração representa justamente o início de um longo trabalho crítico dedicado a ultrapassar pacientemente o realismo em direção ao ponto de vista da consciência, ou ainda, o que dá no mesmo, a inscrever uma certa

verdade do naturalismo no seio de uma filosofia transcendental (Cf. BIMBENET, 2004, p. 36). Assim, *Fenomenologia da Percepção* parte do ponto de vista próprio à consciência para progressivamente despossuí-lo de suas prerrogativas e sujeitá-lo aos poderes naturais do corpo próprio (Cf. BIMBENET, 2004, p. 36). As duas obras, então, longe de legitimar a oposição entre a consciência e a natureza, e de validar a oposição entre as duas perspectivas sobre o homem, partem de uma tal oposição para melhor desqualificá-la. Conforme Bimbenet, Merleau-Ponty faz isso justamente para se aproximar do meio onde é abolida essa oposição, havendo, portanto, uma mesma verdade, um “meio comum” da consciência e da natureza, assim como do saber positivo e da filosofia, e tenta trazer tal meio à tona nas duas obras. Bimbenet ressalta ainda que se, por um lado, as duas obras não têm o mesmo ponto de partida, por outro, têm o mesmo ponto de chegada: o ponto de vista do espectador estrangeiro termina por juntar-se ao ponto de vista da reflexão, ou seja, prevalece a mesma exigência descritiva, mas também a mesma inclinação arqueológica nos dois casos, quer dizer, os pontos de vista objetivo e reflexivo se encontram em torno de uma dupla exigência metodológica: por um lado, há a exigência de uma neutralidade descritiva, que dá ao exame de nossos comportamentos e da nossa experiência uma comum fidelidade ao sentido de ser dos fenômenos, e, por outro lado, há uma exigência arqueológica, que situa o fenômeno humano na confluência obscura da natureza e da consciência (Cf. BIMBENET, 2004, p. 47).

Merleau-Ponty inicia o Prefácio de *Fenomenologia da Percepção* com a pergunta “O que é a fenomenologia?”, reconhecendo que talvez fosse estranho fazê-la depois de meio século dos primeiros trabalhos de Husserl. Porém Merleau-Ponty faz tal questão porque acha que ela ainda não fora resolvida e estava longe de sê-lo. Segundo David Cerbone, Merleau-Ponty espera, ao recolocar tal questão, “iniciar um retorno aos próprios fenômenos, e, assim, redespertar em nós um sentido tanto do tema da fenomenologia quanto de sua significância” (CERBONE, 2012, p. 158). Como já dissemos anteriormente, para Merleau-Ponty a fenomenologia

[...] 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 consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1),

é a tentativa de descrever nossa experiência direta tal como ela é, e, para isso, Merleau-Ponty retoma a ordem husserliana de “descrever, não de explicar nem de analisar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 3) e diz que trata-se, antes de tudo, da desaprovação da ciência, pois

[...] 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 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 (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 3).

De acordo com Luiz Damon Santos Moutinho, Merleau-Ponty toma um caminho diferente do de Husserl na fenomenologia, pois para este último há uma íntima relação entre a fenomenologia e o pensamento moderno, entendendo por pensamento moderno o pensamento que remonta a Descartes e Galileu (Cf. MOUTINHO, 2006a, p. 95). Segundo Moutinho, para Husserl os tempos modernos, incluindo a fenomenologia husserliana, “são marcados por uma unidade de sentido que encontra sua formulação pioneira na tentativa cartesiana de fundação radical” (MOUTINHO, 2006a, p. 95), sendo que “o sonho racionalista antigo, aquele que deu nascimento à filosofia, [...] encontra nos tempos modernos a sua condição de realização. Essa condição é o transcendentalismo” (MOUTINHO, 2006a, p. 95). Dessa forma, surge a subjetividade transcendental, a partir da qual todo ser ganha sentido “e a fundação radical pode ser assegurada” (MOUTINHO, 2006a, p. 96). Com Descartes, aparece uma cientificidade nova, a cientificidade transcendental, que é capaz de assegurar o conhecimento fundado imediata e apoditicamente (Cf. MOUTINHO, 2006a, p. 96), sendo o solo apodítico uma nova esfera de ser que, de forma inédita, “pode assegurar uma exigência de apoditicidade mais radical do que aquela encontrada nos axiomas matemáticos” (MOUTINHO, 2006a, p. 96). Então por isso, no entender de Moutinho, Husserl considera que a modernidade inaugurada por Descartes deve, no limite,

[...] consumir a redução do “mundo” ao fenômeno transcendental “mundo”, e a subjetividade transcendental é o lugar e a fonte do conteúdo e do valor do ser do mundo – redução que, finalmente, apenas a fenomenologia pode levar a cabo com todo rigor. É assim que a unidade da filosofia moderna revelada por Husserl – unidade a partir da qual é possível traçar a sua história teleológica – aponta para um conjunto de problemas subsumidos, em última instância, a uma teoria do conhecimento (não limitado ao conhecimento científico) e a uma crítica da razão (MOUTINHO, 2006a, p. 96).

Moutinho considera que é aí que o caminho de Merleau-Ponty difere do de Husserl, com a “interdição da redução transcendental almejada por este sendo o ponto da divergência merleau-pontiana” (MOUTINHO, 2006a, p. 96). Como já dissemos, Merleau-Ponty considera que todo o esforço da fenomenologia é “reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” e, assim sendo, para Moutinho é justamente esse

“contato ingênuo” que marca o limite à redução, e que não pode ser rompido, pois “há uma ‘tese do mundo’ que nenhuma reflexão pode reconstruir, de modo que [...] ‘o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta’ se vê impossibilitado” (MOUTINHO, 2006a, p. 96). De acordo com Moutinho, para Merleau-Ponty nossa relação ao mundo é mais originária e anterior a qualquer pensamento, uma vez que o mundo é onde nossos sonhos se passam, é sobre ele que sonhamos, é o pressuposto inextirpável até mesmo das alucinações que supomos serem subjetivas e sem correspondente real. Tudo isso só acontece porque estamos no mundo e porque nossa percepção é direção a algo, ou seja, aqui o contato com o ser é a condição primeira (Cf. MOUTINHO, 2006a, p. 97). Dessa forma, Merleau-Ponty, no Prefácio de *Fenomenologia da Percepção*, postula que “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 10), pois, porque estamos no mundo, porque mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que tentam captar, “não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 11). Aludindo aos inéditos de Husserl, Merleau-Ponty diz que o filósofo é alguém que perpetuamente começa e que, portanto, isso quer dizer que ele não considera adquirido nada do que acreditam saber os homens ou os cientistas. E mais:

Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final. Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial: o “In-der-Welt-Sein” de Heidegger só se manifesta sobre o fundo da redução fenomenológica (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 11).

Assim, segundo Bimbenet, se tratará menos de completar a redução fenomenológica propriamente dita, isto é, o retorno da atitude natural ao solo da subjetividade transcendental, do que de praticar uma redução “incompleta”. Não será mais somente, como em Husserl, questão de retornar a uma camada originária de fenômenos que ainda não teriam deformado o realismo da atitude natural ou o objetivismo da ciência: retornar ao “mundo vivido” será também suspender, dessa vez contra Husserl, esse realismo sublimado que representa assumir a subjetividade transcendental (Cf. BIMBENET, 2004, p. 41). Essa descrição pura, segundo Bimbenet, que na *Fenomenologia da Percepção* suspenderá sem retorno o duplo prestígio da atitude natural e do idealismo transcendental comunica-se diretamente com *A estrutura do comportamento* e nada separa as duas obras, a não ser o ponto de vista adotado em cada uma,

e, para além desses pontos de partida divergentes, o método é fundamentalmente descritivo nas duas obras e autoriza, em ambas, a passagem quase sem transição do ponto de vista exterior da psicologia ao ponto de vista reflexivo da fenomenologia, como é o caso do último capítulo de *A estrutura do comportamento*, que propõe uma descrição intencional do ato perceptivo, e que tenta ligar essa descrição à análise dos comportamentos humanos e da ambiguidade que neles se manifesta. E, conforme Bimbenet, é o caso de toda a *Fenomenologia da Percepção*, que não cessa de apoiar a descrição fenomenológica da percepção sobre um material positivo abundante, fornecido particularmente pela psicopatologia dos comportamentos humanos (Cf. BIMBENET, 2004, p. 41).

Para Moutinho, essa mudança de rumo de Merleau-Ponty em relação a Husserl permite que Merleau-Ponty aproxime sua fenomenologia da de Hegel, uma vez que este tomou a *experiência* em sua lógica própria, imanente, e não dentro de uma lógica pré-estabelecida, tornando possível a ideia de “um movimento sem outro guia que não sua própria iniciativa”, “uma marcha que cria ela mesma seu curso e volta-se sobre si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 91 *apud* MOUTINHO, 2006a, p. 97), tornando abstrata (por obra do entendimento abstrato) a separação entre meios e fins, ação e consequências (Cf. MOUTINHO, 2006a, p. 97). Moutinho considera que, fazendo o elogio de Hegel, Merleau-Ponty destaca o alargamento do conceito de razão, pois, na visão de Merleau-Ponty, Hegel “inaugurou a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo a uma razão alargada” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 79 *apud* MOUTINHO, 2006a, p. 97), uma tentativa que, segundo Merleau-Ponty, é a tarefa do século XX. Assim, de acordo com Moutinho, Merleau-Ponty se consagrou a essa tarefa e, para tanto, precisou, “diante de Husserl, redefinir o campo fenomenal” (MOUTINHO, 2006a, p. 97). A mencionada redução fenomenológica da ideia de “mundo”, para Merleau-Ponty, abre um *campo fenomenal* que deve ser bem circunscrito, e nos convida a reencontrar uma experiência direta que é preciso situar “em relação ao saber científico, à reflexão psicológica e à reflexão filosófica” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 85).

Para isso, no capítulo de *Fenomenologia da Percepção* dedicado ao campo fenomenal, Merleau-Ponty inicia uma espécie de retomada “histórica” da ciência e da filosofia, afirmando que durante séculos ambas foram conduzidas pela fé originária da percepção, percepção essa que se abre sobre coisas, o que quer dizer que ela se orienta em direção a uma *verdade em si* na qual está a razão de todas as aparências (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 85). Dessa forma, para Merleau-Ponty a “tese muda” da percepção é a de que

[...] a experiência, a cada instante, pode ser coordenada à do instante precedente e à

do instante seguinte, minha perspectiva às das outras consciências – a de que todas as contradições podem ser removidas, a de que a experiência monádica e intersubjetiva é um único texto sem lacuna – a de que aquilo que agora é para mim indeterminado tornar-se-á determinado para um conhecimento mais completo que está como que antecipadamente realizado na coisa, ou, antes, que é a própria coisa (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 86).

Seguindo o percurso feito por Merleau-Ponty, vemos que a ciência, primeiramente, “foi apenas a continuação ou a amplificação do movimento constitutivo das coisas percebidas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 86). O conceito científico seria então “o meio de fixar e de objetivar os fenômenos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 86), estabelecendo estatisticamente as propriedades químicas dos corpos puros, deduzindo delas as propriedades dos corpos empíricos e, assim, a ciência parecia “deter o próprio plano da criação ou, em todo caso, reencontrar uma razão imanente ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 86). Dessa maneira, nada havia a dizer do objeto além daquilo que a ciência dizia dele, “o objeto natural permanecia para nós uma unidade ideal e, segundo a célebre expressão de Lachelier, um entrelaçamento de propriedades gerais” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 87). Isso não mudava em nada a filosofia, pois o único ser no qual se podia pensar era aquele definido pelos métodos científicos. Por isso, diz Merleau-Ponty, o corpo vivo não escapava às determinações que faziam do objeto um objeto e que sem as quais esse objeto não teria lugar na experiência. Até mesmo os predicados de valor conferidos pelo juízo reflexionante deviam se sustentar no ser por uma camada de propriedades físico-químicas, e

[...] essa relação de expressão recíproca, que faz o corpo humano aparecer como a manifestação, no exterior, de uma certa maneira de ser no mundo, devia resolver-se para uma fisiologia mecanicista em uma série de relações causais. Era preciso ligar o fenômeno centrífugo de expressão a condições centrípetas, reduzir esta maneira particular de tratar o mundo que é um comportamento a processos de terceira pessoa, nivelar a experiência na altura da natureza física e converter o corpo vivo em uma coisa sem interior (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 87).

O sentir, portanto, segundo Merleau-Ponty, era destacado da afetividade e da motricidade e se tornava apenas a recepção de uma qualidade, “e a fisiologia acreditava poder acompanhar, desde os receptores até os centros nervosos, a projeção do mundo exterior no ser vivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 88). O corpo vivo, diz Merleau-Ponty, deixava de ser “meu corpo”, isto é, “a expressão visível de um Ego concreto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 88) e se tornava um objeto entre todos os outros objetos. O corpo do outro, correlativamente, não comportava um outro Ego: ele era apenas uma máquina, “e a percepção do outro não podia ser verdadeiramente percepção *do outro*, já que ela resultava de uma

inferência e só colocava atrás do autômato que era o outro uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante de seus movimentos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 88). Assim, não tínhamos mais vários “Eus” coexistindo no mesmo mundo, já que todo o conteúdo dos “psiquismos” era o resultado, de acordo com as leis da psicologia e da fisiologia, “de um determinismo de universo, achava-se integrado ao *em si*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 88), sendo o único *para si* verdadeiro o pensamento do cientista que percebe tal sistema. “Enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade se tornava um interior sem exterior, um espectador imparcial” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 88). O naturalismo da ciência e o espiritualismo do sujeito constituinte universal tinham em comum o nivelamento da experiência, no qual diante do Eu constituinte os Eus empíricos são objetos, sendo o Eu empírico uma “noção bastarda”, misto de em si e para si, ao qual a filosofia reflexiva não dava estatuto. Dessa maneira, chegava-se a uma “filosofia transparente” que continha a idealidade do objeto, a objetivação do corpo vivo, a posição do espírito em uma dimensão de valor sem medida comum com a natureza.

Esse, segundo Merleau-Ponty, era o movimento de conhecimento inaugurado pela percepção. Porém, no entender de Merleau-Ponty, essa é uma filosofia que se destrói a si mesma:

O objeto natural foi o primeiro a esquivar-se, e a própria física reconheceu os limites de suas determinações, exigindo um remanejamento e uma contaminação dos conceitos puros que ela se atribuía. O organismo, por sua vez, opõe à análise físico-química não as dificuldades de fato de um objeto complexo, mas a dificuldade de princípio de um ser significativo. Mais geralmente, põe-se em questão a ideia de um universo de pensamento ou de um universo de valores, em que todas as vidas pensantes seriam confrontadas e conciliadas (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 89).

É por isso que Merleau-Ponty pode dizer que a natureza não é em si geométrica, que ela só parece ser assim para o observador que se atém aos dados macroscópicos, ou que a sociedade humana não é uma comunidade de espíritos racionais, já que só podemos compreendê-la dessa forma “nos países favorecidos, em que o equilíbrio vital e econômico foi obtido localmente e por certo tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 89). Assim, para Merleau-Ponty o adequado agora não é mais dizer que a percepção é uma ciência iniciante, mas que, ao contrário, “a ciência clássica é uma percepção que esquece suas origens e se acredita acabada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 89). Por isso,

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 (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 89-90).

2.2. O campo fenomenal e o retorno aos fenômenos

Taylor Carman afirma que, para isso, Merleau-Ponty quer chamar atenção para o pano de fundo sensorial que subjaz à nossa percepção das qualidades isoladas e nossa formulação dos juízos explícitos, chamando a isso *campo fenomenal*, sugerindo que ele não é nem um objeto *na* nossa experiência, nem meramente um efeito subjetivo recortado do mundo. Segundo Carman, o campo fenomenal é aquele aspecto do mundo sempre já esculpido e tornado disponível e familiar a nós por nossas capacidades perceptivas corporais involuntárias e comportamentos irrefletidos. O campo fenomenal nos apresenta coisas impregnadas de uma significação imanente, por meio de uma estrutura *intencional* em sentido primitivo, ou seja, uma orientação direcional em um ambiente, em um espaço materialmente habitado. Os outros são imediatamente presentes a nós, nós os vemos *como* outros, não como meros dados sensoriais. Mas que noção de proximidade é essa? Carman responde que o imediato já não é a impressão, o objeto que é um com o sujeito, mas o *sentido*, a *estrutura*, o *arranjo espontâneo das partes*. O que faz esse sentido ser *sensível* em vez de intelectual é que ele nos constrange, dando-nos para o mundo. De acordo com Carman, a insistência de Merleau-Ponty em dizer que a experiência sensorial sempre tem a forma de um *campo*, em vez de uma mera soma ou acumulação de dados, é o refinamento da afirmação de que a percepção é essencialmente *perspectiva*. Construir uma perspectiva como um campo é considerar que ela não é nem uma mera coleção de objetos, um segmento homogêneo de espaço, nem algo como apenas um feixe de sensações ou juízos. Um campo é um tipo de espaço ou lugar, é *onde* objetos e suas qualidades nos aparecem e se relacionam conosco. Ele não pode ser entendido como um produto condicionado de sensações e juízos (Cf. CARMAN, 2008, p. 65). Assim como o espaço e o tempo o foram para Kant, o campo fenomenal é, para Merleau-Ponty, uma condição *transcendental* da possibilidade de termos uma percepção aberta ao mundo (Cf. CARMAN, 2008, p. 65).

Para Merleau-Ponty, o campo fenomenal torna-se campo transcendental quando “a reflexão psicológica é levada a integrar aos fenômenos todo objeto possível, e a investigar como ele se constitui através deles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 94). A consciência, sendo

o centro universal dos conhecimentos, deixa de ser uma região particular do ser. Agora não se pode mais tratar de descrever o mundo vivido que a consciência traz em si como um dado opaco, é preciso constituí-lo, “a explicitação que tinha posto a nu o mundo vivido, aquém do mundo objetivo, prossegue em relação ao próprio mundo vivido, e põe a nu, para aquém do campo fenomenal, o campo transcendental” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 94). De outro lado, toma-se o sistema “eu-outro-mundo” como objeto de análise, tratando-se agora de “despertar os pensamentos constitutivos do outro, de mim mesmo enquanto sujeito individual e do mundo enquanto polo objetivo de minha percepção” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 94). Essa “redução” conheceria, portanto, apenas um único sujeito verdadeiro, o Ego meditante, e, assim, essa passagem do naturado ao naturante, do constituído ao constituinte, terminaria a tematização iniciada pela psicologia e não deixaria mais nada implícito ou subentendido em nosso saber, fazendo com que tomássemos posse integral de nossa experiência e realizando a adequação entre o reflexionante e o refletido. Essa seria, então, a perspectiva ordinária de uma filosofia transcendental, bem como, “pelo menos aparentemente, o programa de uma fenomenologia transcendental” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 94). Mas o campo fenomenal na verdade opõe uma dificuldade de princípio a essa pretensa explicitação direta e total: tomando a *Gestalt* como exemplo, Merleau-Ponty nos mostra que, ainda que ela possa ser expressa por uma lei interna, essa lei não pode ser considerada como um modelo a partir do qual os fenômenos de estrutura se realizam. A aparição da *Gestalt* “não é o desdobramento, no exterior, de uma razão pré-existente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 95), não é *porque* ela realiza um determinado estado de equilíbrio, torna, em sentido kantiano, possível um mundo, que ela é privilegiada em nossa percepção:

[...] ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma, é a identidade entre o exterior e o interior e não a projeção do interior no exterior. Portanto, se ela não resulta de uma circulação de estados psíquicos em si, ela não é mais uma ideia (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 95).

Dessa maneira, para Merleau-Ponty, reconhecer os *fenômenos* enquanto *ordem original* é a condenação do empirismo como *explicação* da ordem e da razão pelo encontro entre fatos e acasos da natureza, mas, ao mesmo tempo, é a conservação, para a própria razão, bem como para a própria ordem, do caráter da facticidade: se uma consciência constituinte universal fosse possível, a opacidade do fato desapareceria. Assim,

[...] se queremos que a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto ao qual

ela se dirige e o compreenda verdadeiramente, [...] devemos considerá-la como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido. É por isso que *a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um campo transcendental*. Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas desdobradas e objetivadas, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada. É por isso também que *a fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a aparição do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade previamente dada* (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 95-96, grifos nossos).

Para Merleau-Ponty, as filosofias transcendentais clássicas “nunca se interrogam sobre a possibilidade de efetuar a explicitação total que elas sempre supõem *feita em algum lugar*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 96), bastando-lhes que ela seja necessária e, dessa maneira, acabam julgando aquilo que é por aquilo que deve ser, por aquilo que é exigido pela ideia do saber. Merleau-Ponty reconhece que o Ego meditante não pode suprimir sua inerência a um sujeito individual que tudo conhece sob uma perspectiva particular, mas ao mesmo tempo, observa que

[...] a reflexão nunca pode fazer com que eu deixe de perceber o sol a duzentos passos em um dia de neblina, de ver o sol “se levantar” e “se deitar”, de pensar com os instrumentos culturais preparados por minha educação, meus esforços precedentes, minha história. Portanto, eu nunca reúno efetivamente, nunca desperto ao mesmo tempo todos os pensamentos originários que contribuem para minha percepção ou minha convicção presente. Uma filosofia como o criticismo não concede, em última análise, nenhuma importância a essa resistência da passividade, como se não fosse necessário tornar-se o sujeito transcendental para ter o direito de afirmá-lo. Ela subentende portanto que o pensamento do filósofo não está submetido a nenhuma situação (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 96).

O criticismo, para Merleau-Ponty, parte do “espetáculo do mundo, que é o de uma natureza aberta a uma pluralidade de sujeitos pensantes” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 96), para investigar a condição que torna possível o único mundo oferecido a vários Eus empíricos, e a acaba encontrando no “Eu transcendental no qual eles participam sem dividi-lo porque ele não é um Ser, mas uma Unidade ou um Valor” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 96). Então, é por tornar o Eu transcendental uma unidade ou valor que o problema do conhecimento do outro não é posto na filosofia kantiana, pois o Eu transcendental sobre o qual ela fala pode ser tanto o meu eu quanto o do outro. A análise se situa fora de nós, e precisa apenas “destacar as condições gerais que tornam possível um mundo para um Eu – eu mesmo tanto quanto o outro – e nunca encontra a questão: *quem medita?*” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 96-97). Ao contrário, se a filosofia contemporânea toma como tema principal o *fato* e toma o *outro* como problema, “é porque quer efetuar uma tomada de consciência mais radical” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 97). Merleau-Ponty entende que é

somente sob essa condição que a filosofia pode se tornar um saber absoluto e deixar de ser uma especialidade ou técnica:

Assim, não mais afirmaremos uma Unidade absoluta, tanto menos duvidosa que ela já não precisa realizar-se no Ser, o centro da filosofia não é mais uma subjetividade transcendental autônoma, situada em todas as partes e em parte alguma, ele se encontra no começo perpétuo da reflexão, neste ponto em que uma vida individual se põe a refletir sobre si mesma. A reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebatada para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 97).

Assim, para Merleau-Ponty, as filosofias reflexivas erram em acreditar que o sujeito meditante pode absorver, ou apreender sem sobras, em sua meditação o objeto sobre o qual medita, ou, ainda, que nosso ser se reduz ao nosso saber. Na concepção de Merleau-Ponty, nós, enquanto sujeito meditante, nunca somos o sujeito irrefletido que procuramos conhecer, assim como “não podemos nos tornar inteiramente consciência, reduzir-nos à consciência transcendental” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 98). Se assim fosse, deveríamos possuir o mundo diante de nós como relações transparentes, teríamos, em forma de sistemas de relações transparentes, além do mundo, nossa história e os objetos percebidos em sua singularidade. Merleau-Ponty conclui este ponto dizendo que uma filosofia se torna transcendental, ou seja, radical, não quando se instala na consciência absoluta sem mencionar os passos que levaram a ela, mas quando considera “a si mesma como um problema, não postulando a explicitação total do saber, mas reconhecendo esta *presunção* da razão como o problema filosófico fundamental” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 98). Entra em questão, portanto, o problema da *racionalidade*.

2.3. A reformulação do *Cogito*: revelando o *Cogito* tácito

Conforme Renaud Barbaras, para Merleau-Ponty trata-se de conciliar a validade constitutiva de cada experiência privada com o fenômeno da racionalidade, ou seja, de superar a singularidade de cada experiência particular em relação a um objeto presuntivamente comum a todas as experiências. É então por isso que a investigação merleau-pontiana do *Cogito* se situa além da alternativa do *Cogito* do psicólogo e do *Cogito* do racionalista, pois para Merleau-Ponty o “eu penso” não pode ser nem a notação de um evento psíquico incomunicável (minha consciência é consciência de algo, ela entrega um mundo), nem o desdobramento de um poder constituinte que colocaria o mundo como um puro objeto,

acessível, de direito, a todos. Essa consciência de algo não é transparente a si mesma, ela só se apreende, como diz Merleau-Ponty, “no equívoco”. Melhor dizendo: toda consciência é intencional e todo vivido esboça um mundo, mas essa intencionalidade não repousa sobre um ato e o vivido não se apaga em benefício de um puro objeto e, assim, a unidade desse mundo permanece *presuntiva* e só se dá na forma dos vividos que se apresentam à consciência.

Dessa maneira, o capítulo “O *Cogito*” representa parte muito importante da obra e Barbaras comenta que ele se abre com um tipo de defesa da verdade do *Cogito* cartesiano e, portanto, da impossibilidade de ultrapassamento das filosofias da consciência. Segundo Barbaras, Merleau-Ponty diz haver uma verdade definitiva no retorno cartesiano das coisas ou ideias ao eu, sendo que a própria experiência das coisas transcendentais só é possível se eu trago em mim o projeto delas, a experiência não pode se reduzir a um contato cego com o objeto, e isso implica uma dimensão de apropriação, de reconhecimento. Eu jamais poderia ter certeza de que algo existe se eu não atingisse *isso que* existe nessa existência, ou seja, se eu não apreendesse o sentido (Cf. BARBARAS, 1998, p. 163). Melhor ainda, na medida em que a percepção supõe a apreensão de um sentido, o percipiente não pode existir como pura coisa, uma vez que o ato pelo qual ele se relaciona com o objeto não é um evento objetivo, mas, precisamente, uma consciência (Cf. BARBARAS, 1998, p. 163).

Assim, conforme Barbaras, Merleau-Ponty ultrapassa a alternativa entre o *Cogito* do psicólogo e o *Cogito* do racionalista, pois mostra que a consciência de sentir não é a notação passiva de um evento psíquico fechado em si mesmo e que nos deixaria incertos quanto à realidade da coisa vista ou sentida, ou seja, ela já é abertura ao objeto. Isso significa que, inversamente, a consciência de algo é tributária do momento sensível e não pode dar lugar a uma simples certeza racional, ela não é o desdobramento de uma potência constituinte que conteria eminentemente e eternamente em si mesma toda visão ou sensação possível e reuniria o objeto sem ter que dele se retirar. A consciência pode, portanto, ser definida como transcendência ativa no sentido de que é no movimento pelo qual ela se transcende ao objeto que ela acede à consciência de si (Cf. BARBARAS, 1998, p. 169). A certeza de si não é independente da certeza do mundo, ela é contemporânea e correlativa a esta, de modo que ela não pode atingir a si mesma no modo da transparência intuitiva: ela só se apreende na medida em que se concentra no objeto, só se unifica de maneira indireta ou lateral. O si não pode ser seu próprio objeto e, assim, segundo Barbaras, para Merleau-Ponty a visão se atinge a si mesma e se reúne *na coisa vista*. É essencial a ela se apreender e se ela não o fizesse, ela não seria visão de nada. Mas também é essencial a ela se apreender em um tipo de ambiguidade e

obscuridade, desde que ela não se possua e, ao contrário, se escape na coisa vista.

Mas vejamos como tudo isso se dá segundo o próprio Merleau-Ponty. Para este, trata-se da restituição de uma espessura temporal ao *Cogito*, pois, se “eu penso”, é porque me lanço em pensamentos provisórios e de fato domino as discontinuidades do tempo. Trata-se, portanto, do afastamento da imanência: ao descrever a consciência envolvida por seu corpo em um espaço, por sua linguagem em uma história, por seus prejuízos em uma forma concreta de pensamento, não se trata de recolocá-la na série dos acontecimentos objetivos, nem na causalidade do mundo. Quem duvida não pode duvidar para duvidar que duvida e mesmo a dúvida generalizada não é uma anulação do pensamento, é um “pseudonada”, afinal, não se pode sair do ser. O próprio ato de duvidar estabelece a possibilidade de uma certeza, não posso fingir ser nada no momento em que o realizo. A reflexão manifesta-se pelo menos como dada a si mesma.

Fazendo uso de uma reflexão de Montaigne, Merleau-Ponty afirma que podemos questionar esse pensamento carregado de sedimentos históricos e sobrecarregado com seu próprio ser, assim como podemos duvidar da própria dúvida, considerada a modalidade definida do pensamento e a consciência de um objeto duvidoso. A fórmula da reflexão radical, portanto, não é “nada sei”, fórmula facilmente detectável em delito de contradição, mas “que sei?”. Para Merleau-Ponty, Descartes não esqueceu essa fórmula, e foi louvado por ter ultrapassado a dúvida cética, que é somente um estado, e ter feito da dúvida um método, um ato, encontrando assim um ponto fixo para a consciência e restaurando a certeza. Porém, na verdade, Descartes não acabou com a dúvida diante da certeza da própria dúvida: ele a levou para mais longe. Descartes não diz “eu duvido, eu sou”, mas “eu penso, eu sou”, o que quer dizer que a dúvida é certa, “não como dúvida efetiva, mas como simples pensamento de duvidar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 535). Já que se pode dizer a mesma coisa desse pensamento, a única coisa absolutamente certa a se dizer e diante da qual a dúvida se detém por estar tal coisa implicada pela dúvida é “eu penso”, ou, então, “algo me aparece”. Não há nenhum ato ou experiência particular que preencha exatamente nossas consciências ou aprisione nossa liberdade, não há pensamento que se extermine e conclua o poder de pensar, não há pensamento que seja para o próprio pensamento uma resolução nascida de seu próprio desenvolvimento. Nenhum pensamento particular nos atinge no interior de nosso pensamento, o pensamento não é concebível sem um outro pensamento possível que seja seu testemunho, porém isso não é uma imperfeição da qual viria a consciência liberta: se deve haver consciência, é necessário que se escave, atrás de todos os nossos pensamentos particulares,

um reduto de não-ser, um Si. Não precisamos nos reduzir a uma série de “consciências”, é preciso que cada uma delas, com suas sedimentações históricas e implicações sensíveis das quais se preenche, se apresente a um perpétuo ausente, ou seja, “para saber que pensamos, em primeiro lugar é preciso que efetivamente pensemos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 536), mas esse engajamento não remove todas as dúvidas, nossos pensamentos não abafam nosso poder de interrogar, e sabemos que pensamos por tais ou tais pensamentos que temos, e sabemos também que temos esses pensamentos porque os assumimos, ou seja, por sabermos que pensamos em geral, e

A visada de um termo transcendente e a visão de mim mesmo visando-o, a consciência do ligado e a consciência do ligante estão em uma relação circular. O problema é compreender como posso ser constituinte de meu pensamento em geral, sem o que ele não seria pensado por ninguém, passaria despercebido e então não seria um pensamento – sem nunca sê-lo de nenhum de meus pensamentos particulares, já que nunca os vejo nascer em plena claridade e só me conheço através deles. Trata-se de compreender como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 536).

Merleau-Ponty aponta que um exemplo disso é a linguagem: existe uma consciência de mim mesmo que usa a linguagem e é inteira murmurante de palavras. Ao ler, por exemplo, a Segunda Meditação, vejo que é de mim que ali se trata, mas de um eu em ideia, que não é nem propriamente o meu nem o de Descartes, mas o de toda pessoa que reflete. Seguindo o sentido das palavras e o elo entre as ideias, chego à conclusão de que sou, porque penso, porém isso se trata de um *Cogito* verbal: “só apreendi meu pensamento e minha existência através do meio da linguagem, e a verdadeira fórmula deste *Cogito* seria: ‘se pensa, se é’” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 536-537). E assim a linguagem se faz esquecer, pois a partir do momento em que somos tomados pelo que as linhas no papel significam, não as vemos 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 exposto, e é por isso que seu papel mediador pode passar despercebido, é por isso que Descartes não a menciona em parte alguma. Descartes e, com mais razão ainda, o seu leitor começam a meditar em um universo já falante (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 537).

Assim, para Merleau-Ponty foi a linguagem que instalou em nós a certeza que temos de alcançar uma verdade separável da expressão e da qual ela é apenas a veste e a manifestação contingente. A linguagem só parece ser puro signo uma vez que se dá uma significação. Por isso, para ser completa, a tomada de consciência deve reencontrar a unidade

expressiva em que os signos e as significações aparecem pela primeira vez (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538). Quando acreditamos que nos comunicamos diretamente pelo pensamento com um universo de verdade e que nesse universo encontramos os outros, o texto de Descartes parece vir apenas “despertar em nós pensamentos já formados e [mostrar] que nós nunca apreendemos nada do exterior” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538). Se um filósofo, “em uma meditação que devia ser radical” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538) não menciona a linguagem como condição do *Cogito lido* e não convida o leitor a passar da ideia à prática do *Cogito*, “é porque para nós a operação expressiva é sem problemas e porque ela conta entre nossas aquisições” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538). Portanto, o *Cogito* obtido quando se lê Descartes é um *Cogito* falado, posto em palavras, compreendido nas palavras e exatamente por isso ele não alcança sua meta, pois “uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceptualmente uma parte de nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538). Podemos então concluir disso que a linguagem nos envolve e que somos conduzidos por ela “assim como o realista crê ser determinado pelo mundo exterior ou o teólogo crê ser conduzido pela Providência?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538). Merleau-Ponty diz que isso seria esquecer metade da verdade, já que as palavras podem ter um sentido empírico e estatístico, não visam diretamente minha experiência, e fundam um pensamento anônimo e geral, mas que, por outro lado, eu não reconheceria nenhum sentido nelas se, antes de toda fala, eu não estivesse “em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 539). Era esse *Cogito* silencioso o que Descartes visava ao escrever as *Meditações*:

[...] ele animava e dirigia todas as operações de expressão que, por definição, sempre erram seu alvo já que elas interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que dela ele adquire, toda a espessura das aquisições culturais, mas que não seriam nem mesmo tentadas se em primeiro lugar Descartes não tivesse uma visão de sua existência. Toda a questão é compreender bem o *Cogito* tácito, só colocar nele aquilo que verdadeiramente se encontra e não fazer da linguagem um produto da consciência, sob o pretexto de que a consciência não é um produto da linguagem (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 539).

Dessa forma, para Merleau-Ponty, nem a palavra nem o sentido da palavra são *constituídos* pela consciência. Falar não é evocar e articular imagens verbais segundo um modelo imaginado. A psicologia moderna, ao fazer a crítica da imagem verbal e mostrar que o sujeito falante “se lança na fala sem representar-se as palavras que vai pronunciar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 540), elimina a palavra como representação e como objeto

para a consciência e acaba desvelando “uma presença motora da palavra que não é o conhecimento da palavra” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 540). Quando conhecemos uma palavra, ela não é um objeto reconhecido por uma síntese de identificação, mas um certo uso de nossos aparelhos de fonação, uma modulação de nosso corpo enquanto ser no mundo. A generalidade da palavra não é a generalidade da ideia, mas a de um estilo de conduta “compreendido” por nosso corpo enquanto “potência de fabricar comportamentos e em particular fonemas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 540). Explicando melhor, nas palavras de Merleau-Ponty,

Um dia eu “apanhei” a palavra granizo assim como se imita um gesto, quer dizer, não decompndo-a a fazendo corresponder a cada parte da palavra ouvida um movimento de articulação e de fonação, mas escutando-a como modulação única do mundo sonoro, e porque esta entidade sonora se apresentava como “algo a pronunciar” em virtude da correspondência global que existe entre minhas possibilidades motoras, elementos de minha existência indivisa e aberta (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 540).

Assim, a palavra, no entender de Merleau-Ponty, não foi inspecionada, analisada, conhecida ou constituída, mas apanhada e assumida por uma potência falante e por uma potência motora que me foi dada com a primeira experiência que tive de meu corpo e de seus campos práticos e perceptivos. O sentido da palavra nós apreendemos assim como apreendemos o uso de um utensílio, ao vê-lo empregado no contexto de certa situação:

O sentido da palavra não é feito de um certo número de caracteres físicos do objeto, ele é antes de tudo o aspecto que o objeto assume em uma experiência humana, por exemplo meu espanto diante destes grãos duros, friáveis e dissolventes que caem prontos do céu. É um encontro entre o humano e o inumano, é como um comportamento do mundo, uma certa inflexão de seu estilo, e a generalidade do sentido, assim como a do vocábulo, não é a generalidade do conceito, mas a generalidade do mundo enquanto típico (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 540-541).

Dessa maneira, para Merleau-Ponty, a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, isto é, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante no qual em primeiro lugar as palavras recebem configuração e sentido (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 541). Isso faz com que a consciência nunca esteja sujeita a essa linguagem empírica, “que as linguagens possam traduzir-se e ensinar-se e enfim que a linguagem não seja uma contribuição exterior, no sentido dos sociólogos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 541). Portanto, Merleau-Ponty pode afirmar que, para além do *Cogito* falado, que é aquele que está convertido em enunciado, existe um *Cogito* tácito, que é uma experiência de mim por mim. Mas essa subjetividade indeclinável só tem um “poder escorregadio” sobre si mesma e sobre

o mundo: ela não constitui o mundo, ela o adivinha 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, ele se encontra na intersecção de vários comportamentos, ele é, mesmo uma vez “adquirido”, tão preciso e tão pouco definível quanto o sentido de um gesto (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 541).

Assim, segundo Merleau-Ponty, o *Cogito* tácito é a presença de si a si. Por ser a própria existência, ele é anterior a toda filosofia, porém ele só se conhece “nas situações-limite em que está ameaçado: por exemplo na angústia da morte ou na angústia do olhar de outrem sobre mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 541). Aquilo que acreditamos ser “o pensamento do pensamento” não se pensa ainda e precisa ser revelado. A consciência silenciosa se apreende somente como “Eu penso em geral” diante de um mundo confuso “a pensar”. Toda apreensão particular, assim como a explicitação desse projeto geral pela filosofia, exigem que o sujeito se faça sujeito falante, desdobrando os poderes dos quais não possui o segredo. “O *Cogito* tácito só é *Cogito* quando se exprimiu a si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 542). Merleau-Ponty reconhece que essas são fórmulas que parecem ser enigmáticas: afinal, “se a subjetividade última não se pensa logo que existe, como algum dia ela o faria?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 542), como aquilo que não pensa poderia pensar, sem que a subjetividade fosse reduzida à condição de coisa ou força que produz seus efeitos no exterior sem saber disso? Merleau-Ponty não diz que o Eu primordial se ignora: se este se ignorasse, seria uma coisa e nada poderia fazer com que ele se tornasse consciência. Nosso filósofo apenas lhe recusa o pensamento objetivo, a consciência tética do mundo e de si mesmo e, com isso, quer dizer que se proíbe de supor “uma consciência explícita que duplique e subtenda o poder confuso da subjetividade originária sobre si mesma e sobre seu mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 542). Precisamos, portanto, apreender bem o projeto do mundo que nós somos, ou seja, compreender a subjetividade como inerência ao mundo.

2.4. Subjetividade como temporalidade

Meu amigo Paulo e eu, diz Merleau-Ponty, olhamos uma paisagem. Nós dois temos sensações privadas e uma matéria para sempre incomunicável de conhecimento e, em relação ao puro vivido, estamos encerrados em perspectivas distintas. Considerando minha própria percepção, antes de qualquer reflexão objetivante, não tenho, em momento algum,

consciência de me encerrar em minhas sensações. Ao apontarmos, Paulo e eu, para algum ponto na paisagem, o dedo de Paulo não é um dedo-para-mim que eu *penso* apontado para, por exemplo, um campanário-para-mim, mas é o dedo de Paulo, que está ele mesmo mostrando o campanário que Paulo vê. Da mesma forma, quando eu aponto um ponto na paisagem, “não me parece que desencadeio em Paulo, em virtude de uma harmonia preestabelecida, visões internas análogas às minhas: ao contrário, parece-me que meus gestos invadem o mundo de Paulo e guiam seu olhar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 543). Ao pensar em Paulo, “não penso em um fluxo de sensações privadas em relações mediatas com o meu através de signos interpostos” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 543-544), mas penso em uma pessoa que vive o mesmo mundo e a mesma história que eu, e com quem, através desse mundo e dessa história, me comunico. No entanto isso não significa que se trata de uma unidade ideal, que meu mundo seja o mesmo que o de Paulo “como a equação de segundo grau da qual se fala em Tóquio é a mesma de que se fala em Paris” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 544) ou que a idealidade do mundo assegure seu valor intersubjetivo: “Paulo e eu vemos ‘juntos’ a paisagem, estamos co-presentes a ela, ela é a mesma para nós dois, não apenas enquanto significação inteligível, mas como um certo acento do estilo mundial e até em sua *ecceidade*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 544). É porque a paisagem me toca, me atinge em meu ser mais singular e é minha visão da paisagem, que posso ter a própria paisagem e tê-la como paisagem para Paulo tanto quanto para mim (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 544). Ou seja:

A universalidade e o mundo se encontram no coração da individualidade do sujeito. Nunca o compreenderemos enquanto fizermos do mundo um objeto. Logo o compreendemos se o mundo é o *campo* de nossa experiência, e se nós somos apenas uma visão do mundo, pois agora a mais secreta vibração de nosso ser psicofísico já anuncia o mundo, a qualidade é o esboço de uma coisa, e a coisa é o esboço do mundo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 544).

Merleau-Ponty diz então que um mundo que não é, usando uma expressão de Malebranche, senão uma “obra inacabada” ou que, usando uma expressão aplicada por Husserl ao corpo, não está “nunca completamente constituído”, não exige um sujeito constituinte:

A esse esboço de ser que transparece nas concordâncias de minha experiência própria e intersubjetiva, e do qual eu presumo o acabamento possível através de horizontes indefinidos, exclusivamente pelo fato de que meus fenômenos se solidificam em uma coisa e de que eles observam em seu desenrolar um certo estilo constante – a essa unidade aberta do mundo deve corresponder uma unidade aberta e

indefinida da subjetividade (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 544-545).

A unidade do Eu, tal qual a unidade do mundo, para Merleau-Ponty é invocada antes de experimentada a cada vez que efetuamos uma percepção ou obtemos uma evidência, “e o Eu universal é o fundo sobre o qual se destacam essas figuras brilhantes, é através de um pensamento presente que formo a unidade de meus pensamentos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 545). Isto posto, Merleau-Ponty questiona: “aquém de meus pensamentos particulares, o que resta para constituir o *Cogito* tácito e o projeto original do mundo, e em última análise o que eu sou na medida em que posso entrever-me fora de qualquer campo particular?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 545), ao que responde: “eu sou um campo, sou uma experiência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 545). Mas o que isso quer dizer? Merleau-Ponty explica que, quando nascemos, nosso nascimento não é um acontecimento de “um novo lote de sensações ou de estados de consciência, nem mesmo uma nova mônada ou uma nova perspectiva” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 545), mas é o acontecimento de “uma nova *possibilidade de situações*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 545). O acontecimento de nosso nascimento não cai no nada como um acontecimento qualquer no mundo objetivo, ele envolve um porvir, não como uma causa que determina seu efeito, “mas como uma situação, uma vez armada, chega inevitavelmente a algum desenlace” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 545). Agora há um novo “ambiente” e o mundo recebe uma nova camada de significação:

Na casa onde nasce uma criança, todos os objetos mudam de sentido, eles se põem a esperar dela um tratamento ainda indeterminado, alguém diferente e alguém a mais está ali, uma nova história, breve ou longa, acaba de ser fundada, um novo registro está aberto. Minha primeira percepção, com os horizontes que a envolviam, é um acontecimento sempre presente, uma tradição inesquecível; mesmo enquanto sujeito pensante, ainda sou a sequência da mesma vida que ela inaugurou (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 545-546).

Merleau-Ponty prossegue dizendo que, num certo sentido, “em uma vida não existem atos de consciência ou *Erlebnisse* distintos, assim como no mundo não existem coisas separadas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546), ou seja, da mesma maneira que, ao girar em torno de um objeto não obtemos dele uma série de visões perspectivas que coordenaríamos em seguida por meio da ideia de um único geometral, mas apenas há um pouco de “mover-se” nessa coisa “que, por si, transpõe o tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546), do mesmo modo,

[...] eu não sou uma série de atos psíquicos, nem tampouco um Eu central que os reúne em uma unidade sintética, mas uma única experiência inseparável de si

mesma, uma única “coesão de vida”, uma *única temporalidade* que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente. É esse advento, ou ainda esse acontecimento transcendental que o *Cogito* reencontra (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546, grifo nosso).

Chegamos a um ponto importante de *Fenomenologia da Percepção*, que será fundamental para as conclusões às quais chegaremos daqui por diante: a subjetividade está identificada à temporalidade e é isso que nos fará compreender a partir de agora o nosso lançamento no mundo e a distinção e a união entre a interioridade e a exterioridade, ou seja, a não mais compreender o sujeito como algo completamente distinto e separado do mundo, mas como alguém que só pode ser no mundo. Para demonstrar isso, Merleau-Ponty afirma que o “Eu penso” é a primeira verdade, “mas sob a condição de que por isso se entenda ‘eu sou para mim’ estando no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546). Quando vamos mais longe na subjetividade, colocando todas as coisas em dúvida e suspendendo todas as nossas crenças, “só conseguimos entrever o fundo inumano através do qual, segundo a expressão de Rimbaud, ‘nós não estamos no mundo’, como o horizonte de nossos envolvimentos particulares e como potência de algo em geral que é o fantasma do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546). Nesse sentido, Merleau-Ponty afirma que “o interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546). Isso acontece, por exemplo, quando percebemos uma mesa ou ouvimos uma melodia: no caso da primeira, “é preciso que a percepção da tampa não ignore a percepção dos pés, sem o que o objeto se desmembraria” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 546) e, no caso da outra, “é preciso que cada momento esteja ligado ao seguinte, sem o que não haveria melodia” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 546-547). Todavia, diz Merleau-Ponty, a mesa está ali com suas partes exteriores e a sucessão é essencial à melodia. Dessa forma, “o ato que reúne distancia e mantém à distância, eu só me toco me escapando” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547). Merleau-Ponty diz ainda, utilizando um célebre pensamento de Pascal, que, para este, eu compreendo o mundo sob um certo ponto de vista e que sob outro ponto de vista é o mundo que me compreende. Mas, para Merleau-Ponty,

Deve-se dizer que é sob o mesmo ponto de vista: eu compreendo o mundo porque para mim existe o próximo e o distante, primeiros planos e horizontes, e porque assim o mundo se expõe e adquire um sentido diante de mim, quer dizer, finalmente porque ele me compreende (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547).

Merleau-Ponty não diz então que a *noção* do mundo é inseparável da ideia do corpo e do mundo ou que o sujeito *se pensa* inseparável da ideia do corpo e do mundo: se se tratasse

apenas de uma relação pensada, ela deixaria, por ser apenas pensada, “subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547). O sujeito está *em situação* e é apenas uma possibilidade de situações porque realiza sua ipseidade somente sendo efetivamente corpo e entrando no mundo através desse corpo. Se, por meio da reflexão sobre a essência da subjetividade, a encontramos ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque nossa existência como subjetividade é uma e a mesma que nossa existência como corpo e com a existência do mundo, e porque o sujeito que somos é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547). Mundo e corpo ontológicos reconhecidos no coração do sujeito não são o mundo em ideia nem o corpo em ideia, mas “o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547). Com isso, chegamos, com Merleau-Ponty, ao ponto que esboçamos anteriormente: o problema da racionalidade. Merleau-Ponty questiona:

Mas, dir-se-á, se a unidade do mundo não está fundada na unidade da consciência, se o mundo não é o resultado de um trabalho constitutivo, de onde provém que as aparências sejam concordantes e reúnam-se em coisas, em ideias, em verdade – por que nossos pensamentos errantes, os acontecimentos de nossa vida, e os da história coletiva pelo menos em certos momentos adquirem um sentido e uma direção comuns e se deixam apreender sob uma ideia? Por que minha vida consegue retomar-se a si mesma e projetar-se em falas, em intenções, em atos? Este é o problema da racionalidade (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 547-548).

Merleau-Ponty diz que o pensamento clássico procura explicar essas concordâncias “por um mundo em si ou por um espírito absoluto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 548), sendo que essas explicações “tomam de empréstimo ao fenômeno da racionalidade tudo aquilo que elas podem ter de convincente, portanto elas não o explicam e nunca são mais claras do que ele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547). Mas o que acontece na verdade é que nosso espírito finito é para nós muito mais claro do que esse pretense Pensamento absoluto, pois é por nosso espírito que pensamos. “Nós estamos no mundo, quer dizer: coisas se desenham, um imenso indivíduo se afirma, cada existência se compreende e compreende as outras” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547): o que precisamos fazer então é reconhecer os fenômenos que fundam todas essas certezas.

No próximo capítulo verificaremos como Merleau-Ponty mostra que a temporalidade é o fenômeno fundador dessas certezas.

III.A TEMPORALIDADE

“A fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência.” (Merleau-Ponty)

3.1. Considerações gerais sobre as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, de Edmund Husserl

Antes de iniciarmos nossas considerações a respeito dos estudos de Merleau-Ponty sobre a temporalidade, convém fazermos uma exposição a respeito da concepção husserliana da consciência do tempo, principal fonte de onde Merleau-Ponty retira os fundamentos de sua própria teoria da temporalidade. Sem pretensão de esgotar o tema, extrairemos alguns aspectos que julgamos importantes para a compreensão da teoria merleau-pontiana.

Edmund Husserl (1859-1938) inicia o texto de suas *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1905) dizendo que a análise da consciência do tempo é uma antiga cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento, sendo que o primeiro a ter sentido essas dificuldades foi Santo Agostinho, cujos capítulos 14 a 28 da obra *Confissões* são de suma importância para o problema. Para Husserl, a era moderna nada trouxe de mais grandioso e considerável sobre o assunto.

Husserl afirma que todos nós sabemos o que é o tempo, mas entramos em dificuldade e contradições quando tentamos estabelecer a relação entre o tempo objetivo e a consciência subjetiva do tempo. Assim, seu intuito nas *Lições* é fazer uma análise fenomenológica da consciência do tempo, envolvendo a exclusão de todas as suposições, afirmações terminantes e convicções a respeito do tempo objetivo.

William Blattner e John Brough afirmam que a preocupação com a temporalidade no século XX tem raízes na fenomenologia husserliana: os esboços sobre o tempo feitos por Husserl no início da carreira foram aquilo que mais influenciou a tradição fenomenológica, principalmente no que diz respeito a Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty. Para Husserl, o tempo é o mais importante e difícil problema fenomenológico, e seu interesse não é o “tempo entendido como um fenômeno empírico vinculado ao movimento dos corpos celestiais e mensurado por relógios. Seu interesse é a *consciência* do tempo” (BLATTNER; BROUGH, 2012, p. 125). Assim, a fenomenologia de Husserl é marcada pelo foco na consciência como

“intencional”, o que quer dizer não apenas que ela tem atividades dotadas de propósitos, mas significa também “o direcionamento de toda experiência consciente para algo” (BLATTNER; BROUGH, 2012, p. 125). Dessa maneira, a percepção é percepção de uma ave voando e a memória é a memória de um jantar que tive na semana passada, por exemplo.

Conforme Blattner e Brough, a consciência do tempo era, para Husserl, uma forma muito importante e complexa da intencionalidade e está envolvida em quase todos os aspectos da vida consciente e, além de exemplificar a intencionalidade, ela também a torna possível. Husserl, portanto, tem muito a dizer a respeito da objetividade temporal, já que os atos da consciência intencionam objetos e que os objetos temporais têm um papel bastante proeminente em nossa experiência. Os tipos mais óbvios de objetos temporais são aqueles encontrados em nossa percepção: os objetos percebidos, sejam eles estáveis ou em mudança, são temporais por sucederem uns aos outros ou existirem simultaneamente e se mostrarem em modos temporais de aparição:

O restaurante em que estou desfrutando de um jantar aparece para mim como atualmente existente, como tendo existido no passado e como tendo um futuro indefinido à frente. Eu também experimento o próprio jantar em modos constantemente mutáveis de presente, passado e futuro, embora, em comparação com o recinto em que se realiza, o jantar seja um evento breve e temporalmente único. É importante notar que o presente, o passado e o futuro não são departamentos estáticos, nem são partes dos objetos temporais, tampouco pontos no tempo – eles são, antes, as maneiras como os objetos temporais e os pontos que estes ocupam no tempo aparecem para nós (BLATTNER; BROUGH, 2012, p. 125).

No entender de Blattner e Brough, Husserl isola o presente para consideração especial entre esses modos de aparição e sua preocupação é a de evitar a pressuposição de que só é possível conhecer aquilo que é agora, bem como a pressuposição de que aquilo que está no passado ou no futuro não é ainda ou não é mais e está, por isso, inacessível à consciência. Esse preconceito referente ao agora nos deixa aprisionados nele e, portanto, separados do passado e do futuro. Segundo os autores, para Husserl os objetos temporais aparecem sempre como presente, passado e futuro e, se eles aparecessem sempre como presente, não apareceriam como objetos *temporais*. O agora não se encerra em si mesmo e está sempre em relação dinâmica com o passado e com o que está por vir. Dessa forma, presente, passado e futuro são relativos uns aos outros e o agora tem sempre seu horizonte de passado e de futuro.

Mas antes de nos determos na análise husserliana do tempo e no privilégio conferido por ela ao presente, cumpre observar que talvez a grande e maior importância das *Lições* para a fenomenologia e para a filosofia de um modo geral é Husserl ter indicado a temporalidade

como a essência do vivido. Segundo Barbaras, para Husserl o vivido é uma unidade durável, um processo que se escoia no fluxo dos vividos¹² e, se o modo de existência da coisa é caracterizado pela espacialidade, o do vivido caracteriza-se pela temporalidade, o que quer dizer que, essencialmente, um vivido se desdobra no tempo. Essa temporalidade do vivido assegura sua realidade própria, e a duração é uma maneira de o vivido se doar à consciência, de tal sorte que esta apenas aparentemente o receba. A duração implica, portanto, uma *passividade* da consciência, pois ela é uma unidade que a consciência não realiza efetivamente (Cf. BARBARAS, 2008, p. 124).

De acordo com Barbaras, a temporalidade atribuída ao vivido não designa apenas uma característica que cada vivido possui tomado separadamente, mas uma *forma* necessária que liga um vivido a outro vivido. Enquanto, por essência, *dura*, todo vivido se articula com os outros vividos, ele tem necessariamente um horizonte temporal preenchido dos dois lados, ou seja, ele pertence a um *único fluxo* de vividos que escoia sem fim. O próprio do vivido é que ele seja uma duração finita dentro de um fluxo unitário infinito (Cf. BARBARAS, 2011, p. 124). Esse pertencimento ao fluxo implicado pela duração do vivido significa seu pertencimento ao *eu puro*. Assim, Barbaras afirma que, para Husserl, um *único eu puro* e um *único fluxo* de vividos são noções correlatas: “o *eu* é a *forma* que *unifica todo vivido* e ele se confunde com o único fluxo temporal no qual os vividos se inserem enquanto seres que duram” (BARBARAS, 2008, p. 125). Dessa forma, a constituição da temporalidade inerente ao vivido envolve a constituição do eu como unidade do fluxo: descobre-se assim uma *consciência* que constitui sua própria *unidade temporal* e se constitui como *Ego* puro. Essas três dimensões foram o objeto das *Lições* e, de certa forma, elas são apenas uma dimensão, já que tudo repousa sobre a constituição da temporalidade.

Gostaríamos ainda de ressaltar outro comentário sobre o texto de *Lições*. László Tengelyi afirma que o texto husserliano em questão contém pelo menos quatro ideias que fazem parte das aquisições duráveis ou mesmo definitivas do pensamento husserliano. Segundo Tengelyi, podemos dizer, primeiramente, com Paul Ricoeur, sobre a “inestimável descoberta da retenção”, que pode ser inscrita em um prolongamento das considerações de Santo Agostinho sobre o tempo: para Husserl, assim como para Agostinho, trata-se de ampliar a consciência do agora, o que tem como resultado, para ambos, o que pode ser chamado de

¹² Segundo Jean-Michel Salanskis, “o fluxo é o fluxo dos vividos. Aquilo em que nós deslizamos, suscetíveis de comutar de mundo a mundo, é a onda de nossos vividos. [...] O vivido, *Erlebnis* em alemão, é aquilo de que se tece a nossa consciência enquanto nela escoia uma vida. O que Husserl evoca falando de *vividos* e de *fluxo de vividos* não é simplesmente o fato de que temos um teatro íntimo, representações, pensamentos; é o fato de que uma vida primordial da consciência não cessa de se manifestar por vividos atados uns aos outros em um fluxo.” (SALANSKIS, 2006, p. 21).

“presente alargado”. A distinção que Husserl faz entre a *retenção* e a *recordação*, bem como paralelamente a dissociação entre a *protensão* e a *expectativa*, confere a essa noção (presente alargado) uma precisão jamais dada pela tradição anterior. Em segundo lugar, Husserl transforma a herança agostiniana ao recusar-se a adotar uma concepção exclusivamente psicológica ou subjetiva do tempo. Dessa forma, a ideia de intencionalidade não faz nenhuma tentativa de separar o tempo subjetivo do tempo objetivo e a ideia ou tarefa das *Lições* é, portanto, a de preencher o abismo entre as interpretações cosmológica e psicológica do tempo, por meio de uma análise da *constituição* do tempo da natureza ou do mundo por meio do tempo vivido. Em terceiro lugar, a ideia de uma *consciência pré-reflexiva* é claramente de origem brentaniana, mas é retomada e aprofundada por Husserl, que sustenta que toda reflexão sobre si é precedida de uma consciência irrefletida de si. Tal automanifestação originária ganha a forma de uma intencionalidade tanto afetiva como representativa e Husserl descreve a consciência interna do tempo como uma sensação, acompanhada, como em Brentano, por um sentimento afetivo, distinguindo-a da percepção interna (interna no sentido de um ato de reflexão). Por isso a consciência interna do tempo pode ser qualificada, por Husserl, como “absoluta”. Esse atributo apenas remete ao fato de que a consciência interna do tempo não é um vivido no mesmo sentido que o vivido que ela acompanha, pois ela não é acompanhada por nenhuma outra consciência (Cf. TENGELYI, 2008, p. 30). Em quarto e último lugar, Husserl vence a dificuldade de uma regressão ao infinito sem recorrer à distinção brentaniana entre um “objeto primário” e um “objeto secundário” da consciência intencional: ele consegue isso caracterizando a consciência absoluta em duas intencionalidades, sendo que somente uma, a intencionalidade “transversal”, visa um objeto. A outra, a intencionalidade “longitudinal”, é, ao contrário, intencionalidade sem objeto. Assim, vemos, com efeito, que no fluxo da consciência absoluta do tempo a fase retencional pode ter consciência da fase precedente, sem porém fazer dela um objeto.

Após essas considerações iniciais, cremos ter “o suficiente para a introdução geral” (HUSSERL, 2007, p. 16).

3.2. Detalhando alguns aspectos da teoria de Husserl sobre a consciência do tempo: o *Zeitobjekt*

Pode-se querer, segundo Husserl, investigar como o tempo que foi posto como objetivo numa consciência do tempo se relaciona com o tempo objetivo, mas isto não é tarefa

da fenomenologia. Para Husserl, assim como a coisa real, o mundo real não é um dado fenomenológico, assim como o tempo do mundo, o tempo real, o tempo das ciências naturais e da psicologia também não o são. Nesse sentido, não se trata de estudar apenas as condições subjetivas de possibilidade de uma intuição e de um genuíno conhecimento do tempo, pois o que Husserl aceita não é um tempo do mundo ou a existência de uma duração “coisal”, mas sim *o tempo que aparece e a duração que aparece como tal*, que são dados absolutos dos quais não faz sentido duvidar. Husserl também aceita um tempo que *é*, e que não é o tempo do mundo da experiência, mas o *tempo imanente* do curso da consciência. Husserl mostra isso por meio do clássico exemplo da consciência de uma melodia qualquer, que mostra que existe uma sucessão.

Conforme Barbaras, passar da *duração coisal*, do *tempo do mundo*, ao *tempo que aparece*, ou seja, ao tempo imanente ao curso da consciência é passar a um tempo *aquém* de toda *medida* ou *objetividade*, que é o objeto de uma evidência fenomenológica. Há um paralelo absoluto com a coisa: o tempo percebido, objetivo, “é constituído a partir de um tempo sentido que é um dado absoluto” (BARBARAS, 2008, p. 125), mas não se trata de saber como o tempo percebido é constituído a partir do tempo sentido: trata-se de remontar do tempo *imanente*, aparente, ao seu modo de aparição, ou seja, aos vividos específicos nos quais ele se constitui, de constituir o aparecer do tempo (Cf. BARBARAS, 2008, p. 126). Isso leva ao conceito de *Zeitobjekt*, “tempo-objeto” ou objeto temporal. Assim, evidencia-se a dificuldade da redução à temporalidade imanente: o tempo é sempre tempo de um objeto, e não pode ser separado daquilo que dura. Por isso, Barbaras afirma que uma análise fenomenológica que quisesse apreender o tempo aparente ele mesmo seria reduzida ao silêncio (Cf. BARBARAS, 2008, p. 126). Deve-se partir do único tempo que poderá aparecer, ou seja, do tempo de um objeto, mas, por outro lado, o próprio do objeto é que nele desapareça a temporalidade que o constitui em sua permanência (Cf. BARBARAS, 2008, p. 126), “a duração imanente se apaga atrás da identidade objetiva que ela torna possível” (BARBARAS, 2008, p. 126) e, para apreender o tempo que aparece, é necessário, tanto quanto possível, reduzir o objeto percebido e essa temporalidade, ou seja, “encontrar *um tipo de objeto que deixe aparecer a duração imanente que o constitui como tal*” (BARBARAS, 2008, p. 126). No entender de Barbaras, o conceito de *Zeitobjekt* corresponde a isso: para Husserl, os *objetos temporais* são objetos que não apenas são unidades no tempo, mas que também contêm extensão temporal neles mesmos. É o caso do som: devido a sua natureza temporal, o som não é apenas um objeto que dura, mas é também feito de duração, que é seu

próprio desenrolamento temporal. Mas a dimensão objetiva temporal não pode ser eliminada: posso prestar atenção no som que dura e ressoa, mas o som é tal que me reconduz a sua duração imanente, da qual ele não pode se distinguir (Cf. BARBARAS, 2008, p. 126).

3.3. A exclusão do tempo objetivo

Assim, podemos notar um fator muito importante da análise de Husserl: a exclusão do tempo objetivo, que, como já dissemos, pode ser explicada por meio de um paralelo com o espaço, uma vez que a consciência do espaço pertence à esfera dos dados fenomenológicos e é o vivido no qual a “intuição do espaço” se consuma como percepção e imaginação (*Phantasie*). Quando abrimos os olhos, penetramos no espaço objetivo, ou seja, temos conteúdos sensíveis visuais que fundam uma aparição do espaço, temos a abstração de toda interpretação transcendente e a redução do fenômeno perceptivo aos conteúdos primários dados. O resultado disso é o contínuo do campo visual, um algo *quase*-espacial, que não é o espaço nem um plano no espaço, mas, grosso modo, uma dupla multiplicidade contínua, onde encontramos “relações de justaposição, sobreposição, interpenetração, linhas fechadas que delimitam um fragmento do campo, etc.” (HUSSERL, 1994, p. 39). Assim, as relações espaciais que encontramos não são as relações espaciais objetivas, a aparição de uma coisa por si só não tem posição no espaço nem qualquer relação espacial, pois quem estabelece essas relações somos nós que olhamos esse espaço. O tempo se assemelha a isso: as apreensões de tempo são dados fenomenológicos, são vividos em que aparece o temporal no sentido objetivo, e os momentos do vivido nos quais as apreensões do tempo enquanto tal se fundam também são fenomenologicamente dados.

Mas nada disso é tempo objetivo. Segundo Husserl, o “campo temporal originário” não é um fragmento do tempo objetivo, assim como o agora vivido tomado em si mesmo também não é um ponto do tempo objetivo. O espaço objetivo, o tempo objetivo, o mundo objetivo das coisas e dos processos reais são *transcendências*. O espaço e a realidade não são transcendentem num “sentido místico”, como “coisas-em-si”, mas sim as formas espacial e temporal que aparecem (espaço fenomênico e realidade fenomênica espaço-temporal). Mas nada disso são vividos: os “nexos de ordem” encontrados nos vividos, enquanto imanências autênticas, não podem se achar na ordem empírica objetiva nem se inserir nela. Por conta disso, a investigação dos dados de lugar pertenceria a uma acabada fenomenologia do espacial, na qual os dados de lugar informam a ordem imanente do campo de sensações

visuais e o campo ele próprio e relacionam-se com os lugares objetivos que aparecem, assim como os dados qualitativos se relacionam com as qualidades fenomênicas. Os dados de lugar são signos de lugar, e os dados qualitativos são signos de qualidades: por exemplo, o vermelho sentido é um dado fenomenológico que torna presente uma qualidade objetiva. Ele próprio não é uma qualidade. A qualidade no sentido próprio é uma propriedade da coisa que aparece: no exemplo, trata-se do vermelho percebido, não do vermelho sentido. Assim, o vermelho sentido se chama vermelho de modo equívoco, pois “vermelho” é o nome de uma qualidade real. Quando se fala em “coincidência” do sentido e do real, deve-se observar que o vermelho sentido obtém o valor de momento¹³ apresentador de uma qualidade de coisas só através da apreensão; considerado em si mesmo, o sentido não contém em si nada desse valor de momento apresentador de uma qualidade de coisas, a “coincidência” do apresentante (sentido) e do apresentado (real) não é uma consciência de identidade cujo correlato chame-se “um e o mesmo”. O sentido é o dado fenomenológico que nos torna, pela apreensão, conscientes de algo objetivo como dado em carne e osso, e o objetivamente percebido é algo dado em carne e osso. Deve-se fazer, portanto, a mesma distinção entre o temporal “sentido” e o temporal percebido: o temporal percebido é o tempo objetivo, e o temporal sentido é o “dado fenomenológico através da aprecepção empírica do qual se constitui a referência ao tempo objetivo” (HUSSERL, 1994, p. 40).

Nesse sentido, Husserl diz que os dados temporais não são os próprios *tempora*, e que o “tempo objetivo pertence à conexão da objetividade da experiência” (HUSSERL, 1994, p. 40). Assim, os dados temporais “sentidos” não são simplesmente sentidos, eles também estão investidos de caracteres de apreensão, sendo que certas pretensões e direitos pertencem a esses caracteres de apreensão. Exemplo disso é aferir os tempos e relações temporais que aparecem fundados nos dados dos sentidos uns pelos outros, colocá-los de tal e tal modo em ordens objetivas, distinguir de tal e tal modo as ordens aparente e real, fazendo com que o que se constitua como objetivamente válido seja o único, infinito, tempo objetivo, no qual tudo tem sua posição temporal determinada e determinável pelo cronômetro. Mas o dado absoluto de tempo objetivo não é tempo objetivo vivido: captar com evidência um conteúdo tal como é vivido não quer dizer captar uma objetividade no sentido empírico. Por exemplo, podemos pegar um pedaço de giz e, abrindo e fechando nossos olhos, temos duas percepções, dizemos

¹³ Conforme Robert Sokolowski, para Husserl o “momento” é uma parte não independente do todo ao qual pertence, ou seja, que não pode subsistir ou ser apresentada separadamente. Exemplos de momentos são as cores, que não existem separadas das superfícies ou objetos coloridos; o tom musical, que não constitui música se não estiver junto aos outros tons da melodia; e até mesmo a visão, que não existe separada do olho (Cf. SOKOLOWSKI, 2010, p. 32).

que vemos duas vezes o mesmo giz, que temos dois conteúdos temporais separados, que há uma distinção temporal fenomenológica, uma separação; mas não há qualquer separação no objeto: o objeto é o mesmo. No objeto, vemos duração; no fenômeno, mudança. Podemos sentir subjetivamente assim uma sucessão temporal quando, na objetividade, é uma coexistência que se estabelece, o conteúdo vivido torna-se “objetivado” e é então constituído o objeto a partir do material dos conteúdos vividos pelo modo da apreensão. A objetividade pertence à “experiência”, à unidade da experiência, à conexão da natureza de acordo com as leis da experiência. Fenomenologicamente falando, isso quer dizer que a objetividade se constitui nos “caracteres de apreensão” e nas leis pertencentes à essência deles. Cabe, portanto, à fenomenologia do conhecimento levar isso a uma clara compreensão.

3.4. Explorar a consciência do tempo

Dessa maneira, Husserl afirma que a pergunta fenomenológica, a que diz respeito à teoria do conhecimento, pela origem do tempo é diferente da pergunta psicológica, pois a teoria do conhecimento pergunta sobre a *possibilidade da experiência*. É uma pergunta pela *essência da experiência*, e o esclarecimento de sua possibilidade fenomenológica requer o regresso aos dados fenomenológicos em que o experienciar fenomenológico consiste. Assim, uma fenomenologia da experiência se faz necessária, pois a pergunta pela essência do tempo reconduz à pergunta pela “origem” do tempo e a *pergunta pela origem* está dirigida às *formações* primitivas da consciência do tempo. Em tais formações as diferenças primitivas do temporal se constituem intuitiva e autenticamente, como as *fontes originárias* de todas as evidências relativas ao tempo. Dessa maneira, a pergunta pela origem não pode ser confundida com a pergunta pela origem psicológica, colocada pelo empirismo e pelo inatismo, uma vez que eles perguntam sobre o *material sensível originário* que dá a intuição objetiva do tempo e do espaço em nós. Além disso, a pergunta pela gênese empírica do tempo é indiferente para Husserl: ele quer saber dos *vividos* no seu sentido objetivo e no seu teor descritivo.

Segundo Husserl, a apercepção psicológica (que apreende vividos como estados psíquicos de pessoas empíricas, estabelecendo conexões entre eles, perseguindo as leis naturais do devir dos vividos psíquicos) é completamente diferente da apercepção *fenomenológica*. Husserl não dispõe os vividos em nenhuma realidade: ele diz ter de lidar com a realidade enquanto ela é uma realidade “visada, representada, intuída, conceptualmente

pensada” (HUSSERL, 1994, p. 42). Em relação ao problema do tempo, isso quer dizer que a Husserl interessam os *vividos* do tempo e que interessa a ele que, em tais *vividos*, sejam visados os dados “objetivamente temporais”. O domínio da fenomenologia inclui a descrição de que os atos em questão visam “objetivamente” algo, bem como a descrição da exibição das verdades *a priori* pertencentes aos momentos que constituem a objetividade. Husserl procura, assim, esclarecer o *a priori* do tempo por meio da exploração da *consciência do tempo*, procura destacar a constituição essencial do tempo e também os “conteúdos de apreensão e caracteres de ato especificamente pertencentes ao tempo, aos quais pertencem as leis *a priori* do tempo” (HUSSERL, 1994, p. 43). Husserl se refere a leis compreensíveis por si, como, por exemplo, a de “que a ordem temporal fixa é uma série infinita bidimensional, que dois tempos distintos não podem existir simultaneamente, que a sua relação é assimétrica, que se verifica a transitividade, que a cada tempo pertence um anterior e um posterior, etc.” (HUSSERL, 1994, p. 43).

3.5. O núcleo fenomenológico e o erro da teoria brentaniana do tempo

Husserl então dá início a uma exposição da teoria de Franz Brentano (1838-1917) sobre a origem do tempo, fazendo em seguida várias críticas sobre ela. Para Husserl, a teoria de Brentano não está no terreno necessário a uma análise fenomenológica da consciência do tempo, pois trabalha com pressupostos transcendentais, trabalha com objetos temporais que existem e exercem “estímulos” e nos “provocam” sensações e apresenta-se como teoria sobre a origem psicológica sobre a representação do tempo. Porém ao mesmo tempo ela possui elementos em nível de uma teoria do conhecimento sobre as condições de possibilidade de uma temporalidade objetiva, que aparece ela mesma e aparece como temporal. Acrescenta-se a isso a discussão sobre as peculiaridades dos predicados de tempo, predicados que devem relacionar-se com os predicados psicológicos e fenomenológicos, mas que Brentano não leva muito adiante.

Para Husserl, portanto, o que interessa nas considerações de Brentano é o núcleo fenomenológico. Ali *aparecem* duração, sucessão e alterações, mas, Husserl pergunta, o que há nessas aparições? Na sucessão, por exemplo, aparece um “agora” e, em unidade com ele, um “passado”, “a unidade da consciência envolvendo intencionalmente presente e passado é um dado fenomenológico” (HUSSERL, 1994, pp. 49-50). Assim, pergunta Husserl, Brentano estaria certo em afirmar que o passado aparece efetivamente como imaginação? Para Husserl

a “intuição do tempo está posta face à representação imprópria do tempo, à representação do tempo infinito, dos tempos e relações de tempo que não são intuitivamente realizados” (HUSSERL, 1994, p. 50). Torna-se surpreendente, por isso, que Brentano não tenha percebido diferença entre percepção do tempo e imaginação do tempo. A diferença subjacente ao discurso sobre a *percepção* de uma sucessão e sobre a *recordação* de uma sucessão anteriormente percebida, ou ainda sobre a *imaginação* dessa sucessão, é a de que a imaginação não é uma consciência que possa pôr qualquer objetividade, nem qualquer traço essencial possível numa objetividade. A essência da imaginação é a de não dar ela própria nada do que mencionamos, o próprio conceito de imaginação não vem da imaginação. Mesmo que não queiramos que nos seja dado originalmente o que a imaginação é, devemos formar imaginações, mas isso não significa o ser dado da imaginação. Devemos proporcionar o imaginar: “a percepção da imaginação é a consciência originariamente doadora para a formação do conceito de imaginação – nesta percepção, aparece-nos o que a imaginação é, captamo-la na essência da [sua] auto-dação” (HUSSERL, 1994, p. 76).

Dessa forma, Husserl julga a análise de Brentano insuficiente porque ela se limita a um estrato da constituição (aos conteúdos primários, mais precisamente). Mas de onde tiramos a ideia de passado, se a sucessão do tempo exclui a simultaneidade, se os signos de tempo não esclarecem a consciência do tempo e se a ideia de apresentar o passado como algo não real e não existente é discutível? Todo o domínio das associações originárias é um vivido presente e real, a cadeia dos momentos originários do tempo pertence a esse domínio. Esses momentos originários são produzidos pela *associação originária*, junto com os momentos restantes pertencentes ao objeto temporal, e uma análise da consciência do tempo que queira tornar compreensível simplesmente através de novos momentos escalonados a extensão intuitiva do tempo é inutilizável, já que “a forma temporal não é ela própria nem um conteúdo temporal nem um complexo de novos conteúdos que se liguem de qualquer modo ao conteúdo temporal” (HUSSERL, 1994, p. 52).

No entender de Barbaras, o núcleo fenomenológico da teoria brentaniana ao qual Husserl se aterá é aquele que diz que a unidade da consciência que envolve presente e passado é um *Datum* fenomenológico (Cf. BARBARAS, 2008, p. 128). Toda a questão, portanto, é saber se o passado aparece para essa consciência sob o modo da imaginação. Assim, duas críticas essenciais compõem o eixo daquilo que Husserl dirá sobre o tempo.

A primeira crítica, segundo Barbaras, é a de que Brentano reconhece uma intuição alargada do tempo, que não corresponde à associação originária: é a rememoração de uma

duração já passada. Essa intuição alargada também vem da *imaginação*. A imaginação, assim, intervém para dar conta ao mesmo tempo da associação originária e da intuição alargada. Fazendo isso, Brentano se impede de dar conta da *diferença fenomenológica* entre intuição atual de uma sucessão e a lembrança de uma sucessão anteriormente percebida. Uma vez que a intuição original já faz parte da imaginação, estaremos lidando com uma imaginação da imaginação: mas como isso pode ser concebível? (Cf. BARBARAS, 2008, p. 128). Brentano se impede assim de fundar a diferença entre percepção de uma duração e imaginação ou recordação dessa mesma duração (Cf. BARBARAS, 2008, p. 128).

Na segunda crítica, de acordo com Barbaras, “a imaginação reproduz o conteúdo que vem a passar acrescentando a ele o momento ‘passado’” (BARBARAS, 2008, p. 128), temos uma representação presente do momento passado, que se junta aos outros momentos do conteúdo (qualidade, intensidade etc.), mas assim o momento passado não modifica *de parte em parte* o conteúdo representado: “como momento do conteúdo, o passado permanece à parte dos outros momentos” (BARBARAS, 2008, p. 128). Isso quer dizer que o conteúdo permanece presente na consciência, pois nada nele foi modificado, apenas acrescentando-se a ele o momento passado. Ou seja: o ser passado não pode ser um momento do conteúdo, pois ele pertence contraditoriamente ao presente (Cf. BARBARAS, 2008, pp. 128-129).

Barbaras afirma que, para Husserl, o erro de Brentano está então no caráter psicológico de suas afirmações: para Brentano, a sensação é aquilo que produz um estímulo físico, é aquilo que separa um real que é temporal de uma consciência que assiste a ele. A análise de Brentano é, dessa forma, tributária do presente: só há percepção do presente porque a sensação é correlativa da ação de um estímulo (Cf. BARBARAS, 2008, p. 129). A persistência do passado só põe em relevo a imaginação, pois nada de real corresponde a ele. Por pressupor a ação de um tempo real sobre a consciência, ao invés de se interrogar sobre o *modo de aparecer de um tempo imanente*, Brentano fica impedido de fazer intervir os caracteres de ato distintos dos conteúdos primários, que seriam os únicos a dar conta da modificação do passado (Cf. BARBARAS, 2008, p. 129).

Para Barbaras, a perspectiva de Husserl se descola da análise brentaniana da seguinte maneira. A redução permite ultrapassar a dualidade vista por Brentano entre um processo objetivo e uma consciência espacializante. “A duração imanente implica uma duração da própria consciência, ou seja, uma consciência que se temporaliza” (BARBARAS, 2008, p. 129), diz Barbaras. Contra a dualidade brentaniana do presente e do passado, Husserl põe uma *percepção*, em sentido amplo, *do passado ele mesmo*, na qual a originaridade do presente se

difunde no passado escoado. Correlativamente, Husserl é obrigado a cavar o vão entre a intuição da duração (recordação primária) e a imaginação ou rememoração de uma duração escoada (recordação secundária). Para que se tenha a presença do passado sem que se faça dele uma representação presente, Husserl precisa fundar o passado em um “ato”, ou seja, uma *intencionalidade específica*, e não sobre um conteúdo. Esse “ato” não deve mais tornar presente um passado, como o faria um ato representativo, mas deve ter a função de visar o *passado enquanto passado*: essa será a função da retenção, como veremos adiante.

3.6. A teoria husserliana do tempo

Assim, Husserl inicia sua análise da consciência do tempo dizendo que é evidente que a percepção de um objeto temporal tem temporalidade, que a percepção da duração pressupõe a duração da percepção e que a percepção de qualquer forma temporal tem sua própria forma temporal. Se excluirmos todas as transcendências, a percepção, segundo seus constituintes fenomenológicos, conserva sua temporalidade fenomenológica, que pertence à sua essência insuprimível. Para tanto, uma análise fenomenológica do tempo não pode esclarecer a constituição deste sem considerar a constituição dos objetos temporais, pois a própria temporalidade objetiva sempre se constitui fenomenologicamente e “apenas através desta constituição ela está aí patente para nós como objetividade ou momento de uma objetividade” (HUSSERL, 1994, p. 56). Os objetos temporais são objetos que não são apenas unidades no tempo, mas que também contêm extensão temporal em si mesmos.

No famoso exemplo do som e da melodia, Husserl afirma que o som, na sua duração, é um objeto temporal e que, ao ouvir a melodia, nós a percebemos, pois ouvir é perceber. Soa o primeiro som, o segundo, o terceiro etc., e então dizemos que, quando soa o segundo som, nós o ouvimos, mas não ouvimos mais o primeiro, e assim por diante. Dizemos que ouvimos não a melodia, mas o som singular presente. Dizemos também que o fato de o fragmento decorrido da melodia ser algo objetivo para nós se deve à recordação e que o fato de não supormos que esse fragmento seja a melodia inteira se deve à expectativa antecedente. Mas, diz Husserl, não podemos nos contentar com esses esclarecimentos, pois

[...] tudo o que foi dito se pode transferir também para o som singular. 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. Por conseguinte, ouço de cada vez apenas a fase atual do som e a objetividade do som total duradouro constitui-se num ato contínuo que é, numa parte, recordação, noutra parte pequeníssima, pontual, percepção e, numa outra parte ainda, expectativa

(HUSSERL, 1994, pp. 56-57).

Husserl inicia aqui uma análise mais profunda. Ele toma agora o som como dado hilético, excluindo toda apreensão e posição transcendentais. O som começa e acaba; toda a unidade de duração dele, depois de ter acabado, se move para um passado cada vez mais distante e “nesta retrotração, ‘detenho-o’ ainda, tenho-o numa ‘retenção’ e, enquanto ela se mantém, ele tem a sua própria temporalidade, ele é o mesmo, a sua duração é a mesma” (HUSSERL, 1994, p. 57), diz Husserl. Sobre o modo de ser dado do som, Husserl diz que esse modo e a duração que ele preenche “estão conscientes numa continuidade de ‘modos’, num ‘fluxo constante’” (HUSSERL, 1994, p. 57) e um ponto desse fluxo se chama “consciência de um som que principia” e, nele, “o primeiro ponto temporal da duração do som está consciente segundo o modo do agora” (HUSSERL, 1994, p. 57). O som é dado, ou seja, está consciente como um agora, porém está consciente como agora “enquanto” uma fase qualquer dele estiver consciente como agora. Se uma fase temporal qualquer, que corresponda a um ponto temporal da duração do som, é um agora atual (exceto a fase inicial), segue-se daí que uma continuidade de fases esteja consciente como “mesmo agora” e que “a extensão total da duração temporal, desde o início até o ponto agora, está consciente como duração decorrida, se bem que a restante extensão da duração não esteja ainda consciente” (HUSSERL, 1994, p. 57). No ponto final, o resto da duração está consciente como duração decorrida e como agora, e

“Durante” todo este fluxo de consciência, um e o mesmo som está consciente como duradouro, como agora duradouro. “Antes” (se não for o caso de ser esperado), ele não está consciente. “Depois”, ele está, por um “lapso de tempo”, “ainda” consciente na “retenção” como tendo sido, ele pode ser mantido e permanecer por um momento fixo. A extensão total da duração do som ou “o” som na sua extensão jaz, então, por assim dizer, como qualquer coisa morta, que já não se produz de um modo vivo, [como] uma formação que nenhum ponto produtor do agora anima, mas que constantemente se modifica e se precipita no “vazio”. A modificação da extensão total é, então, análoga, essencialmente idêntica àquela que sofre, durante o período de atualidade, o fragmento decorrido da duração na passagem da consciência a produções sempre novas (HUSSERL, 1994, pp. 57-58).

Essa foi uma descrição feita por Husserl do modo como o objeto temporal-imanente “aparece” num fluxo constante, uma descrição de como ele é “dado”. Notemos que uma descrição dessas é diferente de descrever a própria duração temporal que aparece. Dessa forma, o próprio som foi pressuposto na descrição, mas é importante notar que ele mesmo não foi descrito. Segundo Husserl, a mesma duração é agora, é duração que se constrói atualmente e é depois duração passada, ‘decorrida’, da qual ainda tenho consciência ou que reproduzo

quase novamente na recordação. É do mesmo som que soa agora que dizemos, no fluxo “ulterior” da consciência, que foi e cuja duração está decorrida. Os pontos da duração temporal se afastam da minha consciência de maneira análoga à de como os pontos do objeto em repouso no espaço se afastam da minha consciência quando me afasto de tal objeto. Diz Husserl:

O objeto mantém o seu lugar, tal como o som mantém o seu tempo; cada ponto temporal fica imóvel, mas escapa-se para os confins da consciência, a sua distância relativamente ao agora produtor torna-se cada vez maior. O próprio som é o mesmo, mas o som “no modo como” [*in der Weise wie*] aparece é sempre diferente (HUSSERL, 1994, p. 58).

Segundo Husserl, quanto mais próximo do agora atual está o objeto temporal, mais clareza ele terá para a consciência. Ele vai aos poucos se perdendo na obscuridade conforme as fases do passado vão ficando para trás:

[...] as fases do passado que ficam mais para trás estão conscientes de um modo totalmente indefinido [*unklar*], vazio. E é do mesmo modo depois do decurso da duração total: segundo a sua distância relativamente ao agora atual, tem o que ainda se encontra mais próximo dele, eventualmente, uma pequena clareza, o todo desaparece na obscuridade, numa consciência retencional vazia, e desaparece por fim totalmente (se se pode dizer isto) assim que a retenção termina (HUSSERL, 1994, p. 59).

Assim, de acordo com Husserl, há uma maior distinção e separação na “esfera clara”, melhor dizendo, quanto mais perto se fique do agora atual. Quanto mais nos afastamos do agora, mais se manifesta um escoamento e uma contração, e “um aprofundamento reflexivo da unidade de um processo provido de vários membros ligados [*einen gegliederten Vorgangs*]” (HUSSERL, 1994, p. 59) nos permite observar que “um fragmento articulado [*artikuliertes*] do processo se ‘contraí’ ao se retrotrair para o passado” (HUSSERL, 1994, p. 59), o que configura uma perspectiva temporal, interior à aparição temporal originária, que é análoga à perspectiva espacial. Quando se move para o passado, o objeto temporal se contraí e com isso se torna, ao mesmo tempo, obscuro.

Husserl então passa a investigar mais de perto aquilo que descreve como *fenômeno da consciência constituinte do tempo*, que é aquela em que os objetos temporais, com suas determinações temporais, podem ser constituídos, encontrados e descritos. Primeiramente, faz a distinção entre o objeto imanente, duradouro, e o objeto em seu *como*, que está consciente como atualmente presente ou como passado. Assim, cada ser temporal “aparece” em um modo de decurso [*Ablaufsmodus*] qualquer, continuamente se transformando, e o objeto, em

seu modo de decorrer, é, nessa variação, “sempre de novo um outro, ainda que, todavia, nós digamos que o objeto, cada ponto do tempo e este tempo ele próprio são um e o mesmo” (HUSSERL, 1994, p. 59). Não podemos chamar consciência a essa aparição, ao objeto no seu modo de decorrer, assim como não podemos chamar consciência nem ao fenômeno espacial, ao corpo em seu modo de aparecer:

A “consciência”, o “vivido”, refere-se ao seu objeto por intermédio de uma aparição na qual, precisamente, se nos depara o “objeto no [seu] como”. Manifestamente, devemos reconhecer que o termo *intencionalidade* tem um duplo sentido, segundo tenhamos diante dos olhos ou a referência da aparição ao que aparece ou a referência da consciência; por um lado, ao que “aparece no [seu] como”, por outro, ao que aparece simplesmente (HUSSERL, 1994, pp. 59-60, grifo nosso).

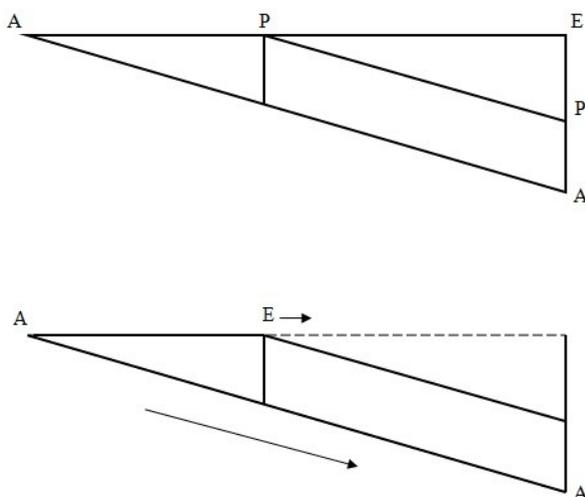
Husserl evita o termo “aparições” para os fenômenos constituintes dos objetos temporais imanentes, pois tais fenômenos “são eles próprios objetos imanentes e são ‘aparições’ num sentido totalmente diferente” (HUSSERL, 1994, p. 60), dando preferência por falar de “fenômenos de decurso”, ou ainda “modos da perspectiva temporal” e, para os próprios objetos imanentes, de seus “caracteres de decurso” (ex.: presente, passado). O fenômeno de decurso é a continuidade de mutações constantes, formadora de uma *unidade* inseparável: “inseparável em extensões que pudessem ser por si e indivisível em fases que pudessem ser por si, em pontos da continuidade” (HUSSERL, 1994, p. 60). Os fragmentos que abstrativamente extraímos só podem ser no decurso total, assim como as fases, os pontos da continuidade do decurso. Evidentemente, essa continuidade é imutável quanto à sua forma e é impossível que a continuidade de fases contenha duas vezes o mesmo modo de fase ou que o contenha completamente estendido sobre toda uma parte da extensão (Cf. HUSSERL, 1994, p. 60). Assim como cada ponto e extensão de tempo é “individualmente” distinto de outro e não pode ocorrer duas vezes, nenhum modo de decurso pode ocorrer duas vezes.

Mas Husserl faz distinções e diferenciações ainda mais nítidas. Os modos de decurso de um objeto temporal imanente têm um começo, um ponto-fonte, que é o modo de decurso com o qual o objeto imanente começa a ser. É caracterizado como *agora*. Na progressão constante do modo de decurso encontra-se o fato de que cada fase posterior do decurso é uma continuidade que se alarga constantemente, uma continuidade de passados (Cf. HUSSERL, 1994, p. 60). Coloca-se a continuidade dos modos de decurso da duração do objeto frente à continuidade dos modos de decurso de cada ponto da duração. Segue-se daí que a continuidade do decurso de um objeto duradouro é um *contínuo*, ou seja, uma unidade que não deve ser compreendida como um conjunto de partes que possam existir por si, e que tem

fases que são os contínuos dos modos de decurso dos diferentes pontos temporais da duração do objeto (Cf. HUSSERL, 1994, p. 61). Ao nos movermos pela continuidade concreta, progredimos nas mutações constantes onde muda sempre o modo de decurso, ou seja, muda a continuidade do decurso de tais pontos temporais, o que quer dizer que “ao entrar em cena um agora sempre novo, muda-se o agora em passado e, com isso, toda a continuidade de decurso dos passados dos pontos precedentes se move ‘para baixo’, uniformemente, para a profundidade do passado” (HUSSERL, 1994, p. 61). Husserl então explica o diagrama do tempo:

Na nossa figura, a linha contínua das ordenadas ilustra os modos de decurso do objeto duradouro. Eles crescem de *A* (um ponto) até uma determinada extensão, que tem o último agora como ponto final. Começa então a linha dos modos de decurso que não contém mais nenhum agora (desta duração); a duração já não é atual, mas sim passada e sempre mais profundamente mergulhada no passado. A figura dá, por conseguinte, uma imagem completa da dupla continuidade dos modos de decurso (HUSSERL, 1994, p. 61).

Segue o esquema desenhado por Husserl¹⁴:



Legenda:

AE: linha dos pontos-agora

AA': afundamento

EA': contínuo de fases (ponto-agora com horizonte de passado)

¹⁴ Vale ressaltar que, em nota, o tradutor da edição portuguesa das *Lições*, Pedro M. S. Alves, observa que, erradamente, a edição Stein-Heidegger escreve, na figura e na legenda, EE' em vez de EA', sendo seguida pelas traduções francesa, castelhana e inglesa (mais precisamente a de James Churchill, de 1964; a tradução de John Brough segue o texto da *Husserliana* e, portanto, apresenta a versão correta dessa passagem).

Husserl fala agora a respeito da impressão originária e da modificação retencional. A impressão originária é o “ponto-fonte” pelo qual se inicia a produção do objeto duradouro. A consciência está envolvida numa mutação constante: por exemplo, um “som-agora” se modifica constantemente, pois sempre um som-agora novo o substitui e o modifica em um “ter-sido”. Quando a consciência do som-agora, ou seja, a impressão originária, passa a ser retenção, esta retenção é de novo um agora atual e “enquanto ela própria é atual (mas não som atual), é retenção do som que foi” (HUSSERL, 1994, p. 62). Cada agora atual da consciência está sujeito à lei de modificação, mudando-se em retenção de retenção, de maneira que cada ponto posterior é retenção para o anterior. Cada retenção já é um contínuo, o som se muda em “som-que-foi”, a consciência *impressional* se converte, em corrente permanente, numa consciência *retencional* sempre nova (Cf. HUSSERL, 1994, p. 62). Ao longo do fluxo, o que se tem é uma cadeia constante de retenções, que pertence ao ponto inicial. Cada ponto anterior da cadeia se adombra no sentido da retenção e a cada uma das retenções se agrega uma continuidade de mutações retencionais que é, ela própria, um ponto novo da atualidade e que se adombra retencionalmente, porém isso não conduz à regressão ao infinito, pois cada retenção é uma modificação contínua que traz em si mesma a herança do passado, na forma de uma cadeia de adumbramentos:

Não que cada retenção anterior seja, na direção longitudinal do fluxo, simplesmente substituída por uma nova, mesmo que constantemente. Cada retenção posterior é antes não simplesmente uma modificação contínua, saída da impressão originária¹⁵, mas sim uma modificação contínua de todas as anteriores modificações constantes do mesmo ponto inicial (HUSSERL, 1994, p. 62).

Assim, conforme Barbaras, “se B sucede A, a consciência impressional de B é ao mesmo tempo consciência retencional de A. Se agora uma nova impressão C sobrevém, ela será retenção de B, mas como B já era ele mesmo retenção de A, ela será retenção da retenção de A” (BARBARAS, 2008, p. 132). A retenção, portanto, se torna a todo momento retenção de retenção, havendo um *encaixe* das retenções, mas que nada tem a ver com uma *reduplicação reflexiva* do tipo “eu me recordo que me recordo de A”. Isso seria confundir a retenção com a memória, ou seja, com a “recordação secundária”. Barbaras ressalta que não há uma superposição de retenções, mas um afastamento progressivo e contínuo e que, “quando B passa em C, B se torna presente na retenção como agora passado, mas, por isso mesmo, A, que estava retido em B, torna-se presente em C, como igualmente passado, mas

¹⁵ Na edição portuguesa se lê *proto-impressão*. Optamos por traduzir o termo francês (*impression originaire*), por acreditar que este proporciona uma melhor compreensão do conceito.

com um grau de afastamento suplementar (BARBARAS, 2008, p. 132)”. Nessas condições, Barbaras afirma que falar em encaixe retencional é dizer que em todo novo presente a *Urimpression* original é presente, mas se afunda ou se afasta progressivamente, sendo que em cada novo presente o fluxo decorrido é inteiramente presente, mas de modo que cada momento do fluxo recua em um tipo de entalhe. Sob a percepção de uma duração prolongada no presente, há o afundamento de um entalhe, em relação com o presente, do conjunto dos vividos já decorridos e retidos (Cf. BARBARAS, 2008, p. 132).

Dessa forma, Barbaras entende que o núcleo da análise husserliana do tempo é o fato de que a toda consciência impressional é co-presentada uma consciência retencional do agora passado. A consciência *impressional* passa continuamente em consciência *retencional* sempre nova, e uma análise desse tipo dá conta da constituição da identidade do objeto temporal imanente, ou seja, de uma duração idêntica, e, assim, em virtude da passagem contínua da impressão na retenção e do correlativo recuo de tudo o que é retido nas retenções encaixadas, cada novo presente surge como continuidade com o agora decorrido e, portanto, com o conjunto do fluxo. “Pela retenção, o novo presente aparece como um desenvolvimento do agora passado e toda a série dos presentes como o único desenvolvimento contínuo da impressão originária” (BARBARAS, 2008, p. 132), afirma Barbaras. Então, graças a essa intencionalidade específica, a sucessão de aparições do som dá lugar à consciência de um único som que dura: “temos *aparições* de som *distintas* que, pela retenção, fazem aparecer *um só e mesmo som*. Há, portanto, como uma inversão que se opera a favor da retenção, ou seja, quando se passa do plano constituinte ao plano constituído imanente” (BARBARAS, 2008, pp. 132-133).

Elucidemos. Barbaras explica que, no *plano constituinte*, vamos *do presente ao passado*, uma vez que os momentos de som sempre novos retêm e carregam a série de sons decorridos. Há uma diferença, entre o som decorrido e o novo som, que se transforma em *unidade*: a consciência retencional do som decorrido se une à nova consciência impressional. Já no *plano constituído*, vamos *do presente ao porvir*, pois um mesmo som começado se desenvolve continuamente, ou seja, se dá um porvir sempre novo, *dura*. Aqui há *uma unidade que se diferencia*: um só e mesmo som se diferencia em momentos de som sempre novos (Cf. BARBARAS, 2008, p. 133).

A constituição, de acordo com Barbaras, toma forma de uma inversão, na qual o som original, retido nos outros momentos de som, aparece como som que se desdobra: o começo, dedicado a uma renovação incessante, aparece como origem de um processo contínuo (Cf.

BARBARAS, 2008, p. 133). O que é renovação constante dos novos agora aparece como modificação contínua do momento inicial, o que nos faz falar agora de uma continuidade que desdobra aquilo pelo que ela se constitui, ou seja, os momentos que lhe dão vida, ao unificarem-se pela retenção, aparecem como sua diferenciação. (Cf. BARBARAS, 2008, p. 133). Para Barbaras essa constituição é exemplar, pois Husserl, a partir dos vividos imanentes e da intencionalidade retencional, dá conta da transcendência e, de todo modo, da independência do objeto temporal: o tempo se dá como algo que se escoar, enquanto que, ao mesmo tempo, é a consciência que o faz e o reúne consigo mesma a cada instante. Barbaras dirá então que “sob a passividade da sensação temporal, Husserl faz aparecer uma atividade originária e dissimulada da consciência. Isso fica claro enquanto repousa sobre a *retenção*” (BARBARAS, 2008, p. 133).

3.7. Os graus de constituição da consciência do tempo

Na terceira seção de *Lições*, Husserl diz que há ainda a necessidade de estabelecer e percorrer os graus de constituição da consciência do tempo. Segundo Husserl, nesse âmbito se encontram: 1) as coisas da experiência no tempo objetivo, faltando agora distinguir diversos graus do ser empírico, que não foram até aqui levados em consideração, como a coisa da experiência do sujeito isolado, a coisa intersubjetivamente idêntica e a coisa da física (Cf. HUSSERL, 2007, p. 98); 2) “as multiplicidades de aparições constituintes, de um grau diferente, as unidades imanentes no tempo pré-empírico” (HUSSERL, 2007, p. 98); e 3) “o fluxo absoluto da consciência do tempo” (HUSSERL, 2007, p. 98). Neste trabalho nos ocuparemos mais precisamente do terceiro item.

Para Husserl, a especificidade da consciência absoluta, que subjaz a *toda* constituição, se sobressai claramente, em contraste com as unidades constituídas que pertencem a um grau bem diferente. Assim, cada objeto individual, ou seja, cada unidade constituída na corrente, seja imanente ou transcendente, dura, e dura necessariamente, o que quer dizer que esse objeto individual é continuamente no tempo e é algo idêntico nesse ser contínuo, que também pode ser considerado um processo (Cf. HUSSERL, 2007, p. 98). Do mesmo modo, Husserl afirma que

[...] o que é no tempo é continuamente no tempo e é a unidade do processo, que traz inseparavelmente consigo em seu decorrer a unidade daquilo que dura. No processo sonoro se encontra a unidade do som, que dura durante o processo, e reciprocamente a unidade do som é unidade na duração preenchida, ou seja, no processo. Se,

portanto, algo é determinado como estando em um instante, só é concebível como fase de um processo, em que também a duração de um ser individual tem seu ponto (HUSSERL, 2007, p. 98).

Para Husserl, é evidente que os fenômenos que constituem o tempo são por princípio objetividades diferentes das que são constituídas no tempo e que não são objetos nem processos individuais. Não há sentido em dizer deles que eles estão no agora e que eles foram antes, que eles são uns em relação aos outros sucessivos ou simultâneos etc. O correto, conforme Husserl, é dizer que uma certa continuidade de aparição (aquela que é fase do fluxo constitutivo do tempo) pertence a um agora (aquele que ela constitui) e pertence a um antes, enquanto constitutiva para o antes. Mas, pergunta Husserl, “o fluxo não é o ‘um-após-o-outro’? Não há um agora, uma fase atual, e uma continuidade de passados, da qual nós temos atualmente consciência nas retenções?” (HUSSERL, 2007, p. 99). Husserl responde a isso que nós só podemos dizer essas coisas a respeito do fluxo porque ele é algo que nós nomeamos assim depois de constituído, mas que não tem nada de temporalmente “objetivo”. *Ele é a subjetividade absoluta*, e tem as propriedades de algo que se deve designar metaforicamente como “fluxo”, algo que jorra “agora”, em um ponto de atualidade, um ponto-fonte originário etc. Assim, no vivido da atualidade temos o ponto-fonte originário e uma continuidade de momentos de ressonância.

Seguiremos agora com uma referência um tanto longa, mas muito esclarecedora e importante, a um comentário sobre o texto husserliano: segundo Carlos Alberto Ribeiro de Moura afirma que, ao fazer a distinção dos graus de constituição, Husserl pode alcançar a esfera na qual podemos distinguir as “condições de possibilidade”, considerando necessário “abandonar a abstração da fenomenologia descritiva, que considerará a ‘consciência’ como uma passagem que oferece ao fenomenólogo vividos ‘prontos’ para satisfazer a sua curiosidade” (MOURA, 2001, p. 369), sendo então preciso reconhecer que tais vividos, como objetos que “duram”, são “unidades em uma multiplicidade de fases temporais, já são constituídos em uma ‘consciência’ mais antiga, o verdadeiro absoluto em que se situam as últimas multiplicidades” (MOURA, 2001, p. 369). Se quisermos saber como é possível a consciência de um objeto que dura, precisamos nos situar no último grau descrito por Husserl, uma vez que “nessas camadas regressivas se caminha das ‘unidades’ constituídas às ‘multiplicidades’ constituintes” (MOURA, 2001, p. 369). É somente assim, portanto, que podemos saber como uma subjetividade é possível e “qual é o ‘sistema intencional complicado’ graças ao qual um mundo pode ‘aparecer’ à consciência” (MOURA, 2001, p. 369). Nesse sentido, Moura assinala que, por meio do exemplo da melodia, a questão é como

podemos ter consciência dos objetos *em geral*, pois, como dizia Kant, o tempo é a “forma universal” dos objetos em geral.

3.8. O Presente vivo

Segundo Moura, para Husserl há um *problema* envolvido na consciência do tempo, na “doação” de um objeto distendido temporalmente como a melodia, porque, além de envolver uma consciência do “presente”, envolve também “uma consciência do passado e uma certa consciência do futuro” (MOURA, 2001, p. 370). Para Moura, se eu apreendo o som da melodia como som que dura é porque, além de ter consciência de seu momento presente, tenho consciência de seus momentos passados “enquanto” passados. Por conta disso, a representação do “presente” como um ponto matemático e da sucessão temporal como série desses pontos bloqueia a compreensão da consciência do tempo, afinal, se cada momento temporal ultrapassasse completamente aqueles que o precederam, seria impossível termos consciência de um objeto que dura, pois “se o tempo é definido como sucessão descontínua de ‘agoras’, torna-se um enigma insolúvel compreender como se pode ter consciência de um objeto que dura e um mistério insondável saber como pode haver consciência de um ‘mundo’ composto de objetos temporais” (MOURA, 2001, pp. 370-371). Por isso, Moura afirma que Husserl dirá que “o fenômeno originário do tempo não está em qualquer instante pontual, mas no ‘presente vivo’, esta espessura temporal que envolve não apenas um ‘agora’, mas também a consciência do passado imediato e do futuro próximo” (MOURA, 2001, p. 371). Assim, “em cada momento que a melodia se torna presente, o momento anterior cai no passado” (MOURA, 2001, p. 371), mas sem que eu deixe de ter consciência dos momentos anteriores, pois eles permanecem “quase presentes” à minha consciência, só que modificados, dados “segundo uma outra ‘perspectiva’” (MOURA, 2001, p. 371).

Dessa maneira, Moura explica que no decorrer da melodia também faço uma espécie de antecipação do som que está por vir, “o presente vivo também comporta um horizonte de futuro imediato” (MOURA, 2001, p. 371). Noutras palavras:

Se o “presente vivo” não fosse assim estruturado – garante Husserl –, nunca teríamos consciência de um objeto que dura. A temporalidade não é uma “sucessão de agoras”, mas sim, como dirá Heidegger, “unidade originária” do presente, do passado e do futuro. Por isso Husserl insistirá em que esse “presente vivo” é tecido por uma estrutura complexa, em que o “momento impressional do agora” sempre está acompanhado de sua “cauda de cometas” de retenções e por suas protensões, estas “intencionalidades originais” que conservam no “agora” os “perfis” dos momentos passados e antecipam os “perfis” do futuro, momentos que, por princípio,

nunca são “partes reais” do presente. Aqui, sempre se deve respeitar o “*a priori* da correlação” e distinguir cuidadosamente entre aquilo que se refere aos momentos do objeto temporal e aquilo que diz respeito à “consciência” desse objeto (MOURA, 2001, pp. 371-372).

Segundo Moura, o objeto temporal é a unidade da multiplicidade de fases temporais (presentes, passadas e futuras), pelas quais ele é constituído, “a ‘consciência’ desse objeto temporal, por seu lado, é um ‘todo’ formado pelo momento impressional do ‘agora’, pelas retenções e pelas protensões” (MOURA, 2001, p. 372). Assim, quando temos consciência de uma fase do objeto, a “cauda de cometas” de retenções faz com que as fases passadas dele estejam presentes na fase atual “através de uma série sucessiva de ‘perfis’” (MOURA, 2001, p. 372) e, sendo o “som que dura” uma unidade de uma multiplicidade de fases temporais, “cada uma dessas fases, por sua vez, é a unidade de uma multiplicidade de ‘perfis’, que são os distintos ‘modos de doação’ do passado a partir do ‘ponto de vista’ de cada ‘agora’ atual” (MOURA, 2001, p. 372). Dessa maneira, os próprios “objetos imanentes”, enquanto “unidades” que duram, são “transcendentes” em relação às “multiplicidades” que encontramos no “presente vivo”, “cujo perímetro desenha a região da ‘consciência absoluta’, as multiplicidades últimas às quais a ‘reflexão’ fenomenológica reconduz” (MOURA, 2001, p. 372).

No entender de Moura, Husserl apresentará uma “solução elegante” para a dificuldade que essa regressão às multiplicidades últimas representa, pois podemos nos perguntar como, afinal, é possível apreender essa consciência absoluta situada aquém da primeira objetivação. Uma vez que “em cada uma das fases regressivas da objetivação se caminha do ‘constituído’ ao ‘constituente’, do ‘objeto’ àquilo graças ao qual ele ‘aparece’” (MOURA, 2001, p. 372) e se chega ao primeiro piso, o da consciência absoluta constitutiva do tempo, precisamos perguntar por que temos consciência dessa consciência (MOURA, 2001, pp. 372-373). Para Moura, Husserl sabe das dificuldades em se apreender o “fluxo absoluto”, pois “se esse fluxo deve tornar-se ‘objeto’, seria preciso uma outra consciência que seria constituinte da consciência do tempo, e regrediríamos, assim, ao infinito” (MOURA, 2001, p. 373). Moura entende que Husserl pensa em solucionar essa dificuldade por meio da doutrina da “dupla intencionalidade da retenção”, “pela característica que a retenção tem de ser não apenas ‘relação ao objeto’, aquela intencionalidade que serve para constituir o objeto imanente, mas *também* ‘intencionalidade lateral’, retenção das retenções transcorridas” (MOURA, 2001, p. 373). Moura ainda afirma que:

Através do contínuo das modificações retencionais, e da circunstância de elas serem todas retenções das retenções precedentes, constitui-se *no* fluxo da consciência a “unidade” do próprio fluxo. E graças a isso o “fluxo” vem à presença. O fluxo da consciência constituinte do tempo é articulado de maneira tão “notável” – dirá Husserl – que ele não “é” apenas, mas nele há uma “manifestação de si” (*Selbsterscheinung*) e, com isso, esse fluxo é apreensível no seu fluir. Sendo assim, essa “manifestação de si” do fluxo não exige um segundo fluxo, mas constitui-se como “fenômeno de si”. A consciência absoluta não precisa ter atrás de si uma outra consciência para ter consciência dela, e é apenas graças a isso que essa fenomenologia “última” é possível (MOURA, 2001, p. 373).

De acordo com Moura, esse “fluxo absoluto”, enquanto constituinte do tempo, não pode ser ele mesmo “temporal”, pois dizer que o fluxo da consciência absoluta do tempo é temporal é o mesmo que “confundir as ‘camadas’ da objetivação e enredar-se em dificuldades gratuitas” (MOURA, 2001, p. 373). Isso significa que o fluxo constituinte não está no tempo e não tem tempo, que “ele pertence à região das multiplicidades últimas graças às quais pode aparecer um objeto temporal e, por isso, não é ele mesmo equiparável a um objeto individual” (MOURA, 2001, p. 374). Se a consciência absoluta fosse “objeto”, ela teria lugar temporal, extensão temporal e “seria uma unidade ‘constituída’ em diversas fases temporais. Nesse caso, seríamos reconduzidos a uma outra consciência constituinte e regrediríamos ao infinito” (MOURA, 2001, p. 374). Assim, o fluxo absoluto não é “objeto”, não é algo permanente em que um conteúdo idêntico perdura (Cf. MOURA, 2001, p. 375), não se pode, portanto, falar em duração, pois para haver duração “é preciso pressupor uma constância, uma ‘unidade’ que se constitui no fluxo” (MOURA, 2001, p. 374). Por isso, diz Moura, o fluxo “não é uma sequência de objetos internos temporalmente distendidos, e, por isso, os predicados do constituído nunca devem ser transpostos para o constituinte” (MOURA, 2001, p. 374). Além disso, Moura considera que

[...] a consciência do “agora” não está ela mesma no agora, a “retenção” que está junto a ela não é “simultânea” ao agora, ela é *unzeitlich*, não se pode falar que os fenômenos constituintes sejam temporalmente simultâneos ou sucessivos. Todavia, falar em “fluxo” não é escandir um “antes” e um “depois”? O que acontece – dirá Husserl – é que faltam “nomes” para descrever convenientemente a consciência absoluta. A palavra “fluxo” é usada, mas trata-se de um nome forjado para o “constituído”, que já é temporal, uma metáfora que não deve nos extraviar: o fluxo absoluto é atemporal, ele não comporta passado, presente nem futuro. Por isso, se a sombra do eu empírico sempre perseguiu o eu transcendental, se a subjetividade da filosofia clássica nunca rompeu suas amarras com o “mundano”, no plano do “verdadeiro absoluto” não há mais confusão possível: essa consciência “fora do tempo” não se aparenta mais a nenhuma subjetividade “psicológica” (MOURA, 2001, pp. 374-375).

Moura afirma que é no domínio do “fluxo originário” que devemos procurar “o princípio último da implosão fenomenológica dos objetos em uma multiplicidade de

fenômenos” (MOURA, 2001, p. 375), aquilo que nos obriga ao “ponto de vista”, faz com que nunca possamos acessar a “coisa mesma” e nos obriga “a conceber o ‘objeto’ da consciência como unidade sintética da própria multiplicidade dos seus fenômenos” (MOURA, 2001, p. 375). Isso significa que devemos procurar a dissociação originária entre o “objeto” e seus modos de doação ou “fenômenos” no “fato originário” da consciência absoluta, ou seja, no momento do “presente vivo” em que “um ‘agora’ é empurrado para o passado por um novo presente, mas é também ‘retido’ por este, que conserva consigo o ‘perfil’ do momento que se escoou” (MOURA, 2001, p. 375). A série das retenções é a série dos diferentes fenômenos de um “agora” passado, que será para mim nada mais do que a unidade sintética desses diferentes modos de doação. Dessa forma, é aqui que se pode distinguir “com evidência” entre objeto e noema em geral.

Mas, Moura questiona, será que isso quer dizer que o momento impressional do “agora” é a ocasião privilegiada do acesso à “coisa mesma”, ocasião em que alcançaríamos uma presença plena do objeto, ainda que fugaz, mas sem a mediação de nenhum modo de apresentação? (Cf. MOURA, 2001, p. 376). Para Moura, alguns textos de Husserl dizem que sim, como quando, por exemplo, Husserl “contrapõe duas modulações do conceito de fenômeno” (MOURA, 2001, p. 376), nas quais se trata de um objeto imanente ou de um objeto transcendente, “ambos considerados na fase temporal do agora” (MOURA, 2001, p. 376): enquanto no objeto transcendente a exposição e o exposto, o perfil e o perfilado se separam, “no ‘agora’ perceptivo do objeto imanente não há qualquer separação entre o fenômeno e aquilo que se fenomenaliza, não há exposição e o ‘aparecer’ é aqui um ‘estar junto’ sem qualquer visada que caminhe para além do dado” (MOURA, 2001, p. 376). No entanto, ao verificar qual é a natureza desse “agora” para Husserl, podemos ver que na fenomenologia não haverá nenhum caso de “presença” que não seja mediado por um modo de apresentação:

Na verdade, o “agora” não é um conteúdo que possa ser fenomenologicamente dado, ele será por definição inapreensível. O “agora” não é um tempo curto, um átomo temporal, mas sim um “limite ideal”, algo de “abstrato” que não pode ser nada “para si”. Sendo o limite ideal das intencionalidades retencionais e protensionais que tendem para ele, o “agora” não é nada que se possa fixar, ele só se desvela a si mesmo como “agora” quando deixa de ser “agora”, ele só tem sentido para e pela retenção, ele só é apreendido enquanto passado. Desde então, o objeto imanente no seu “agora” nunca é dado “ele mesmo”, mas apenas visado através de seu rastro fenomenal, ele só é dado quando já passado, como a unidade sintética de uma multiplicidade de perfis. A consciência constituinte do tempo é o lugar originário da instauração das multiplicidades, da dissolução dos objetos em “fenômenos”. Mas também estará nela o princípio da unificação desse múltiplo em identidades, desses fenômenos em “objetos” (MOURA, 2001, pp. 376-377).

Conforme Moura, Husserl utilizará suas descobertas do estudo do “presente vivo” em todo seu comentário da intencionalidade em geral mostrando que agora é em termos temporais que devemos compreender o privilégio da percepção em relação aos outros atos da consciência. Uma vez que a percepção deve ser descrita como uma “apresentação”, ou seja, como aquilo que dá algo como presente, devemos “opô-la à consciência de imagem ou de signo que, enquanto ‘presentificações’ (*Vergegenwärtigungen*), nos apresentam mediatamente aquilo que não está efetivamente presente” (MOURA, 2001, p. 378). O presente da percepção não é um instante pontual, “mas aquele presente alargado, o ‘presente vivo’ com suas intencionalidades retencionais e protensionais” (MOURA, 2001, p. 378). Assim, Moura nos explica que tudo se decide na consciência do “presente vivo”, que é “forma permanente” da consciência absoluta, “com seu momento impressional do ‘agora’, com as suas intencionalidades retencionais e protensionais, que oferecem os ‘perfis’ dos momentos passados e futuros” (MOURA, 2001, p. 389) e Husserl localiza o “campo de decisão da fenomenologia” no fluxo “pré-temporal” constitutivo da consciência do tempo, no domínio das “últimas multiplicidades”, apresentando como “fato originário”, que está no centro da consciência absoluta, a consciência da mudança permanente da impressão e retenção, quando uma nova impressão empurra a anterior para o passado e a conserva como um “recém-sido” (Cf. MOURA, 2001, pp. 389-390). Moura considera que aqui, na “passagem primitiva” da consciência do “agora” para a retenção, neste acontecimento que está fora do tempo, se situam as questões talvez mais importantes da fenomenologia, e é compreensível que seja assim, pois esse fato de a impressão decair na retenção, tornar-se distinta do presente e ser depois retomada no novo presente configura uma “separação e reconciliação originária” que “concentra em si os dois movimentos fundamentais da doutrina: o princípio que vela os objetos, proíbe a sua presença plena ao dissolvê-los em ‘fenômenos’, é o mesmo que os desvela, reunificando esses fenômenos como manifestações de objetos” (MOURA, 2001, p. 390), o que faz com que a fenomenologia acabe sendo antes de tudo “o longo comentário dos desdobramentos desse ‘fato originário’” (MOURA, 2001, p. 390).

Após essas considerações sobre o texto de *Lições*, acreditamos ter exposto o suficiente para uma adequada compreensão da concepção merleau-pontiana de temporalidade, da qual trataremos no tópico seguinte.

3.9. Merleau-Ponty combatendo a versão objetivista do tempo

Segundo Barbaras, Merleau-Ponty situa sua leitura de Husserl no terreno da teoria do presente vivo, que faz a intencionalidade aparecer em termos de atos, ou seja, de matéria e de forma, como se pode ver no “mal-entendido” de Husserl consigo mesmo apontado por Merleau-Ponty no Prefácio de *Fenomenologia da Percepção*, no qual a intencionalidade operante que anima o tempo é a verdade da intencionalidade “tética”. Dessa maneira, Barbaras aponta, toda a *Fenomenologia da Percepção* se constrói sobre o capítulo consagrado à temporalidade, no qual Merleau-Ponty põe em evidência a identidade entre a subjetividade última e o tempo, sendo que a análise merleau-pontiana consiste em retomar a teoria do presente vivo, tal como explicitada nos inéditos de Husserl (Cf. BARBARAS, 2001, p. 251).

Merleau-Ponty inicia a discussão sobre a temporalidade dizendo que há uma relação muito mais íntima do que se pensa entre o tempo e a subjetividade, uma vez que o sujeito, que não pode ser apenas uma série de fatos psíquicos, também não pode ser eterno. Ele é então temporal, mas por força de uma necessidade interior, não por algum acaso da constituição humana (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 549). Assim, Merleau-Ponty é convidado a fazer uma concepção do tempo e do sujeito de maneira que eles se comuniquem do interior. Vejamos por quê.

Moutinho afirma que agora se trata de apontar uma nova dimensão do sujeito *a partir da temporalidade*, uma vez que foi a temporalidade que “desenhou a relação não-tética de si a si, que fez do sujeito para si e ser no mundo, e do Eu, se por abstração o pensarmos ‘fora de qualquer ato particular’, uma ‘coesão de vida’, uma ‘única temporalidade’” (MOUTINHO, 2006b, p. 244). Moutinho considera que é por isso que Merleau-Ponty afirma, logo na abertura do capítulo, haver uma relação “muito mais íntima” entre o tempo e a subjetividade, uma relação muito mais íntima do que aquela que dispõe nossas experiências “segundo o antes e o depois” e que “faz da temporalidade a ‘forma do sentido interno’” (MOUTINHO, 2006b, p. 244), sendo essa intimidade aquilo que nos “convida” a “fazer-nos do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 549). Esse capítulo de *Fenomenologia da Percepção*, para Moutinho, deverá justamente realizar essa tarefa, mas, como sempre, partindo do pensamento objetivo (do tempo objetivado, no caso), ao invés de partir da própria subjetividade, o que quer dizer que o fato de tempo e sujeito se comunicarem por dentro não nos autoriza a partir do sujeito “como se o sujeito, suficientemente desdobrado, nos desse o tempo: sujeito e tempo não estão em relação de substância e atributo” (MOUTINHO, 2006b, p. 244). Assim, Merleau-Ponty pode dizer da

temporalidade algo que já disse anteriormente a respeito da sexualidade e da espacialidade, ou seja, que a existência não pode ter atributo exterior ou contingente, e não pode ser o que quer que seja – espacial, sexual, temporal – sem que o seja por inteiro. Ela deve retomar e assumir seus “atributos” e fazer deles dimensões de seu ser, de sorte que uma análise minimamente precisa acerca desses atributos diz respeito à própria subjetividade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 550).

Para Franck Robert, a originalidade de Merleau-Ponty está no fato de que sua análise da dimensão temporal da subjetividade seria apenas um meio dentre outros de aceder, através do tempo, à estrutura concreta da subjetividade. Robert entende que essa estrutura não se reduz apenas à temporalidade, uma vez que toda dimensão de ser do sujeito se engaja inteiramente na totalidade dele, porque ela desenha os traços de sua presença ao mundo: inteiramente espacial ou sexual, por exemplo.

Para Merleau-Ponty, como já dissemos, analisar o tempo é ter acesso à estrutura completa da subjetividade, e não tirar consequências de uma concepção preestabelecida dela. Assim, será possível compreender o sujeito na intersecção de suas dimensões, em vez de procurá-lo em sua pura forma. Para isso, é preciso considerar o tempo em si mesmo, “e é seguindo sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa ideia do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 550). Nesse sentido, a metáfora do tempo que passa ou se escoia, metáfora do curso do tempo, é considerada confusa para Merleau-Ponty, pois ela diz que o tempo é semelhante a um rio, que escoia do passado em direção ao presente e ao futuro, assim como a água, que primeiro foi gelo nas montanhas, em seguida derreteu e correu pelo rio até chegar ao mar. Essa metáfora é confusa porque, considerando as próprias coisas, “a fusão das neves e aquilo que daí resulta não são acontecimentos sucessivos, ou, antes, a própria noção de acontecimento não tem lugar no mundo objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 550). Merleau-Ponty explica:

Quando digo que anteontem a geleira produziu a água que passa presentemente, eu subentendo um testemunho sujeito a um certo lugar no mundo e comparo suas visões sucessivas: ele assistiu ali à fusão das neves e seguiu a água em sua queda, ou então, da margem do rio, ele vê passar, depois de dois dias de espera, os pedaços de madeira que havia jogado na nascente. Os “acontecimentos” são recortados, por um observador finito, na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo. Mas, se considero este próprio mundo, só há um único ser indivisível e que não muda. A mudança supõe um certo posto onde eu me coloco e de onde vejo as coisas desfilar; não há acontecimento sem alguém a quem eles advenham, e do qual a perspectiva finita funda sua individualidade. O tempo supõe uma visão sobre o tempo. Portanto, ele não é como um riacho, ele não é uma substância fluente (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 551).

Merleau-Ponty afirma que, se essa metáfora heraclitiana pôde conservar-se até hoje, é porque colocamos, sub-repticiamente, no riacho, alguém testemunhando seu curso. Isso é feito quando dizemos que o riacho *se* 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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 551). Quando introduzimos um observador na cena, ocorre uma inversão das relações do tempo: se o observador estiver situado na margem do rio, a água escoada não irá em direção ao porvir, mas ao passado, estando o porvir na nascente e o tempo não nascendo no passado: “não é o passado que empurra o presente nem o presente que empurra o futuro para o ser; o porvir não é preparado atrás do observador, ele se premedita em frente dele, como a tempestade no horizonte” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 551). Se introduzirmos o observador em um barco, seguindo a corrente, poderemos dizer então que o porvir são as novas paisagens pelas quais ele passará, mas nesse caso o curso do tempo não será mais o riacho, mas o “desenrolar das paisagens em movimento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 551). Disso Merleau-Ponty conclui que “o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 551). Assim, nas coisas o porvir e o passado estão num tipo de preexistência e sobrevivência eternas: a água que passará amanhã *está* neste momento em sua nascente, e a água que acabou de passar *está* agora no vale, quer dizer, “aquilo que para mim é passado ou futuro está presente no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 552).

Conforme Moutinho, esse exemplo mostra uma versão do objetivismo que pretende lançar o tempo no “mundo objetivo” e Merleau-Ponty acaba provando que “essa versão objetivista se esquece pura e simplesmente do sujeito” (MOUTINHO, 2006b, p. 245), uma vez que basta considerarmos as próprias coisas, ou seja, as coisas objetivamente tomadas, para vermos que elas não têm a capacidade de “trazer o tempo”. Moutinho entende que, para Merleau-Ponty, uma vez que o tempo só nasce de *minha* relação com as coisas e “é para mim que elas se sucedem” (MOUTINHO, 2006b, p. 246), “a pura exterioridade do mundo objetivo, a sua incapacidade de absorver o não-ser do passado e o não-ser do futuro, sua plenitude, tornam-no não temporal” (MOUTINHO, 2006b, p. 246).

Merleau-Ponty aponta que, com frequência, diz-se 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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 552). Por isso, segundo Merleau-Ponty, Leibniz “podia definir o mundo objetivo *mens momentanea*” (MERLEAU-PONTY,

2011, p. 552) e Santo Agostinho exigia, para constituir o tempo, “além da presença do presente, uma presença do passado e uma presença do porvir” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 552). Devemos compreender o que eles querem dizer: não é porque o mundo objetivo é estreito que ele é incapaz de trazer o tempo, não é que seja preciso acrescentar a ele “um lado de passado e um lado de porvir” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 552). O passado e o porvir “existem em demasia no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 552) e existem no presente. O que falta ao ser para ser temporal “é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 552). Assim, o mundo objetivo é pleno demais para nele haver tempo. O passado e o porvir precisam ser retirados do ser e passar para a subjetividade, não para procurar nela um suporte real, mas, em vez disso, procurar uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza.

Segundo Merleau-Ponty, separando o mundo objetivo das perspectivas finitas que dão acesso a ele, encontramos, em todas as suas partes, “agoras”. Esses agoras, sem estar presentes a ninguém, não teriam caráter temporal, logo, não poderiam suceder-se. Assim, a noção do tempo implícita nas comparações do senso comum está errada em tratar o passado e o porvir como presentes, pois isso destrói a própria noção do “agora” e também a noção da sucessão. Também não ganharíamos nada ao transferir para a consciência esse erro de definir o tempo como uma sucessão de agoras, porém mesmo assim é justamente isso que os psicólogos fazem ao procurar “explicar” a consciência do passado pelas recordações e a consciência do porvir pela projeção de tais recordações diante de nós. Por isso, Merleau-Ponty rejeita a possibilidade de haver uma “conservação psicológica” do passado, pois “nenhuma conservação, nenhum ‘traço’ fisiológico ou psíquico do passado pode *fazer compreender a consciência do passado*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 553, grifo nosso). Merleau-Ponty exemplifica: a mesa em que escrevo traz traços da minha vida passada, como minhas iniciais escritas nela, arranhões ou manchas de tinta. Esses traços por si mesmos não remetem ao passado, pois eles estão presentes. Se eu encontro neles signos de acontecimentos anteriores, “é porque tenho, por outras vias, o sentido do passado, é porque trago em mim sua significação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 553). Isso quer dizer que:

Se meu cérebro conserva os traços do processo corporal que acompanhou uma de minhas percepções, e se o influxo nervoso passa novamente por esses caminhos já percorridos, minha percepção reaparecerá, terei uma nova percepção, enfraquecida e irreal, se se quiser, mas em caso algum essa percepção, que é presente, poderá indicar-me um acontecimento passado, a menos que sobre meu passado eu tenha uma outra visão que me permita reconhecê-la como recordação, o que é contra a hipótese (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 553-554).

Na hipótese de as percepções permanecerem em um inconsciente, Merleau-Ponty observa que a dificuldade é a mesma: essas percepções conservadas continuam existindo, estão sempre no presente e “não abre[m] atrás de nós essa dimensão de fuga e de ausência que é o passado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 554). Assim, um fragmento conservado do passado vivido pode ser no máximo apenas uma ocasião de pensar no passado, mas não é o reconhecimento do passado. Também não há como construir o porvir com conteúdos de consciência, pois “nenhum conteúdo efetivo pode passar, mesmo ao preço de um equívoco, por um testemunho sobre o porvir, já que o porvir nem mesmo foi e não pode, como o passado, colocar em nós a sua marca” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 554). Dessa maneira, só seria possível explicar a relação do porvir ao presente assimilando essa relação com a relação do presente ao passado. Ao considerar a série de nossos estados passados, vemos que o presente sempre passa; podemos antecipar essa passagem, tratando nosso passado próximo como distante e nosso presente efetivo como passado. O porvir então é o vazio que se forma adiante de nosso presente. Mas essa prospecção seria, na verdade, uma retrospectção, uma vez que o porvir seria nada mais que uma projeção do passado e, ainda que, “por uma circunstância improvável”, pudéssemos construir a consciência do passado com presentes de destinação alterada, estes não poderiam nos abrir um porvir. Além disso, mesmo se nós nos representássemos o porvir com a ajuda de tudo o que já vimos, ainda é verdade que, para projetar o porvir à nossa frente, precisamos ter o sentido do porvir. Merleau-Ponty afirma que, se a projeção é uma retrospectção, então ela é uma retrospectção antecipada. Se é assim, como podemos fazer a antecipação sem termos o sentido do porvir? Contra a afirmação de que adivinhamos “por analogia” que este presente, assim como os outros presentes, passará, Merleau-Ponty diz que, para haver analogia entre os presentes que findaram e o presente efetivo, “é preciso que este não se dê apenas como presente, que ele já se anuncie como um passado para breve, que nós sintamos sobre ele a pressão de um porvir que procura destituí-lo, 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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 555). Assim, da mesma maneira que podemos dizer que toda projeção é uma retrospectção antecipada, podemos dizer que toda retrospectção é uma prospecção invertida. Merleau-Ponty dá o seguinte exemplo: “sei que estive na Córsega antes da guerra, porque sei que a guerra estava no horizonte de minha viagem à Córsega” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 555), ou seja, passado e porvir não podem ser apenas conceitos que formamos por abstrações a partir de nossas percepções e recordações, não podem ser apenas denominações que designem

“fatos psíquicos”:

O tempo é pensado por nós antes das partes do tempo, as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos no tempo. É preciso portanto, correlativamente, que o próprio sujeito não esteja ali situado, para que ele possa, em intenção, estar presente ao passado assim como ao porvir. Não digamos mais que o tempo é um “dado da consciência”, digamos, mais precisamente, que a consciência desdobra ou constitui o tempo. Pela idealidade do tempo, ela deixa enfim de estar encerrada no presente (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 555).

No entender de Robert, essa crítica à interpretação psicológica do tempo mostra que não é como *traço* que se poderá compreender o sentido do passado, porque a ideia de traço, seja ele fisiológico ou psíquico, pressupõe sempre em mim um sentido do passado que essa interpretação procura levar em conta. Isso, para Robert, é mais verdadeiro ainda em relação ao porvir: como ele nunca foi, mal podemos entender como um conteúdo de consciência poderia ser em mim o traço do porvir e, mesmo se pensássemos o porvir a partir de um passado do qual pudéssemos dizer agora que ele estaria por vir quando ele não fosse ainda, e que tivéssemos um traço antecipado do porvir, não poderíamos considerá-lo como tal se não tivéssemos em nós *um sentido do porvir*, assim como temos um *sentido do passado* para referirmos tal traço presente ao passado. Assim, segundo Robert, não é a sucessão de agoras, não é o corte do tempo em acontecimentos ou em partes de tempo que nos permite dar conta do tempo, pois tudo isso pressupõe um tempo já constituído, ou seja, uma significação já dada do tempo. Só há passado e porvir para a consciência: o sentido do passado é constitutivo da própria consciência, sem o que a consciência seria totalmente tomada no presente, e isso é totalmente diferente de dizer que passado e porvir *são* presentes a título de traços, por exemplo (Cf. ROBERT, 2005, pp. 105-106).

Mas, sendo assim, pergunta Merleau-Ponty, a consciência teria abertura a um passado e a um porvir? Seria isso possível, já que ela pode transitar livremente por um passado e um porvir que não estão longe dela, que ela os constitui como passado e como porvir, já que eles são objetos imanentes a ela, que ela vai desse passado e desse porvir a um presente que não está perto dela, uma vez que ele só está presente porque ela estabelece as relações entre ele, o passado e o porvir? Uma consciência dessas não teria perdido a noção mesma do que pode ser porvir, passado e presente? Esse tempo constituído por ela não seria igual ao tempo real que destacamos há pouco, não seria uma série de “agoras” que não se apresenta a ninguém, já que ninguém se envolve nele? Não continuamos, assim, longe de compreender o que podem ser o presente, o passado e o porvir e a passagem de um ao outro?

Merleau-Ponty responde que “o tempo enquanto objeto imanente de uma consciência

é um tempo nivelado, em outros termos ele não é mais tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 556). Só pode haver tempo se ele não estiver totalmente desdobrado, “se passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 556). É da essência do tempo fazer-se e não ser nem nunca estar totalmente constituído. Nas palavras de Merleau-Ponty,

O tempo constituído, a série das 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. Ele é espaço, já que seus momentos coexistem diante do pensamento, é presente, já que a consciência é contemporânea de todos os tempos. Ele é um ambiente distinto de mim e imóvel em que nada passa e nada se passa. Deve haver um outro tempo, o verdadeiro, em que eu apreenda aquilo que é a passagem ou o próprio trânsito (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 556).

Segundo Robert, ao dizer sobre um “tempo nivelado”, Merleau-Ponty está fazendo uma referência implícita a Heidegger¹⁶, fazendo com que possamos dizer dessa constituição do tempo pela consciência aquilo que Heidegger disse sobre a interpretação corrente do tempo, ou seja, que os *agoras* são, de certa maneira, também *aí-antes*, ou seja, ao encontro do ente *se acrescenta* o agora e, a partir do momento em que os agoras são *aí* antes, assim como as coisas, eles são “vistos” ontologicamente no horizonte da ideia de ser-*aí-antes*. Dessa maneira, ressalta Robert, se o tempo estivesse constituído, ele traria de volta uma sucessão de agoras pensados como entes-*aí-antes* do mundo, como coisas do mundo, e haveria, de um lado, uma consciência intemporal, constituinte, e, de outro lado, um tempo constituído. Porém isso não nos permitiria pensar o tempo *tal como o vivemos*, como *passagem*, como aquilo que oscila entre o ser e o não-ser *sem jamais ser plenamente*, como meio no qual a consciência como consciência perceptiva faz a experiência do mundo. Devemos, portanto, dizer do tempo o que Husserl disse do corpo próprio: que ele nunca está plenamente constituído (Cf. ROBERT, 2005, p. 106). Dessa maneira, Robert diz que o tempo constituído não é o tempo, mas a visão do pensamento objetivo a respeito do tempo, que fixa a passagem dele, o espacializa, o reduz ao presente eterno da consciência, fazendo com que passado, presente e porvir sejam ao mesmo tempo constituídos e contemporâneos em uma mesma consciência constituinte. O sentido do tempo é, portanto, negligenciado por uma concepção idealista do tempo. Por isso, voltando à experiência que temos do tempo, podemos perguntar: o que é o tempo em estado nascente e em vias de aparecer? Para Robert, os próprios termos da questão

¹⁶ Infelizmente, não pudemos nos ater às considerações heideggerianas para executar uma análise mais detalhada destas, mas nos comprometemos a fazê-lo em momento oportuno.

parecem pressupor o problema: como podemos dizer que o tempo está em *estado nascente*, como podemos dizer que o tempo está *em vias de aparecer*, sem que já o tenhamos pressuposto? (Cf. ROBERT, 2005, p. 107) É porque, longe de ser pressuposto, o tempo é justamente *o estado nascente*, *o em vias de aparecer* que se faz. Portanto, descrever o tempo é descrever o próprio sentido do aparecer (Cf. ROBERT, 2005, p. 107).

Merleau-Ponty diz que é verdadeiro que não podemos perceber posição temporal sem um antes e sem um depois e que para podermos aperceber a relação entre os três termos não podemos nos confundir com nenhum deles e que é necessário que o tempo tenha uma síntese. Só que também é verdade, Merleau-Ponty alerta, que essa síntese está sempre para recomeçar e que, se a supusermos acabada em algum lugar, estaremos negando o tempo:

É exatamente o sonho dos filósofos conceber uma “eternidade de vida”, para além do permanente e do mutante, em que a produtividade do tempo esteja eminentemente contida, mas uma consciência tética *do* tempo, que o domine e o envolva, destrói o fenômeno do tempo. Se devemos encontrar uma espécie de eternidade, será no coração de nossa experiência do tempo e não em um sujeito intemporal que estaria encarregado de pensá-lo e de pô-lo. Agora o problema é explicitar este tempo em estado nascente e prestes a aparecer, sempre subentendido pela *noção* do tempo, e que não é um objeto de nosso saber, mas uma dimensão de nosso ser (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 556-557).

Segundo Merleau-Ponty, tomamos contato com o tempo em nosso “campo de presença” em sentido amplo (“neste momento em que passo a trabalhar tendo, atrás dele, o horizonte da jornada transcorrida e, diante dele, o horizonte da tarde e da noite” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 557)). Até mesmo o passado mais distante tem sua ordem temporal e uma posição temporal em relação ao meu presente, mas apenas porque ele mesmo foi presente e “em seu tempo” foi atravessado por minha vida e enquanto ela prosseguiu até agora. Ao evocarmos um passado distante, reabrimos o tempo, nos recolocando num momento “em que ele ainda comportava um horizonte de porvir hoje fechado, um horizonte de passado próximo hoje distante” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 557). Portanto, tudo nos reenvia ao campo de presença, “como à experiência originária em que o tempo e suas dimensões aparecem *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 557) e é no campo de presença que vemos um porvir se utilizando no presente e no passado, que são três dimensões que não nos são dadas por “atos discretos”. Nós não nos representamos nossa jornada diária, ela “pesa com todo o seu peso” sobre nós, e ela está ali, não evocamos nenhum de seus detalhes, mas temos o poder de fazer isso, pois a temos “ainda em mãos” (HUSSERL, 1928, p. 390 *apud* MERLEAU-PONTY, 2011, p. 557). Do mesmo

modo, não pensamos na tarde que vai chegar e no que sucederá a ela, e no entanto ela “está ali”, “como o fundo sob a figura” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 557), o porvir não se faz só com conjecturas e divagações: não há mais nada de visível adiante daquilo que percebemos, porém nosso mundo continua por linhas intencionais que antecipadamente traçam ao menos o estilo daquilo que virá (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 558).

Robert entende que nas *Lições* de Husserl a consciência constituinte de *Ideias I* se vê destituída de seu papel soberano quando se trata de pensar a constituição problemática do tempo, quando o mundo é experimentado como mundo da vida. Para Robert, essa opinião comum, que Merleau-Ponty desenvolve entre o Husserl de *Lições* e o último Husserl, repousa sobre uma contestação comum do idealismo transcendental, contestação impulsionada pelo papel privilegiado que a *percepção* desempenha na experiência do tempo e do mundo, e é a partir do primado da percepção, de seu caráter original, que Merleau-Ponty pensa o tempo no capítulo “A temporalidade”. A percepção seria então, conforme Robert, a *presença do sujeito ao mundo* e é para um *sujeito que percebe* que um *campo de presença* se desenha. Assim, nós vivemos o tempo como *campo de presença*, que é espacial e temporal, sendo que a origem do tempo não está na consciência, mas na experiência de nosso *corpo* como sujeito de percepção e base de nosso ser no mundo. Dessa maneira, segundo Robert, a síntese perceptiva é uma síntese temporal, e a *consciência perceptiva* é a prova de uma temporalidade que é abertura ao mundo, uma transcendência que nos abre à própria transcendência do mundo e, por isso, só se pode pensar a temporalidade em Merleau-Ponty “a partir de minha experiência do mundo, como sujeito perceptivo, sujeito de movimento, sujeito de uma *praxis*” (ROBERT, 2005, p. 107). Robert considera que é nesse sentido que é possível afirmar que Merleau-Ponty enriquece sua leitura de *Lições*, assim como sua leitura de *Ser e Tempo*, de Heidegger. O sujeito de percepção é, segundo Robert, um sujeito para quem ser é ser no mundo por meio do perceber. Esse sujeito também é sujeito de movimento, movimento esse que Merleau-Ponty toma como inspirado não somente pela *Gestalttheorie*, mas também no sentido da espacialidade originária abordada por Husserl em *Umsturz der kopernikanischen Lehre*. Dando uma tal importância ao movimento, trata-se de pensar uma espaço-temporalidade originária, irreduzível ao espaço e ao tempo objetivos, e que se enraíza no corpo próprio. Robert assegura que a descrição do campo de presença insiste então mais numa relação prática com o mundo do que em uma relação puramente perceptiva, uma vez que o campo de presença, em sentido amplo, é o momento em que começo a trabalhar, tendo, à minha frente, o horizonte do fim da minha jornada e o da noite. Se a percepção não é pura contemplação, é

porque ela sempre se dá no mundo, é uma maneira de ser que é próxima ao mundo. Por isso, Merleau-Ponty nos diz que os objetos que vemos estão ali para nós, mas não os percebemos explicitamente, pois, antes disso, contamos mais com uma circunvizinhança do que percebemos objetos, antes nos dedicamos a nossas tarefas de que estamos diante delas. Merleau-Ponty observa que Husserl afirma que as retenções e as protensões são intencionalidades que nos ancoram em uma circunvizinhança e que não partem de um Eu central, mas de nosso próprio campo perceptivo, “que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 558).

Robert considera que, quando Merleau-Ponty introduz os termos “retenção” e “protensão”, é a partir da *ancoragem do sujeito em um mundo* que ele os compreende (Cf. ROBERT, 2005, p. 108). Merleau-Ponty não os compreende à maneira husserliana, a partir de uma impressão originária, uma *Urimpression*, pois a impressão originária de Husserl reenvia a uma concepção teórica da percepção, a uma concepção do percebido *pensado* como puro percebido, como objeto de conhecimento. Robert afirma que, ao invés disso, pensar a consciência do tempo a partir da *ancoragem em uma circunvizinhança* é sublinhar o sentido *prático* da percepção e a ideia de que o percebido é o que conta para nós, sujeitos práticos e de movimento. Desde então, se Merleau-Ponty emprega o tempo *Abschattungen*, como veremos mais à frente, é porque a ideia de *perfil* é decisiva na descrição da consciência perceptiva, descrição que implica uma reflexão sobre o tempo: “a síntese perceptiva é uma síntese temporal” (ROBERT, 2005, p. 108). Reciprocamente, a síntese temporal reenvia a uma síntese perceptiva: não é um ponto-fonte, uma *Urimpression* que sofrerá a modificação retencional, pois o *ponto-fonte* não é, desde Husserl, um *ponto*, mas um *campo*, o momento que será retido e sofrerá uma modificação é um momento perceptivo que abre um campo espacial e prático. O campo de presença é um campo espesso, espacial e temporal, ou seja, um campo que tem profundidade, e a insistência de Merleau-Ponty em descrever a relação que mantemos com os momentos precedentes como momentos que *nós temos em mãos* não é acidental: é uma maneira de dizer que é *com nosso corpo* que primeiramente *experienciamos o tempo*. No entender de Robert, Merleau-Ponty efetua um deslocamento das descrições husserlianas da percepção: se, para Merleau-Ponty, a percepção não é jamais um acesso inadequado e imperfeito a um objeto posto como limite ideal, é porque a percepção é sempre outra coisa que um simples conhecimento, é porque a evidência da coisa na percepção jamais a isola de um mundo do qual ela desenha os traços, o estilo. Assim, Robert afirma que dizer que as retenções e as protensões são ancoradas em um ambiente significa que elas só têm

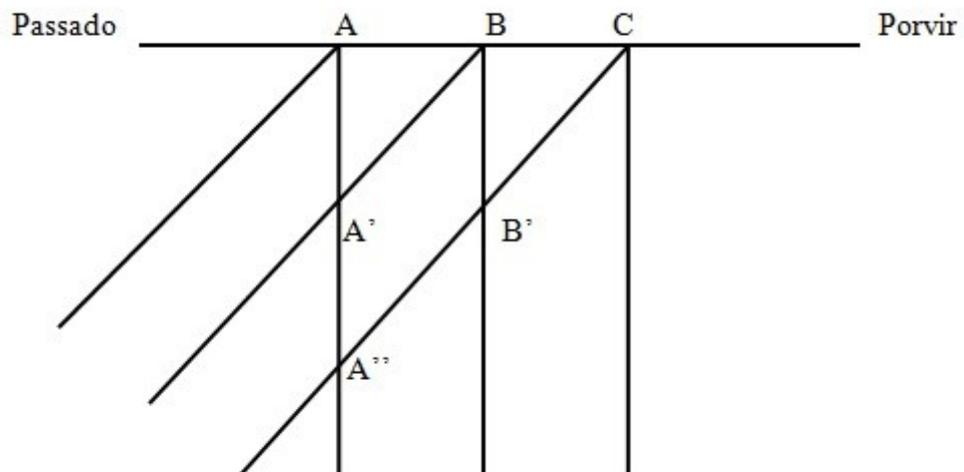
sentido segundo a presença do sujeito ao mundo, e não somente segundo a percepção pura de um tempo-objeto quase sem mundo, como seria a melodia usada como exemplo nas *Lições* de Husserl.

3.10. O diagrama husserliano do tempo segundo Merleau-Ponty

Merleau-Ponty então explica a teoria do tempo de Husserl, segundo a qual é preciso primeiramente ressaltar que não passamos por uma série de agoras que formariam uma linha se postos um ao lado do outro e cujas imagens seriam sempre conservadas por nós. O momento precedente sofre uma modificação a cada novo momento que chega:

[...] eu ainda o tenho em mãos, ele ainda está ali, e todavia ele já soçobra, ele desce para baixo da linha dos presentes; para conservá-lo, é preciso que eu estenda a mão através de uma fina camada de tempo. É exatamente ele, e tenho o poder de alcançá-lo tal como ele acaba de ser, não estou cortado dele, mas enfim ele não seria passado se nada tivesse mudado, ele começa a se perfilar ou a se projetar sobre meu presente, quando há pouco ele era meu presente. Quando sobrevém um terceiro momento, o segundo sofre uma nova modificação; de retenção que era, ele se torna retenção de retenção, a camada de tempo entre mim e ele se espessa (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 558).

Merleau-Ponty exhibe o esquema husserliano, ao qual acrescenta as protensões. Isso mostra que “o tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades” (MERLEAU-PONTY, 2011, p 558):



Legenda de Merleau-Ponty: “Linha horizontal: série dos ‘agora’. Linhas oblíquas: *Abschattungen* dos mesmos ‘agora’ vistos de um ‘agora’ ulterior. Linhas verticais: *Abschattungen* sucessivos de um mesmo ‘agora’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 559).

Quando passamos de A a B e depois a C, A se projeta em A’ e depois em A’’. Para que reconhecamos A’ como retenção de A, ou A’’ como retenção de A’, “e até mesmo para que a transformação de A em A’ seja experimentada como tal, não é necessária uma síntese de identificação que reúna A, A’ e A’’ e todos os outros *Abschattungen* possíveis, e isso não significa fazer de A uma unidade ideal como o quer Kant?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 559). Sabemos, diz Merleau-Ponty, que com uma síntese intelectual não haverá mais tempo. A e todos os momentos anteriores serão identificáveis, nos salvaremos de alguma maneira do tempo que os embaralha e os faz deslizar, mas com esse mesmo movimento perde-se o sentido do antes e do depois, que só é dado pelo deslizamento, e assim a série temporal se igualará a uma multiplicidade espacial. Merleau-Ponty afirma que Husserl, ao introduzir a noção de retenção e dizer que ainda temos em mãos o passado imediato, queria dizer que nós não o pomos ou o construímos de um *Abschattung* realmente distinto desse passado e nem o fazemos por um ato expresso, mas que nós alcançamos o passado “em sua ecceidade recente e todavia já passada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 559).

Desse modo, o que nos é dado, de acordo com Merleau-Ponty, não é A’, depois A’’ e A’’’, nós não remontamos desses “perfis” ao ponto original deles, como se vai do signo à significação. O A é visto *por transparência* através de A’, depois esses dois são dados através de A’’ e assim por diante. Podemos então dizer que existem sínteses de identificação, mas somente “na recordação expressa e na evocação voluntária do passado distante, quer dizer, nos modos derivados da consciência do passado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 560). Merleau-Ponty explica:

Por exemplo, hesito sobre a data de uma recordação, tenho diante de mim uma certa cena, não sei em que ponto do tempo prendê-la, a recordação perdeu sua ancoragem, posso então obter uma identificação intelectual fundada, por exemplo, na ordem causal dos acontecimentos: mandei fazer este traje antes do armistício, já que logo depois não se encontravam mais tecidos ingleses. Mas, neste caso, não é o próprio passado que eu atinjo. Ao contrário, quando reencontro a origem concreta da recordação, é porque esta se recoloca em uma certa corrente de temor e de esperança que vai de Munique à guerra, é porque encontro o tempo perdido, é porque, desde o momento considerado até meu presente, a cadeia das retenções e o encaixe dos horizontes sucessivos asseguram uma passagem contínua (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 560).

Conforme Merleau-Ponty, os referenciais objetivos em relação aos quais localizamos

nossas recordações e a própria síntese intelectual só têm um sentido temporal porque a síntese de apreensão nos liga aos poucos a todo o nosso passado efetivo. Assim, não podemos reduzir a síntese de apreensão à síntese intelectual:

Se os *Abschattungen* A' e A'' me aparecem como *Abschattungen* de A, não é porque eles todos participam de uma unidade ideal A que seria sua razão comum. É porque, através deles, eu tenho o próprio ponto A em sua individualidade irrecusável, fundada de uma vez por todas por sua própria passagem no presente, e porque vejo brotar dele os *Abschattungen* A', A''... (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 560).

Segundo Moura, a astúcia do tempo é, como já mencionamos, justamente esta: quando estou em B ou C, não preciso de uma síntese de identificação que reúna A, A' e A'' para que eu possa reconhecer A' e A'' como perfis de A: o que me é dado é o A visto “por transparência” através de A' e ambos através de A''. Moura entende que A' se manifesta “naturalmente” como perfil de A, ou seja, *A se exprime* em A', de modo que para que tenhamos um passado ou um futuro não é necessário reunirmos uma série de *Abschattungen* por um ato intelectual. Assim, os *Abschattungen* têm uma unidade natural e primordial, o passado e o futuro eles mesmos se anunciam nesses *Abschattungen*. Em outras palavras, Moura diz que não há “exterioridade” entre A' e A, porém também não há “interioridade”, pois o perfil A' está no “agora atual” e A está no passado e, dessa maneira, a matriz desse “esquema expressivo” é a relação do presente ao passado imediato: o passado não é *realmente imanente* ao presente, pois ele não seria passado se assim fosse, mas também não é *realmente transcendente*, pois não há “distinção real” entre ambos, de sorte que “o passado é exatamente uma ‘transcendência imanente’ ao meu presente” (MOURA, 2001, p. 263).

A “unidade natural” da síntese de transição, afirma Moura, é mais compreensível quando observamos que A, B e C “não são ‘momentos discretos’, e que eles são concebidos como pontos sem positividade” (MOURA, 2001, p. 263). Desse modo,

[...] o novo presente C é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado. Correlativamente, A, que tinha se tornado A' em B, torna-se A''. A, A' e A'' não são ligados entre si por uma síntese de identificação, mas por uma “síntese de transição”, já que eles “saem uns dos outros”. Se bem que A e B não sejam indiscerníveis, eles *passam* um no outro e A torna-se B, porque A não é *senão* a antecipação de B como presente e de sua própria passagem ao passado (MOURA, 2001, p. 263).

Com isso Moura quer dizer que cada presente reafirma o passado e antecipa o futuro e que o presente, por definição, não se fecha nele mesmo, transcendendo-se para um futuro e

para um passado e, por isso, não precisamos de uma síntese que reúna, *do exterior*, os momentos do tempo em um tempo único, pois “cada momento já compreende em si mesmo a série dos outros momentos e se comunica interiormente com eles. Por isso o tempo está ‘quase-presente’ em cada uma de suas manifestações” (MOURA, 2011, pp. 263-264). Dessa maneira, a percepção, vista como fenômeno essencialmente *temporal*, seguirá assim seu curso, uma vez que, da mesma maneira como cada momento do tempo se comunica com os outros, cada aspecto perceptivo dado se comunica interiormente com todos os outros, sem precisar de um termo que, do exterior, reúna todos os aspectos numa mesma coisa.

3.11. A síntese passiva do tempo

Falando em “linguagem husserliana”, Merleau-Ponty diz que, “abaixo da ‘intencionalidade de ato’, que é a consciência tética de um objeto e que, na memória intelectual, por exemplo, converte o isto em ideia” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 560-561), é preciso reconhecermos uma “intencionalidade operante”¹⁷, que torna possível a

¹⁷ De acordo com Emmanuel de Saint Aubert, Merleau-Ponty é tanto ambicioso quanto ambíguo ao tentar definir essa intencionalidade que daria conta da unidade da nossa vida e do mundo, e invoca o reconhecimento de *outra* intencionalidade, “sob a intencionalidade das representações”, emprestando a ela o motivo da transcendência. Merleau-Ponty, segundo Saint Aubert, não dá nenhuma precisão suplementar, nem justifica a aproximação que realiza entre Husserl e Heidegger a esse respeito e, o que alguns veem como um golpe de gênio e outros como um artifício retórico é, na verdade, o mascaramento da linguagem de outro filósofo: Eugen Fink. Saint Aubert conta que Merleau-Ponty encontra, em 1939, algumas semanas após terminar de redigir *A Estrutura do Comportamento*, a expressão “*fungierende Intentionalität*” em um artigo de Fink, intitulado “*Das Problem der Phänomenologie Edmunds Husserls*”, cuja leitura foi decisiva para que Merleau-Ponty abandonasse a posição de sobrevoado adotada em *A Estrutura do Comportamento*, de “espectador teórico e desinteressado”. O estilo de Fink induz em Merleau-Ponty um impulso fenomenológico mais “conquistador”, cujo sopro se encontrará até *O Visível e o Invisível*, pois o “tremor de terra” que Fink coloca na origem de todos os problemas filosóficos fundamentais convida Merleau-Ponty a redefinir o sentido das suas próprias noções mais fundamentais, e a seção “*Zu den Sachen selbst*” do mesmo artigo exige que nos situemos aquém dos prejuízos para “ver” e restituir a originalidade dessa visão ao nos livrarmos das categorias tradicionais. Esse artigo fica em aberto, pois Fink o “concebe como [...] o começo de uma discussão sobre o problema fenomenológico” (SAINT AUBERT, 2005, p. 142), prometendo dar seguimento a ele em uma obra jamais desenvolvida. Saint Aubert relata que, entusiasmado, Merleau-Ponty escreve a Van Breda em 20 de março de 1939 para perguntar se a obra em questão será publicada. A resposta vem em 30 de março e Merleau-Ponty vai a Louvain 48 horas depois para ter uma conversa com Fink, com Van Breda como intérprete. O conteúdo da conversa jamais será conhecido integralmente, mas imagina-se que, apesar das dificuldades de cada um se expressar na língua do outro, Merleau-Ponty tenha tentado compreender um pouco melhor o promissor artigo de Fink. Nesse artigo, a noção de *intencionalidade operante* é abordada em poucas palavras, nas últimas páginas dedicadas à definição da analítica intencional, e Fink tenta mostrar que a análise intencional não efetua o desmembramento de dados já presentes, mas tem a tarefa de fazer aparecer a *intencionalidade funcionante* ou *operante* (*fungierende Intentionalität*), ou seja, a “função viva” da consciência formadora, produtora e transformadora de sentido, que se reúne ao se dissimular para formar as simples unidades psíquicas dos atos (Cf. SAINT AUBERT, 2005, p. 143). Conforme Saint Aubert, “a unidade massiva desses atos é o resultado de uma simplificação que dissimula o sentido ativo e operante” (SAINT AUBERT, 2005, p. 143), sendo que a descoberta dos modos de consciência preenchidos por um sentido, se dissimulando em seu resultado e operando na obscuridade, é tarefa da analítica intencional, análise cujo tema é a intencionalidade operante (Cf. SAINT AUBERT, 2005, p. 143). O “problema da intencionalidade” consiste em “abandonar as grandes unidades de vida dos atos” para interrogar a consciência-de

intencionalidade de ato e “é aquilo que Heidegger chama de transcendência” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 560-561). Nosso presente se ultrapassa em direção a um porvir e um passado próximos, tocando-os onde eles estão, no próprio porvir e no próprio passado. Se tivéssemos o passado apenas sob forma de recordações expressas, seríamos tentados a cada instante a evocar sua existência, quando na verdade “sentimos o passado atrás de nós como um saber adquirido irrecusável” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 561). Para ter um passado ou um porvir, não é preciso reunirmos uma série de *Abschattungen* por um ato intelectual, esses *Abschattungen* “têm como que uma unidade natural e primordial, e é o próprio passado ou o próprio futuro que se anunciam através deles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 561). Esse é o paradoxo daquilo que Husserl chama de “síntese passiva do tempo”, que, segundo Merleau-Ponty, é uma expressão que não é uma solução, “mas um índice para designar um problema” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 561). O problema começa a se esclarecer quando observamos que o diagrama “representa um corte instantâneo no tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 561). Devemos então ter em mente que, na verdade, o que existe

[...] não é um passado, um presente, um futuro, não são instantes realmente distintos A, B, C, *Abschattungen* realmente distintos A', A'', B', não é uma multidão de retenções e, por outro lado, uma multidão de protensões. O surgimento de um presente novo não *provoca* uma compreensão do passado e um despertar do futuro,

originária e apreendê-la em sua função e formação viva de sentido (Cf. SAINT AUBERT, 2005, p. 143) e enquanto a reflexão se afasta da “unidade compacta” da coisa ou do número para retornar à consciência que temos dela, ela só alcançará uma unidade de vida subjetiva igualmente compacta, o ato, sem retornar para quem dele. Trata-se então de chegar a uma “reflexão radical”, que possa “fraturar a unidade massiva do ato” para que se possa interrogar metodicamente as intencionalidades implícitas formadoras de sentido (Cf. SAINT AUBERT, 2005, p. 143). Saint Aubert afirma que Fink concentra o sentido disso em uma fórmula de “acento bergsoniano”, cujos equivalentes podemos encontrar em Merleau-Ponty até o prefácio de *Signos*: “Nós retornamos por assim dizer do percebido ao perceber.”. Conforme Saint Aubert, Merleau-Ponty atribui a Husserl a expressão *fungierende Intentionalität*, sem jamais citá-lo a esse respeito, e apenas uma página de *Fenomenologia da Percepção* faz referência a dois textos do pai da fenomenologia, mas, na realidade, a expressão não se encontra neles. Saint Aubert afirma que Théodore F. Geraets explica que essa atribuição pode ser justificada por uma aproximação entre a descoberta da intencionalidade operante no artigo de Fink e a consulta que Merleau-Ponty faz durante a guerra, em sua passagem por Louvain (de 1 a 6 ou 7 de abril de 1939), da transcrição feita por Stephan Strasser da terceira parte da *Krisis* e de abril de 1944 a dezembro de 1946 em Paris de um exemplar emprestado por Van Breda a Tran-Duc-Thao. Essas datas são compatíveis com as ocorrências da intencionalidade operante na tese de Merleau-Ponty, que foram incluídas durante o ano de 1944. As primeiras páginas de *Krisis III* “insistem na importância da sensibilidade como *Fungieren* de minha carne (*Leib*) e de seus órgãos, no fundamento de toda experiência dos corpos, e especificam que as aparições às quais ela dá lugar só são apreendidas na unidade que elas formam com a carne em seu funcionamento kinestésico” (SAINT AUBERT, 2005, p. 144). A consciência domina as kinesteszes particulares, é dominação *operante* em toda percepção de corpo, e isso em uma correspondência muito estreita entre as aparições múltiplas (através das quais o corpo é percebido como sendo a cada instante este corpo-aqui) e as kinesteszes que relevam desse corpo (Cf. SAINT AUBERT, 2005, p. 144). Enfim, este operar permanece muitas vezes despercebido, numa reflexão que nos leva de volta aos objetos que tematizamos, retorno no qual, ao tematizar, permanecemos agindo e operando, mas numa operança que escapa enquanto tal à tematização (Cf. SAINT AUBERT, 2005, p. 144). Saint Aubert afirma que Merleau-Ponty, por sua vez, recebe a ideia de uma unidade de vida *operante* na qual se desempenha a coesão da percepção e do movimento, mas transfere seu lugar e sua competência para o corpo (Cf. SAINT AUBERT, 2005, p. 144).

mas o novo presente é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover. Os “instantes” A, B, C não são sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros e, correlativamente, A passa para A' e dali para A''. Enfim, o sistema das retenções, a cada instante, recolhe em si mesmo aquilo que, um instante antes, era o sistema das protensões. Ali não existe uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 561-562).

Conforme Merleau-Ponty, o tempo “é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 562). Quando passamos de B a C, há um tipo de dissolução ou desintegração de B em B' e de A' em A'', o próprio C que, quando estava para chegar, se anunciava por meio de uma emissão contínua de *Abschattungen*, já começa a perder sua substância logo ao chegar à existência. O tempo é então “uma fuga geral para fora do Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um ‘ek-stase’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 562). Enquanto B se torna C, torna-se também B'. No mesmo momento, A, que ao tornar-se B também tinha se tornado A', cai em A'': “A, A' e A'”, por um lado, B e B', por outro, são ligados entre si não por uma síntese de identificação, que os fixaria em um ponto do tempo, mas por uma síntese de transição” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 562). Por isso o tempo, na experiência que temos dele, não é um sistema de posições objetivas pelas quais passamos, “mas um ambiente movente que se distancia de nós, assim como a paisagem na janela do vagão” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 562), sem que creiamos que ela se move.

De acordo com Robert, não há síntese de identificação porque não há um diverso a unificar, uma unidade posta pela consciência em relação a uma multiplicidade, mas sim uma *unidade que se modifica*. Assim, para aprofundar o sentido de tal regressão ao originário, aquém da consciência constituinte, Merleau-Ponty recorre às descrições heideggerianas da temporalidade do *Dasein*, nas quais a intencionalidade operante, envolvida na consciência retencional, não tética, é, para Merleau-Ponty, como já dissemos, aquilo que Heidegger denomina *transcendência*, sendo que a estrutura temporal da consciência é interpretada por Merleau-Ponty como estrutura *ek-stática* da consciência. Robert afirma que Merleau-Ponty encontra em Husserl e em Heidegger, com base na análise da temporalidade, os meios de refundar nossa ideia do sujeito, pensando assim a intencionalidade operante em sua dimensão ek-stática como condição de possibilidade de toda intencionalidade de ato. Segundo Robert, Merleau-Ponty considera que Husserl e Heidegger se colocam num mesmo nível de originaridade, que é a própria temporalidade originária, da qual o fluxo originário da consciência é constitutivo para Husserl e que é a temporalidade do *Dasein* para Heidegger

(Cf. ROBERT, 2005, p. 175). Se, afirma Robert, por um lado, Husserl refere essa temporalidade originária à subjetividade absoluta, e Heidegger pensa a temporalidade ek-stática do *Dasein* como abertura do *Dasein* ao ser, abertura que implica colocar o problema da autenticidade da ipseidade, por outro lado Merleau-Ponty não vai além da ligação fundamental entre tempo, sujeito e mundo, pois, para ele, o sentido do tempo está, em sua originaridade, no ser no mundo do sujeito, ou seja, na subjetividade encarnada, subjetividade de percepção, de movimento e de ação. Robert entende que esse é o pensamento *existencialista* de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da Percepção*, é a descrição do sujeito em seu ser primordial e em sua dimensão sensível, descrição que exige uma dupla recusa: a de um idealismo transcendental e a de uma ontologia que despossui o sujeito de sua dimensão sensível. Mas essa recusa não significa uma recusa endereçada a Husserl nem a Heidegger: não é a Husserl, pois é ele quem descobre o sentido de uma intencionalidade operante irreduzível à intencionalidade de ato, assim como descobre a importância das sínteses passivas que mostram a pureza da consciência constituinte, e não é a Heidegger, pois é ele quem pensa a abertura do *Dasein* ao ser, em seu *ser no mundo*, cujo sentido reside na temporalidade originária. Assim, Robert afirma que o desafio da investigação merleau-pontiana reside em uma dupla recusa e em uma dupla exigência: pensar o transcendental sem reduzi-lo a um idealismo transcendental e desvelar o sentido do ser sem ocultar sua dimensão sensível, tarefas nas quais a *Fenomenologia da Percepção* está empenhada, com o capítulo sobre a temporalidade desempenhando um papel fundamental de renovação do sentido do transcendental e da fenomenologia. Nessa renovação, portanto, Robert ressalta que é fundamental a aproximação entre intencionalidade operante e transcendência heideggeriana, e aquilo que foi dito da estrutura retencional e protensional da consciência deve agora ser interpretado em um sentido heideggeriano: devemos entender que o tempo tem uma dimensão ek-stática e que não se deve representá-lo como uma linha, com três momentos que a cortariam; agora, o passado, o presente e o porvir são ek-stases temporais, o que significa algo completamente diferente daquilo que entendemos por passado, presente e porvir.

Merleau-Ponty então diz que, por exemplo, nós acreditamos que a semana começa num ponto fixo e vemos um tempo objetivo se desenhar no horizonte, mas como isso é possível? E como é possível também que o ek-stase temporal não seja uma “desintegração absoluta em que a individualidade dos momentos desapareça?” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 562-563). Merleau-Ponty responde que isso acontece porque a desintegração desfaz o que a passagem do futuro ao presente fizera: C é o termo de uma longa concentração que o

conduziu à maturidade e, à medida que se preparava, se assinalava por *Abschattungen* cada vez menos numerosos, aproximando-se *em pessoa* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563). Chegando ao presente, trouxe para ali sua gênese, “da qual ele era apenas o limite, e a presença próxima daquilo que devia vir depois dele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563). Quando essa presença se realiza e o impele para o passado, “ela não o priva bruscamente do ser, e sua desintegração é para sempre o avesso ou a consequência de sua maturação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563). Como ser e passar são, no tempo, a mesma coisa, ao tornar-se passado o acontecimento não deixa de ser. Assim, não devemos procurar a origem do tempo objetivo numa síntese eterna, “mas no acordo e na recuperação do passado e do porvir através do presente, na própria passagem do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563). Melhor dizendo, “o tempo conserva aquilo que fez ser no próprio momento em que o expulsa do ser, porque o novo ser era anunciado pelo precedente como devendo ser e porque para este era a mesma coisa tornar-se presente e ser destinado a passar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563).

Citando Heidegger, Merleau-Ponty aponta que a temporalidade não é sucessão de êxtases e que o porvir não é posterior ao passado e nem o passado é anterior ao presente. “A temporalidade se temporaliza como porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente” (HEIDEGGER *apud* MERLEAU-PONTY, 2011, p. 563), dirá Heidegger, citado por Merleau-Ponty. Merleau-Ponty aponta também que Bergson tinha razão em se apegar à continuidade do tempo como um fenômeno essencial e, sendo assim, é preciso elucidar esse fenômeno:

O instante C e o instante D, por mais vizinhos que se queira do primeiro, não são indiscerníveis, pois então não haveria tempo, mas um passa pelo outro e C torna-se D porque C sempre foi apenas a antecipação de D como presente e a antecipação de sua própria passagem ao passado. Isso significa dizer que cada presente reafirma a presença de todo passado que expulsa e antecipa a presença de todo porvir, e que por definição o presente não está encerrado em si mesmo e se transcende em direção a um porvir e a um passado (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 563-564).

Assim, Merleau-Ponty considera que o que existe então não é um presente, depois um outro presente que o sucede no ser, nem um presente com perspectivas de passado e de porvir seguido por outro presente que subverta essas perspectivas, como se fosse necessário haver “um espectador idêntico para operar a síntese das perspectivas sucessivas: existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 564). Portanto, diz Merleau-Ponty, o passado não é passado e o futuro

também não é futuro. Eles existem só quando uma subjetividade rompe a plenitude do ser em si, desenha ali uma perspectiva e ali introduz o não-ser. O passado e o porvir brotam quando nos estendemos em direção a eles: nós, para nós mesmos, não apenas estamos no instante atual, mas estamos também na manhã que já passou ou na noite que virá, nosso presente é não só este instante, mas também este dia, este ano, nossa vida inteira, e não é necessário que uma síntese reúna, do exterior, todos os *tempora* em um só tempo, “porque cada um dos *tempora* já compreendia, além de si mesmo, a série aberta dos outros *tempora*, comunicava-se interiormente com eles, e porque a ‘coesão de uma vida’ é dada com seu *ek-stase*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 564). Dessa maneira, nós não pensamos a passagem de um presente a outro presente: nós a *efetuamos*, nós não somos seus meros espectadores. Nas palavras de Merleau-Ponty, “eu já estou no presente que virá, assim como meu gesto já está em sua meta, eu mesmo sou o tempo, um tempo que ‘permanece’ e não ‘se escoia’ nem ‘muda’, como Kant o disse em alguns textos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 564). Merleau-Ponty observa que o senso comum apercebe essa ideia do tempo que se antecipa a si mesmo, uma vez que todo mundo fala *do* tempo, no sentido de um nome próprio, chegando às vezes até mesmo a personificá-lo; todo mundo pensa no tempo como um ser concreto, dizem que existe um tempo, assim como existe um jato d’água, no qual a água muda, mas o jato permanece o mesmo em sua forma: a forma do jato se conserva porque cada onda d’água que passa conserva as funções da precedente, o que acontece porque as ondas não são separadas e é *um só ímpeto* que existe, sendo que uma lacuna nesse fluxo de água seria o bastante para interromper o jato. É aqui que a metáfora do tempo como um rio se justifica, se considerarmos o rio não como algo que se escoia, “mas enquanto ele permanece um e o mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 565). Essa intuição da permanência do tempo está, porém, comprometida no senso comum, pois este tematiza ou objetiva o tempo, “o que é justamente a maneira mais segura de ignorá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 565). Para Merleau-Ponty, nas noções míticas do tempo há mais verdade do que na noção científica do tempo considerado como uma variável da natureza em si ou considerado à maneira kantiana, “como uma forma idealmente separável de sua matéria” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 565). Segundo Merleau-Ponty:

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 – quer dizer, enfim, porque no âmago do tempo existe um olhar ou, como diz Heidegger, um *Augenblick*, *alguém* por quem a palavra *como* possa ter um

sentido. Nós não dizemos que o tempo é para alguém: isso seria estendê-lo ou imobilizá-lo novamente. Dizemos que o tempo é alguém, quer dizer, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicitar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 565-566).

3.12. “Compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo”

Robert esclarece que isso não significa que o tempo seja *para* alguém, pois pensar assim seria retornar à metáfora do rio que corre para um espectador imóvel, que teria sob os olhos o espetáculo desse escoamento: o *Augen-blick* significa a apreensão por si daquilo que é diferente de si, apreensão de cada dimensão do tempo *como* outra coisa que si. O tempo é sujeito enquanto apreensão por si de sua própria diferença, e o sujeito é tempo enquanto aquilo que está sempre fora de si, ek-stático (Cf. ROBERT, 2005, p. 123). Assim, o sujeito pode ser temporal sem ser *no* tempo como um ente intratemporal. Mas, Robert pergunta, se é assim, de qual temporalidade é o sujeito, se ele não é o ser da intratemporalidade? A intratemporalidade, afirma Robert, pressupõe a temporalidade, e se o sujeito fosse intratemporal, se a consciência do tempo fosse feita de estados de consciência que se sucedessem, deveria haver uma outra consciência que tivesse consciência dessa sucessão, e assim por diante. De acordo com Robert, Merleau-Ponty faz referência a três passagens da obra de Husserl que falam a respeito do tempo originário como fluxo absoluto da consciência para mostrar que, para que a subjetividade seja tempo sem ser intratemporal, é necessário que haja uma consciência para abaixo da qual não se possa remontar, que não seja pensada *no* tempo por uma outra consciência. Dessa forma, conforme Robert, o que foi dito anteriormente da impossível constituição do tempo por uma consciência constituinte deveria impedir toda interpretação idealista dessa constituição, algo que, para Merleau-Ponty, é o bastante para contestar toda interpretação do sujeito que faça deste um ser intratemporal. É então a referência a Heidegger e à estrutura retenção-protensão que permite compreender a subjetividade como tempo, pois, para Merleau-Ponty, “em” meu presente, se o apreendo como vivo, há um êxtase no porvir e no passado que faz com que as dimensões do tempo apareçam como inseparáveis: ser presentemente é ser sempre, e ser para sempre; a subjetividade não é no tempo, porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida (Cf. ROBERT, 2005, p. 123).

Com isso Merleau-Ponty quer dizer que “é preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 566), mas claro que essa

temporalidade originária não é uma justaposição de acontecimentos exteriores, pois ela é a potência que, distanciando-os uns dos outros, os mantém juntos. É preciso entender também que essa subjetividade última da qual Merleau-Ponty fala não é temporal em sentido empírico: como dissemos, se a consciência do tempo fosse feita de uma sucessão de estados de consciência, seria necessária uma outra consciência para reunir esses estados, e assim por diante. Como já vimos, Merleau-Ponty diz ser necessário admitir uma consciência que não tenha atrás de si nenhuma consciência dela, que “não esteja estendida no tempo e cujo ‘ser coincida com o ser para si’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 566). Assim, como também acabamos de ver, Merleau-Ponty considera que a consciência última é sem tempo, uma vez que ela não é intratemporal, e que “em” meu presente há um êxtase em direção ao porvir e ao passado que faz com que as dimensões do tempo se manifestem como inseparáveis: “ser presentemente é ser sempre, e ser para sempre. A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 566).

Mas isso não seria retornar a uma espécie de eternidade? – pergunta Merleau-Ponty. Pelo encaixe contínuo das retenções podemos conservar nossas antigas experiências. Não temos reproduções delas, temos elas mesmas, exatamente como foram. Mas esse encadeamento contínuo dos campos de presença, que nos dá acesso ao próprio passado, só se efetua pouco a pouco e passo a passo. Cada presente, devido a sua própria essência de presente, exclui a justaposição com os outros presentes e, mesmo no passado distante, só podemos abarcar uma certa duração de nossas vidas quando a desenrolamos novamente de acordo com *seu tempo próprio*. Essa perspectiva temporal e “a confusão dos longínquos, essa espécie de ‘encolhimento’ do passado cujo limite é o esquecimento não são acidentes da memória” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 567), não são expressão de uma degradação, na experiência empírica, de uma consciência do tempo total em princípio, mas sim uma ambiguidade inicial, a de que “reter é ter, mas à distância” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 567). A síntese do tempo é, dizemos novamente, uma síntese de transição: é o movimento de uma vida que se desdobra, e a única maneira de efetuar essa síntese é viver essa vida, “não há lugar do tempo, é o próprio tempo que se conduz e torna a se lançar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 567). É só o tempo como ímpeto indiviso e como transição que pode tornar possível o tempo como multiplicidade sucessiva. O que Merleau-Ponty coloca na origem da intratemporalidade é um tempo constituinte.

3.13. O campo de presença: privilégio do presente

Anteriormente, ao descrever a recuperação do tempo por si mesmo, Merleau-Ponty só conseguia tratar o futuro como um passado quando acrescentava um passado por vir, e só conseguia tratar o passado como um porvir quando acrescentava um porvir já advindo. Ou seja, no momento de nivelar o tempo, Merleau-Ponty precisava “afirmar novamente a originalidade de cada perspectiva e fundar essa quase-eternidade no acontecimento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 567). Agora, Merleau-Ponty pode afirmar que a própria passagem do tempo é aquilo que não passa *no* tempo:

O tempo se recomeça: ontem, hoje, amanhã, esse ritmo cíclico, essa forma constante pode-nos dar a ilusão de possuí-lo por inteiro de uma só vez, assim como o jato d'água nos dá um sentimento de eternidade. Mas a generalidade é apenas um atributo secundário do tempo e só dá dele uma visão inautêntica, já que não podemos nem mesmo conceber um ciclo sem distinguir temporalmente o ponto de chegada e o ponto de partida. O sentimento de eternidade é hipócrita, a eternidade se alimenta do tempo. O jato d'água só permanece o mesmo pelo ímpeto continuado da água. A eternidade é o tempo do sonho, e o sonho reenvia à vigília, à qual ele toma de empréstimo todas as suas estruturas (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 567-568).

Mas então quando é o tempo desperto no qual a eternidade se enraíza? – pergunta Merleau-Ponty, ao que responde que esse 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, 2011, p. 568). Merleau-Ponty afirma, portanto, um privilégio do presente:

Só existe tempo para mim porque estou situado nele, [...] porque um setor do ser me é tão próximo, que ele nem mesmo se expõe diante de mim e não posso *vê-lo*, assim como não posso ver meu rosto. Existe tempo para mim porque tenho um presente. É vindo ao presente que um momento do tempo adquire a individualidade indelével, o “de uma vez por todas” que lhe permitirão em seguida atravessar o tempo e nos darão a ilusão da eternidade. Nenhuma das dimensões do tempo pode ser deduzida das outras. Mas o presente (no sentido amplo, com seus horizontes de passado e de porvir originários) tem todavia um privilégio porque ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 568).

De acordo com Merleau-Ponty, quando nos recordamos de uma percepção antiga, visamos o próprio passado em seu lugar, mas esse ato de representação está efetivamente presente: ele é percebido, diferentemente das experiências representadas, que são apenas representadas. “Uma experiência antiga, uma experiência eventual precisam, para me aparecer, ser trazidas ao ser por uma consciência primária, que é aqui minha percepção

interior da rememoração ou da imaginação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 568), diz Merleau-Ponty, que havia dito anteriormente que era necessário chegarmos a uma consciência que não tivesse nenhuma outra consciência atrás de si e que apreendesse seu próprio ser, e em que ser e ser consciente fossem uma e a mesma coisa. “Esta consciência última não é um sujeito eterno que se aperceba em uma transparência absoluta, pois um tal sujeito seria definitivamente incapaz de decair no tempo e não teria portanto nada de comum com nossa experiência – ela é a consciência do presente” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 568-569); no presente, na percepção, nosso ser e nossa consciência são um e o mesmo. Mas isso não quer dizer que nosso ser se reduza ao conhecimento que temos dele e que esteja disposto de maneira clara diante de nós: a percepção é opaca. Abaixo daquilo que conhecemos, ela põe em questão nossos campos sensoriais e nossas cumplicidades primitivas com o mundo. Entretanto, isso acontece porque aqui “ter consciência” significa “ser em...” e porque nossa consciência de existir se confunde com o gesto efetivo de “ex-situação” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 569). Portanto, é ao nos comunicarmos com o mundo que “indubitavelmente nos comunicamos com nós mesmos. Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 569).

Conforme Robert, Merleau-Ponty entende que o sujeito permanece temporal e essa temporalidade tem raízes na vida, é a própria vida, se vive, e não significa permanecer prisioneiro de um presente fechado, mas reter os momentos agora passados e, pouco a pouco, todos os momentos passados, nas retenções de retenções (Cf. ROBERT, 2005, p. 124). Assim, é no meu presente que eu retenho os presentes, mas isso não significa uma justaposição de presentes, pois, se fosse assim, eu não reteria o presente enquanto tal, assim como sequer reteria o passado: reter o passado é mantê-lo presente, mas como modificado, ou seja, reter é “ter à distância” (Cf. ROBERT, 2005, p. 124). Essa retenção no presente, segundo Robert, é a vida mesma, é o que Husserl chama de Presente vivo, é o que faz “a coesão de uma vida”. Novamente, a “síntese” do tempo, como diz Merleau-Ponty, é uma síntese de transição, é o movimento de uma vida que se desdobra, não havendo outra maneira de efetua-lo senão vivendo essa vida, e não há lugar do tempo, pois é o tempo que se transporta e se lança novamente a si mesmo (Cf. ROBERT, 2005, p. 124). “Não é a consciência, mas o tempo ele mesmo em sua maneira de *passar*, quer dizer, de [se] abrir sempre àquilo que ele não é, [àquilo de] que é constituinte” (ROBERT, 2005, p. 124). Esse é, conforme Robert, o sentido da copresença das dimensões do tempo, que só são o que são na medida em que se abrem

àquilo que elas não são, ou seja, na medida em que passam a outra coisa que elas mesmas. É isso o que a estrutura retencional-protensional e ek-stática do tempo nos faz compreender. Nessa compreensão do tempo como vida, prova viva do tempo como passagem, Merleau-Ponty privilegia o presente, aproximando-se mais de Husserl do que de Heidegger (Cf. ROBERT, 2005, p. 124) e nela o presente é então o tempo da percepção, do corpo, mas também a zona onde o ser e a consciência coincidem, e, para Robert, Merleau-Ponty estaria agora retornando a um certo idealismo husserliano, com uma tal retração repousando no privilégio afirmado da percepção, tanto em Husserl como em Merleau-Ponty, privilégio solidário de um Ser como Apresentação (Cf. ROBERT, 2005, p. 125). Trata-se, com efeito, da percepção quando se põe essa explicação do privilégio do presente, mas não mais apenas da percepção exterior, mas também da percepção interior, “que é aquela do meu próprio vivido, de percepção ou de representação” (ROBERT, 2005, p. 125). Robert entende que ao distinguir a percepção de meu ato de representação, a percepção de minha recordação ou minha imaginação, Merleau-Ponty “retoma a distinção husserliana entre a percepção, que dá em pessoa o presente, e a *rememoração*, ou seja, a recordação secundária, que somente representa” (ROBERT, 2005, p. 125). Para Robert, Merleau-Ponty conserva disso o privilégio que se deve conferir ao presente, pois o presente é o próprio tempo da percepção e é também o tempo do vivido, “vivido que me é dado em uma percepção interior” (ROBERT, 2005, p. 125). Merleau-Ponty diz, segundo Robert, que uma experiência antiga ou eventual precisa aparecer para mim como sendo trazida ao ser por uma consciência primária, que é minha percepção interior da rememoração ou da imaginação, mas ainda é necessário que uma tal consciência sem tempo possa fazer a experiência do tempo, possa ela mesma viver uma experiência, sem que sejamos reconduzidos à ideia de uma consciência absoluta e eterna, sem tempo, *zeitlos*. Essa consciência pode até ser última e não supor nenhuma outra consciência a situá-la no tempo, mas Robert alerta que em Merleau-Ponty, diferentemente de Husserl, ela não é absoluta: “como consciência que é fundamentalmente consciência perceptiva, ela é presente a si mesma como sendo presente ao mundo” (ROBERT, 2005, pp. 125-126) e, assim, o que impede Merleau-Ponty de se juntar a Husserl no pensamento de um fluxo absoluto da consciência e na ideia de uma subjetividade absoluta são suas próprias análises da consciência perceptiva, pensada como presença do sujeito ao mundo, como ser no mundo do sujeito (Cf. ROBERT, 2005, p. 126). Dessa maneira, “consciência, percepção, ser e presente reenviam assim uns aos outros, mas essa consciência não é em nada aquela de um sujeito puro” (ROBERT, 2005, p. 126): a conseqüente consideração do sentido da percepção nos obriga a

pensar a consciência como inserida no mundo, ou seja, como *existência*. Robert considera que Merleau-Ponty se distancia de Husserl a partir de uma leitura *existencialista* de Heidegger, na qual “ter consciência” é “ser em...” e a consciência de existir se confunde com o gesto efetivo de ex-istência (Cf. ROBERT, 2005, p. 126) e, assim, o que permite que retenhamos o tempo em nós é a presença do sujeito ao mundo, que é, para Merleau-Ponty, a condição da presença a si, o que significa, para o sujeito, *ex-istir*. O que Merleau-Ponty deve a Heidegger nessa passagem e o que ele não cessará de aprofundar é a consideração do mundo como meio da existência (Cf. ROBERT, 2005, p. 126).

3.14. A consciência como movimento de temporalização

Merleau-Ponty questiona: “se é assim, e se a consciência se enraíza no ser e no tempo assumindo ali uma situação, como podemos descrevê-la?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 569) Ela precisa então ser um *projeto global* ou uma *visão* do tempo e do mundo “que para manifestar-se, para tornar-se explicitamente aquilo que implicitamente ela é, quer dizer, consciência, precisa desenvolver-se no múltiplo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 569). Não devemos, portanto, realizar à parte nem a potência indivisa nem suas distintas manifestações, “a consciência não é um ou o outro, ela é um e o outro, ela é o próprio movimento de temporalização e, como diz Husserl, de ‘fluxão’, um movimento que se antecipa, um fluxo que não se abandona” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 569). Um exemplo que Merleau-Ponty dá disso é o do romancista ou o psicólogo que tomam a temporalização como inteiramente pronta e veem a consciência como uma multiplicidade de fatos psíquicos, tentando estabelecer entre eles relações de causalidade:

Por exemplo, Proust mostra como o amor de Swann por Odete *acarreta* o ciúme que, por sua vez, *modifica* o amor, já que Swann, sempre preocupado em arrebatá-la de qualquer outro, perde o tempo disponível para contemplar Odete. Na realidade, a consciência de Swann não é um meio inerte em que fatos psíquicos suscitam-se uns aos outros do exterior. O que existe não é o ciúme provocado pelo amor e em troca alterando-o, mas uma certa maneira de amar em que de um só golpe se lê todo o destino desse amor. Swann gosta da pessoa de Odete, desse “espetáculo” que ela é, dessa maneira de olhar que ela tem, dessa maneira de sorrir, de modular sua voz. Mas o que é gostar de alguém? Proust o diz a propósito de um outro amor: é sentir-se excluído dessa vida, querer entrar nela e ocupá-la inteiramente. O amor de Swann não provoca o ciúme. Ele já *é* ciúme, e desde o seu começo. O ciúme não provoca uma modificação do amor: o prazer que Swann tinha em contemplar Odete trazia em si mesmo sua alteração, já que era o prazer de ser o único a fazê-lo (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 569-570).

Para Merleau-Ponty a série dos fatos psíquicos e das relações de causalidade é apenas

a tradução no exterior de uma certa visão de Swann sobre Odete. Esse amor ciumento de Swann deveria ser posto em relação com outras de suas condutas e talvez assim ele aparecesse como “a manifestação de uma estrutura de existência ainda mais geral, que seria a pessoa de Swann” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 570). Da mesma maneira, toda consciência enquanto projeto global se perfila ou se manifesta a si mesma em atos, experiências, “fatos psíquicos” em que ela se reconhece. Merleau-Ponty indica então que é aqui que a temporalidade ilumina a subjetividade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 570): afinal, se o Eu é o Eu transcendental kantiano, é incompreensível como um sujeito pensante ou constituinte pode pôr-se ou perceber-se a si mesmo no tempo. A autoposição só deixa de ser uma contradição quando se compreende o sujeito como temporalidade, porque esta exprime a essência do tempo vivo. Assim, Merleau-Ponty pode retomar Kant e Heidegger e dizer que o tempo é afecção de si a si, o que quer dizer que “aquele que afeta é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir; aquele que é afetado é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 570-571), o que mostra que o afetante e o afetado são um e o mesmo, pois o ímpeto do tempo é a transição de presente a presente. A subjetividade é, portanto, este *ek-stase*, esta projeção de uma potência indivisa em um termo que está presente a ela.

No entender de Robert, Merleau-Ponty pensa, ao mesmo tempo, a unidade do tempo, que é a unidade do fluxo, a unidade da consciência, e o tempo, ou seja, a consciência, como explosão, como abertura permanente a outro que si. Esse seria o sentido do fluxo absoluto constitutivo do tempo para Husserl (Cf. ROBERT, 2005, p. 127). Devemos lembrar, conforme Robert, que, em Husserl, esse fluxo é constituído, mas não é temporalmente objetivo, ele é a subjetividade absoluta e tem as propriedades absolutas de qualquer coisa que seja designada metaforicamente como “fluxo”, como algo que jorra “agora”, em um ponto de atualidade, um ponto-fonte originário etc. No vivido de atualidade nós temos o ponto-fonte originário e uma continuidade de momentos de ressonância, mas, como diz Husserl, para tudo isso os nomes faltam. Porém, conforme Robert, se há para Merleau-Ponty uma unidade do fluxo, fluxo que não se abandona ao mesmo tempo que se diversifica, que só vive sua unidade em sua própria explosão, em múltiplos fluxos, e segundo a estrutura protensão-impressão originária-retenção, ele não seria aquele da subjetividade absoluta: ele é o fluxo de uma maneira de ser no mundo, de estar empenhado em uma situação, de provar o estilo do mundo (Cf. ROBERT, 2005, pp. 127-128).

Mas como poderíamos encontrar o tempo e o mundo, fazendo do fluxo originário ou

da temporalização uma subjetividade absoluta? – questiona Robert. Certamente, responde Robert, o sujeito não é temporal da mesma maneira que os estados psíquicos sucessivos, dos quais seria possível relacionar o caráter temporal a uma consciência do tempo e de sua sucessão, mas tampouco ele é intemporal, sem tempo, pois, se o fosse, não seria possível compreender como ele pode agrupar um passado, antecipar o porvir ou ser no presente (Cf. ROBERT, 2005, p. 128). Resta então que ele seja a temporalidade mesma. Assim, Robert afirma que por essas razões podemos concluir que Merleau-Ponty conserva da leitura de *Kant e o problema da metafísica* a ideia de que o si, como finito, é a própria temporalidade, como “afecção de si a si” e, assim, o tempo é “afecção de si a si” porque aquele que afeta é o tempo como impulso e passagem a um porvir e o afetado é o tempo como série desenvolvida dos presentes, de modo que o afetante e o afetado são um e o mesmo, porque o impulso do tempo é a transição de presente a presente.

De acordo com Merleau-Ponty, Husserl diz que o fluxo originário não apenas é, como deve, necessariamente, dar-se uma “manifestação de si mesmo” sem que seja preciso colocar atrás desse fluxo um outro fluxo para tomar consciência do primeiro. Esse fluxo “se constitui como fenômeno em si mesmo” e é essencial ao tempo ser, não tempo efetivo ou tempo que se escoia, mas sobretudo *tempo que se sabe*, “pois a explosão ou a deiscência do presente em direção a um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* e desenha uma interioridade ou uma ipseidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 571). Estamos aqui lidando com uma luz, com um ser do qual a essência, assim como a essência da luz, é *fazer ver* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 571). Só pode haver ipseidade, sentido e razão pela temporalidade, o que se vê até na noção comum do tempo, por exemplo quando “delimitamos fases ou etapas de nossa vida, [considerando] como fazendo parte de nosso presente tudo o que tem uma relação de sentido com nossas ocupações do momento; portanto reconhecemos implicitamente que tempo e sentido são um e o mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 571). A subjetividade não é contato imóvel consigo, afinal, para ser subjetividade, é necessário que haja uma abertura ao outro e é necessário sair de si. Não precisamos nos representar “o sujeito como constituinte e a multiplicidade de suas experiências ou de seus *Erlebnisse* como constituídos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 571), nem precisamos tratar o Eu transcendental como sujeito, com o Eu empírico sendo seu rastro: se fosse esta a relação entre eles, poderíamos nos isolar no constituinte e assim fender o tempo, fazendo com que ele fosse sem lugar e sem data. Se até nossas reflexões mais puras aparecem retrospectivamente no tempo, se nossas reflexões sobre o fluxo se inserem no fluxo, é porque a consciência mais exata de que somos capazes

“encontra-se sempre como que afetada por si mesma ou dada a si mesma, e porque a palavra consciência não tem nenhum sentido fora dessa dualidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 572).

3.15. A ambiguidade da temporalidade

Agora a ideia de síntese passiva se esclarece: Merleau-Ponty nos mostra que uma síntese desse tipo é contraditória se entendermos por síntese *composição* e se a passividade consistir em “receber uma multiplicidade em lugar de compô-la” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 572). Com “síntese passiva” Merleau-Ponty quer dizer que nós penetramos o múltiplo, mas que não somos nós que efetuamos sua síntese. É claro que não somos autores do tempo e que não tomamos a iniciativa da temporalização, assim como também sabemos que não escolhemos nascer e que, uma vez nascidos, o tempo se funde atrás de nós. Mas este jorramento do tempo não é um fato do qual padecemos, podemos encontrar nele um recurso contra ele mesmo, como acontece em uma decisão que nos envolve ou “em um ato de fixação conceptual” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 572). O tempo “me arranca daquilo que eu ia ser, mas ao mesmo tempo me dá o meio de apreender-me à distância e de realizar-me enquanto eu” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 572), postula Merleau-Ponty. A passividade “não é a recepção por nós de uma realidade estranha ou a ação causal do exterior sobre nós: é um investimento, um ser em situação antes do qual nós não existimos, que recomeçamos perpetuamente e que é constitutivo de nós mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 572). O ser e a subjetividade são “uma espontaneidade ‘adquirida’ de uma vez por todas que ‘se perpetua no ser em virtude do adquirido’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 573), ou seja, tendo sido uma vez, uma subjetividade não deixa de ser, não se pode negar que ela foi um dia. Além disso, um tempo que não tivesse raízes no presente e, através disso, em um passado, não seria tempo, seria eternidade. Estamos centrados sempre no presente e é dele que partem nossas decisões. Por isso, elas sempre são postas em relação com nosso passado e nunca são sem motivo e, ainda que abram um ciclo em nossa vida que seja inteiramente novo, elas devem ser retomadas na sequência, pois só “nos salvam da dispersão por certo tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 573). É por isso que não se pode deduzir o tempo da espontaneidade, pois não é *porque* somos temporais que somos espontâneos, mas é o tempo que é “o fundamento e medida da nossa espontaneidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 573), o tempo não funciona como causa da espontaneidade, mas como o meio ou condição de realização dela. A

temporalidade e a vida nos dão “a potência de ir além e de ‘niilizar’ que nos habita, que nós mesmos somos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 573). Para Merleau-Ponty, nosso nascimento funda, ao mesmo tempo, “nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou generalidade, esta fraqueza interna que nos impede de obter alguma vez a densidade de um indivíduo absoluto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 573). Desta feita, fica impossível dizer que somos uma atividade junto a uma passividade, um automatismo que é dominado por uma vontade ou uma percepção dominada por um juízo: nós somos inteiramente ativos e inteiramente passivos, “porque somos o surgimento do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 573).

Moutinho afirma que, sempre que se trata da temporalidade, temos a ambiguidade de termos uma particularidade, que é o ato, que implica uma generalidade, “um fundo de existência que ela arrasta e sem o qual não haveria consciência, e, inversamente, temos uma generalidade que nada é sem a particularidade efetiva, que se faz a partir dos atos particulares” (MOUTINHO, 2006b, p. 231). Moutinho nos mostra que vem daí a conclusão tirada por Merleau-Ponty no capítulo “O ‘cogito’”, de que sabemos que pensamos por tais e tais pensamentos que temos, e que sabemos que temos esses pensamentos porque os assumimos e porque sabemos que pensamos em geral, e agora não se trata mais da ambiguidade do corpo, mas da ambiguidade do ser para si, “ou melhor, a de uma existência que é *para si e no mundo*, que deve ser visada de um termo transcendente e visão de si mesma visando a esse termo” (MOUTINHO, 2006b, p. 232). Moutinho afirma que aqui a temporalidade também é chave para compreendermos essa ambiguidade, uma vez que ela impõe limites à redução e a “pertença do mundo ao sujeito não pode redundar na tese da constituição, pois esta implica uma transparência do sentido que justamente a temporalidade rejeita, já que ela nos mostra um sentido em curso que não podemos penetrar” (MOUTINHO, 2006b, p. 232). Moutinho esclarece que, para Merleau-Ponty, é como se, “em última instância, fosse contraditório falar em constituição de sentido, de um lado, e mundo que se desdobra temporalmente, de outro” (MOUTINHO, 2006b, p. 232), é como se também fosse contraditório, da mesma maneira, “falar em consciência constituinte, de um lado, e atos que se desdobram temporalmente, de outro” (MOUTINHO, 2006b, p. 232). É daí que vem então a necessidade de manter o sujeito sem que se recaia numa “pura consciência transparente para si mesma, que reduz o ato a pensamento” (MOUTINHO, 2006b, p. 232) e daí também o *ser no mundo*. Do mesmo modo, Moutinho considera que, não havendo “pertença absoluta do sujeito a si mesmo, pois o sujeito é ele próprio transcendência, síntese em curso, e assim não

se possui inteiramente” (MOUTINHO, 2006b, p. 232), o sujeito também não se ignora, e isso justamente porque ele é síntese temporal, porque “a própria temporalidade desenha uma relação não-tética de si a si” (MOUTINHO, 2006b, p. 232). Assim, assegura Moutinho, há uma implicação mútua entre ser no mundo e ser para si, “uma relação circular, desenhada pela temporalidade” (MOUTINHO, 2006b, p. 232).

3.16. A temporalidade e a solução do problema da relação entre corpo e alma, sujeito e mundo

Merleau-Ponty frisa que em *A estrutura do comportamento* tratava-se de “compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 574), que se tratava de unir a perspectiva idealista, “segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 574), e a perspectiva realista, “segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 574), ou então tratava-se de saber como o mundo e o homem eram acessíveis às investigações reflexivas e às explicativas. No livro citado, Merleau-Ponty, como vimos, formulou esses problemas clássicos de modo a mostrar que a questão, em última instância, é a de compreender qual é a relação entre o *sentido* e o *não-sentido*, ou seja, a pergunta a ser feita é: “aquilo que existe de sentido no mundo é produzido pela reunião ou pelo encontro de fatos independentes, ou então, ao contrário, seria a expressão de uma razão absoluta”? (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 574). O idealismo admite que toda significação é “centrífuga”, que é um ato de significação e que não existe signo natural (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 574). A coisa seria apenas uma significação, a significação “coisa”, mas Merleau-Ponty entende que, quando compreendemos uma coisa, não operamos atualmente a síntese dela, nós vamos ao encontro dela com nossos campos sensoriais, nosso campo perceptivo e “com uma típica de todo ser possível, uma montagem universal a respeito do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 575). No fundo do próprio sujeito, Merleau-Ponty descobre a presença do mundo, de modo que o sujeito deve agora ser compreendido como *ek-stase*. Merleau-Ponty descobrira também que toda operação ativa de significação ou *Sinn-gebung* aparece como derivada e secundária em relação à “pregnância da significação nos signos que poderia definir o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 575). Dessa maneira, sob a intencionalidade de ato, ou tética, Merleau-Ponty encontra, como condição de possibilidade e fundamento desta, uma

“intencionalidade operante”, um “*Logos* do mundo estético¹⁸” (em nota, Merleau-Ponty diz que se trata de “estético” no sentido da Estética transcendental), que opera antes de qualquer tese ou juízo, que é uma “arte” e que, como toda arte, só é conhecido por meio de seus resultados. De agora em diante, se esclarece a distinção feita em *A estrutura do comportamento* entre estrutura e significação:

[...] o que faz a diferença entre a *Gestalt* do círculo e a significação círculo é que a segunda é reconhecida por um entendimento que a engendra como lugar dos pontos equidistantes de um centro, a primeira por um sujeito familiar ao seu mundo e capaz de apreendê-la como uma modulação deste mundo, como fisionomia circular. Não temos outra maneira de saber o que é um quadro ou uma coisa senão olhá-los, e a *significação* deles só se revela se nós os olhamos de um certo ponto de vista, de uma certa distância e em um certo *sentido*; em uma palavra, se colocamos nossa convivência com o mundo a serviço do espetáculo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 575).

Merleau-Ponty mostra então várias aplicações da palavra “sentido” (sentido de um córrego, sentido de um tecido, sentido de uma frase...) e diz que, em todas as suas acepções, essa palavra nos faz reconhecer “a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é, e assim sempre somos levados à concepção do sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transparência ativa entre o sujeito e o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576). O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que nada mais é do que projeto do mundo, porém de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo e, ao mesmo tempo, o mundo permanece “subjetivo”, pois sua textura

¹⁸ Segundo Moura, o “*Logos* estético” é a supressão do modelo da comunicação, que permite a Merleau-Ponty caracterizar a relação entre expressão e exprimido como uma relação de *Fundierung*, uma vez que “era exatamente esse o conceito que Husserl utilizava para comentar a unidade de um todo formado por partes não-independentes, em oposição a um todo ‘por agregação’” (MOURA, 2001, p. 268). No todo por agregação, afirma Moura, as partes são separáveis e não se exigem, conservando sua independência recíproca. Por isso elas pedem, para formar o todo, um “momento exterior que lhes dê unidade” e, ainda que se possa determinar um momento próprio que unifique as partes em um todo, elas serão partes independentes umas das outras, de modo que, em face de tais “todos por agregação”, existem os “todos autênticos”, nos quais as partes são heterogêneas, porém inseparáveis e estão em relação de *Fundierung*. Aqui, afirma Moura, elas formam um todo “sem socorro exterior que as unifique” (MOURA, 2001, p. 269), pois a unificação é mais íntima, porque não é mediatizada: o enlace entre as partes não é trazido por um outro conteúdo que seja responsável por produzir a unidade em membros que, *em si mesmos*, são inseparáveis. A *Fundierung*, segundo Moura, é, portanto, o “enlace necessário” de conteúdos que “se exigem”, mesmo não estando analiticamente contidos uns nos outros, de maneira que a unificação operada por ela remete ao “*a priori* sintético” e “comenta a necessidade rígida de um enlace entre partes que jamais poderão ser independentes umas das outras” (MOURA, 2001, p. 269). Para Moura, essa relação de expressão permitirá, entre as “verdades de fato” e as “verdades de razão”, alojar o “*a priori* material” no mundo, e o mundo do “grande racionalismo”, que ainda era um “todo por agregação”, se torna um novo mundo, tecido pelo “*a priori* sintético”, sendo “necessariamente que a alma se liga ao corpo, [...] necessariamente que o sensível se relaciona ao inteligível, [...] necessariamente que a aparência remete à essência...” (MOURA, 2001, p. 269). Assim, Moura conclui que o *Lebenswelt* no qual estamos instalados é, certamente, “indeterminado”, mas a “consciência ingênua” pode saber que, “na costura desse mundo, não haverá mais lugar para a contingência e que, afinal, ‘senso comum’ será apenas o outro nome de ‘Razão’” (MOURA, 2001, p. 269).

e articulações são desenhadas pela transcendência do sujeito (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576). O mundo enquanto “berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576) permite o ultrapassamento da alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, sentido e não-sentido (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576), pois ele não é mais o desdobramento de um Pensamento constituinte nem uma reunião fortuita de partes: ele é “*unidade* primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida [...], a pátria de toda racionalidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 576, grifo nosso). A primeira coisa que a análise do tempo confirmou foi essa nova noção do sentido e do compreender: o tempo só tem sentido para nós porque nós “o somos”, e só podemos dizer isso do tempo porque nós estamos no passado, no presente e no porvir. O tempo é literalmente o sentido de nossa vida “e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e esposa sua direção” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 577). A análise do tempo faz sujeito e objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma única estrutura, que é a *presença* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 577), e, Merleau-Ponty ainda afirma, “é pelo tempo que pensamos o ser, porque é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que podemos compreender as relações entre o sujeito e o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 577). Assim, a ideia da subjetividade como temporalidade resolve o problema das relações entre corpo e alma:

[...] era uma tentativa sem esperança ligar o para si a um certo objeto em si do qual ele deveria sofrer a operação causal. Mas se o para si, a revelação de si a si, não é senão o vazio no qual o tempo se faz, e se o mundo “em si” não é senão o horizonte de meu presente, então o problema redundava em saber como um ser que é por vir e passado também tem um presente – quer dizer, o problema se suprime, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 577).

3.17. O pano de fundo do espetáculo dos fenômenos

Para Robert, *A Estrutura do Comportamento e Fenomenologia da Percepção* resolvem a questão do sentido da *relação* entre consciência e natureza, sujeito e mundo: as duas obras não tratam mais essa relação como a constituição de dois termos separados, dos quais nos caberia pensar a ligação. Agora o sujeito é ser no mundo e o mundo é subjetivo, sem que para isso seja constituído por uma consciência apenas doadora de sentido, e “a subjetividade é saída fora de si, transcendência, intencionalidade irreduzível a toda intencionalidade de ato, maneira de ek-sistir no mundo” (ROBERT, 2005, p. 131). Dessa maneira, Robert considera que “a temporalidade ek-stática sobre a qual repousa a saída fora

de si do sujeito, ou seja, seu ser no mundo, é o que funda o encontro do sujeito e do mundo” (ROBERT, 2005, p. 131) e esse encontro é provado no corpo próprio (nem sujeito, nem objeto) como percepção, ou seja, como experiência de transcendência do sujeito ao mundo, como maneira de viver o mundo em sua transcendência (Cf. ROBERT, 2005, p. 131). O sentido transcendental está, portanto, na temporalidade originária de um sujeito encarnado, cujo modo de ser consiste em se projetar, na experiência perceptiva, em um mundo que só tem seu sentido nessa mesma projeção (Cf. ROBERT, 2005, p. 131) e, assim, a “temporalidade desdobra o sentido de ser do sujeito e do mundo como *presença* de um ao outro” (ROBERT, 2005, p. 131). Conforme Robert, Merleau-Ponty pensa que a fenomenologia não será fiel às coisas mesmas se continuar a pensar o sentido dos fenômenos a partir do poder constituinte da consciência, pois isso é trair o sentido deles, já que com isso submete-se seu sentido a uma instância transcendental que, para constituir esse sentido, se retira da espessura e da ambiguidade daquilo que só se doa quando se ausenta da profundidade impura de uma vida perceptiva e da existência de uma subjetividade encarnada, cujo ser é projeto do mundo. Dessa maneira, para Robert, aparecer é oferecer-se à percepção de um sujeito corporal que nunca reduz o sentido do aparecer à pura presença, à apresentação daquilo que ele constituiria (Cf. ROBERT, 2005, p. 131), o aparecer é indissociável de uma certa ausência, de um *desaparecer* irreduzível, sem o qual não haveria nenhum aparecer. Esse é, para Robert, o maior ganho da *Fenomenologia da Percepção* em relação a Husserl: a origem do sentido não seria pensada segundo um idealismo transcendental, ainda que fenomenológico: agora trata-se de des-cobrir essa origem, ou seja, explorar as camadas mais primitivas de todo sentido que emerge e, assim, o capítulo sobre a temporalidade dá um passo considerável na exploração de um tal sentido, uma vez que se coloca na descrição do “mundo como berço das significações, sentido de todos os sentidos, e solo de todos os pensamentos” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 492 *apud* ROBERT, 2005, p. 132) ao invés de se colocar na exploração das profundezas do tempo. Conforme Robert, Merleau-Ponty afirma o caráter originário da temporalidade e diz que é pelo tempo que se pensa o ser, pois é pelas relações entre o tempo sujeito e o tempo objeto que se pode pensar as relações entre o sujeito e o mundo, porque a compreensão do sentido do tempo é condição de um desdobramento do sentido de ser do sujeito e só pode se efetuar pela explicitação prévia do ser no mundo do sujeito, de modo que o caráter originário do tempo conduz a fenomenologia a sua completude e a seus limites, uma vez que todo fenômeno, sentido do aparecer, pressupõe uma temporalidade que não aparece, ou que só aparece de maneira *indireta* nos fenômenos que são

segundos em relação ao fluxo originário do tempo (Cf. ROBERT, 2005, p. 132), e é desses fenômenos que pode haver descrição, pois eles são fenômenos *do mundo*, sendo por esse motivo que a questão do mundo permanece prioritária para Merleau-Ponty, uma vez que todo fenômeno que *pode ser descrito* se enraíza no mundo (Cf. ROBERT, 2005, pp. 132-133) como aquilo de que o sujeito em seu ser no mundo faz a experiência, pois todo fenômeno aparece sobre um fundo de mundo que é o horizonte dos fenômenos.

Assim, conforme Merleau-Ponty, é tão essencial a mim ter um corpo quanto é essencial ao porvir ser porvir de um certo presente. O pensamento objetivo e a tematização científica não podem encontrar nenhuma função corporal que seja independente das estruturas da existência (tema amplamente discutido em *A estrutura do comportamento*), assim como também não podem encontrar um ato “espiritual” sequer que “não repouse em uma infraestrutura corporal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 577). Não só me é essencial ter um corpo, mas ter este “corpo-aqui”, diz Merleau-Ponty. A existência efetiva de meu corpo é indispensável à existência de minha consciência. Assim, eu só sei que o para si “coroa um corpo” porque tenho a experiência de minha presença no mundo. Ainda que eu tivesse partes de meu corpo modificadas, mesmo assim eu continuaria sendo eu com este corpo meu, pois as partes de meu corpo não têm existência se forem tomadas separadamente. A ciência foi a responsável por nos condicionar a ver o corpo como uma reunião de partes que se desagregam por ocasião da morte, mas, por mais que eu seja uma “reunião de partes”, é o conjunto delas que contribui para minha fisionomia ou meu aspecto e para a ideia que os outros têm de mim. Por tudo isso, o corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 578), do corpo tal como o vivemos. Merleau-Ponty assevera:

[O corpo objetivo] só é uma imagem empobrecida do corpo fenomenal, e o problema das relações entre a alma e o corpo não concerne ao corpo objetivo, que só tem uma existência conceitual, mas ao corpo fenomenal. O que é verdadeiro é apenas que nossa existência aberta e pessoal repousa sobre uma primeira base de existência adquirida e imóvel. Mas não poderia ser de outra maneira, se somos temporalidade, já que a dialética do adquirido e do porvir é constitutiva do tempo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 578).

Merleau-Ponty considera que dessa mesma maneira é possível responder às questões sobre o mundo antes do homem: muitos dizem que o mundo precedeu o homem, que a Terra é o único planeta habitado e que as visões filosóficas não são compatíveis com esses fatos tão certos, mas Merleau-Ponty observa que “é apenas a reflexão abstrata do intelectualismo que é incompatível com ‘fatos’ mal compreendidos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 579). Ao afirmar que o mundo existiu antes das consciências humanas, pode-se querer dizer, por

exemplo, “que a terra saiu de uma nebulosa primitiva em que as condições da vida não estavam reunidas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 579), só que dizer isso é pressupor a *nossa* experiência pré-científica do mundo, “e essa referência ao mundo vivido contribui para constituir sua significação válida” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 579). Noutras palavras,

Nada me fará compreender o que poderia ser uma nebulosa que não seria vista por ninguém. A nebulosa de Laplace não está atrás de nós, em nossa origem, mas diante de nós, no mundo cultural. E, por outro lado, o que se quer dizer quando se diz que não há mundo sem um ser no mundo? Não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo. O que é verdadeiro, em suma, é que existe uma natureza, não a das ciências, mas a que a percepção me mostra, e que mesmo a luz da consciência é, como diz Heidegger, *lumen naturale*, dada a si mesma (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 579).

Podem dizer ainda, diz Merleau-Ponty, que o mundo durará depois de mim e será percebido por outros homens depois de minha morte, e que, se minha presença no mundo é condição de possibilidade deste mundo, fica impossível conceber outros homens no mundo, seja depois de mim ou mesmo durante minha vida. Mas a perspectiva da temporalização resolve tal problema: na percepção de outrem, transpomos intencionalmente a distância que separa uma subjetividade de outra subjetividade, pois constatamos outro comportamento, outra presença no mundo, conclusão que pode ser tirada porque a análise da noção de presença permitiu que Merleau-Ponty ligasse a presença a si e a presença no mundo, e que identificasse o *cogito* com o engajamento no mundo. Obviamente, outrem nunca existirá para nós como nós mesmos: será sempre um “irmão menor” do qual não podemos assistir ao “ímpeto da temporalização” da mesma maneira como assistimos a este em nós mesmos. Só que “duas temporalidades não se excluem como duas consciências, porque cada uma só se sabe projetando-se no presente e porque aqui elas podem enlaçar-se” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 580). Meu presente vivo pode dar acesso a um passado que não vivo mais e a um porvir que não vivo ainda e, da mesma forma, “ele também pode dar acesso a temporalidades que eu não vivo e pode ter um horizonte social, de forma que meu mundo se acha ampliado na proporção da história coletiva que minha existência privada retoma e assume” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 580). Assim, é na espessura do *presente pré-objetivo* que está a solução de todos os nossos problemas de transcendência, ali também encontramos nossa corporeidade, sociabilidade, preexistência do mundo e, também, o fundamento de nossa liberdade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 580).

IV. UM “LAÇO DE RELAÇÕES”: A LIBERDADE

“Cabe a nós compreender (...) de que maneira a liberdade se manifesta em nós sem romper nossos vínculos com o mundo.” (Merleau-Ponty)

No último capítulo, intitulado “A liberdade”, de *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty enfim desenvolve, por meio de sua concepção da liberdade, suas conclusões sobre os problemas apresentados anteriormente no livro, dando também uma interpretação ontológica às teses desenvolvidas em *A Estrutura do Comportamento*. Para fazer isso, ele inicia o texto fornecendo uma noção “impossível” da liberdade, para contestá-la logo em seguida, procedimento que, como pudemos perceber, é bastante utilizado nas duas obras. É importante ressaltar que o grande interlocutor de Merleau-Ponty ao longo do livro e sobretudo nesse último capítulo é Jean-Paul Sartre. De acordo com Philippe Cabestan, Merleau-Ponty se coloca muito próximo do existencialismo sartreano, principalmente no que diz respeito à recusa do pensamento objetivo que predomina na teoria da consciência, teoria que acaba assimilando a consciência a uma coisa em si. Paralelamente, Merleau-Ponty também denuncia, com um vocabulário totalmente sartreano, o idealismo da análise reflexiva que apenas assimila a consciência a um puro Para Si descolado de qualquer situação. Merleau-Ponty faz isso porque não quer se situar na abstração que é a alternativa entre o Para Si e o Em Si e, para isso, dá, inspirado em Sartre, uma forma transitiva ao verbo existir para mostrar que a consciência “existe” sua situação, o que é uma definição bem sartreana da existência como transcendência. Assim, a existência, para Merleau-Ponty, comporta um elemento essencial ignorado em *O ser e o nada*: a liberdade relacionada ao mundo e à sua situação. Por isso, *Fenomenologia da Percepção* recusa a concepção sartreana de uma liberdade primeira que estaria no princípio de toda motivação e de toda doação de sentido (*Sinngebung*) e que, ignorando seu passado, diz se escolher a cada instante, sob pretexto de poder a cada instante recusar-se a ser aquilo que é. Essa liberdade vem da reflexão idealista que ignora a mundanidade do mundo. Portanto, Cabestan aponta que Merleau-Ponty sentiu necessidade de pôr, sem mediação, um em face do outro, o Para Si e o Em Si, o que quer dizer que uma verdadeira definição da liberdade deve levar em conta as intenções e valorizações que, não sendo decisões explícitas, formam algo como uma camada implícita de sentido e que não são oriundas da liberdade. É assim que se constitui um sentido autóctone do mundo que forma a base de toda *Sinngebung* responsável por tomar decisões e que inclina, convida, solicita e motiva, sem no entanto anular a liberdade. *Fenomenologia da Percepção* retoma assim a tese

sartreana segundo a qual “é pela subjetividade que o nada aparece no mundo”, completando-a afirmando que “é pelo mundo que o nada vem ao ser”. Para Cabestan, pode-se dizer que a segunda afirmação é aceitável do ponto de vista de *O ser e o nada*, mas isso seria esquecer a ideia merleau-pontiana de existência e de um mundo já constituído antes da liberdade, que a solicita oferecendo a ela uma infinidade de possibilidades (Cf. CABESTAN, 2000, p. 394).

Iniciemos a análise merleau-pontiana da liberdade, lembrando que esses primeiros passos a seguir descritos configuram aquilo que Merleau-Ponty precisará refutar. Assim, Merleau-Ponty insiste na não existência de relações de causalidade “entre o sujeito e seu corpo, seu mundo ou sua sociedade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581), afirmando que minha presença a mim mesmo me ensina que, ao fazer uma descrição de mim, apenas “entrevejo um fluxo anônimo, um projeto global em que ainda não existem ‘estados de consciência’ nem, com mais razão ainda, qualificações de qualquer tipo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581), sendo por isso que os doentes, por exemplo, se suportam, pois eles não se veem como enfermos ou moribundos, de modo que a consciência, até o momento do coma, habita o moribundo e o moribundo é tudo aquilo que vê. Dessa forma, a consciência nunca se objetiva em “consciência-de-doente” ou “consciência-de-enfermo”: mesmo quando alguém se queixa de sua doença ou velhice, só está agindo dessa forma porque se compara aos outros ou se vê pelos olhos dos outros, fazendo uma visão objetiva de si mesmo. Essas queixas, portanto, não podem ser feitas de “boa-fé”, pois cada um, no interior da própria consciência, “se sente além de suas qualificações e no mesmo instante se resigna a elas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 582). Essas qualificações são o preço que pagamos para ser no mundo, mas mesmo assim não desejaríamos, por exemplo, ter outra aparência, pois nenhum aspecto particular nosso pode se ligar à “insuperável generalidade da consciência”, de maneira que a esse grande “poder de evasão” que nossa consciência possui nenhum limite pode ser imposto.

Merleau-Ponty mostra que, seguindo essa linha de raciocínio, entende-se que, para sermos determinados por algo exterior a nós, seria necessário que fôssemos coisas. Nossa liberdade e nossa universalidade não podem se confundir ou permitir que uma encubra a outra, ou seja, não posso ser livre em umas ações e determinado em outras, pois, afinal, “o que seria esta liberdade ociosa que deixa os determinismos funcionarem?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 582), como eu poderia deixar os determinismos agirem sobre mim, ou seja, *fazer-me coisa* e, logo em seguida, voltar a fazer-me consciência? Se por algum momento sou livre é porque não faço parte das coisas, e é preciso que seja sempre assim, pois se em algum

momento minhas ações deixarem de ser minhas, elas nunca voltarão a sê-lo, se eu perder meu poder sobre o mundo, eu jamais o recuperarei (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 582). A liberdade, portanto, não pode ser atenuada: não se pode ser “um pouco livre”. Por isso, se existem motivos me inclinando em uma direção, “de duas coisas uma: ou eles têm a força de me fazer agir, e então não existe liberdade, ou eles não a têm, e então ela é inteira, tão grande nas piores torturas quanto na paz da minha casa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 582). Portanto, além de renunciar à ideia de causalidade, devemos também renunciar à ideia de motivação¹⁹, pois o motivo não tem peso em minha decisão, é esta que exerce força sobre o motivo. Tudo o que “sou” graças à natureza e à história nunca o sou inteiramente para mim mesmo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 582-583): sou tudo isso para outrem, mas “permaneço livre de pôr outrem como uma consciência cujas visões me alcançam até em meu ser, ou ao contrário como um simples objeto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 583), pois uma alternativa dessa é um dado da condição humana, e não se põe para mim enquanto pura consciência, uma vez que “ainda sou eu quem faz outrem ser para mim e quem faz um e outro sermos como homens” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 583). Ainda que o fato de ser humano me fosse imposto, com a maneira de ser sendo deixada à minha escolha, essa escolha seria uma escolha livre, mesmo que tivesse apenas um pequeno número de possíveis. Assim, posso dizer que meu temperamento é sádico ou masoquista, mas isso nada significa para mim, pois só revela um conhecimento secundário que tenho de mim mesmo e, portanto, só fará algum sentido para mim na medida em que eu “o reconheça, o valorize e, neste sentido, o escolha” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 583). Costumamos nos enganar sobre isso porque igualmente procuramos a liberdade “na deliberação voluntária que examina alternadamente os motivos e parece render-se ao mais forte ou ao mais convincente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 583), mas o que ocorre na verdade é que “a deliberação decorre da decisão, é minha decisão secreta que faz os motivos aparecerem e nem mesmo se conceberia o que pode ser a força de um motivo sem uma decisão que ele confirma ou contraria” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 583).

Ainda segundo essa concepção, quando renuncio a um projeto, os motivos que eu acreditava ter para continuar nele desabam. Eles só poderiam voltar a ter alguma força se eu reabrisse o tempo e me recolocasse no momento em que ainda não havia tomado nenhuma decisão. Mesmo durante minha deliberação, consigo, por esforço, “manter aberta uma situação que sinto fechada por uma decisão que está ali e à qual resisto” (MERLEAU-

¹⁹ Aqui há uma clara referência a Sartre, que em *O ser e o nada* afirma que nenhum estado de fato, seja ele econômico, político, psicológico etc. pode motivar por si mesmo qualquer ato, uma vez que o ato é uma projeção do Para Si em direção àquilo que não é e o que é não pode determinar por si mesmo aquilo que não é (Cf. SARTRE, 1943, pp. 479-480).

PONTY, 2011, pp. 583-584). Por isso, é comum, ao desistirmos de um projeto, dizermos: “eu não me prendia tanto a ele”. Isso ocorre porque só debatíamos quanto à forma, porque a decisão contra já havia sido tomada. Merleau-Ponty também fala a respeito do fato de se citar a “impotência da vontade²⁰ como um argumento contra a liberdade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 584): ainda que eu possa adotar voluntariamente um estilo de conduta (guerreiro ou sedutor, por exemplo), sê-lo com facilidade e “naturalidade” é algo que não depende de mim, mas não é por isso que devemos procurar a liberdade no “ato voluntário que é, segundo seu próprio sentido, um ato fracassado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 584). O ato voluntário só serve como recurso contra nossa verdadeira decisão, “e como que com o propósito de provar nossa impotência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 584), ou seja, só seríamos guerreiro ou sedutor se tivéssemos, por meio da liberdade originária, verdadeiramente assumido a conduta do guerreiro ou do sedutor: para exemplificar isso, Merleau-Ponty faz a seguinte ilustração. Um “rochedo intransponível”, seja de que tamanho for, só será realmente intransponível para aquele que se dispuser a transpô-lo, “para um sujeito cujos projetos recortem essas determinações na massa uniforme do em si e façam surgir um mundo orientado, um sentido das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 584). Disso conclui-se que *não há limites à liberdade, a não ser aquilo que ela mesma determina como limite em relação a suas expectativas*, “e o sujeito só tem o exterior que ele se dá” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 584). Resumindo, o postulado geral de uma liberdade assim descrita pode ser elaborado dessa maneira:

Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor, não existe ação das coisas sobre o sujeito, só existe uma significação (no sentido ativo), uma *Sinngebung* centrífuga. A escolha parece ser entre uma concepção cientificista da causalidade²¹, incompatível com a consciência que temos de nós mesmos, e a afirmação de uma liberdade absoluta sem exterior. (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 584-585).

Como já dissemos, Merleau-Ponty recusa essa reflexão sobre a liberdade, pois

²⁰ Nova referência a Sartre, que critica as relações da liberdade com a vontade, afirmando que a vontade não pode ser a única e privilegiada expressão da liberdade, pois ela supõe o fundamento de uma liberdade originária para poder se constituir como vontade, já que ela se põe como decisão refletida em direção a certos fins que não foram postos por ela e sim pela liberdade original, que não é uma liberdade *anterior* ao ato voluntário, mas um fundamento “rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão e que estas *manifestam* cada uma à sua maneira” (SARTRE, 1943, p. 488).

²¹ Opção recusada por Sartre. Veremos que, além de também recusar tal concepção “causalista” (e, portanto, determinista) da liberdade, Merleau-Ponty recusará a própria *alternativa* entre determinismo e liberdade absoluta, por não ser nisso que consiste uma verdadeira descrição de nossa experiência da liberdade.

considera que seu resultado seria o de torná-la impossível. Afinal, se a liberdade fosse igual em todas as nossas ações e paixões, se ela não tem nenhuma relação com nossa conduta, se o escravo é livre mesmo sendo escravo, como podemos dizer que há alguma ação livre? Como poderíamos, nesse caso, dizer “aqui aparece a liberdade”? Para detectarmos uma ação livre, obviamente precisamos destacá-la de um fundo de vida²² que não seja, ou que seja menos, livre. Mas se não fizermos isso, a liberdade se tornará “uma aquisição primordial e como que nosso estado de natureza” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 585). Se não precisamos fazê-la, então ela é uma dádiva de não termos dádivas, é a natureza da consciência não ter natureza, “em caso algum ela pode exprimir-se no exterior nem figurar em nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 585). Esse tipo de pensamento faz com que desapareça a própria ideia de ação, pois para ele não somos nada determináveis e somos constituídos pelo não-ser e esse não-ser por sua vez não pode se “insinuar no pleno do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 585), de modo que, considerando assim as coisas, podemos chegar à conclusão de que apenas existem *intenções*, que resultam em efeitos, o que se assemelha à ideia kantiana da intenção equivalente ao ato e que Scheler contestou dizendo que o enfermo que quisesse salvar alguém que estivesse se afogando não tem a mesma experiência da autonomia de uma pessoa sã que pudesse efetivamente mergulhar e salvar o afogado. Desaparece, portanto, até mesmo a ideia de escolha, “pois escolher é escolher *algo* em que a liberdade vê, pelo menos por um momento, um emblema de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 585), ou seja, só pode haver uma escolha livre se a liberdade pode se comprometer em sua decisão e colocar a situação escolhida por ela como situação de liberdade (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 585).

Para Merleau-Ponty, uma liberdade que se encontrasse adquirida e, portanto, impossibilitada de se realizar, não poderia se engajar nessas condições, pois saberia que o instante seguinte a encontraria “igualmente livre, igualmente pouco fixada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 586)²³. Merleau-Ponty assevera:

²² Dizer que a liberdade precisa se destacar sobre “um fundo de vida” equivale a dizer que ela é uma *estrutura*, que ela não existe separadamente numa consciência descolada de um corpo e de um mundo (fora do tempo, portanto), mas de maneira integrada a esses aspectos da vida humana.

²³ Merleau-Ponty começa a retomar a questão da temporalidade para tecer as relações da liberdade com o tempo. De acordo com Pascal Dupond, Merleau-Ponty está mostrando como a liberdade pode ter amarras e raízes sem porém se abolir como liberdade. A solução para isso está na constituição do “Si”: o Si é sempre em situação e é também um reduto de não ser, é um fundo inumano por meio do qual nós não somos no mundo. Sua liberdade é o poder de efetuar um recuo em relação a toda situação de fato e, para isso, a liberdade se lança em uma situação natural e histórica ou a um fundo de existência sedimentada, sem os quais ela seria sem raízes, e em seguida os retoma, exercendo sobre essa situação um poder de escape, de subtraí-la a sua generalidade, fazendo dela o motivo de uma ação que engaja uma existência pessoal. Há então troca entre nossa situação e nossa liberdade, de

A própria noção de liberdade exige que nossa decisão se entranhe no porvir, que algo tenha sido *feito* por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este. Se a liberdade é liberdade de fazer, é preciso que aquilo que ela faz não seja desfeito por uma liberdade nova. Portanto, é preciso que *cada instante não seja um mundo fechado, é preciso que um instante possa envolver os seguintes*, é preciso que, uma vez tomada a decisão e iniciada a ação, eu disponha de um saber adquirido, eu me beneficie de meu élan, eu esteja inclinado a continuar, é preciso que exista uma propensão do espírito (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 586, grifos nossos).

O instante, diz Merleau-Ponty, é o ponto em que um projeto termina e um outro começa, é o ponto em que meu olhar vai de um fim em direção a outro, é o *Augen-Blick*. Nós temos sempre o poder de interromper, mas ele sempre supõe o poder de *começar*, “não haveria arrancamento se a liberdade não se tivesse investido em parte alguma e não se preparasse alhures” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 586). Assim, a liberdade só tem lugar quando há “ciclos de conduta, situações abertas que pedem um certo acabamento e que possam servir de fundo, seja a uma decisão que as confirme, seja a uma decisão que as transforme” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 586). Por isso, a escolha de nosso caráter inteligível está excluída, pois a escolha supõe um engajamento prévio, de modo que a ideia de uma escolha primeira só pode ser contraditória. A liberdade deve ter *campo* para pronunciar-se como liberdade, ela deve ter algo que a separe de seus fins, ela deve ter *um campo*, ou seja, deve haver, para ela, possíveis privilegiados ou realidades com tendência a perseverar no ser²⁴.

Fica mais clara então a divergência de Merleau-Ponty em relação a Sartre: para Merleau-Ponty, essa escolha total nunca se pronuncia, uma vez que ela é o “surgimento silencioso de nosso ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 587) e por isso não é possível ver em que sentido poderíamos dizer que ela é nossa, ou melhor, que a escolha que nós fazemos de nós mesmos é verdadeiramente uma *escolha*. Portanto, mesmo sendo verdade

modo que nossa situação é um sentido nascente que alcança em nós o seu acabamento. Nossas ações serão verdadeiramente livres se, opostamente a toda gratuidade, elas receberem esse sentido que jorra de nossa existência anônima e o assumirem *pessoalmente* contra a inércia e a repetição da vida sedimentada. Por isso, a liberdade deve ser então compreendida sobre o fundo da temporalidade, pois elas são inseparáveis: até mesmo na mais simples percepção há um esboço do tempo histórico e a emergência de uma liberdade (com seu reverso de passividade), ela está no momento em que meu corpo toma posse do tempo, fazendo existir um passado e um porvir para um presente, *fazendo* o tempo em vez de o sofrer, produzindo a passagem do tempo natural ao tempo histórico. A liberdade é tanto mais ampla quanto mais se afasta do tempo natural, quanto mais o sujeito, na coesão ek-stática de sua vida, vai em direção à tomada de posse de si e dá a sua vida uma unidade, atribuindo ao passado um sentido definido cujo porvir seria sua completude. Vale ressaltar que a dispersão temporal nunca é transcendida por esse projeto de posse de si: uma síntese acabada é impossível e essa impossibilidade é o limite, mas também a base da liberdade, pois essa síntese equivaleria à plena posse de si, ou seja, à “eternidade de vida”, a uma vida que se possuísse perfeitamente, e essa posse plena seria o fim da liberdade.

²⁴ Mais adiante explicaremos mais detalhadamente do que se tratam esses possíveis privilegiados.

que nada possui *sentido* e *valor* a não ser *para mim* e *por mim*, essa é uma proposição indeterminada que se confunde com a ideia kantiana da consciência que “só encontra nas coisas aquilo que ali ela colocou”, enquanto não dizemos de maneira precisa como entendemos o sentido e o eu. E mais:

Definindo-nos como poder universal de *Sinn-Gebung*, retornamos ao método do “aquilo sem o quê” e à análise reflexiva do tipo clássico, que procura as condições de possibilidade sem ocupar-se das condições de realidade. Portanto, precisamos retomar a análise da *Sinn-Gebung* e mostrar como ela pode ser ao mesmo tempo centrífuga e centrípeta, já que está estabelecido que não existe liberdade sem campo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 588).

Voltando ao exemplo do rochedo: de acordo com Merleau-Ponty, posso dizer que ele é intransponível e que eu dou este atributo a ele graças ao meu projeto de transpô-lo e à minha presença humana e que, assim, é minha liberdade que faz com que apareçam os obstáculos a ela, de modo que não posso dizer que eles em si mesmos são limites. Entretanto, é facilmente notável que, dado um mesmo projeto de transposição do rochedo, este rochedo-aqui aparecerá como obstáculo enquanto outro, menor talvez, aparecerá como auxiliar. “Portanto”, dirá Merleau-Ponty, “minha liberdade não faz com que aqui haja um obstáculo e alhures uma passagem, ela faz apenas com que existam obstáculos e passagens em geral, ela não desenha a figura particular do mundo, ela só põe suas estruturas gerais” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 588-589).

Mas isso não seria a mesma coisa?, pergunta Merleau-Ponty. Afinal, se minha liberdade condiciona as estruturas do “existe”, do “aqui” e do “ali”, ela está presente em todos os lugares onde essas estruturas se realizam, de maneira que ficamos impossibilitados de distinguir a qualidade de “obstáculo” e o próprio obstáculo e de reportar uma à liberdade e outro ao mundo em si que, sem a liberdade, “só seria uma massa amorfa e inominável” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 589). Não é, portanto, fora de mim que eu encontraria um limite à minha liberdade. Mas esse limite estaria em mim?

É necessário fazer a distinção entre minhas intenções expressas e as “intenções gerais que valorizam virtualmente minha circunvizinhança” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 589), afirma Merleau-Ponty. Independentemente de ter intenção de escalar uma montanha, ela me parecerá alta porque ultrapassa os poderes de meu corpo. Ainda que, enquanto sujeito pensante, eu possa me situar em qualquer lugar do universo, abaixo de mim existe algo como um “eu natural que não abandona sua situação terrestre e que sem cessar esboça valorizações absolutas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 589). Além disso, devemos levar em conta que

meus projetos de ser pensante são construídos sobre essas valorizações absolutas, que são produto da minha experiência terrestre:

[...] digo por exemplo que os Alpes são um *montículo*. Enquanto tenho mãos, pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho. Essas intenções são gerais em um duplo sentido, em primeiro lugar no sentido em que elas constituem um sistema em que todos os objetos possíveis estão de um só golpe encerrados: se a montanha me parece grande e reta, a árvore me parece pequena e oblíqua, a seguir no sentido em que elas não me são próprias, elas vêm de mais longe do que eu e não fico surpreso de reencontrá-las em todos os sujeitos psicofísicos cuja organização é semelhante à minha. É isso que faz com que, como a *Gestalttheorie* o mostrou, para mim existam formas privilegiadas, que também o são para todos os outros homens, e que podem dar lugar a uma ciência psicológica e a leis rigorosas (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 589-590).

É verdade que as estruturas perceptivas não são sempre impostas a nós, já que algumas são ambíguas. Mas Merleau-Ponty nos mostra que isso só revela mais ainda “a presença em nós de uma valorização espontânea: pois elas são figuras flutuantes que propõem alternadamente diferentes significações” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 590). Uma consciência pura pode tudo, menos ignorar suas próprias intenções, portanto uma liberdade absoluta não pode ser hesitante ao se escolher, pois isso é se deixar solicitar por vários lados e, por hipótese, como os possíveis devem à liberdade toda a força que eles têm, o peso que a liberdade dá a um deles é subtraído aos outros. “Podemos”, diz Merleau-Ponty, “desagregar uma forma olhando-a em sentido contrário, mas porque a liberdade utiliza o olhar e suas valorizações espontâneas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 590). Sem estas, não teríamos um mundo, ou seja, não teríamos coisas que “emergem do informe” e se propõem ao nosso corpo como coisas “para pegar”, “para tocar” ou “para transpor”, nós nunca teríamos consciência de nos ajustarmos às coisas para poder pegá-las onde elas estão, para além de nós. Só teríamos consciência de “pensar rigorosamente os objetos imanentes de nossas intenções, não seríamos no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 590), não estaríamos implicados no espetáculo do mundo nem misturados às coisas, nós “teríamos apenas a representação de um universo” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 590-591).

Merleau-Ponty reconhece que não existem obstáculos em si, porém ressalta que o eu que os qualifica como obstáculos “não é um sujeito acósmico, ele se precede a si mesmo junto às coisas para dar-lhes figura de coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 591). Além disso, é preciso reconhecer a existência de um sentido autóctone do mundo, que é constituído “no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinngebung* decisória” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 591). Há algo análogo a isso em todas as

valorizações, não só na “função impessoal e abstrata” da “percepção exterior”: por exemplo, a dor e a fadiga não podem ser consideradas “causas” que agem sobre minha liberdade, visto que, se sinto dor ou fadiga em algum momento, “elas não vêm do exterior, elas sempre têm sentido, elas exprimem minha atitude em relação ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 591). A dor me faz ceder e dizer o que eu não devia, a fadiga me faz interromper minha caminhada, eu sei muito bem como é o momento em que decido não suportá-las mais:

Minha fadiga me detém porque não gosto dela, porque escolhi de outra maneira o meu modo de ser no mundo, e porque, por exemplo, não procuro estar na natureza, mas antes fazer-me reconhecer pelos outros. Sou livre em relação à fadiga na exata medida em que o sou em relação ao meu ser no mundo, livre para prosseguir meu caminho sob a condição de transformá-lo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 591).

Aqui Merleau-Ponty nos mostra que precisamos reconhecer que há algo como uma *sedimentação* de nossa vida. Nela, quando tomamos uma atitude em relação ao mundo que foi frequentemente confirmada, essa atitude se torna *privilegiada* para nós. Se diante dessa atitude a liberdade não tem nenhum motivo, isso mostra que “meu ser no mundo habitual é a cada momento tão frágil, os complexos que alimentei durante anos com minha complacência permanecem sempre tão anódinos, o gesto da liberdade pode sem esforço fazê-los voar em pedaços em um instante” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 591-592). Mas, por exemplo, se durante 20 anos eu tiver alimentado um complexo de inferioridade, será pouco *provável* que eu mude. Para o racionalismo, a noção de *provável* é uma “noção bastarda”: para ele, não existe a possibilidade, “ou o ato livre não o é mais, ou ele o é ainda, e então a liberdade é inteira” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 592). Para os racionalistas, o “provável” não quer dizer nada, ele é apenas um conceito pertencente ao pensamento estatístico, “que não é um pensamento, já que ele não concerne a nenhuma coisa particular existente em ato, a nenhum momento do tempo, a nenhum acontecimento concreto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 592). Esse pensamento racionalista pode ser resumido da seguinte forma:

“É pouco provável que Paulo renuncie a escrever maus livros”, isso não quer dizer nada, já que, a cada momento, Paulo pode tomar a decisão de não mais escrevê-los. O provável está em todas as partes e em parte alguma, ele é uma ficção realizada, ele só tem existência psicológica, não é um ingrediente do mundo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 592).

Merleau-Ponty refuta esse postulado afirmando que nós já encontramos o provável no *mundo* percebido: a montanha é considerada grande ou pequena na medida em que ela se situa, como coisa percebida, “no campo de minhas ações virtuais e em relação a um nível que

não é apenas o de minha vida individual, mas o de ‘todo homem’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 592). Assim, a generalidade e a probabilidade não são ficções, são fenômenos, “e portanto devemos encontrar um fundamento fenomenológico para o pensamento estatístico” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 592), que necessariamente pertence a um ser que está fixado, situado e investido no mundo. Dizer que “é pouco provável” que eu destrua um complexo de inferioridade que alimentei durante vinte anos significa dizer que

[...] eu me envolvi na inferioridade, que a elegi como domicílio, que este passado, se não é uma fatalidade, pelo menos tem um peso específico, que não é uma soma de acontecimentos ali adiante, bem longe de mim, mas a atmosfera de meu presente. A alternativa racionalista: ou o ato livre é possível, ou não o é, ou o acontecimento vem de mim, ou é imposto pelo exterior, não se aplica às nossas relações com o mundo e com nosso passado. Nossa liberdade não destrói nossa situação, mas se engrena a ela: nossa situação, enquanto vivemos, é aberta, o que implica ao mesmo tempo que ela reclama modos de resolução privilegiados e que por si mesma ela é impotente para causar algum (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 592-593).

Nossas relações com a história nos conduzem ao mesmo resultado. Merleau-Ponty novamente faz referência a Sartre²⁵ para refutar suas ideias em seguida: segundo Merleau-Ponty, Sartre entende que “se me apreendo em minha absoluta concreção e tal como a reflexão me dá a mim mesmo, sou um fluxo anônimo e pré-humano que ainda não se qualificou, por exemplo, como ‘operário’ ou como ‘burguês’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 583). Se então eu passo a me pensar como homem entre os homens, burguês entre burgueses, isso é apenas uma visão secundária sobre mim mesmo, “em meu centro eu nunca sou operário ou burguês, sou uma consciência que se valoriza livremente como consciência burguesa ou como consciência proletária” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 593). Minha posição objetiva no circuito da produção por si mesma não basta para que eu tome consciência de classe. Os

²⁵ Para Sartre, não é a partir da duração de uma situação ou de um sofrimento que desejamos ou concebemos um outro estado de coisas: na verdade, é quando concebemos um outro estado de coisas que lançamos luz sobre nosso sofrimento e acabamos *decidindo* que nossa situação é insuportável. Segundo Sartre, o operário de 1830, por exemplo, é capaz de se revoltar se lhe baixam o salário, pois dessa maneira ele pode conceber uma queda no seu nível de vida, mas mesmo assim ele *não se representa* seus sofrimentos como intoleráveis, pois ele não tem cultura ou reflexão suficiente para conceber um estado social em que ele não sofra e, por isso, ele não age. Por exemplo, após um motim, diz Sartre, os operários de Croix-Rousse não sabiam o que fazer de sua vitória, então voltaram, desorientados, e o exército não teve dificuldades para prendê-los. Suas infelicidades sequer lhes parecem “habituais”, mas antes de tudo *naturais*, pois elas *são*, elas constituem a condição de operário; elas não se destacam, não são vistas claramente e, conseqüentemente, são integradas pelo operário a seu ser, ou seja, “ele sofre sem considerar seu sofrimento e sem conferir valor a ele” (SARTRE, 1943, p. 479): sofrer e *ser* são uma e a mesma coisa para ele. Assim, o sofrimento é o puro teor afetivo da consciência do operário, mas este não o *contempla*: ele não faz do sofrimento um *móvil* para seus atos. *É apenas quando ele terá feito o projeto de mudar essa situação que ela lhe parecerá intolerável*, o que quer dizer que o operário deverá ter *tomado uma distância* em relação à situação e operado uma dupla nadificação, na qual por um lado ele deverá ter tomado um estado de coisas ideal como puro nada presente e, por outro, ele deverá tomar a situação atual como nada em relação a esse estado de coisas (Cf. SARTRE, 1943, pp. 478-479).

explorados já existiam muito antes dos revolucionários. O movimento operário nem sempre progride em período de crise econômica, portanto não é certo dizer que a revolta é produto das condições objetivas: ao contrário, é quando o proletário *toma a decisão* de querer a revolução que ele se torna um proletário. “A valorização do presente se faz pelo livre projeto do porvir, donde se poderia concluir que por si mesma a história não tem sentido, ela tem aquele sentido que nós lhe damos por nossa vontade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 593).

Merleau-Ponty refuta essas ideias afirmando que, ao pensar assim, volta-se a cair no método do “aquilo sem o quê”, no qual o pensamento objetivo apenas falsamente se opõe à reflexão idealista, já que o primeiro é determinista e a segunda põe o determinismo na atividade constituinte do sujeito. Assim, o pensamento objetivo e a análise reflexiva são dois lados da mesma moeda, e ambos estão errados, pois os dois são maneiras de ignorar os fenômenos. Para o pensamento objetivo, a consciência de classe é deduzida das condições objetivas do proletariado, para a reflexão idealista, a condição proletária se reduz à consciência que o proletário toma dela. Para Merleau-Ponty, essas são duas abstrações, pois ficam na alternativa entre o para si e o em si e, se retomamos a questão a fim de descobrir, não as causas da tomada de consciência de classe, pois nenhuma causa exterior pode agir sobre uma consciência²⁶, “mas a própria consciência de classe, se aplicamos um método verdadeiramente existencial, o que encontramos?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 594), pergunta Merleau-Ponty. Antes de ser operário ou burguês (algo que não faço simplesmente porque vendo meu trabalho ou porque me solidarizo com o sistema e nem porque decidi um dia ver a história sob a perspectiva da luta de classes), “eu existo operário” ou “existo burguês”: é por meio deste modo de comunicação com o mundo e com a sociedade que encontro motivação para meus projetos, sejam eles revolucionários ou conservadores, e para os juízos que faço explicitamente. Posso dizer “sou operário” ou “sou burguês” sem que meus projetos se deduzam dos meus juízos e vice-versa, pois “não é a economia ou a sociedade consideradas como sistema de forças impessoais que me qualificam como proletário, é a sociedade ou a economia tais como eu as trago em mim, tais como eu as vivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 594). Da mesma forma, não é “uma operação intelectual sem motivo, é minha maneira de ser no mundo neste quadro institucional” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 594).

Tomando como exemplo a Revolução Soviética, Merleau-Ponty afirma que é duvidoso que, em 1917, os camponeses russos tenham se proposto expressamente a fazer a

²⁶ Merleau-Ponty ressalta que são as *causas* que não podem agir sobre a consciência, e não suas condições de possibilidade, pois estas, ao contrário daquelas, são necessárias para que a consciência se torne efetiva.

revolução e a transformar a propriedade privada, pois para que a revolução se faça não é preciso que “cada proletário se pense como proletário no sentido que um teórico marxista dá à palavra” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 596), basta que os trabalhadores do campo sintam que estão indo em direção a uma encruzilhada para a qual também estão sendo conduzidos os operários da cidade. Todos eles acabam desembocando numa revolução com a qual eles talvez tivessem se assustado se ela lhes houvesse sido representada, eles no máximo a experimentam como o termo de seus projetos, sob forma de “é preciso que isto mude”, “que cada um experimenta concretamente em suas dificuldades próprias e a partir do fundo de seus prejuízos particulares” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 597). Eles vivem o *fatum* e o ato livre na ambiguidade, sem representá-los, mas isso não quer dizer que os operários e camponeses estejam fazendo a revolução sem saber o que estão fazendo ou que haja “forças elementares” cegas e facilmente conduzíveis por dirigentes revolucionários mais “conscientes”:

O movimento revolucionário, como o trabalho do artista, é uma intenção que cria ela mesma seus instrumentos e seus meios de expressão. O projeto revolucionário não é o resultado de um juízo deliberado, a posição explícita de um fim. Ele o é para o propagandista, porque o propagandista foi formado pelo intelectual, ou para o intelectual, porque ele pauta sua vida por pensamentos. Mas ele só deixa de ser a decisão abstrata de um pensador e se torna uma realidade histórica se se elabora nas relações inter-humanas e nas relações do homem com seu ofício (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 597).

Por isso, Merleau-Ponty mostra que é verdade que me reconheço como operário ou como burguês no dia em que me situo em relação a uma revolução possível e que essa minha tomada de posição não é o resultado de uma causalidade mecânica ou de meu estado civil operário ou burguês (e é por isso que há traidores em todas as classes), mas também é verdade que essa minha tomada de posição “não é uma valorização gratuita, instantânea e imotivada, ela se prepara por um processo molecular, amadurece na coexistência antes de explodir em palavras e de se referir a fins objetivos” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 597-598). É verdade que não é a miséria que torna os operários mais conscientes e que é durante o retorno do período de prosperidade que geralmente ocorre uma radicalização das massas, coisas que acontecem porque “a descompressão da vida torna possível uma nova estrutura do espaço social” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 598), de modo que, não estando mais preocupados com os problemas de sobrevivência mais básicos, os operários podem empreender um novo projeto vital e, assim, se vê que o operário não se torna revolucionário do nada, mas “o faz sobre um certo solo de coexistência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 598).

Em suma, Merleau-Ponty ressalta que o erro da concepção sartreana é o de considerar

apenas os projetos intelectuais, sem levar em conta “o projeto existencial que é a polarização de uma vida em direção a uma meta determinada-indeterminada da qual ela não tem nenhuma representação e que só reconhece no momento de atingi-la” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 598), fazendo com que a intencionalidade acabe sendo reduzida aos atos objetivantes. A condição de proletário é tornada um objeto de pensamento, e, segundo o método idealista, essa condição “só subsiste diante e pela consciência que a constitui como objeto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 598). O idealismo não consegue dar conta da classe: assim como o pensamento objetivo, ele “passa ao largo da intencionalidade verdadeira que antes *está em* seu objeto do que o põe” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 598) e “ignora o interrogativo, o subjuntivo, a promessa, a expectativa, a indeterminação positiva desses modos de consciência indicativa, no presente ou no futuro” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 598). Assim, podemos dizer que a classe não é constatada, nem decretada: antes de ser pensada, ela é vivida como uma “presença obcecante”, como possibilidade, enigma e mito. Por isso,

Fazer da consciência de classe o resultado de uma decisão e de uma escolha é dizer que os problemas são resolvidos no dia em que se colocam, que toda questão já contém a resposta que ela aguarda, em suma é retornar à imanência e renunciar a compreender a história. Na realidade, o projeto intelectual e a posição dos fins são o acabamento de um projeto existencial. Sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 598-599).

Mesmo no caso do intelectual que se torna revolucionário, a decisão não nasce *ex nihilo*: ela pode vir após “uma longa solidão”. Esse intelectual pode estar buscando uma doutrina “que exija muito dele e o cure da subjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 599), supõe Merleau-Ponty, ou então ele pode simplesmente se render à clareza que uma leitura marxista da história pode proporcionar a ele, e mesmo isso só pode ser compreendido a partir do passado e da infância desse intelectual. Mesmo decidindo ser revolucionário sem motivo e “por um ato de pura liberdade”, ele mostraria “uma certa maneira de ser no mundo natural e social, que é tipicamente aquela do intelectual” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 599), pois é só a partir de sua *situação* de intelectual que ele “encontra a classe operária” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 599). Para o operário, por sua vez e com mais razão ainda, a decisão é elaborada na vida. Agora, não é mais por conta de um mal-entendido que a vida particular e os fins revolucionários do operário coincidem, para ele a revolução é uma possibilidade mais imediata e mais próxima do que para o intelectual, pois ele está em sua

vida mais envolvido com o aparelho econômico, e é por isso que existem, estatisticamente, mais operários do que burgueses num partido revolucionário (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 599). Havia muitos intelectuais na chefia dos “partidos operários mais estritos”, sendo bem provável que, por exemplo, “um homem como Lenin tivesse se identificado à revolução e tivesse terminado por transcender a distinção entre o intelectual e o operário” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 599), porém essas virtudes são o próprio da ação e do engajamento, ou seja, inicialmente, eu não sou um indivíduo para além das classes, eu sou um indivíduo socialmente situado e, ainda que minha liberdade possa me engajar de alguma forma, ela não pode me tornar instantaneamente aquilo que eu decido ser. Ser burguês ou operário não é apenas ter consciência disso, “é valorizar-se como operário ou como burguês por um projeto implícito ou existencial que se confunde com nossa maneira de pôr em forma o mundo e de coexistir com os outros” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 600). Minha decisão retoma um sentido espontâneo da minha vida, que pode ser confirmado ou infirmado, mas não anulado. O idealismo e o pensamento objetivo deixam igualmente escapar a tomada de consciência de classe: o idealismo deduz a existência efetiva dessa consciência, o pensamento objetivo infere a consciência da existência de fato, e assim os dois ignoram a relação de motivação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 600). O idealismo pode responder que, para mim mesmo, eu não sou um projeto particular, mas uma pura consciência, e que eu só possuo os atributos de burguês ou operário na medida em que me recoloço entre os outros e que me vejo do exterior, pelos olhos deles, e como um “outro”, ou seja, na medida em que esses atributos são categorias do Para Outrem e não do Para Si. Se fosse assim, se existissem essas duas categorias, como seria possível a minha experiência de outrem, ou seja, como eu poderia reconhecer um *alter ego*? O idealismo diz que isso é possível porque outrem me é dado como um *fato* “e não como uma possibilidade de meu ser próprio” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 600). É claro que, se outros homens não existissem, eu não teria a experiência deles, mas isso não é o suficiente para resolver o problema: “se os outros homens que existem empiricamente devem ser para mim outros homens, é preciso que eu tenha com o que reconhecê-los, é preciso portanto que as estruturas do Para Outrem já sejam as dimensões do Para Si” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 600-601). Merleau-Ponty nega, portanto, que seja possível derivar do Para Outrem as categorias de que falava, pois outrem nunca é totalmente objeto para mim: “outrem-objeto” é uma noção que não condiz com a experiência que temos de outrem, da mesma maneira que a subjetividade absoluta não passa de uma noção abstrata de mim mesmo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 601). Eu preciso apreender em torno de mim

“como que um halo de generalidade ou como que uma atmosfera de ‘sociabilidade’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 601), eu preciso ter um fundo de Para Outrem sobre o qual os Para Si (eu para mim mesmo e outrem para si mesmo) se destaquem:

É preciso que minha vida tenha um sentido que eu não constitua, que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido da generalidade absoluta. Nosso ser no mundo é o portador concreto desse duplo anonimato (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 601).

Assim, se realmente tomássemos nossas atitudes por uma iniciativa absoluta e se a liberdade nunca precisasse ser solicitada, a própria história²⁷ seria inconcebível, pois “tudo poderia sair de tudo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 601), não haveria nenhuma situação revolucionária, por exemplo, já que qualquer revolução seria possível a qualquer momento, ou seja, não poderíamos jamais dizer que o desenrolar dos acontecimentos desembocou em um determinado resultado. Por isso, Merleau-Ponty diz que, se fosse assim, a história não iria para parte alguma. Aliás, se a história só pode terminar algo quando há consciências a retomá-la e a tomar as decisões necessárias, se ela dispõe de nós para seus fins, é justamente por ser sempre *história vivida* que nós não podemos negar que ela tenha nela mesma pelo menos uma parcela de seu sentido:

Aquilo que se chama de sentido dos acontecimentos não é uma ideia que os produza nem o resultado concreto de seu agrupamento. É o projeto concreto de um porvir que se elabora na coexistência social e no Se antes de qualquer decisão pessoal (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 602).

Ou seja, nós damos sentido à história, mas ela também dá seu sentido a nós. A

²⁷ Merleau-Ponty visa a história através da intersubjetividade. Conforme Ronald Bonan, isso é possível porque a inscrição do sujeito num campo de presença equivale a sua temporalização em sentido amplo, isto é, à experiência de fundo impessoal sobre a qual se constitui a intersubjetividade. Assim, é no fundo de impessoalidade que pode haver o encontro e o cruzamento dos campos de presença, ou seja, a experiência do comportamento de outrem. A temporalidade de outrem jamais me será pessoal, mas essa impossibilidade de vivermos a temporalidade de outrem não é sinal de solipsismo: ao contrário, ela é a chance de termos um “horizonte social”; a visibilidade de outrem e a opacidade da consciência a si mesma são as condições de existência de uma história coletiva, pois uma subjetividade em plena posse de si não apenas não poderia compreender o sentido da temporalidade como tornaria exclusiva de si a existência de toda outra subjetividade. Além disso, uma subjetividade em plena posse de si estaria, como já vimos, fora do tempo, de modo que toda relação à alteridade se tornaria ininteligível e a noção de história coletiva se esvaziaria de sua realidade e até de seu sentido. Se a consciência fosse dada a si mesma de maneira absoluta e transparente, se não tivesse de conquistar a si mesma, assim como às outras coisas, se ela não estivesse engajada nesse processo temporal de autoclarificação, o conjunto de suas determinações seria apenas um “espetáculo privado” que não seria distinto da alucinação. A ligação profunda entre a opacidade da consciência e sua abertura a uma dimensão intersubjetiva e social é o que permite compreender como a liberdade tem como dimensão comum a temporalidade (Cf. BONAN, 2001, pp. 152-154).

Sinnggebung não é centrífuga e o sujeito da história não é o indivíduo: há troca entre a existência individual e a existência generalizada, cada uma dá e recebe. O sentido esboçado apenas no Se, ou seja, na generalidade, no anonimato, sempre chega a um momento em que é retomado por um indivíduo. Nesse caso, pode ser que esse indivíduo, que agora se apoderou da história, a conduza e a leve além de onde ela pretendia ir e a envolva numa nova dialética. Nem a história nem a vida individual têm um único sentido, a liberdade modifica esse sentido executando uma retomada daquilo que ele oferecia em determinado momento e “por uma espécie de deslizamento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 603). É por meio dessa relação do presente e do passado que podemos não ver o homem de Estado como um simples aventureiro e fazer a distinção entre a impostura histórica e a verdade de uma época. Assim, ao colocarmos o passado em perspectiva, nunca alcançamos sua objetividade absoluta, mas também não o vemos sob uma perspectiva arbitrária:

Reconhecemos portanto, em torno de nossas iniciativas e desse projeto rigorosamente individual que nós somos, uma zona de existência generalizada e de projetos já feitos, significações que vagueiam entre nós e as coisas e que nos qualificam como homem, como burguês ou como operário. A generalidade já intervém, nossa presença a nós mesmos já é mediada por ela, deixamos de ser pura consciência a partir do momento em que a constelação natural ou social deixa de ser um isto informulado e se cristaliza em uma situação, a partir do momento em que ela tem um sentido, quer dizer, em suma, a partir do momento em que existimos (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 603-604).

Chegamos ao momento em que Merleau-Ponty chega às suas conclusões a respeito das relações entre sujeito e mundo, eu e outrem, subjetividade e generalidade: para ele, as coisas nos aparecem “através de um intermediário que ela[s] colore[m] com sua qualidade fundamental” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 604). Um pedaço de madeira, por exemplo, não é a reunião de dados táteis e visuais, nem mesmo sua *Gestalt* total. Dele emana “uma existência lenhosa”, “um certo estilo que é a própria madeira e que forma, em torno deste pedaço que aqui está e da percepção que dele tenho, um horizonte de sentido” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 604). O mundo natural é o lugar de todos os temas e estilos possíveis, ele é indissolúvelmente um indivíduo sem igual e um sentido, a generalidade e a individualidade do sujeito, a subjetividade qualificada e a subjetividade pura, o anonimato do Se e o anonimato da consciência, são dois momentos de uma estrutura única, que é o sujeito concreto. Aqui vemos, portanto, a retomada da questão da racionalidade: no sentir, por exemplo, o vermelho que tenho diante de mim é experienciado por mim de uma maneira única, de modo que jamais poderei confrontar a experiência que dele tenho com as experiências que os outros têm dele.

Só que mesmo a individualidade da minha experiência do vermelho não é pura, pois ela exige que “eu seja familiar a um mundo de cores do qual ele é uma variação particular” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 605). O vermelho concreto se destaca sobre um fundo de generalidade e é por isso que, na percepção dele, eu me apreendo como *um sujeito* que percebe, e não como uma consciência inigualável. É assim também que, por exemplo, meu pensamento sobre o Deus de Spinoza é apenas aparentemente uma experiência única, pois na verdade essa experiência está rodeada de um “certo mundo cultural” que faz com que nós reconheçamos tal ou tal pensamento como spinozista. Assim, o sujeito pensante ou a consciência se apercebe como homem ou sujeito histórico ou sujeito encarnado porque ele é um campo de presença (presença a si, presença a outrem e presença ao mundo) e porque é essa presença que o lança no mundo natural e cultural a partir do qual ele se compreende (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 605). Por isso, não devemos representar o sujeito como um contato absoluto consigo, mas sim como um ser que se prossegue no exterior (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 605).

Dessa maneira, a solução do problema da racionalidade vem por meio da solução do problema da percepção de outrem:

Se o sujeito fizesse de si mesmo e das suas maneiras de ser uma escolha contínua e sempre singular, poderíamos perguntar-nos porque sua experiência se liga a si mesma e lhe oferece objetos, fases históricas definidas, por que temos uma noção geral do tempo válida através de todos os tempos, por que enfim a experiência de cada um se liga à experiência dos outros. Mas é a própria questão que é preciso colocar em questão: pois o que é dado não é um fragmento de tempo e depois um outro, um fluxo individual e depois um outro, é a retomada de cada subjetividade por si mesma e das subjetividades umas pelas outras na generalidade de uma natureza, a coesão de uma vida intersubjetiva e de um mundo. O presente efetua a mediação do Para Si e do Para Outrem, da individualidade e da generalidade (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 606).

Por conta disso, Merleau-Ponty entende que uma reflexão “verdadeira” deve me dar como subjetividade idêntica a minha presença ao mundo e a outrem, pois eu sou tudo aquilo que vejo, eu sou um campo intersubjetivo e o sou sendo esse corpo e essa situação histórica e, através disso, sendo todo o resto. O campo de presença é, portanto, a solução do problema de outrem e da racionalidade, pois é nele que eu reconheço outrem como outro Para Si e é por meio dele que eu sou no mundo, mundo que reconheço como sendo comum a mim e a outrem. Cabe agora explicitar, com base nisso, em que consiste a liberdade.

Para Merleau-Ponty, dizer que sou um nada e que me escolho a partir do nada é um fingimento. Se o nada aparece no mundo por meio da subjetividade, e se a subjetividade é

inerência ao mundo, então é pelo mundo que o nada vem ao ser. Mesmo que nós pudéssemos recusar continuamente aquilo que somos, essa recusa generalizada seria ainda uma maneira de ser e ainda figuraria no mundo. O poder de interromper meus projetos é na verdade um “poder de começar outra coisa, pois nós nunca permanecemos em suspenso no nada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 606), nós estamos sempre no pleno, no *ser*. Assim, a minha liberdade não permite que eu simplesmente me retire de tudo: ainda que eu resolva destruir todas as formas ou rir de tudo, eu estou na verdade me envolvendo em outra parte. Minha liberdade não é solitária e nunca está sem cúmplice: ela tem um poder de arrancamento perpétuo que se apoia em meu envolvimento universal no mundo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 607). A minha liberdade está diante de mim, nas coisas e, por isso, não posso dizer que, porque eu *poderia* recusar aquilo que sou, eu continuamente me escolho. Afinal, não é porque eu não me recuso que eu me escolho, *poder* e *fazer* só seriam coisas identificáveis se atribuíssemos ao mundo uma transparência perfeita, ou seja, se destruíssemos sua “mundanidade”.

Ficam esclarecidas então as relações entre temporalidade e liberdade: a liberdade é sempre retomada e recomeço, a consciência não pode ser responsável por colocar tudo no mundo, pois ela faz a sua vida no mundo já pronto. Assim, não há tempo natural, no sentido de um tempo das coisas sem subjetividade, mas há um tempo generalizado, que é o que a noção comum do tempo visa, e que é “o recomeço perpétuo da consecução passado, presente, porvir” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 607). Ao dizer que o tempo é contínuo, queríamos exprimir que nele o presente nunca é exatamente presente, pois quando falamos dele ele já é passado, assim como o porvir, que só aparentemente representa uma meta em direção à qual nos dirigimos, pois em breve ele chega ao presente e também se torna passado, fazendo com que sempre tenhamos de nos dirigir a outro porvir. Este tempo é o tempo de nosso corpo, que tem funções cíclicas assim como ele, e é o tempo da natureza também. O tempo é a forma abstrata de todo envolvimento no mundo, é o que coloca face a face o Para Si e o Em Si, sem mediação. Ele é o esboço natural de uma subjetividade, tempo pré-pessoal entre nós e o mundo e repousa em si mesmo.

Mas, para sustentar seu jorramento, Merleau-Ponty nos alerta que o tempo precisa de *atos*. Esses atos são tanto a respiração como a decisão moral, tanto a criação como a conservação. A consciência só pode acreditar que tem poder de constituição universal se ela esquece seu próprio nascimento, que é um acontecimento que ela não fez e que foi o responsável por formar sua infra-estrutura. “Uma consciência para quem o mundo é ‘óbvio’, que o encontra ‘já constituído’ e presente até nela mesma, não escolhe *absolutamente* nem seu

ser, nem sua maneira de ser” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608), afirma Merleau-Ponty.

Mas então o que é a liberdade?, pergunta Merleau-Ponty. Ao nascer, nascemos, ao mesmo tempo, no mundo e do mundo. O mundo já está constituído, mas nunca o está totalmente. Nós somos solicitados pelo mundo constituído e, por ele nunca estar totalmente constituído, somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas dizer isso ainda é abstrato, pois é preciso que saibamos que existimos dessas duas maneiras *ao mesmo tempo*. Chegamos então ao ponto-chave da tese merleau-pontiana:

Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua. Em particular, mesmo nossas iniciativas, mesmo as situações que escolhemos, uma vez assumidas, nos conduzem como que por benevolência. A generalidade do “papal” e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar “a parte da situação” e a “parte da liberdade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608).

Tendo como exemplo uma situação de um homem sofrendo tortura, Merleau-Ponty afirma que, quer esse homem fale, quer não, os motivos que ele tem para tomar qualquer uma dessas decisões não anulam a liberdade dele, mas fazem com que ela *não esteja sem escoras no ser* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 609). É importante frisar que esse prisioneiro torturado não é apenas uma consciência nua que tem de lidar com a dor, mas é um homem que pode ter camaradas nos quais pensa e nos quais encontra motivos para resistir ou que pode ser alguém que resiste ou não resiste simplesmente por uma questão de pôr à prova aquilo que pensa sobre a situação pela qual está passando. É claro que foi o indivíduo quem escolheu essa situação, mas, ao mesmo tempo, se ele se envolveu com os seus camaradas, com esse momento histórico, se ele aderiu a essa moral, é porque o mundo esperava dele esse tipo de conduta. “Escolhemos nosso mundo e o mundo nos escolhe” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 609), diz Merleau-Ponty.

Nós não podemos, no entender de Merleau-Ponty, reservar em nós mesmos um reduto de não-ser para a liberdade, porque, por ser vivida, a liberdade logo adquire figura de ser e se torna motivo e apoio, ela é o encontro do interior e do exterior. Isso nos remete à noção de *estrutura*, com a qual lidávamos no início de nosso trabalho, e nos permite ver a partir daqui Merleau-Ponty retomar, agora sob uma significação ontológica, todas as suas conclusões passadas sobre a estrutura e sobre o campo fenomenal, mostrando como a liberdade se faz através deles. Para Merleau-Ponty, a liberdade “se degrada sem nunca tornar-se nula à medida que diminui a *tolerância* dos dados corporais e institucionais de nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 609), ou seja: temos um “campo da liberdade” (interior) e uma “liberdade

condicionada” (exterior), mas isso não quer dizer que dentro do campo ela seja absoluta e que fora dele ela seja nula, mas que, assim como em nosso campo perceptivo, ela não tem limites precisos e bem delineados e que, por isso, temos possibilidades próximas e possibilidades remotas. Assim, dizer que “ou nossa liberdade é total, ou ela é nula” é carregar um prejuízo comum ao pensamento objetivo e à análise reflexiva, que, para Merleau-Ponty, são cúmplices, já que ambos não oferecem saída possível, não oferecem meios de *combinar exterior e interior*, já que, se nos situamos no ser, é preciso que nossas ações provenham necessariamente do exterior e, se nos situamos na consciência constituinte, é preciso que elas venham do interior (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 609-610). Merleau-Ponty demonstrou, em todo o percurso feito, que, na ordem dos fenômenos, a questão é completamente diferente, ou seja, tudo o que foi dito até aqui foi um esforço para dizer que:

Estamos misturados ao mundo e aos outros em uma confusão inextricável. A ideia de situação exclui a liberdade absoluta na origem de nossos envolvimento. 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. Essa própria universalidade, unicamente pelo fato de que ela seria vivida, se destacaria como uma particularidade sobre o fundo do mundo, a existência ao mesmo tempo generaliza e particulariza tudo aquilo que visa e não poderia ser integral (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 610).

Para Merleau-Ponty, a síntese do Em si e do Para si realizada pela liberdade hegeliana é, em certo sentido, a própria definição da existência. Ela se faz a cada momento no fenômeno de *presença*, é sempre recomeçada e não suprime nossa finitude. Ao assumir um presente, eu retomo e transformo o meu passado, mas só faço isso porque crio um novo envolvimento em outra parte. As tomadas de consciência só são efetivas quando são efetuadas por meio de um novo envolvimento. Assim, contra a oposição clássica entre determinismo e liberdade absoluta, Merleau-Ponty dá sua resposta definitiva:

A escolha que fazemos de nossa vida sempre tem lugar sobre a base de um certo dado. Minha liberdade pode desviar minha vida de sua direção espontânea, mas por uma série de deslizamentos, primeiramente esposando-a, e não por alguma criação absoluta. Todas as explicações de minha conduta por meu passado, meu temperamento, meu ambiente são portanto verdadeiras, sob a condição de que os consideremos não como contribuições separáveis, mas como momentos de meu ser total do qual é-me permitido explicar o sentido em diferentes direções, sem que alguma vez se possa dizer se sou eu quem lhes dá seu sentido ou se o recebo deles. Sou uma estrutura psicológica e histórica. Com a existência recebi uma maneira de existir, um estilo. Todos os meus pensamentos e minhas ações estão em relação com esta estrutura, e mesmo o pensamento de um filósofo não é senão uma maneira de explicitar seu poder sobre o mundo, aquilo que ele é. E todavia sou livre, não a despeito ou aquém dessas motivações, mas por seu meio (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 610-611).

Assim, podemos entender, com Merleau-Ponty, que esta “vida significativa” que eu sou é meu meio de acesso ao mundo, de me comunicar com ele. Ela jamais limita meu acesso a ele. Por isso, para viver minha liberdade, preciso me entranhar no presente e no mundo, e ser sem reservas tudo aquilo que sou. Só assim poderei ultrapassar minha situação natural e social, quer dizer, só ultrapassarei minha situação natural e social quando eu entender que é por meio dela mesma que eu poderei encontrar o mundo natural e humano. Não sou determinável do exterior, pois de um só golpe estou fora de mim e me abro ao mundo: tenho em mim tudo aquilo de que preciso para me ultrapassar, pois eu *sou* e não apenas *estou* no mundo.

Merleau-Ponty encerra sua *Fenomenologia da Percepção* lançando um desafio à reflexão sobre a liberdade e impondo uma tarefa à filosofia: uma reflexão honesta sobre a liberdade deve entender que esta “se embaraça nas contradições do envolvimento” sem se aperceber de que ela só pode ser liberdade se estiver sobre as raízes que lança no mundo. Só que isso é um risco: seria dar a minha liberdade para salvar a liberdade, ou seja, diante do mundo, das coisas que se apresentam a mim e à minha situação, a *minha* liberdade só pode querer-se ao sair de sua singularidade e ao querer *a* liberdade. Portanto, a tarefa da filosofia é fazer com que tornemos a ver bem, ou seja, a ver como elas são, tal como as experienciamos, tanto as coisas como as situações históricas e, para isso, ela não pode se portar como “filosofia separada”. Afinal, como dizia Saint-Éxupéry, citado por Merleau-Ponty, “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem” (SAINT-ÉXUPÉRY *apud* MERLEAU-PONTY, 2011, p. 612).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: REDESCOBRIR O PROJETO FILOSÓFICO MERLEAU-PONTIANO

O objetivo visado por nós ao iniciar o presente trabalho – descrever a concepção merleau-pontiana da liberdade abandonando os prejuízos intelectualistas e realistas ao descrevê-la sobre a base da temporalidade (da subjetividade entendida como inerência a um corpo e ao mundo, portanto) – acreditamos ter sido atingido.

Pensar nisso como uma descrição o mais fiel possível de nossa experiência – tarefa bastante fenomenológica, diga-se de passagem – e, se não como solução definitiva, pelo menos como uma boa busca de respostas para questões como “somos livres?” ou “o que é a liberdade?” é importante, sem dúvida. Mas será que é suficiente? Quer dizer, será que é aí que a investigação acaba?

Como vimos, Merleau-Ponty encerrou sua *Fenomenologia da Percepção* impondo uma tarefa à filosofia, tarefa que, para ser executada, exige que a filosofia não se porte como “filosofia separada”, o que é uma posição perfeitamente condizente com as outras posições expostas ao longo dessa obra e da obra anterior, *A Estrutura do Comportamento*, trabalhos cujo grande esforço foi o de acabar com a separação radical entre corpo e alma e sujeito e mundo operada durante tantos séculos pelas tradições filosófica e científica. Nessa esteira, gostaríamos de propor uma última reflexão sobre a obra merleau-pontiana, reflexão essa que não teremos condições de desenvolver adequadamente, muito menos concluir agora, mas que esperamos realizar futuramente.

Utilizemos um questionamento realizado por Renaud Barbaras. Será que a concepção da liberdade que acabamos de esboçar consegue resolver os problemas postos a respeito da liberdade? Será que é possível conciliar uma concepção existencial como essa a uma concepção moral ou política da liberdade? (Cf. BARBARAS, 2011, p. 59). Veremos.

Robert Sokolowski afirma que a fenomenologia nada tem a dizer sobre a política²⁸. Para ele, Sartre e Merleau-Ponty escrevem sobre política em seus escritos fenomenológicos, mas tais escritos são apenas contribuições modestas à teoria socialista. “É impressionante como a fenomenologia está completamente destituída de qualquer coisa em filosofia política. A fenomenologia tem muito a dizer, contudo, sobre outros componentes da modernidade; a epistemologia e os métodos” (SOKOLOWSKI, 2010, p. 213). Será isso mesmo?

²⁸ Sokolowski sugere, no mesmo livro, uma maneira de fazer com que a fenomenologia possa dar alguma contribuição à filosofia política, mas se trata de uma concepção própria, e não é isso que desejamos colocar em questão nesse momento.

Para Saint Aubert, a última página de *Fenomenologia da Percepção* já esboça as perspectivas e o tom do pós-guerra e, claramente escrita de maneira tardia, traduz o deslocamento das preocupações filosóficas de Merleau-Ponty à época, manifestando seu interesse apaixonado pelos acontecimentos do momento. Esse interesse se traduz em todas as referências feitas a Saint-Exupéry, que, ao longo de *Fenomenologia da Percepção*, também foram feitas de maneira tardia e “sistematicamente ligadas às circunstâncias do fim da guerra” (SAINT AUBERT, 2004, p. 115).

Ronald Bonan, por sua vez, afirma que, numa filosofia da percepção, tomar os homens tais como eles são consiste em considerá-los não mais como seres desencarnados, como se eles compusessem uma república dos espíritos ou se eles fossem sujeitos oniscientes. Essa filosofia oferece a base para o sujeito político que Merleau-Ponty desenvolverá mais tarde, e que é aquele que, situado no campo público assim como está ancorado corporalmente na camada estética, percebe sua posição e a posição de outrem sempre de maneira limitada e singular (Cf. BONAN, 2011, p. 129).

Avançando nesse debate, vemos Marilena Chaui dizer que a concepção da liberdade trabalhada em *Fenomenologia da Percepção* já punha tacitamente a ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre, que ocorreria justamente no âmbito da política mais tarde. Para Merleau-Ponty, Sartre nunca ultrapassou “o dilema do em-si e do para-si, da coisa e da consciência, do objetivo e do subjetivo” (CHAUÍ, 2000, pp. 284-285), algo que, segundo ela, tem como consequências políticas do lado de Sartre um filósofo que se põe “no turbilhão vertiginoso dos acontecimentos”, ou seja, no “Nada à procura do Ser para transformá-lo no que a consciência pensa e quer” (CHAUÍ, 2002, p. 275) e, do lado de Merleau-Ponty, a exigência de um distanciamento em relação aos fatos para que a filosofia não seja submersa por eles e “nem o filósofo seja arrastado pela força dos acontecimentos” (CHAUÍ, 2002, p. 275).

Um último comentário, um pouco mais longo, a respeito desse tema, é o de Vincent Peillon, para quem é evidente que Merleau-Ponty é o homem da política, evidência essa que é contra o senso comum e também contra a maioria dos comentadores da obra merleau-pontiana. Peillon entende que a história ficou com a imagem do Merleau-Ponty professor de filosofia, universitário paciente, laborioso, rigoroso, totalmente devotado à tarefa de levar a fenomenologia a seus limites e conduzi-la à fronteira do mistério do ser (Cf. PEILLON, 2011, p. 50), e reconhece que Merleau-Ponty é um filósofo técnico, que, da École Normale Supérieure ao Collège de France, é o protótipo de uma excelência universitária francesa reservada a poucos. Porém, segundo Peillon, essa imagem de Merleau-Ponty perante o grande

público é incompatível com a concepção que Merleau-Ponty tem de sua própria filosofia, o que faz com que a imagem do Merleau-Ponty acadêmico, cuja filosofia é tecnicizada e germanizada, seja um abrigo eficaz e potente para os especialistas na obra merleau-pontiana “contra as indiscrições dos outros, os ataques do presente e as solicitações do mundo” (PEILLON, 2011, p. 50).

Segundo Peillon, o primeiro a se levantar contra essa lenda e essa injustiça foi Sartre²⁹, que reconheceu em Merleau-Ponty aquele que o conduziu ao caminho da política e que, dos dois, era a cabeça política. Sartre, conforme Peillon, vê muito bem que o movimento filosófico de Merleau-Ponty é todo orientado em direção ao reconhecimento de nossa *ancoragem na história*, sendo que a fenomenologia seria inicialmente “estática” e seria pouco a pouco transformada em “dinâmica”, num aprofundamento do qual a obra merleau-pontiana *Humanismo e Terror* (1947) constitui a primeira etapa (Cf. PEILLON, 2011, pp. 50-51). Para Sartre, Merleau-Ponty “aprendeu a história” mais rápido que todos nós porque ele tinha do tempo que corre uma fruição “plena e dolorosa”, sendo isso o que fez dele um comentarista político sem mesmo que ele desejasse sê-lo, sem que ninguém se apercebesse disso.

Peillon ressalta que Sartre dizia que Merleau-Ponty “o converteu” ao acontecimento, à práxis, à separação impossível da ideia e da ação, da vida privada e da história coletiva, da filosofia e da política, enfim. Sartre também afirma que Merleau-Ponty foi “o filósofo de sua política” (SARTRE, 1961, p. 308 *apud* PEILLON, 2011, p. 52).

Eis um ponto muito importante de ressaltar. Peillon observa que, com isso, Sartre não está dizendo que Merleau-Ponty tinha uma filosofia *e também* uma política, que caminhassem de maneira independente uma da outra, assim como também não está dizendo que Merleau-Ponty tinha inicialmente uma filosofia que depois tivesse sido progressivamente aplicada à política, como se se tratasse de passar da teoria à prática. Não é nada disso.

Para Peillon, dizer que Merleau-Ponty é o filósofo de sua política pode significar duas coisas: 1) que em Merleau-Ponty a filosofia e a política são indissociáveis e coerentes, e 2) que Merleau-Ponty sempre teve uma política, e que construiu sua filosofia a fim de dar racionalidade a essa política. Segundo essa interpretação, não apenas filosofia e política são inseparáveis, mas a política precede e comanda a filosofia e a filosofia é do começo ao fim política.

Apesar disso, Peillon entende que enquanto Merleau-Ponty nunca deixou de sustentar a impossibilidade de separar a filosofia da política, enquanto construiu toda a sua filosofia

²⁹ Peillon tem como referência o texto “Merleau-Ponty vivant”, publicado por Sartre em 1961 no número especial dedicado a Merleau-Ponty, por ocasião da morte deste, da revista *Les Temps Modernes*.

partindo de uma reflexão sobre a impossibilidade de se separar a consciência de sua encarnação em um corpo e de suas relações com outrem e com sua inscrição histórica e social, enquanto a evolução de seu pensamento fundamental, da fenomenologia a seus últimos escritos, pode ser compreendida pelas evoluções de sua reflexão sobre o político, esse aspecto da obra merleau-pontiana quase nunca foi tratado pelos comentadores³⁰, seja porque ele não corresponde ao todo dela, seja porque ele é considerado secundário e é abordado de maneira desdenhosa e negligente. Esse fato não é novidade, já que, desde seus primeiros escritos até sua morte em 1961, Merleau-Ponty nunca teve seu pensamento político alçado à condição de objeto filosófico consistente, o que não deixa de ser estranho, pois, no livro *Signos*, Merleau-Ponty já expõe várias de suas ideias políticas ao longo dos artigos ali publicados e, no “Prefácio”, se dedica justamente à questão das relações entre filosofia e política.

Peillon acredita que a explicação para esse esquecimento acontecido no passado pode ser explicada pelo contexto político da época. A Guerra Fria instalou no ambiente intelectual “uma bipartição do debate filosófico e político em torno do marxismo” (PEILLON, 2011, p. 54), em que cada um deveria escolher seu campo, ser a favor ou contra, sendo que Merleau-Ponty simplesmente se recusou a fazê-lo, a se colocar como marxista ou como antimarxista, e seu pensamento político é precisamente uma explicitação dessa recusa.

Uma última palavra sobre o comentário de Peillon é que ele oferece várias aplicações possíveis da filosofia política merleau-pontiana a temas políticos da atualidade posterior aos anos 1980, mas que, infelizmente, não podemos abordar neste momento. Nos limitaremos a fazer algumas breves considerações sobre os comentários aqui expostos.

Em primeiro lugar, ressaltamos que, baseados nos comentários que expusemos acima, discordamos das afirmações de Sokolowski a respeito da inexistência de uma política na fenomenologia merleau-pontiana. Por isso, estamos em concordância principalmente com as posições de Chauí e Peillon, sobretudo no que diz respeito ao *projeto político* merleau-pontiano, ou seja, nos parece que, para esses dois comentadores, sobretudo para Peillon, a filosofia merleau-pontiana é *desde o início* política, ainda que isso não transpareça no início dela. Dessa forma, gostaríamos de complementar o que dizíamos, baseados nos comentários de Bimbenet, em nosso segundo capítulo, quando falávamos a respeito das duas obras, *A Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*, como sendo duas partes de um mesmo projeto de superação da separação radical entre ciência e filosofia, objetividade e

³⁰ Peillon faz uma nota dizendo que a influência política de Merleau-Ponty aparece menos sob forma de trabalhos acadêmicos destinados a estudar sua coerência genética e estrutural do que nos trabalhos de autores independentes engajados que buscam ter uma reflexão política que escape à alternativa marxismo-ultraliberalismo, como Claude Lefort, Cornelius Castoriadis e Marcel Gauchet.

subjetividade, Para Si e Em Si, ou seja, gostaríamos de sugerir que, além de filosófico, esse é um projeto político que obviamente não se limita a essas duas obras, mas ao contrário encontra sua base filosófica nelas. É claro que o sentido desse projeto político é ainda embrionário nesse momento da obra merleau-pontiana, e por isso o estamos expondo também de maneira bastante embrionária, apenas com intenção de esboçarmos uma sugestão de algo que pretendemos pesquisar mais profundamente no futuro. Por isso, para nós, ainda que a obra de Merleau-Ponty tenha tomado um rumo “inesperado” ao adquirir um viés político (como quando Merleau-Ponty fala do homem de Estado que não é um aventureiro, já que a história na qual ele está inserido tem um sentido que ela recebe de nós e que nós recebemos dela) no último capítulo de *Fenomenologia da Percepção* – inesperado do ponto de vista do resto da obra e também de *A Estrutura do Comportamento* – e portanto possa não parecer que a política faça parte de um único e mesmo projeto filosófico, isso pode nos mostrar que Merleau-Ponty toma uma atitude perfeitamente compatível com sua própria ideia de retomada dos acontecimentos (sua própria filosofia, no caso) para dar um novo sentido a eles, ou seja, na “troca entre a existência generalizada e a existência individual” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 603) Merleau-Ponty nos deixou, com sua própria obra, uma boa forma de entendermos como “essa obra por fazer exigia essa vida” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 141).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Merleau-Ponty:

MERLEAU-PONTY, M. A dúvida de Cézanne. In: *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *A estrutura do comportamento*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Bibliografia crítica:

BARBARAS, R. *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou: La Transparence, 2008.

_____. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

_____. *Le tournant de l'expérience: recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.

BIMBENET, E. *Nature et humanité: le problème anthropologique dans d'oeuvre de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2004.

BLATTNER, W.; BROUGH, B. Temporalidade. In: DREYFUS, H.L.; WRATHALL, M. (Orgs.). *Fenomenologia e Existencialismo*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012. p. 125-131.

BONAN, R. *Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: L'Harmattan, 2001. 3 v.

_____. *Merleau-Ponty*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

CABESTAN, P. La critique de l'ontologie sartrienne dans *Le Visible et L'Invisible*. *Chiasmi International*. Paris e Milão, v. 2, p. 389-413, 2000.

CARMAN, T. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 2008.

CARRASCO, A. O. T. *A liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Esboço para uma leitura merleau-pontyana da história: experiência intelectual e experiência histórica nas Aventuras da Dialética*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 1999.

_____. *Merleau-Ponty: Fenomenologia e política – Ensaio sobre o discurso político*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de

Filosofia, Universidade de São Paulo, 2004.

CERBONE, D. R. *Fenomenologia*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2012.

CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, Vol. 9, n. 1, p.155-180, 2012.

DUPOND, P. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2008.

_____. *La réflexion charnelle: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelas: Éditions Ousia, 2004.

_____. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FERRAZ, M.S.A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006.

HUSSERL, E. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Tradução de Henri Dussort. Paris: PUF, 2007.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1994.

MÉNASÉ, S. *Passivité et création: Merleau-Ponty et l'art moderne*. Paris: PUF, 2003.

MORAN, D. *Introduction to phenomenology*. Londres: Routledge, 2000.

MOURA, A. C. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*. São Paulo: Humanitas, 2010.

MOURA, C. A. R. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella e Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

_____. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. O projeto da Fenomenologia da Percepção. In: *A fenomenologia da experiência: horizontes filosóficos sobre a obra de Merleau-Ponty*. Goiânia: Editora da UFG, 2006a.

_____. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora Unesp, 2006b.

_____. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

PEILLON, V. *L'épaisseur du cogito: trois études sur la philosophie de Maurice Merleau-*

Ponty. Latresne: Le Bord de L'Eau, 2004.

_____. *Éloge du Politique: une introduction au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

ROBERT, F. *Phénoménologie et ontologie: Merleau-Ponty lecteur de Husserl e Heidegger*. Paris: L'Harmattan, 2005.

SAINT AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.

_____. *Le scénario cartésien: Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.

_____. (org.). *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Éditions Hermann, 2008.

SALANSKIS, J.-M. *Husserl*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SARTRE, J.-P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2010.

TENGELYI, L. L'impression originaire et Le remplissement des protensions chez Husserl. In: BENOIST, J. (Org.). *La conscience du temps: autour des Leçons sur le temps de Husserl*. Paris: Vrin, 2008.

WORMS, F. *La philosophie en France au XXe siècle*. Paris: Gallimard, 2009.