

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

HATSUKO KASSA

**TÍTULO: MERLEAU-PONTY: O *COGITO* E A TEMPORALIDADE EM
*FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO***

**GUARULHOS
2015**

HATSUKO KASSA

**TÍTULO: MERLEAU-PONTY: O COGITO E A TEMPORALIDADE EM
FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO**

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
Área de concentração: Subjetividade, Arte e
Cultura
Orientação: Profº Dr. Alexandre de Oliveira
Torres Carrasco

**GUARULHOS
2015**

Kassa, Hatsuko

Merleau-Ponty: O *cogito* e a temporalidade em *Fenomenologia da Percepção* / Hatsuko Kassa. - Guarulhos, 2015
101 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2015.
Orientação: Profº Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

1. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. 2. Temporalidade. 3. Liberdade. I. Carrasco, Alexandre de Oliveira Torres. II. Título.

HATSUKO KASSA
MERLEAU-PONTY: O COGITO E A TEMPORALIDADE EM FENOMENOLOGIA
DA PERCEPÇÃO

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
Área de concentração: Subjetividade, Arte e
Cultura

Aprovação: 11/06/2015

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

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

Prof. Dr. Leandro Neves Cardim
Universidade Federal do Paraná

Ao meu marido Ricardo e filho Rodrigo,
pessoas tão especiais.

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho contou com o incentivo e apoio de diversas pessoas às quais aproveitei a ocasião para expressar minha gratidão.

Primeiramente, agradeço ao professor Alexandre de Oliveira Torres Carrasco pela preciosa orientação, paciência, generosidade e pelo rico aprendizado possibilitado pelas várias disciplinas que cursei na Unifesp a partir de 2008, na graduação e pós-graduação, bem como pela participação em grupos de estudos de Fenomenologia e Filosofia Francesa coordenadas por esse acadêmico.

Agradeço às professoras Arlenice Almeida da Silva e Izilda Cristina Johanson pelas valiosas observações, sugestões e críticas construtivas que me permitiram um novo olhar para elaboração da dissertação, quando do exame de qualificação. Meus agradecimentos aos professores Luiz Damon Moutinho e Leandro Neves Cardim pela seriedade e comprometimento na apreciação da dissertação, quando de minha defesa, que resultaram em críticas significativas para o aprimoramento de meu aprendizado e reflexões filosóficas, bem como, agradecer também os comentários, sugestões e indicações a respeito de possíveis caminhos para o desenvolvimento de uma futura tese de doutorado.

Agradeço a todo o corpo docente da graduação e pós-graduação da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, onde tive o privilégio de assistir diversas aulas ministradas por profissionais comprometidos com a excelência de ensino. Meus agradecimentos à Daniela da Secretaria da Pós-Graduação e ao Douglas da Câmara de Pós-Graduação pela eficiência, orientações e informações pertinentes ao processo de qualificação e defesa.

Para finalizar, agradeço à amiga Luana por me incentivar a ingressar no programa de Pós-Graduação e também pelas longas conversas na cantina da Unifesp. Agradeço aos amigos do grupo de estudos Gustavo, Beatriz e Flávia pela amizade e estímulo a prosseguir no caminho das descobertas filosóficas. Agradeço ainda aos meus familiares Ricardo e Rodrigo que sempre manifestaram apoio desde o início do processo e aos amigos que me encorajaram a cumprir tal projeto.

*[...] deixamos de ser pura consciência [...]
a partir do momento em que existimos.*
Merleau-Ponty

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de examinar em *Fenomenologia da Percepção* a proposta de Merleau-Ponty¹ de uma “reflexão radical” em busca do desvelamento da dimensão constitutiva da percepção considerando o sujeito encarnado. Adicionalmente, pretende-se investigar qual é a concepção de subjetividade no âmbito dessa filosofia que revela uma irreduzível abertura do sujeito ao mundo.

Palavras-chave: Corpo. Subjetividade. Temporalidade.

¹ Maurice Merleau-Ponty, filósofo francês, nasceu em 1908 e morreu em 1961.

ABSTRACT

This dissertation aims to examine in the *Phenomenology of Perception* the Merleau-Ponty's proposition of a "radical reflection" in order to unveil the constitutive dimension of perception considering the body's incarnation. It aims also to investigate which is the conception of subjectivity within this philosophy that reveals an irreducible opening of the subject to the world.

Keywords: Body. Subjectivity. Temporality.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - FILOSOFIA ENQUANTO REFLEXÃO RADICAL	21
CAPÍTULO II - O CORPO	46
CAPÍTULO III - SUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE	70
CONCLUSÃO	96
REFERÊNCIAS	98

PREFÁCIO

O filósofo Merleau-Ponty é um dos mais importantes representantes da fenomenologia, após Husserl, dada a repercussão e debate de suas idéias. Essa compreensão fenomenológica da percepção tem influenciado vários estudos contemporâneos na área das ciências cognitivas, como afirma Sacrini:

A precisa circunscrição de mecanismos neurobiológicos atuantes na manifestação da vida subjetiva depende dos relatos fenomenológicos como condição suficiente para determinar a ativação dos processos cerebrais. Se se partisse somente das interações físicas intracerebrais, jamais se explicaria quais padrões de fenômenos conscientes ocorrem. Há, assim, uma prioridade, mesmo metodológica, das descrições fenomenológicas ante as correlações causais. (SACRINI, 2006, p.254, grifo do autor)

Sacrini sustenta ainda que o caráter encarnado da vivência cognitiva, que não pode ser ignorado desde alguns textos husserlianos e da obra de Merleau-Ponty, levanta dificuldades para a apropriação da fenomenologia pelas ciências cognitivas, pois “[...] dificilmente esse aspecto da subjetividade pode ser traduzido em uma rede neural” (Ibidem, p.254).

Desse modo, a leitura das obras de Merleau-Ponty se justifica pela relevância de sua contribuição para muitos problemas filosóficos atuais e especialmente por empreender uma nova compreensão da percepção, fazendo retornar ao discurso filosófico regiões mundanas articulando e perscrutando temas, tais como “corpo”, “temporalidade” e “subjetividade”, através dos quais se possibilita tomar contato com um conhecimento pré-reflexivo, considerado confuso e contraditório pela tradição, através da atitude transcendental – o pré-reflexivo se opõe metodologicamente ao transcendental. Além disso, esclarece Moura², o que está em jogo na elaboração da filosofia de Merleau-Ponty, entre outras coisas, é o retorno a um problema constante da tradição filosófica que se intensificou com o desenvolvimento das ciências humanas, qual seja, a oposição entre liberdade e determinação, cuja temática levanta questões sobre a racionalidade humana.

² MOURA, Carlos Alberto Ribeiro, “Apresentação”, in MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006, p 19.

A relação entre princípio de razão e liberdade humana é um dos problemas filosóficos dos mais inquietantes sobre o qual filósofos importantes se debruçaram. Nesse sentido, o problema se põe e é reformulado nas mais diversas versões, durante séculos, mantendo sempre um núcleo fundamental de investigação e reflexão que não se esgota. Dessa forma, esta dissertação tem por objetivo examinar como o filósofo Merleau-Ponty, discípulo da filosofia husserliana, busca redefinir o problema da racionalidade, retomando a discussão sobre a percepção e particularmente a experiência da percepção do próprio corpo, bem como pensar a liberdade a partir dessa filosofia.

Cabe aqui ressaltar que para este trabalho interessa circunscrever o problema em estudo ao primeiro período da filosofia de Merleau-Ponty, mais particularmente, em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, sem que se tenha a pretensão de esgotá-la. Contudo, tendo em vista toda força, mas também toda a dificuldade que sua concepção filosófica traz à tona, recorreremos às demais obras quando se fizer necessário.

INTRODUÇÃO

Merleau-Ponty propõe o desvelamento da dimensão constitutiva da objetividade retomando a experiência do momento originário do conhecimento irrefletido. Tal experiência revela uma irreduzível abertura do sujeito para o mundo, visto que “A estrutura mundo [...] está no centro da consciência [...]”(BARBARAS, 2004, pp. 6-7) e tal relação revela um condicionamento existencial entre sensibilidade e significação (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.183), ou entre o domínio da sensibilidade e do inteligível. É nesse universo da percepção atravessada de significação e sentido que será o solo de investigação desse filósofo, que pretende explicitar a gênese do conhecimento a partir da compreensão da inserção do homem no mundo ou da descrição da experiência vivida, pois, para Merleau-Ponty (1990, p.42) “O mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda a racionalidade, todo valor e toda existência.” Trata-se então de considerar o *primado da percepção* no domínio do conhecimento, visto que “[...] a percepção nos põe em presença do momento em que se constituem para nós as coisas, as verdades, os bens; [...] ela nos ensina, [...] as verdadeiras condições da própria objetividade [...] (Idem, 1990, p.63). Assim, a percepção é um conhecimento originário na qual a dimensão constitutiva da objetividade tem sua origem, bem como ela é tomada como a principal modalidade da consciência, pois segundo Merleau-Ponty (2006a, p.309): “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 a mim”. A proposta desse filósofo é reconquistar a consciência da racionalidade fazendo-a aparecer sobre um fundo de natureza inumana (Idem, 1990, p. 63), porque para Merleau-Ponty a coisa percebida é *retirada* de um horizonte de mundo ao qual faz remissão, não podendo ela ser considerada o resultado de um ato do espírito. Portanto, para apreender esse movimento perceptivo é necessário voltar-se ao mundo pré-reflexivo, ou seja, àquele anterior à reflexão, ao irrefletido, tomando a percepção como contato primeiro com o mundo, pois o universo da ciência, que toma o objeto já constituído como ponto de partida, é expressão segunda, afirma o filósofo (Idem, 2006b, p. 3), visto que é preciso antes compreender como o *mundo vem a ser*, ou como se dá a constituição dessa objetividade. Para tanto, o que se pretende é que “[...] a reflexão conserve os caracteres descritivos do objeto [...] e o compreenda verdadeiramente, [...] como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido.” (Ibidem, p. 95), pois para esse filósofo “[...] existe uma lógica do mundo que meu corpo inteiro esposa e pela qual coisas intersensoriais se tornam possíveis

para nós.”(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 437). É a proposta de uma reflexão radical que supõe uma dupla encarnação: a do ser e a do mundo.

Essa concepção filosófica recusa a teoria do *ser determinado*, ou do *ser* como *consciência pura*, na qual a filosofia clássica privilegia uma racionalidade sem corpo, isto é, sem adesão à experiência, cuja ausência de encarnação resulta em condição da plena determinação (MOUTINHO, 2012, p. 127), o que exclui a possibilidade de criação. Para Merleau-Ponty, a constituição da objetividade se dá num sujeito que reflete e que não pode abandonar completamente sua inerência a um corpo e ao mundo, “[...] há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.77). Dessa maneira, o filósofo parte em defesa de um *ser* como sujeito corporal mergulhado num mundo, *em situação*, e já numa relação de significação que não é puramente da ordem lógica. Mais especificamente, em *Fenomenologia da Percepção*, de forma original, esse filósofo elege o corpo como pivô da percepção, pois para ele não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, ou que faz a passagem para a objetividade, mas sim o corpo (Ibidem, p. 312). Assim, essa “[...] passagem do indeterminado ao determinado [...] [para a realização da] [...] unidade de um novo sentido [...] [é] ‘A obra do espírito que só existe em ato’”³ (Ibidem, p. 59). “A essa nova reflexão, Merleau-Ponty vai denominar ‘radical’, precisamente porque ela tem em vista a encarnação, porque ela revela um sujeito originário que não é ainda consciência (mas tampouco é mecanismo)” (MOUTINHO, 2004, p. 280), então é preciso investigar essa gênese.

Todavia, isto não significa um retorno ao irracionalismo, uma renúncia à reflexão em favor do imediato, mas sim a uma reflexão sobre o irrefletido em busca do originário para apreender a especificidade e o essencial do fenômeno da consciência ou percepção humana, qual seja, a imbricação do *em si* (objetividade) e do *para si* (subjetividade), pois o mundo percebido comporta relações e um tipo de organização que não são reconhecidas classicamente pelo psicólogo ou pelo filósofo (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 43). Desse modo, a operação de perceber implica em tornar algo presente a si com a ajuda do nosso corpo sensível, sendo que esse algo estará sempre já num horizonte de mundo e, portanto, para decifrar esse enigma, nesse domínio essencial da percepção, é preciso que o pensamento se aproxime da experiência do *mundo vivido* (Ibidem, pp. 92-93), pois a unidade da coisa

³ Valéry, *Introduction à la poétique*, p.40 *apud* Merleau-Ponty, Maurice (2006b, p.59, nota 11).

percebida não pode ser dada através de leis ou concepção de um juízo e tampouco pode ser uma interpretação do sujeito que percebe (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.66).

A trilha percorrida não traz poucas dificuldades a superar, pois se trata de uma concepção renovadora já que nesse trajeto se fará presente a *necessidade* em domínios onde antes só se poderia ver contingência, ilusão ou erro, visto que a experiência perceptiva é considerada contraditória e confusa na tradição, acreditando-se que tais contradições somente se dissipariam “à luz da inteligência” (Idem, 1990, p. 52)⁴. Não é sem motivo, então, que um de seus célebres interlocutores, Émile Bréhier⁵, famoso historiador de filosofia, questiona Merleau-Ponty com insistência, em conferência apresentada em 1946, sobre a validade de uma filosofia que toma o caminho inverso da filosofia platônica. Ou seja, esta última se distancia da percepção imediata e vivida, justamente por considerá-la insuficiente, “[...] para chegar a uma concepção do mundo inteligível [...] que satisfizesse à razão, que supusesse [...] outra faculdade de conhecer, diversa da própria percepção.”⁶, buscando evitar os riscos do relativismo de um pensamento que se sustentasse no domínio do fluxo do sensível, ou seja, em um fluxo de eventos individuais que não poderiam ser tomados como universais. Contudo, esse recuo ao irrefletido não “[...] deve nos fazer crer que a percepção se mova em um ambiente de indeterminação absoluta, [...] ao contrário, o recuo ao pré-objetivo deve justamente mostrar a gênese do mundo objetivo [...]” (MOUTINHO, 2004, p.277). Nesse modo de investigação, Merleau-Ponty nos fala em *perspectivismo* e não de relativismo, pois o filósofo elege a Fenomenologia como método filosófico e esta nos remete a um *campo transcendental* para descrever o mundo vivido, ou seja, nesse domínio “[...] a reflexão nunca tem sob seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas desdobradas e objetivadas, ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.95). É verdade que o perspectivismo tem sua raiz na contingência, ela nos dá perspectivas

⁴ Merleau-Ponty nessa passagem faz menção às correspondências recebidas contendo os argumentos de seus interlocutores.

⁵ Émile Bréhier (1876-1952) filósofo francês, conhecido por seus trabalhos sobre a história da filosofia. A interlocução mencionada refere-se à discussão, da qual participaram diversos filósofos e pensadores renomados, que se deu após a conferência inaugural de *O Primado da percepção e suas conseqüências filosóficas* apresentada por Merleau-Ponty perante a Sociedade Francesa de Filosofia em 23 de novembro de 1946. A discussão pode ser encontrada na obra: Merleau-Ponty. *O Primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990, pp. 68-74.

⁶ Argumentação de Émile Bréhier in: MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Campinas: Papirus, 1990, p.68.

parciais, todavia esta acede às próprias coisas e nos apresenta um mundo, o que torna também possível o acesso a significações intersubjetivas, através de articulações de perspectivas variadas num *campo transcendental*, que conduzem à compreensão da realidade e da verdade, embora sempre dependentes da posição e situação em que se está inscrito (MERLEAU-PONTY, 2006a, pp.338-339). Isto porque “[...] a fenomenologia estuda os fenômenos do *vivido* como eles surgem na consciência e não supõe a sua possibilidade previamente dada, determinada por uma inspeção do espírito (Idem, 2006b, p. 96) que a realiza antecipadamente. Desse modo, o perspectivismo está relacionado a diferentes perspectivas que são manifestadas ao sujeito e que levam à compreensão de uma totalidade na qual todos os sujeitos estão inseridos e isto não pode ser considerado um relativismo.

De fato, o desenvolvimento de uma filosofia da percepção que implique em uma inerência entre corpo, espírito e mundo é um empreendimento de grande envergadura no qual, porém, Merleau-Ponty não caminha sozinho. Segundo este último, para muitos pensadores do fim do século XIX, “[...] o corpo era um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos” (Idem, 1991, p.256), mas no século XX havia se apagado a linha que dividia o *corpo* do *espírito* mostrando haver uma inerência entre ambos, concepção que vê a vida humana sempre apoiada no corpo e associada à intersubjetividade (Idem, 1991, pp.256-257). Para Merleau-Ponty, o problema da percepção é que ela é um conhecimento originário, porém, “Há uma percepção empírica ou segunda, aquela que exercemos a cada instante, que nos mascara este fenômeno fundamental porque ela é plena de aquisições antigas e opera [...] na superfície do ser”(Idem, 2006b, p.74), por isso é preciso desvelar esse mistério. É nos estudos da nova psicologia sobre o comportamento que Merleau-Ponty encontra a possibilidade de superação desse ser que é pura consciência.

Assim, em sua primeira grande obra *A estrutura do comportamento* (1942), Merleau-Ponty dedica-se ao tema da relação entre corpo e espírito e para tanto busca compreender as relações entre a consciência e a natureza confrontando as posições *gestaltistas* e *behavioristas* em psicologia, ou seja, a partir do rigor da nova ciência. O filósofo discute longamente nessa obra análises do comportamento reflexo e dos comportamentos superiores procedendo à avaliação da literatura sobre o assunto. Com base na Gestaltheorie (Teoria da Forma), Merleau-Ponty sustenta que há uma conexão entre o mundo e o sujeito, cujo comportamento é feito de relações que traçam certa maneira de tratar o mundo que evidenciam uma relação interna entre eles (Idem, 2006a, p.197). O estudo do reflexo mostra, segundo esse filósofo, que um mesmo estímulo parcial pode resultar em efeitos variáveis e um mesmo elemento

nervoso pode funcionar qualitativamente de forma diferente dependendo da *constelação* de estímulos prescrita e pela elaboração realizada na ocasião (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.43). A relação entre a reação motora e a constelação de estímulos mostra que “As ações não são determinadas, em nenhum grau, pela natureza intrínseca da situação, mas inteiramente pelas conexões preexistentes” (Ibidem, p.49), e esse processo não ocorre de forma diferente nos comportamentos superiores. A conclusão que esse filósofo busca extrair daqui é que o comportamento tem uma *estrutura*, uma *forma*, que pode ser pensada como unidade do interior e do exterior na experiência perceptiva (Ibidem, p. 326) da qual um *sentido*⁷ surge que não é da ordem do entendimento e nem das formas puras da sensibilidade⁸, mas se originam na “[...] junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter sentido, a inteligibilidade no estado nascente.”(Ibidem, p.319). Como afirma Barbaras (2004, p.5), o estudo do comportamento revela melhor o que Merleau-Ponty chama de *uma existência*, uma tácita relação com uma *presença* e não a posse de algo na representação, ou seja, não se trata da posse de uma *ideia*. Assim, a estrutura representa a formação de um sentido que não pode ser reduzida à soma de suas partes mais elementares, desse modo, a noção de estrutura⁹ possibilita uma renovação na maneira de entender a percepção como uma nova forma de fenômeno no qual ao mesmo tempo articulam-se e apóiam-se as ordens física, vital e a humana, porém sendo cada qual irreduzível umas às outras. A estrutura é dotada de relações que não são exteriores e nem são realidades justapostas, mas são relações dialéticas¹⁰ nas quais o efeito de cada ação parcial é determinado por seu significado para o conjunto, no qual a ordem humana, ou simbólica, da consciência aparece como sua condição de possibilidade e fundamento (MERLEAU-PONTY,

⁷ Merleau-Ponty afirma: “Porque estamos no mundo, estamos *condenados ao sentido*, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história” (2006b, p. 18, grifo do autor).

⁸ O filósofo descreve a reação de um chimpanzé que fisicamente pode se levantar, mas que se mantém na postura animal em todos os casos urgentes (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 197).

⁹ Marcus Sacrin menciona que há uma analogia entre *estrutura* e *campo* (elétrico ou eletromagnético da Física). Ele esclarece que a noção de campo foi primeiramente identificada pela Física através dos estudos de Planck e Maxwell sobre eletricidade e radiação eletromagnética e posteriormente esta foi aplicada na analogia com o sistema psíquico que revelou operar sob um mesmo princípio, a forma, cuja analogia Merleau-Ponty utilizará também para a organização fisiológica dos seres vivos (in *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006, p.30).

¹⁰ A dialética aqui não tem o mesmo significado do termo hegeliano. Nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty, o termo aparece em diversos contextos, mas não como uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis. Neste caso específico, o filósofo refere-se à estrutura para defender que há uma conexão entre o ser e o mundo, que é uma relação de interioridade, que escapa à oposição ou cisão entre coisa e ideia ou entre interioridade e exterioridade, no qual o efeito de cada ação parcial transforma o significado do conjunto.

2006a, p.312), pois possibilita uma relação com o possível e o ausente, mas não se trata de uma construção posta pela consciência reflexiva. Contudo, ela envolve uma significação imanente, uma organização espontânea e por isso pode dispensar o sujeito transcendental¹¹ como doador de sentido, pois o sujeito aqui não é mais fonte de significação, e por isso Merleau-Ponty a considera como sendo uma alternativa ao idealismo, inclusive ao idealismo husserliano (MOUTINHO, 2004, p. 272).

Com base nessa conclusão, Merleau-Ponty (2006a, p.345) buscará redefinir “[...] a filosofia transcendental¹² a fim de nela integrar até o fenômeno do real”, pois, afirma o filósofo, o comportamento humano não é coisa e nem consciência, ou idéia, o que o torna opaco para a consciência (Ibidem, p.199), pois há participação da *experiência efetiva* para a gênese da constituição dos objetos. Portanto, se a consciência não detém antecipadamente as significações, ela não possui autonomia constituinte, pois para esse filósofo há uma ambigüidade que é própria à consciência perceptiva: simultaneamente espírito autônomo e existência contingente. Então, dirá Merleau-Ponty pondo em relevo o problema da racionalidade:

[...] 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 idéias, em verdades [...] (Idem, 2006b, pp. 547-548)

A consciência enquanto estrutura é emergência de um sentido e esta proporciona a possibilidade de ultrapassagem do dualismo clássico do *ser*, pois o problema da racionalidade pode ser retomado de maneira mais radical do que no idealismo que busca as condições que o tornam possível, sem questionar a sua origem, quando é na percepção que encontramos o “momento originário” (MOUTINHO, 2004, p.276), a partir do qual “[...] é preciso desvelar a operação que torna [a percepção] *atual* ou pela qual ela se constitui” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.68).

Desse modo, em *Fenomenologia da Percepção*, a partir de investigação no interior da própria percepção, Merleau Ponty busca um meio de superar o *cogito* cartesiano, reduto

¹¹ Sujeito transcendental significa aqui um Ego absoluto e constituinte.

¹² A filosofia transcendental clássica é aquela purificada do empírico, ou seja, há clivagem entre o sujeito e o objeto. A intenção de Merleau-Ponty é de encontrar um meio termo no qual possa se pensar a união entre a alma e o corpo (sujeito e objeto) e para isso é preciso redefinir a filosofia transcendental.

solipsista e isolado do mundo. Essa questão aponta para a inquirição sobre a gênese da *estrutura* e sua inerência do exterior com o interior, ou da inerência do objetivo com o subjetivo ou ainda do geral com o particular. Segundo Merleau-Ponty, é preciso seguir “[...] o movimento efetivo pelo qual a cada momento a consciência refaz os seus passos, os contrai e os fixa em um objeto identificável, [...] [e] passa do ‘ver’ ao ‘saber’, e obtém a unidade de sua própria vida[...]”(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 68). Caso contrário, chega-se a uma “essência abstrata da consciência” e não se atinge aquela dimensão constitutiva “[...] que faz surgir um sentido nas “profundezas da natureza” (Ibidem, p.68). Para dar conta desse problema o filósofo introduzirá a noção de tempo.

Assim sendo, o mundo não pode ser entendido à maneira kantiana, como um sistema de relações invariáveis no qual todos os existentes estão submetidos e nem há uma lei de construção que possa mostrar todas as suas apresentações possíveis (Ibidem, pp.438-439). Se considerarmos um objeto que percebemos, exemplo dado por Merleau-Ponty (1990, pp. 43-45), uma lâmpada, e nele um dos lados que não vemos, não seria correto ao descrever a existência desse lado não visível, afirmar que esse me é representado, pois com isso subentende-se que esse não pode ser apreendido como atualmente existente, porque o que é representado não pode estar aqui diante de nós e não posso percebê-lo atualmente, sendo tal objeto considerado como só possível. No entanto, tal lado da lâmpada não é imaginário, ele está situado atrás, em seu dorso, bastaria me virar um pouco para vê-lo e até tocá-lo, isto significa que tal percepção não nos é dada como uma antecipação de uma dada lei do objeto porque este me dá sua *presença* numa síntese prática, ou seja, dada na experiência efetiva, pois é motivada pelo próprio objeto e se faz nele mesmo, e não é uma síntese intelectual de seus lados. Assim, não se pode afirmar que uma visão atual esteja limitada a um campo visual efetivo, pois não se pode ver o dorso da lâmpada, mas ele está aí, em seu modo de percepção, ou seja, oculto, mas presente. O objeto percebido nunca nos é dado de uma só vez, em todas as suas perspectivas, por exemplo, nunca se pode ver como *iguais* todas as seis faces de um cubo, ou seja, ver todas as suas faces como quadrados simultaneamente, mesmo sendo ele de vidro, pois ao girarmos em torno dele a face frontal que é um quadrado, deforma-se visualmente, depois desaparece, enquanto que os outros lados aparecem e tornam-se cada um, por sua vez, quadrados em sua perspectiva frontal em relação ao sujeito (Idem, 2006b, p. 274). Isto ocorre porque tenho uma visão dos demais lados do cubo em função do

desdobramento temporal da percepção que se dá por perfis. Não se pode afirmar aqui de que se trata de uma síntese intelectual, mas sim de uma “síntese de transição”¹³, no qual o lado não-visto é antecipado porque posso tocá-lo, ou ainda uma “síntese de horizonte”, o lado não-visto se anuncia ao mesmo tempo como presente, mas somente iminente, ou seja, também como ausência. Na síntese intelectual, o ato intelectual apreenderia o objeto como algo pleno e determinado, enquanto que na percepção *real*, ela se oferece como uma série indefinida de perspectivas das quais nenhuma delas a esgota (MERLEAU-PONTY, 1990, p.47). Segundo o filósofo (Ibidem, p.47), a síntese perceptiva é completada pelo corpo, que a partir de certa perspectiva dada atualmente, pode delimitar nos objetos certos aspectos perceptivos e ao mesmo tempo procura superá-los. A síntese dos horizontes, a que nos referimos mais acima, é uma síntese presuntiva, no qual encontro uma entre as inúmeras perspectivas possíveis e antecipo todas as suas faces e tenho-as em intenção, a percepção só pode operar com certeza e precisão na circunvizinhança imediata do objeto, quanto à circunvizinhança mais distante, não as conservo em mãos, nela seus objetos e recordações são indiscerníveis, é um horizonte *anônimo* que não fornece mais um testemunho preciso, deixa o objeto inacabado e aberto, tal como ele é na experiência perspectiva, com uma infinidade de perspectivas diferentes contraídas, que não pode ser abarcada em sua plenitude (Idem, 2006b, p.107). Isso ocorre graças ao duplo horizonte de retenção e de protensão, no qual o presente já contrai em si um passado e um futuro por vir e um passado e um futuro distantes que deixam de ser um presente de fato pelo escoamento do fluxo contínuo do tempo e tornam-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo. Não por acaso o objeto se apresenta deformado na percepção, pois a síntese perceptiva é completada pelo sujeito que assume um ponto de vista que é o próprio corpo deste que está situado em um mundo e detém um campo perceptivo e prático que com seus gestos circunscrevem um conjunto de objetos que lhe são familiares. A percepção aqui é compreendida pelo princípio do todo pela parte, a coisa percebida não é uma unidade ideal constituída pela inteligência, mas é uma totalidade aberta ao horizonte de uma infinidade de perfis que se recortam segundo um modo pelo qual se define o objeto referido (MERLEAU-PONTY, 1990, pp. 47-48), a síntese perceptiva é inacabada, deixa o objeto

¹³ Termo utilizado por Husserl, segundo Merleau-Ponty (Idem, 1990, p.47). O significado da "síntese de transição", como Merleau-Ponty a entende, será melhor explicado nesta dissertação no III capítulo que trata da temporalidade.

aberto, sendo sempre possível outra perspectiva sobre ele, sempre a partir de certa *presença* e certa *ausência*.

A percepção, então, é um paradoxo, afirma Merleau-Ponty: a imanência e a transcendência. “Imanência, posto que o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe; transcendência, posto que comporta sempre um além do que está imediatamente dado” (Ibidem, p.48), então essa relação entre a percepção e a coisa percebida é inesgotável e jamais determinada e a aparição do percebido exige sempre indivisivelmente uma presença e uma ausência. Nesse contexto, os conceitos merleau-pontianos *corpo habitual* e *corpo atual* nos ajudam a compreender esse paradoxo. Estes são definidos sob a perspectiva de um desdobramento temporal (não é uma experiência singular e instantânea) e introduzem o tempo como forma de experiência perceptiva.

Segundo Merleau-Ponty, nosso ser comporta como que duas camadas distintas, o corpo habitual e o corpo atual, sendo o primeiro uma existência anônima e geral ou impessoal, uma quase-presença do passado, enquanto que o segundo refere-se a uma existência pessoal que assume o corpo habitual e o reintegra a ele no presente e juntos remetem à estrutura temporal do ser no mundo (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 122-124). O ato de percepção não efetua uma síntese perceptiva integralmente na atualidade, ele tem uma espessura histórica e cultural, beneficia-se de uma síntese geral constituída pelo meu corpo habitual, que carrega uma ciência implícita ou sedimentada (Ibidem, p. 319). Todavia, esse sedimentado não se mantém inerte na consciência como uma aquisição absoluta, ele se alimenta a cada momento dos pensamentos presentes, cujo sentido é restituído e transformado pela consciência presente ou corpo atual que é voltado para o mundo vivido (Ibidem, pp.182-183). O corpo habitual e o corpo atual podem ser pensados, respectivamente, como o passado, que nunca é completamente transcendido, e o presente, sendo que ambos são engrenados e orientados prospectivamente para um pólo intencional. Desse modo, a percepção, vista como essencialmente temporal, permite entrever o enlace entre sensível e significação, ou inteligível, pois

[...] assim como cada momento do tempo se comunica com todos os outros, cada aspecto dado se comunica com todos os outros, sem necessidade de um termo que reúna, do exterior, os aspectos em uma única coisa [...]. A partir do aspecto dado, tenho a ‘quase presença’ do aspecto total, assim como no presente tenho a ‘quase-presença’ dos outros momentos do tempo.” (MOURA, 2001, p.264)

É assim, então, que Merleau-Ponty consegue ligar interiormente o corpo, a alma e o mundo, pois o corpo habitual permite a passagem da existência pessoal à impessoal, através do sedimentado, que se dá através da percepção do corpo no mundo, que alimenta o corpo atual (MOUTINHO, 2004, pp. 280-283). Então, segundo Merleau-Ponty (2006b, p.551) “[...] o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar”, mas a temporalidade será a chave para a compreensão da subjetividade, pois para esse filósofo, “Só percebermos um mundo se, antes de serem fatos constatados, esse mundo e essa percepção forem pensamentos nossos.”(Ibidem, p.500). Como veremos no desenvolvimento desta dissertação, é na consciência do tempo que se dá a diferença entre o mundano e o transcendental e essa consciência está relacionada à subjetividade. É pela temporalidade que se poderá compreender essa ambigüidade do corpo que é passado, mas presente e porvir simultaneamente, ou seja, uma interação entre o adquirido e a espontaneidade em uma significação temporal. Tal concepção traz conseqüências filosóficas para se pensar a liberdade e os limites de uma filosofia da percepção, pois se por um lado há liberdade, há também servidão nesse entrelaçamento do corpo e da alma (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.126).

Propomos o seguinte percurso para o tratamento deste estudo em questão. No primeiro capítulo investigar a crítica de Merleau-Ponty ao empirismo e ao idealismo moderno e acompanhar a proposta do filósofo de uma nova compreensão fenomenológica da percepção a partir da noção de *estrutura*. No segundo capítulo, abordar o “corpo” que para Merleau Ponty é o *sujeito* da percepção que nos revela o mundo percebido e forma com ele um sistema, além de abordar alguns casos de patologia e ver sua relação com o irrefletido e a ausência do vetor temporal nesses casos. No terceiro capítulo, tratar da “temporalidade” que é o tema central da *Fenomenologia da Percepção* que permeia toda a obra, finalizando com uma conclusão na qual se faz uma breve relação do tema central com a concepção filosófica de liberdade em Merleau-Ponty.

CAPÍTULO I - FILOSOFIA ENQUANTO REFLEXÃO RADICAL

O problema

Merleau-Ponty afirma que o projeto filosófico de suas duas grandes primeiras obras, *A Estrutura do Comportamento* (1942) e *Fenomenologia da Percepção* (1945), têm como ambição a retomada de um problema que é constante na tradição filosófica: o problema clássico que opõe liberdade e determinação (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 11). Poderíamos nos perguntar: qual seria o motivo do interesse na retomada dessa questão nesse momento? Segundo Merleau-Ponty, “[...] esse problema se tornou mais agudo desde o desenvolvimento das ciências humanas, a ponto de provocar uma crise de nosso conhecimento ao mesmo tempo que de nossa filosofia.” (Ibidem, p. 11, tradução minha), em outros termos, gerou-se um antagonismo entre ciência e filosofia. Mas, que conflito estava em jogo? Havia divergência entre a visão que o homem tinha de si mesmo por reflexão ou por consciência e aquela quando relacionava suas condutas a condições exteriores que o condicionavam manifestamente (Ibidem, p. 11). No primeiro caso, tal ideia era sustentada por uma filosofia de inspiração cartesiana¹⁴ e kantiana¹⁵, no qual surgia a *consciência*, “[...] a

¹⁴ Descartes (1991, *Meditação Segunda*, p. 174) introduz a descoberta do *cogito* que conduz à revelação da instância original do próprio pensamento, ou seja, a dimensão da subjetividade que passa a cumprir um papel de certeza para validação objetiva de todas as representações. É evidente que essa fórmula leva a uma verdade solipsista, então para garantir a conformidade das exigências internas da razão à realidade externa e conceder valor objetivo com caráter de verdade universal, Descartes introduz um elemento externo que é Deus (Ibidem, *Meditação Quarta*, p. 204), isto torna esse sistema insuficiente no mundo contemporâneo. Contudo, vale ressaltar que, como observa Husserl em *A crise das ciências europeias* (2012, § 20, p. 66), o grande mérito de Descartes foi inaugurar uma espécie de filosofar inteiramente nova que busca as suas fundamentações últimas no domínio do subjetivo, muito embora ele acabe por se fixar no puro objetivismo, pois seu propósito era fundamentar o objetivismo e as ciências exatas e proporcionar conhecimento metafisicamente absoluto. Pode-se afirmar que o *ser* cartesiano é determinado pelo signo da eternidade e da racionalidade matemática.

¹⁵ Kant, na *Crítica da razão pura*, defende a tese que todo o conhecimento se inicia com a experiência, mas nem todo ele deriva da experiência (KANT, 2001, Introdução (B), B1). O filósofo, no Cap. II “Da dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento”, busca demonstrar que a articulação entre os dois termos de nossa faculdade de conhecer, a sensibilidade e o entendimento, graças à função transcendental da imaginação, produzem conceitos que tornam possível a unidade formal da experiência e com ela toda a validade objetiva do conhecimento empírico (Ibidem, § 26, B 164), que se dá por um princípio captável *a priori*. Assim, tudo se passa como se a universalidade do saber fosse garantida pela consciência absoluta do “eu penso” kantiano, podendo dispensar a necessidade da garantia de um Deus, pelo menos na primeira edição da *Crítica*, pois na segunda edição muitos intérpretes indicam que Kant acomoda Deus “pela porta dos fundos” (Mello, Maria Lúcia e Cacciola, Oliveira. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”, p. 137, in *Ensaio de Filosofia Ilustrada*, Torres Filho, Rubens Rodrigues. São Paulo: Iluminuras, 2004). Contudo, comenta Husserl: com Kant, pela primeira vez desde Descartes, surgiu “[...] uma grande filosofia científica sistematicamente construída, que se pode denominar *subjetivismo transcendental*.” (HUSSERL, 2012, p.79, grifo do autor), que

absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 4), pode-se dizer que tal filosofia estabelecia a autonomia do espírito humano, de maneira que considerava toda natureza um objeto ideal constituído diante da consciência (BIMBENET, 2000, p. 26). Sob essa perspectiva, subjaz a concepção de que existem princípios cognitivos que organizam os dados empíricos, sendo então a natureza concebida como resultado de configuração subjetiva do próprio intelecto, ou seja, a consciência como sendo constituinte e absoluta, com base em categorias *a priori* da consciência. Em outras palavras, nessa primeira visão, o homem é detentor de uma liberdade absoluta, testemunhada pelo contato de si mesmo com a própria interioridade da consciência, ou seja, o verdadeiro ser pode ser conhecido nas próprias configurações cognitivas do ser racional. Nesse caso, segundo Merleau-Ponty (2001, p. 11), a consciência é doadora de sentido e de verdades. Contudo, constata o filósofo, com o desenvolvimento das ciências humanas, todo um saber histórico e psicológico revela nossa dependência em relação ao meio físico, orgânico, social e histórico, mostrando-nos como objetos condicionados (Ibidem, p. 12).

Como pensar juntas duas perspectivas independentes e totalmente adversárias? "Parece impossível renunciar à qualquer uma das duas perspectivas", afirma Merleau-Ponty (Ibidem, p.12, tradução minha). De fato, recusar a primeira perspectiva de *sujeito* pode significar desarraigá-lo do homem de toda certeza e da possibilidade de acesso ao conhecimento objetivo, cuja implicação é desestabilizadora no campo do conhecimento. Por outro lado, se somos produtos do meio no qual estamos inseridos, isto significa que assistimos de maneira passiva [...] "o desenrolar dos acontecimentos, sem ser capaz de neles discernir o sentido e nem de distinguir o verdadeiro do falso" (Ibidem, p. 12). Nesse caso, trata-se de uma consciência passiva e determinada, pois o objeto da experiência é concebido em termos de causalidade por meros dados da sensação, sem possibilidade de realização de alguma espécie de atividade da consciência. Merleau-Ponty sustenta que é preciso compreender como podemos ser sujeito e objeto simultaneamente, caso contrário permanecerá o conflito entre o saber positivo - a

"[...] retorna até a *subjetividade cognoscitiva como lugar originário de todas as formações de sentido e validade de ser* [...]" (Ibidem, p. 80, grifos do autor). Isto parece estar relacionado com o fato de que para Kant, a imaginação tem o papel de mediação entre conceito e intuição, que são formas rigorosamente heterogêneas, tornando possível organizar a intuição, que é sensível, em conceitos a partir do esquematismo transcendental, pois a imaginação tem uma dimensão de espontaneidade.

ciência - e a filosofia (MERLEAU-PONTY, 2001, p.12). Trata-se de uma tentativa de alargar a concepção na qual só pode existir dois tipos de seres antagônicos entre si, pensamento e coisa ou *para si* e *em si*. O filósofo pretende encontrar um meio comum no qual possam ser conciliados o ponto de vista exterior da ciência e o do interior da reflexão, de maneira que possa ser revelado uma terceira dimensão aquém do *sujeito* - incondicionado e atemporal - e do *objeto* puro "[...] onde nossa atividade e nossa passividade, nossa autonomia e nossa dependência cessem de ser contraditórias [...], em outros termos, [ele pretende] abordar o problema tradicional da relação da alma e do corpo." (Ibidem, p.13). Merleau-Ponty constata que no próprio domínio da ciência encontra-se o indício da necessidade de uma superação da ontologia tradicional¹⁶ e propõe uma revisão das nossas categorias, já que o *ser* não pode mais ser pensado em termos de uma antinomia que representa uma cisão entre a perspectiva subjetiva e objetiva, ou da consciência e da natureza, ou ainda da alma e do corpo. Segundo Bimbenet, trata-se aqui de responder a um problema mais geral que é a busca pela conciliação entre ciência e filosofia a partir da "[...] recusa simétrica de uma ciência onisciente e de uma filosofia fechada sobre si [...]" (BIMBENET, 2011, Avant-propos, p. 11), ou dito de outra forma, é a recusa do realismo empírico (o ser pensado como produto do meio numa relação causal) e do idealismo transcendental (o mundo objetivo como construção de nossos pensamentos) que deverá ser esclarecido de modo crítico. Será uma tarefa fácil? De certo que não, como veremos a seguir.

Conforme analisa Merleau-Ponty (1991, pp. 162-163), em *Por toda parte e em parte alguma*, "O século XVII é o momento privilegiado em que o conhecimento da natureza e a metafísica julgaram encontrar um fundamento comum." (Ibidem, p. 162), uma época que o filósofo denomina "grande racionalismo" na qual a filosofia e a ciência não eram rivais, contudo esclarece o filósofo:

Essa extraordinária harmonia [...] só é possível pela mediação de *um infinito positivo*, ou infinitamente infinito (já que qualquer restrição a um certo gênero de infinidade seria um germe de negação). É nele que se comunicam ou se unem uma à

¹⁶ Nessa ontologia, que se apoia no conceito clássico de representação, toda consciência perceptiva se traduz em uma consciência de imagem ou de signo. Assim, esclarece Moura: "Esse conceito, enquanto explicação da relação entre subjetividade e a transcendência, pode ser resumido na doutrina segundo a qual 'fora' está a coisa e na consciência uma imagem que a representa." (1989, Cap.II, p. 77). Em outros termos, há uma cisão entre o sujeito e o objeto, não há meio-termo entre um e outro, mas sim oposição entre eles. Por isso a necessidade de uma reforma das categorias, entre elas a do sujeito e do objeto, incluindo categorias destituídas de valor objetivo, tais como, *intenção* e *sentido*, por exemplo, na tentativa de conciliar consciência e natureza.

outra a existência efetiva das coisas *parte extra partes* e a extensão pensada por nós, que pelo contrário é contínua e infinita. [...] A ideia do infinito positivo é portanto o segredo do grande racionalismo, e este só perdurará enquanto ela estiver em vigor. (Ibidem, p. 163, grifo do autor)

Essa harmonia foi rompida em 1900, conforme Merleau-Ponty, no que o filósofo denomina "pequeno racionalismo", no qual o *ser* era explicado pela ciência (Ibidem, p. 161), em cujo pensamento supunha-se uma "[...] imensa Ciência já feita nas coisas, a qual a ciência efetiva alcançaria no dia de sua perfeição, e que nada mais nos deixaria para perguntar [...]" (Ibidem, p.161). Segundo Merleau-Ponty, nessa ideologia acreditava-se falar em nome da razão, mas estavam na verdade submetendo-se à uma mitologia que crê ser possível compreender a totalidade do ser pela ciência, contudo nela "A razão se confundia com o conhecimento das condições ou das causas [...] [e assim acreditavam ter] resolvido o problema da essência com o da origem, reconduzindo o fato à obediência de sua causa" (Ibidem, 161). Para Merleau-Ponty, trata-se aí de uma "ontologia cientificista" que suprime problemas relacionados ao âmbito do *ser* do sujeito "[...] ao instalar-se sem crítica no ser exterior como meio universal [...]" (Ibidem, p.162). Para esse filósofo, esse racionalismo "[...] era 'desfigurado' [...], 'fóssil' do grande racionalismo [...] rico de uma ontologia viva (Ibidem, p. 162), como se fosse possível à ciência dar a última palavra sobre o *ser*. Será que Merleau-Ponty está propondo um retorno à metafísica?

Parece que sim, se considerarmos que para esse filósofo, "A metafísica seria a exploração deliberada desse mundo antes do objeto da ciência ao qual a ciência se refere." (Idem, 1980, nota 19, p. 191). Por isso, vale ressaltar, não se trata daquela metafísica que se "[...] inclina a conferir ao ser verdadeiro uma experiência *lógica*, e não psicológica ou física." ¹⁷, na qual somente se explicam as articulações lógicas, mas não a experiência do vivido. Assim, defende Merleau-Ponty:

Há metafísica a partir do momento em que, cessando de viver na evidência do objeto - seja o *objeto sensorial* ou o *objeto da ciência* - apercebermos indissolivelmente a subjetividade radical de toda nossa experiência e seu valor de verdade. Nossa experiência é nossa. Isto significa que ela não é a medida de todo ser em si imaginável, mas que, entretanto, é coexistência a todo ser de que possamos ter

¹⁷ Esse trecho foi retirado de um texto de Bergson quando este faz referência à história dos sistemas filosóficos, em especial à filosofia grega (BERGSON, 2005, Cap. IV, p. 300).

noção. O fato metafísico fundamental é [...] : estou seguro de que há ser - sob a condição de não procurar uma outra modalidade de ser que não o ser-para-mim. (MERLEAU-PONTY, 1980, pp. 187-188, grifo meu).

Podemos dizer que a crítica de Merleau-Ponty aponta para o "objetivismo" que se manifesta tanto no realismo empírico quanto no idealismo transcendental, que o filósofo denomina em suas obras genericamente de "empirismo" e "intelectualismo" sem referir-se, muitas vezes, diretamente às escolas ou a seus representantes. A respeito desse objetivismo, Husserl faz um comentário bastante esclarecedor:

[...] a nossa opinião não é a de que a evidência do método científico-positivo é uma ilusão, e que as suas realizações são ilusórias, mas a de que essa evidência é ela mesma um problema; que o método científico-objetivo se assenta sobre um fundamento subjetivo profundamente oculto e jamais questionado [...]" (HUSSERL, 2012, § 27, p. 81)

Assim, a crítica ao objetivismo será o ponto de partida de Merleau-Ponty em *Fenomenologia da percepção*, cuja "Introdução" inicia-se com o título "Os prejuízos clássicos e o retorno aos fenômenos", ponto nodal para o seu empreendimento filosófico, pois através do método fenomenológico husserliano, o filósofo ambiciona dar um estatuto filosófico à percepção que é este nosso contato ingênuo, ou primordial, com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.1). Qual é então a proposta desse filósofo? Ele propõe retornar "às coisas mesmas"¹⁸, através " [...] de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais [...]" (Ibidem, p. 1), ou seja, simplesmente descrevê-la antes de qualquer reflexão, para "[...] explicitar nosso saber primordial do 'real', o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa ideia de verdade." (Ibidem, p. 13). Parece paradoxal, mas para Merleau-Ponty, a filosofia enquanto "reflexão radical" deve privar-se em princípio do recurso da racionalidade (Ibidem, p. 20). Outro ponto paradoxal é que a facticidade e a contingência são elementos da percepção e da experiência. Como conciliar o fato e a essência? Essência, entendida aqui

¹⁸ Kant (2001, BXXV a BXXVI) distingue no termo "objeto" duas significações: na primeira o objeto é denominado de "fenômeno" - representações que nos são dadas de fora e nas quais somos passivos - e na segunda de "coisa em si (ou noumeno, são representações que produzimos exclusivamente de nós mesmos de forma ativa)". A tese do filósofo é de que só podemos conhecer os fenômenos, enquanto que as coisas em si são inacessíveis ao conhecimento, pois somente os fenômenos pertencem ao mundo da experiência (origem do conhecimento) e estão sujeitos às leis da natureza e ao princípio de causalidade. Veremos mais adiante que Husserl irá se contrapor a essa tese.

como algo *possível* e intemporal e que por isso, diferentemente do fato, não se encontra em nenhum lugar do espaço e do tempo. Parece que Merleau-Ponty busca superar a cisão sujeito e objeto ou alma e corpo - da metafísica clássica - a partir de uma perspectiva finita na qual o homem se insere no mundo como se a harmonia entre a ciência e a filosofia não mais pudesse ser pensada sob a perspectiva de um *infinito positivo*. Quem nos confirma esse ponto de vista é o próprio Merleau-Ponty quando afirma: "Para mim, a filosofia consiste em dar um outro nome a esse que por muito tempo se cristalizou sob o nome de Deus." (MERLEAU-PONTY, 2000, "O homem e a adversidade/Anexo", p. 371, tradução minha).

Dada a sua importância nesse contexto, vamos tratar a seguir da crítica que Merleau-Ponty faz ao objetivismo - do qual deriva a concepção de *ser* determinado - que, segundo o filósofo, está fundado no "prejuízo do mundo" (Idem, p. 25). Contudo, antes de avançarmos, faremos uma digressão a respeito da *redução fenomenológica husserliana*, que em Merleau-Ponty toma um sentido singular, pois conforme afirma Barbaras (2000, p. 49): liberar o percebido como tal de suas idealizações sedimentadas exige uma redução fenomenológica, pois "o retorno ao imediato não é ele mesmo imediato [...]" (BARBARAS, 2000, p. 49, tradução minha).

No limite da fenomenologia husserliana: passagem para uma ontologia¹⁹

Qual será a importância da redução fenomenológica para Husserl e que motivo levou Merleau-Ponty a adotá-la em sua filosofia? Será possível Merleau-Ponty integrar a consciência e a natureza, ou alma e o corpo, a partir da fenomenologia husserliana? É a essa questão que tentaremos responder a seguir, de maneira sucinta, tendo em vista que o que pretendemos é mostrar a relevância da crítica merleau-pontiana à noção de objetivismo. A título de melhor compreensão dessa teoria husserliana tão complexa, vamos nos reportar a alguns textos, principalmente, de Carlos Alberto Ribeiro de Moura para nos auxiliar nessa

¹⁹ Em nota de trabalho de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (2009, p. 171) afirma que o poderia se considerar como "psicologia" em *Fenomenologia da percepção*, é na realidade ontologia.

tarefa.

Husserl aponta que o pressuposto não explícito de Kant é de que o mundo em que vivemos é dado como óbvio, desse modo ele jamais se aprofundou na estrutura subjetiva da consciência e nunca se questionou como é possível que o mundo nos vem a ser cognoscível *a priori* (HUSSERL, 2012, § 28, p. 83). Esse é o motivo que leva Husserl a propor a redução fenomenológica, que é crucial para elucidação de como a subjetividade pode ter acesso a objetos transcendentos. A redução fenomenológica "[...] será por definição a proibição de se fazer qualquer afirmação sobre o mundo 'puro e simples'". (MOURA, 2006, p. 17). Mas, o que seria esse mundo "puro e simples"? Segundo Husserl (2008, pp. 19-33), o pensamento natural (âmbito da vida e da ciência) é a atitude natural do pensar que assumimos em nosso cotidiano, através do qual nos situamos espontaneamente e de maneira ingênua na crença do mundo, num primeiro momento, não nos preocupando quanto à dificuldade da possibilidade do conhecimento. No entanto, o pensamento natural caminha para o pensamento filosófico (âmbito da atitude intelectual reflexiva) quando este se depara com as perplexidades que se abrem diante da reflexão sobre a possibilidade de um conhecimento relativo ao que se pretende conhecer, tais como: o conhecimento é uma vivência psíquica e, portanto, este parte do sujeito cognoscente, então como o conhecimento pode ir além de si e atingir fidedignamente o conhecido? Qual a relação entre nossos pensamentos e as leis lógicas que regem as *coisas em si*? Husserl propõe então chamar de teoria do conhecimento à tentativa de tomada de posição científica diante de tais problemas. Tal teoria teria o objetivo de esclarecer o princípio último da essência do conhecimento e da possibilidade da sua efetuação. Segundo Husserl (2008, p. 20), "A crítica do conhecimento é, nesse sentido, a condição da possibilidade da metafísica". O método dessa crítica é o fenomenológico e, esclarece Husserl, "[...] a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento" (Ibidem, p. 20). Grosso modo, podemos dizer que quando nos situamos na atitude natural a consciência se dirige ao objeto "puro e simples", ou seja, "[...] aquele que possui suas determinações naturais, que são livres de qualquer referência ao subjetivo." (MOURA, 2006, p. 16). De maneira diferente, na atitude fenomenológica a consciência se dirige ao "[...] objeto intencional, ao objeto tal como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos [...] reduzido à constelação dos fenômenos subjetivos que o oferecem a um sujeito, que será 'dependente' da consciência." (Ibidem, p. 16, grifo do autor). Essa dupla distinção do termo objeto, frente aos diferentes sentidos tomados pela consciência, torna-se mais clara quando tomamos o exemplo dado por Husserl: "A árvore pura e simples pode pegar fogo [...], [mas não] o *sentido* dessa

percepção, que é algo necessariamente interente à *essência* dela [...]." (HUSSERL, 2006, § 89, p. 206, grifo meu), ou seja, a primeira tem extensão, a segunda não.

Assim, para Husserl, a noção de fenômeno, ou objeto intencional, ganha um outro estatuto: ele não se reduz mais ao seu sentido noético - como habitante da interioridade do sujeito - mas é considerado também em seu sentido ôntico - que não é "parte real" da consciência, porque o objeto percebido é sempre me dado segundo um determinado ponto de vista, ou perspectiva, ou por exemplo, sob determinada luz e sombra, isto é, segundo um "modo subjetivo de doação" que é por princípio variável, pois tal fenômeno está diante de mim e não em mim (MOURA, 2006, p.17). Vejamos então, o que está em jogo na elaboração desse novo conceito de fenômeno que será denominado de *noema*:

[...] [é] o "objeto no como de suas determinabilidades", remete ao subjetivo enquanto ele designa a manifestação de um objeto sob um certo ponto de vista, uma certa perspectiva, mas não remete a nenhum dado psicológico no interior da minha consciência. Desde então, a redução será inseparável da elaboração de uma noção propriamente fenomenológica de objeto, que vai considerá-lo agora como sendo exclusivamente a unidade dos múltiplos fenômenos graças aos quais ele vem à presença. (MOURA, 2001, "Husserl: significação e existência", p.168, grifo do autor)

Desse modo, o objeto fenomenológico não pode ser aquele "real" que se encontra no exterior, num fora, como na teoria da representação, cujo pressuposto fundamental é que os objetos são conteúdos por princípio realmente separados de suas manifestações, no qual a subjetividade é uma região que tem no seu exterior um mundo (MOURA, 2001, "Husserl: significação e existência", pp. 168-169). Isto significa que "[...] O noema não sendo 'parte real' da consciência, não terá mais nada a ver com o 'psíquico' da psicologia tradicional [...], o noema é o *meio ideal* pelo qual a realidade se oferece a uma consciência." (Idem, 2006, p. 20), desse modo, busca-se alcançar a subjetividade *pura*, ou seja, a subjetividade transcendental, campo temático da fenomenologia, que não pode ser confundida com aquela do homem natural, não poderá fazer parte do mundo ou pertencer a uma região do mundo, não estará num espaço, não pertencerá às coisas naturais ou ao tempo. O objetivo de Husserl é "suprimir a premissa das filosofias da representação: suprimir a oposição absoluta entre consciência e mundo como duas regiões mundanas exteriores" (Idem, 2001, p.167) e com isso o filósofo procura sair da esfera do constituído e passar para o domínio do constituinte. Em outros termos, trata-se de uma subjetividade que é apreendida por abstração, uma consciência sem alma, sem psique, que tem acesso a um fluxo de vividos apreendidos não como fatos reais, mas sim como

essências (*eidós*) em pura universalidade, isto significa que o filósofo busca descrever *características gerais e necessárias* da consciência.

Então, a redução desvela uma subjetividade *sem exterior*, no qual o objeto é uma *síntese* de múltiplos fenômenos e que por isso terá uma significação transcendental (MOURA, 2001, "Husserl: significação e existência, p.169). A consciência assim será "uma conexão de ser para si fechada ... na qual nada pode penetrar e da qual nada pode sair, que não tem nenhum fora espaço-temporal" (HUSSERL, *Cartesianische...*, p.117 e 129, *apud* MOURA, 2001, p.169) e por isso não é parte do mundo. E será, então, nessa subjetividade que o fenomenólogo investigará a correlação da consciência à transcendência e como uma multiplicidade de fenômenos surge como um objeto idêntico no fluxo da experiência (MOURA, 2001, pp.169-170). O benefício do objeto fenomenológico alcançado pela redução está relacionado à redescoberta por Husserl do conceito de intencionalidade, "[...] que designa a capacidade, para a consciência, de referir-se a um objeto e resume-se no *slogan* segundo o qual "toda consciência é consciência de algo" [...] (Ibidem, p.172), ou seja, é a transformação de todos os objetos exteriores em *fenômeno*, sendo a intencionalidade considerada o "caráter fundamental da vida psíquica" (HUSSERL, *Phänomenologische...*, p.306-7, *apud* MOURA, 2001, p.172). O que está em jogo aqui é a censura por Husserl do naturalismo que faz "[...] da consciência um *análogo* das coisas materiais" (Ibidem, p.175), equiparando-a, de certa forma, à natureza enquanto tal. Para Husserl, é importante não se confundir o *fenômeno* e a *natureza*, visto que para esse filósofo o ser psíquico é essencialmente "fenômeno", e por isso, o vivido é um fluxo que não pode ser submetido à categoria de substância (MOURA, 2001, pp. 176-177). A noção de natureza é problemática para Husserl, afirma Moura (Ibidem, pp. 178-179), porque o conceito de *sentido* não poderia acompanhar o universo das coisas naturais, pois esse filósofo diferencia a "análise objetiva" da "análise intencional". Enquanto a primeira, aplicada aos objetos naturais, decompõe o todo em suas partes, a segunda verifica como algo dado remete a outra coisa, assim, a percepção remete a um objeto percebido; nesse objeto um lado dado remete a um lado ausente "[...] e o objeto todo remete a um horizonte de outros objetos que estão implicados no objeto atual de minha consciência; enfim, todos eles remetem ao mundo que é o horizonte geral de minha experiência" (Ibidem, p. 179). Apresenta-se aí um jogo de remissões em que cada parte remete a outra e que por sua vez cada parte remete ao todo, sendo que qualquer objeto já traz consigo o horizonte de mundo, indicando um *sentido* que é justamente essa referência interior de algo a algo, sendo esta a prerrogativa do fenômeno em relação à natureza, o qual só pode ser desvelado pela *redução* (Ibidem, p. 179).

Assim, a natureza é apresentada por Husserl, como o domínio da pura exterioridade, ou seja, as coisas nunca se referem a outras coisas, ela é o conjunto de elementos espaciais “mutuamente exteriores” (*Phänomenologische...*, p.7, *apud* MOURA, 2001, *Ibidem*, p.180). Diferentemente, após a redução, aquilo que era uma relação de exterioridades na atitude natural, transforma-se em uma “inerência intencional”, ou seja, estados interiores relacionados (*Ibidem*, p. 180). Assim, nessa natureza os signos só podem ser da espécie de “índices”, aqueles signos indicativos que, desde as *Investigações lógicas*, Husserl opunha à *expressão*, ou seja, não há nenhuma conexão necessária entre o sinal e o sinalizado, somente há associação exterior, enquanto que na redução, com a passagem da natureza ao fenômeno, terá a equivalência da passagem dos *índices* ao domínio da *expressão*, ou domínio dos “signos significativos” (*sentido*), no qual há remissão interna de um acontecimento a outro (MOURA, 2001, *Ibidem*, p. 181). Em outras palavras, “[...] o meu mundo fenomenal passa a ser de tal forma tecido por relações internas que cada parte remete a outra, cada parte remete ao todo e revela-se sempre como *pars totalis* [que é a expressividade universal da experiência]”(MOURA, 2001, *Ibidem*, p.181). Nesse aspecto, a redução explicita “[...] a vida intencional como realizadora [...]” (HUSSERL, 2012, § 52, p. 145), ou seja, a redução revela o papel ativo da consciência na constituição de nossa experiência perceptiva. Todavia, há que se observar que, para Husserl, pelo menos em sua fase mais idealista (principalmente em *Idéias para uma Fenomenologia Pura*) a análise transcendental é uma análise eidética, ou seja, pretende atingir as essências, que como já mencionamos anteriormente, referem-se às características gerais e necessárias da consciência. Parece então que em Husserl a redução ao subjetivo acabaria por excluir a facticidade ou a contingência do domínio da significação, ou do sentido, pois aquelas manifestam uma relação de exterioridade e não pertencem à mesma categoria que as essências que têm uma relação interior de algo a algo e não portanto com a natureza. A esse respeito, Barbaras (1999, pp. 200-201) faz um comentário bastante esclarecedor, do qual vamos indicar somente os pontos que consideramos relevantes para este nosso trajeto.

Segundo Barbaras, somente é possível integrar a consciência à natureza a partir da consciência empírica, já que a consciência é a região originária onde se constituem as outras regiões, inclusive aquela da realidade transcendente ou natural. A unidade eidética material da consciência só pode ser pensada ignorando-se a diferença fundamental de seus respectivos modos de doação, pois há um desnível ontológico da consciência e da realidade. A realidade transcendente se dá por perspectivas e então é de essência contingente, enquanto que o vivido

se dá, para a consciência, de modo *adequado*, ou seja de modo absoluto e necessário como uma existência absoluta, que por sua própria maneira de doação surge como o indubitável, justamente porque nada mais exhibe, nada mais intenta para lá de si mesmo, porque aqui o que é intentado está também autodado de modo completo e inteiramente adequado. Assim, afirma Barbaras, sob o ponto de vista fenomenológico: "[...] não há Realidade que englobe a consciência e a realidade, porque toda a realidade é relativa à esse absoluto que é a consciência e se constitui nela." (BARBARAS, 1999, p. 200). Dito de outra forma, se só podemos conferir um sentido de ser através do fenômeno, ou seja, daquilo que nos aparece, então, "[...] a inscrição do sujeito na natureza parece contradizer a essência." (Ibidem, 1999). Contudo, prossegue Barbaras, segundo Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*, Husserl, na fenomenologia, suspende todos os pressupostos, exceto aquele do *objeto*, de maneira que ele permanece no plano da atitude natural, ou crença ingênua do mundo, quanto à determinação do que há. Assim, a análise do aparecer perceptivo é guiado pelo pressuposto de que não há presença que senão como apresentação da coisa mesma, a coisa não aparece a não ser na condição que se apresente ela mesma, isto é, toda manifestação é alusão à uma presença exhaustiva, ao menos a título de *ideia*, de modo que ela é essencialmente negação. Assim se explica o privilégio ontológico da consciência: enquanto a presença é apresentação, ela exige um lugar onde se recolhe a coisa mesma, ela volta-se a um sujeito ao qual a coisa se apresenta; ausência como tal de suas manifestações, a coisa plenamente determinada deve ser presente a uma consciência, que constitui assim as manifestações como tais, ou seja, como aspectos ou momentos da coisa. Jacques Derrida, em *A voz e o fenômeno*, dirige uma crítica semelhante ao projeto fenomenológico husserliano sugerindo que nele estão contidos pressupostos metafísicos, em seu sentido usual do termo, relacionados mais especificamente à *presença* como forma de idealidade. Segundo Derrida, A abordagem transcendental de Husserl consistiria na concepção de “[...] *idealidade*, aquela que *é*, que pode ser *repetida* indefinidamente na *identidade* da sua *presença* [...]” (DERRIDA, 1994, p.12) em diferentes atos transcendentais e que ao mesmo tempo independe destes para existir. E por essa idealidade ser um irreal, não existir na natureza, permitirá a Husserl, segundo Derrida, “falar da não-realidade e da necessidade da essência, do noema, do objeto inteligível e da não-mundandade em geral.”(Ibidem, p.12). É por isso que a redução eidética e fenomenológica será essencial para o projeto fenomenológico husserliano, pois o noema constitui-se numa forma ideal, não é presente, é intemporal, e nem é “vivo”, não faz parte do mundo, é um irreal resultado da *unidade sintética de fenômenos*. A relevância da redução para Husserl está relacionada à dificuldade que há em se separar a esfera da sensibilidade da inteligibilidade no

transcendental justamente porque “Em última instância, entre o psíquico puro – região do mundo oposta à consciência transcendental e descoberta pela redução da totalidade do mundo natural e transcendente – e a vida transcendental pura, há, segundo Husserl, uma relação de *paralelidade*.”(DERRIDA, 1994, p.17). Mas, para Derrida, não há como distinguir a esfera do “eu empírico” do “eu transcendental”, pois todos os vividos dependem necessariamente do primeiro e o sentido de toda região de todo objeto determinado se anuncia através daquele e “[...] um não se distingue do outro em nada, nada que possa ser determinado no sentido natural da distinção (Ibidem, p.18). Desse modo, para Derrida a “[...] fenomenologia, metafísica da presença na forma da idealidade, é também uma filosofia da *vida* [...] porque a fonte do sentido em geral é sempre determinada como o ato de *viver*, como o ato de ser vivo, como *Lebendigkeit*” (Ibidem, p.16), e para ter presença, entendida aqui como o significado transcendentalmente constituído, é preciso ter um suporte, que no caso é a experiência do vivido. Na interpretação de Barbaras, "O prejuízo do objeto comanda a perspectiva husserliana [...], na medida que este exprime uma decisão metafísica que é a negação mesma da experiência." (BARBARAS, 1999, p. 201). Determinar o *ser* como essência é abordá-lo sob o fundo do nada, para que o *ser* não comporte nenhuma indeterminação, ou seja, é abordar a experiência de um ponto de vista absoluto, ou onipresente, que é uma maneira de negar a experiência (Ibidem, pp. 201-202). Apesar do ganho obtido com a noção de fenômeno como noema, ainda assim permanece um fosso eidético entre sujeito e objeto, ou seja, uma oposição sistemática entre sensível e inteligível, cuja cisão é justificada pelo ponto de vista transcendental que define a fenomenologia. Como então conciliar a consciência e a natureza? Vejamos como Merleau-Ponty buscará resolver essa questão que parece ser insuperável, pelo menos sob o ponto de vista fenomenológico.

Barbaras comenta que num movimento inesperado, Merleau-Ponty faz "[...] passagem à ontologia, que representa aos olhos [...] [deste] uma realização da fenomenologia, a partir da tematização do estatuto ontológico do nada." (Ibidem, p. 202). Tal tematização tem por ambição o retorno à experiência mesma para erradicar o objetivismo a desfigura mesmo em Husserl (Ibidem, p. 202), pois para Merleau-Ponty "[...] todo vivido é vivido sobre o fundo do mundo." (MERLEAU-PONTY, 1980, nota 19, p. 191). Barbaras esclarece:

A redução merleau-pontiana não neutraliza o mundo da atitude natural, ela neutraliza o nada como raiz, a mais profunda da atitude natural, ela não vai do mundo natural à consciência, ela vai do Ser recortado sobre o fundo do nada, isto é, do objeto, ao Ser sempre já aí, que se chama mundo. (BARBARAS, 1999, p. 202, tradução minha).

Isto significa dizer que Merleau-Ponty pretende abordar o Ser aceitando em seu seio uma dimensão de *negatividade*, já que somente a ameaça de um nada prévio excluiria tal dimensão, pois neutralizar o Ser positivo dado como prévio, ou como plenamente determinado, faz com que o nada reapareça nele, sob a forma de uma indeterminação imanente ao Ser (BARBARAS, 1999, p. 202). Um ser plenamente determinado só pode ser pensado ignorando-se a experiência e assim a partir de uma existência lógica, como no "[...] princípio lógico $A = A$ [...] [que tem] a virtude de criar-se a si mesmo, triunfando do nada na eternidade [...]" (BERGSON, 2005, Cap. IV, p. 300). Desse modo, o Ser desvelado por essa redução radical comporta em sua presença mesmo uma dimensão de distância, de não-ser, ou de indeterminação (BARBARAS, 1999, P. 203), que será essencial para a noção de liberdade em Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty constata que naturalmente seremos contaminados pela tese do mundo, ou crença no mundo, ao submetemos a percepção que temos do mundo ao olhar filosófico, por isso é necessária a busca pelas “essências”. Contudo, esclarece esse filósofo:

A necessidade de passar pelas essências não significa que a filosofia as tome por objeto, mas, ao contrário, que nossa existência está presa ao mundo de maneira demasiado estreita para conhecer-se enquanto tal no momento em que se lança nele, e que ela precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 11-12).

Assim, defende Merleau-Ponty, tal procedimento fará aparecer o mundo tal como ele é, ou seja, “[...] é a ambição de igualar a reflexão à vida irrefletida da consciência [...], para não deixar escapar o fenômeno do mundo.” (Ibidem, p. 13). Como mostramos acima, pudemos observar que esse filósofo coloca a fenomenologia em defesa de sua tese, contudo, de uma maneira singular, pois ele sustenta que: “O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa.”(Ibidem, p. 10). Isto equivale dizer, que esse campo de idealidade das essências não poderá ser depurado de sua dimensão empírica, visto que o filósofo levanta a seguinte questão: “Para a própria consciência, como ela seria um raciocínio se não existem sensações que possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado?” (Ibidem, p. 66). Desse modo, Merleau-Ponty (Ibidem, p. 96) defende que há inerência do Ego meditante a um “sujeito individual” que tem acesso aos objetos intencionais em uma “perspectiva particular”, pois

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. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 96)

Com efeito, para esse filósofo, a reflexão é uma “operação criadora” na qual ela mesma participa da facticidade do irrefletido e para desvendar a função primordial da percepção, Merleau-Ponty acredita que se deve estudar o modo como aparece o ser para a consciência, porém conservando os caracteres descritivos do objeto ao qual ela se dirige para compreendê-lo e não julgá-lo a partir do que “a idéia do saber exige” (Ibidem, pp. 95-96). É esse o motivo pelo qual Merleau-Ponty buscará explorar o problema do sentido e das significações, a partir da descrição da consciência do *vivido* no puro domínio da experiência. Qual será então a estratégia desse filósofo para tal empreendimento?

Segundo Merleau-Ponty, a metafísica foi reduzida pelo kantismo aos sistemas de princípios cognitivos da razão na constituição da ciência ou da moralidade, contudo ela reaparece no desenvolvimento da própria ciência que desvela um tipo de ser ignorado pelo cientificismo, na medida que mostra a necessidade de uma revisão das condições e limites de um saber científico (Idem, 1980, p. 179). O filósofo refere-se às evidências da Psicologia da Forma, ou *Gestaltheorie* que, segundo ele, “[...] transtorna aquilo que se poderia denominar ontologia implícita da ciência.” (Ibidem, p. 179). É com base em tais evidências que Merleau-Ponty buscará redefinir a originalidade do campo perceptivo, e explicitar a vida intencional como realizadora, para mostrar a irredutibilidade da percepção à interpretação do intelectualismo e do empirismo, presos ao objetivismo, pois são modos tardios de investigação da experiência e que por isso deixam escapar “[...] a constituição ativa de um objeto novo [...] por um ato [...] enraizado na vida da consciência, [...] a passagem do indeterminado ao determinado.” (Idem, 2006b, p. 59). Vejamos então que argumentação está em jogo.

A psicologia clássica, afirma Merleau-Ponty (2009, p. 61), considera nosso campo visual como uma soma de sensações pontuais que dependem das excitações retinianas locais a que elas correspondem, mas a nova psicologia, a Psicologia da Forma, contrapõe-se a essa explicação. Essa última constatou, através de resultados de diversos estudos e experiências, que não se pode admitir tal paralelismo entre as sensações e o fenômeno nervoso que as determinam, mesmo se consideradas as mais simples e as mais imediatas das sensações. Nossa retina, por exemplo, não é nem de longe homogênea, pois em certas partes ela é cega, por exemplo ao azul ou ao vermelho, contudo quando se olha uma superfície azul ou vermelha, não se vê nenhuma zona descolorida. Isto significa que a percepção não se limita a registrar o que determinam as

excitações na retina, mas ela os reorganiza de modo a restabelecer a homogeneidade do campo, como um sistema de configurações, então de maneira geral a percepção pode ser concebida não como elementos justapostos, mas conjuntos (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 61), ou seja, o todo não é a simples soma das partes. De maneira similar, "[...] as mais simples *percepções de fato* que conhecemos, em animais como o macaco e a galinha, versam sobre relações e não sobre termos absolutos" (Idem, 2006b, p. 24, grifos do autor), ou seja, a Psicologia da Forma descobre, "[...] sob o nome de comportamento, um modo de existir que não se inscreve no mundo objetivo sem por isso se confundir com o *cogito*" (BARBARAS, 2000, p. 49, tradução minha). Conforme aponta Merleau-Ponty, a Psicologia da Forma ao revelar "[...] a 'estrutura' ou a 'forma' como ingrediente irreduzível do ser, questiona a alternativa clássica da 'existência como coisa' e da 'existência como consciência', estabelece uma comunicação e uma espécie de mistura do objetivo e do subjetivo [...]" (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 181). Para Merleau-Ponty, há liberação de uma perspectiva transcendental a partir dessa noção de *forma* ou *estrutura*, que deve ser investigada (BARBARAS, 2004, p. 4) filosoficamente.

Desse modo, após a perspectiva aberta no domínio do comportamento animal (incluindo aí o humano) em *A Estrutura do Comportamento*, essencialmente no terreno da objetividade, a *Fenomenologia da Percepção* buscará realizar “[...] um trabalho arqueológico de exumação de uma camada perceptiva dissimulada sob os estratos da atividade objetivante.” (Idem, 2000, p. 49, tradução minha). Isto se faz necessário, indica Merleau-Ponty em uma nota de trabalho constante do *O visível e o invisível*, porque há uma "cegueira" da consciência que “[...] por princípio ignora o Ser e prefere o objeto, isto é, um Ser com o qual rompeu, e que coloca para além dessa negação, negando essa negação - Ignora nele a não-dissimulação do ser [...]" (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 225). Isto significa dizer que o objetivismo, não tem origem na ciência, mas na própria percepção, que nos leva à obsessão pelo ser, ou pelo objeto plenamente determinável, fazendo-nos esquecer o perspectivismo de nossa existência (Idem, 2006b, p. 108). Assim, desvelar o fenômeno é dizer que se “[...] caminha contra o movimento natural do conhecimento, que atravessa cegamente as operações perceptivas para ir diretamente ao seu resultado teleológico.” (Ibidem, p. 91), que é uma ilusão natural da consciência. Por isso a importância de se fazer uma crítica ao objetivismo, já que, para Merleau-Ponty, tanto o empirismo quanto o intelectualismo compartilham da suposição de exterioridade entre fato e essência, ou natureza e consciência, ou objetividade e subjetividade, ou ainda existência e significação. Vamos acompanhar os pontos que consideramos relevantes nessa argumentação que levarão à noção de campo fenomenal, essencial para a compreensão de como do

indeterminado surge o determinado e qual a importância da *forma* ou *estrutura* da Psicologia da Forma nessa investigação filosófica.

Crítica aos prejuízos clássicos do empirismo e do intelectualismo

Dentre esses prejuízos, Merleau-Ponty coloca em relevo a noção de *sensação*. Esse filósofo coloca em discussão duas definições de sensação dadas, de modo genérico, pelo empirismo:

Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 26).

Em outros termos, na primeira definição como impressão muda, ou seja, a sensação pura, como a "[...] maneira pela qual sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo [...] [no qual] coincido com o sentido, [...] é admitir que deveríamos procurar a sensação aquém de qualquer conteúdo qualificado [...]" (Ibidem, p.23), isto significa dizer que a sensação não é propriedade das coisas, mas encontra-se no sujeito da percepção, já que o sentido com o qual coincido "[...] deixa de estar situado no mundo objetivo e [...] não me significa nada." (Ibidem, p. 23). Segundo Merleau-Ponty, essa noção não corresponde a nada da experiência perceptiva, pois esta última sempre versa sobre relações e não sobre algo absoluto (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 24). De maneira diferente dessa primeira definição que constata que "A sensação pura será a experiência de um 'choque' indiferenciado, instantâneo e pontual" (Ibidem, p. 23). O filósofo se questiona como é possível distinguir uma camada de impressões na experiência perceptiva, se a *Gestaltheorie* sustenta que "[...] uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter, [e] isso não é um caráter contingente da percepção de fato, que nos deixaria livres, em uma análise ideal, para introduzir a noção de impressão." (Ibidem, p. 24). Merleau-Ponty dá um exemplo que nos ajuda a compreender a questão:

Seja uma mancha branca sobre um fundo homogêneo. Todos os pontos da mancha têm em comum uma certa 'função' que faz deles uma 'figura'. A cor da figura é mais densa e como que mais resistente do que a do fundo; as bordas da mancha branca lhe 'pertencem' e não são solidárias ao fundo todavia contíguo; a

mancha parece colocada sobre o fundo e não o interrompe. Cada parte anuncia mais do que ela contém, e essa percepção elementar já está portanto carregada de um sentido [...], cada ponto por sua vez, só pode ser percebido como uma figura sobre o fundo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 24, grifo do autor).

Essa estrutura "figura sobre um fundo" é a própria definição do fenômeno perceptivo, ela é a organização mais elementar de percepção, defende o filósofo, portanto "[...] a pura impressão não apenas é inencontrável, mas imperceptível e portanto impensável como momento da percepção." (Ibidem, p. 24), pois é impossível encontrar um dado perceptivo isolado, mas se a encontram é porque esquecem a experiência perceptiva em benefício do objeto percebido (Ibidem, p. 24). Dito de outra maneira, trata-se de uma concepção voltada para o mundo objetivo já constituído, em vez de investigar a própria experiência perceptiva e por isso tal concepção deixa escapar o fenômeno perceptivo e constrói a percepção com o percebido (Ibidem, p. 26), ela "[...] não está fundada em testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo." (Ibidem, p. 25). Do mesmo modo, veremos que a segunda definição de *sensação* é acometida pelo mesmo prejuízo objetivista.

Na segunda definição de sensação, "[...] a qualidade não é um elemento da consciência, é uma propriedade do objeto." (Ibidem, 25), a exemplo do vermelho e do verde, estas não são sensações, são sensíveis (Ibidem, p. 25), ou seja, não são subjetivas, mas qualidades do objeto *real*, "[...] supomos de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que sabemos estar nas coisas." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 26), como se houvesse uma identificação da coisa percebida com o objeto do mundo físico e, portanto, no âmbito da qualidade são plenos e determináveis.

Contudo, constata Merleau-Ponty, se tomarmos as sensações na própria experiência, veremos que ela é rica, obscura e ambígua tanto quanto o objeto como o espetáculo perceptivo (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 25). Por exemplo, "Essa mancha vermelha que vejo no tapete, ela só é vermelha levando em conta uma sombra que a perspassa, sua qualidade só aparece em relação com os jogos de luz e, portanto, como elemento de uma configuração espacial." (Ibidem, p. 25). Ou seja, não é simplesmente a *cor* vermelha, mas a cor de um determinado objeto, pois "[...] este vermelho não seria literalmente o mesmo se não fosse o "vermelho lanoso" de um tapete." (SARTRE, Jean-Paul, *L'imaginaire*, p. 241, *apud* MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 25), esses dados formam um sistema significativo. Desse modo, "O 'algo' perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um 'campo'" (Ibidem, p. 24) com o qual estabelece relações que organizam o fenômeno perceptivo. Contudo, a análise do empirismo está presa ao

mundo e não consegue se “[...] destacar dele para passar à consciência do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 26), se o fizesse perceberia que a qualidade nunca é experimentada diretamente, sendo assim as propriedades dos objetos são tomadas como “reais” e não como “intencionais”, lembrando que toda consciência é consciência de algo, sendo que este não é necessariamente um objeto identificável (Ibidem, p. 26). "O sentido que ela [a qualidade] contém é um sentido equívoco, trata-se antes de um valor expressivo que de uma significação lógica, por exemplo, “[...] posso estar familiarizado com uma fisionomia sem nunca ter percebido, por ela mesma, a cor dos olhos.” Ibidem, p. 33), ou seja, o percebido se apresenta por lacunas que não são simples "impercepções" (Ibidem, 33). Por outro lado, podemos dizer que "A qualidade determinada [...] é um objeto e é objeto tardio de uma consciência científica." (Ibidem, p. 28).

A sensação como impressão ou qualidade “[...] permanece sempre aquilo que ela é, um contato cego, uma impressão, o conjunto se faz 'visão' e forma um quadro diante de nós porque aprendemos a passar mais rapidamente de uma impressão a outra." (Ibidem, p. 36). Mas, como pensar o surgimento desse conjunto, ou de um sentido, sem uma implicação entre conexões internas e externas, ou seja, se não há nenhuma ligação dos elementos entre si, então o sentido teria que vir de fora?

Na tese empirista, segundo Merleau-Ponty, foram formuladas hipóteses para explicar como surge o sentido na percepção. Entre tais hipóteses, o filósofo aponta a "associação de ideias" e a "projeção de recordações", mas elas nada explicam porque o horizonte de sentido “[...] longe de resultar de uma associação, está ao contrário pressuposta em todas as associações, quer se trate da sinopse de uma figura presente ou da evocação de experiências antigas." (Ibidem, p. 38), ou seja, a significação do percebido se dá de maneira retrospectiva, pois a percepção é condição da associação (Ibidem, p. 40), pois o apelo às recordações para completar a percepção, já “[...] pressupõe aquilo que ele deveria explicar: a colocação em forma dos dados, a imposição de um sentido ao caos sensível. A questão é saber o que desperta as recordações, como elas são tornadas possíveis e como numa percepção algo nos é dado como um objeto já conhecido, se por hipótese suas propriedades estão modificadas? (Ibidem, p.44). Merleau-Ponty afirma que "Antes de qualquer contribuição da memória, aquilo que é visto deve presentemente organizar-se de modo a oferecer-me um quadro em que eu possa reconhecer minhas experiências anteriores." (Ibidem, p. 44). A significação tem origem nos dados sensíveis que se apresentam *atualmente* porque eles já contêm um sentido espacial autóctone.(Ibidem, p. 45). Vejamos o exemplo que o filósofo indica para melhor compreensão desse argumento:

[...] em um quadro plano bastam algumas sombras e algumas luzes para produzir um relevo, em uma adivinhação alguns galhos de árvore sugerem um gato, nas nuvens algumas linhas confusas sugerem um cavalo. Mas só depois a experiência passada pôde aparecer como causa da ilusão, foi preciso que a experiência presente primeiramente adquirisse forma e sentido para fazer voltar justamente esta recordação e *não outras*. É portanto sob meu olhar atual que nascem o cavalo, o gato [...] (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 45).

Assim, na adivinhação a unidade de significação "gato" já articula de algum modo os elementos do dado que a atividade coordenadora deve considerar ou não (Ibidem, p. 45). É evidente a importância da memória na constituição da percepção, mas o verdadeiro problema da memória relacionado à questão geral da consciência perceptiva, é saber como "[...] em cada instante, sua experiência antiga lhe está presente sob a forma de um horizonte que ela pode reabrir [...] em um ato de rememoração [...] e que [...] [lhe fornece] uma atmosfera e uma significação presentes" (Ibidem, p. 47), que lhe atribuem uma situação temporal. Desse modo, perceber não é resultado de diversas impressões capazes de trazer recordações, mas "[...] é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível." (Ibidem, p. 47). Assim, é explicitada uma diferença fundamental entre a noção clássica de sensação e o fenômeno perceptivo na estrutura "figura sobre fundo", qual seja, nesta última suas partes mantêm uma relação de dependência que com o todo já carregam um sentido que é anterior à recordação. Contudo, afirma Merleau-Ponty, o empirismo trata este *a priori* como "[...] resultado de uma química mental." (Ibidem, p. 48), eles não levam em consideração o mundo cultural e humano (Ibidem, p. 49), sendo incapazes de explicar a atividade da consciência perceptiva constituinte. Por isso, é necessário resgatar a experiência efetiva diante do mundo para mostrar que o pensamento objetivo se nutre do indeterminado.

Merleau-Ponty (2006b, p. 53) também faz crítica ao intelectualismo, que segundo o filósofo, embora sendo a antítese do empirismo, ambas são cúmplices porque partem do mundo objetivo como objeto de análise, sendo este tardio segundo o tempo e o sentido, assim, ambos são incapazes de desvelar como a consciência perceptiva constitui seu objeto, pois justamente passam ao largo da percepção efetiva. Merleau-Ponty para explicitar a insuficiência dessas teorias desenvolve uma crítica às noções intelectualistas de "atenção" e de "juízo".

O filósofo ao tratar desse assunto não só faz a crítica, como também mostra a importância da atenção quando ela é despertada e como desenvolve e enriquece o fenômeno perceptivo (Ibidem, p. 54), contudo nem o empirismo nem o intelectualismo são capazes de reconhecer na atenção a transformação do campo mental e a criação de uma nova maneira para a consciência

de se relacionar com o objeto (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 57). No empirismo as sensações são uma multiplicidade de impressões em si e tudo é realidade em si, só dispõe de conexões externas, os estados de consciência só podem ser justapostos, inexistindo assim conexão interna que possa reatar a percepção à consciência (Ibidem, p. 54), ou seja, não há conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia, a consciência é muito pobre (Ibidem, p. 56). Além disso é só percepção daquilo que já está presente, como na hipótese da constância na qual há uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção (Ibidem, p. 29), portanto não há processo de criação. No intelectualismo, por sua vez a consciência é constituinte, portadora já de toda significação e, portanto, “[...] possui eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos [...]” (Ibidem, p. 55), um universo plenamente determinado, ou seja, a consciência é rica demais, não pode acrescentar nada ao fenômeno perceptivo (Ibidem, p.56). Desse modo, nesse âmbito do absoluto, a atenção nada pode criar, tudo é constituído pela subjetividade cognoscitiva, não há como estabelecer uma nova relação da consciência com o mundo, o que a atenção revela já está pressuposto desde o início (Ibidem, p. 56). Ambas as doutrinas, o empirismo e o intelectualismo, têm em comum a ideia de que a atenção nada cria, assim, contrapondo-se a essa concepção, para a *Gestaltpsychologie*, ou Psicologia da forma, a atenção “[...] adquire o valor de uma tomada de consciência [...] [em oposição à] crença dogmática no 'mundo', considerada como realidade em si no empirismo e como termo imanente do conhecimento no intelectualismo.” (Ibidem, pp. 56-57).

Na *Gestaltpsychologie*, em decorrência de resultados experimentais, a atenção adquire uma função de criação, pois ela se mostra como uma *atividade* e *abertura* da consciência, sendo a chave para essa interpretação a estrutura elementar da percepção “figura sobre um fundo”, que nos oferece o acesso ao pensamento objetivo a partir do indeterminado. A atenção é esse poder que a consciência tem de participar ativamente na passagem do “indeterminado ao determinado”, e portanto, é a consciência que reorganiza os dados do campo perceptivo através de uma transformação do campo mental, proporcionando um novo modo de estar presente aos seus objetos, e assim, capacitando-a a uma nova dimensão da experiência através de uma nova articulação entre os objetos presentes para constituição da unidade do objeto (Ibidem, p. 57). “Prestar atenção não é apenas iluminar mais dados preexistentes [...]” (Ibidem, p. 58), estes só estão pré-formados enquanto *horizontes*, é através de atos originários que são constituídas novas regiões no mundo total, a partir das quais é trazida a estrutura original que manifesta a identidade do objeto antes e depois da atenção (Ibidem, p. 58). Merleau-Ponty dá um exemplo para facilitar a compreensão desse argumento:

primeiro surge a ideia de equação, somente depois é que as igualdades aritméticas aparecem como variedades da mesma equação (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 59). "O milagre da consciência é fazer aparecer pela atenção fenômenos que restabelecem a unidade do objeto em uma dimensão nova, no momento em que eles a destroem." (Ibidem, p. 59). Assim, a atenção é a constituição de um objeto novo a partir de um horizonte indeterminado, ela encontra-se enraizada na vida da consciência e ela sai de sua "[...] *liberdade de indiferença* para dar-se um objeto atual [...] essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento." (Ibidem, p. 59, grifo meu). A profunda operação da consciência na delimitação de tal campo pode ser observada através da análise de determinados distúrbios de origem central. Por exemplo, numa experiência realizada, o ato de atenção em pessoas normais exerce a função de localizar precisamente um ponto do corpo quando ele é tocado, contudo nos casos de distúrbio essa localização é impossível porque ele gera uma desagregação do campo sensorial que não mais permanece fixo, mas passa a se mover seguindo os movimentos exploratórios da percepção. Assim, "[...] vários pontos tocados em conjunto não são confundidos pelo sujeito, mas ainda não há posição unívoca, porque nenhum quadro fixo subsiste de uma percepção a outra." (Ibidem, p. 57), como se o doente tivesse perdido "[...] o poder geral de subsumir um dado sensível a uma categoria, [...] permanecendo na atitude concreta" (Ibidem, p. 240).

O intelectualismo, que privilegia o sujeito cognoscente na relação da consciência com o mundo, também se propôs a explicar a estrutura da percepção por reflexão, em vez de pelas forças associativas e a atenção, mas sua análise ainda não resulta de uma relação direta com a experiência perceptiva. Isto é evidenciado, afirma Merleau-Ponty (Ibidem, p. 61), quando se examina a função que a noção de juízo exerce em sua análise. O juízo é introduzido como o que "[...] *falta à sensação para tornar possível uma percepção.*" (Ibidem, p. 60, grifo do autor). Desse modo, a função do juízo é a de dar uma significação às sensações dispersas, mas afirma Merleau-Ponty, corre-se o risco de que essa concepção idealista de percepção "[...] recaia em uma função geral de ligação indiferente aos seus objetos, ou [...] volte a ser uma força psíquica revelável por seus efeitos." (Ibidem, pp. 60-61), distanciando-se da estrutura perceptiva do objeto porque justamente parte de uma intuição cega que adquire seu sentido pelo entendimento. Merleau-Ponty descreve, com suas próprias palavras, um exemplo de Descartes da *II Meditação* para explicitar esse argumento: "Os homens que vejo de uma janela estão escondidos por seus chapéus e por seus casacos, e sua imagem não pode fixar-se em minha retina. Portanto, não os vejo, eu julgo que eles estão ali" (Ibidem, p.61). Nessa

descrição, não há distinção entre percepção e juízo, pois o espectador não “vê” os homens escondidos sob suas vestimentas, porém “crê” que eles estão lá através do juízo. Em outras palavras, a percepção se realiza através de uma inspeção do espírito que interpreta os signos dos dados sensíveis e constrói uma hipótese para explicar aquilo que excede as impressões retinianas (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 61-63), então, “[...] em lugar de ser uma atividade transcendental, ele volta a ser uma simples atividade lógica de conclusão.” (Ibidem, p. 62). Merleau-Ponty então deduz disso que, para os intelectualistas, julgar é o mesmo que perceber, e se é assim, então não há distinção entre uma percepção verdadeira e uma ilusão porque o louco ou alucinado pensam ver o que efetivamente não vêem. Contudo, “[...] a diferença não está na forma do juízo mas no texto do sensível que ele põe em forma, perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo.” (Ibidem, p. 63), o sentido portanto é inerente aos signos e é anterior ao juízo que é apenas a expressão facultativa. De maneira diferente, a análise intelectualista parte de um objeto tardio, no qual o fenômeno já está objetivado. Assim, o juízo só pode distinguir a percepção verdadeira da falsa guiando-se pela organização espontânea e pela configuração particular dos fenômenos que já carregam um sentido imanente (Ibidem, p. 65) que antecede todo e qualquer ato de juízo, é somente por uma ilusão retrospectiva é que o juízo antecede a significação, ela pressupõe aquilo que crê explicar.

A crítica de Merleau-Ponty aos empiristas e intelectualistas caminha para uma mesma direção: ambos partem de um pensamento já objetivado do mundo, ou seja, é o prejuízo do mundo. Segundo o filósofo, como já mencionamos anteriormente, o pensamento objetivo é uma tendência natural do conhecimento, que se orienta para um objeto *em si* e “[...] atravessa cegamente as operações perceptivas para ir diretamente ao seu resultado teleológico.” (Ibidem, p. 91), fazendo cair no esquecimento o perspectivismo de nossa experiência. Mas, aponta o filósofo, é preciso inverter essa marcha:

Nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar-se a si mesma enquanto filosofia [...], o objeto percebido é animado por uma vida secreta e a percepção, enquanto unidade, se desfaz e se refaz sem cessar. Enquanto não tivermos seguido o movimento efetivo pelo qual a cada momento a consciência refaz os seus passos, os contrai e os fixa em um objeto identificável, [...] só teremos uma essência abstrata da consciência. (Ibidem, p. 68).

Desse modo, não há como pensar o *ser* plenamente determinado e intemporal como no “pensamento de sobrevôo” que ignora a finitude de minha experiência, “[...] que enquanto minha, abre-me para o que não é eu, que sou *sensível* ao mundo e ao outro, todos os seres que o

pensamento objetivo colocava à distância aproximam-se singularmente de mim." (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 188, grifos do autor), a consciência não possui atualmente toda a multiplicidade das manifestações do objeto. O que está em jogo aqui é a preocupação em revelar um meio que articule a essência e o fato, a existência e a significação, o subjetivo e o objetivo, ou ainda a alma e o corpo. O que se apresenta aqui é um *eu* empírico, ou seja, uma noção bastarda que representa um misto de *em si* e *para si*, para a qual a filosofia reflexiva não podia dar estatuto (Idem, 2006b, p. 88), justamente porque ele desvela um ser cuja positividade implica uma dimensão de negatividade, isto é, um índice de indeterminação e opacidade. Contudo, afirma Merleau-Ponty, a experiência dos fenômenos é a explicitação da vida pré-reflexiva da consciência, sem a qual não existe conhecimento objetivo, portanto "[...] não se trata de uma conversão irracional, trata-se de uma análise intencional." (Ibidem, p. 92), pois na percepção, em nenhum caso, a consciência pode deixar de ser um fato e também não pode tomar completamente posse de suas operações (Ibidem, p. 82). Todavia, é justamente a própria ciência que vai facultar Merleau-Ponty pensar a união do corpo e alma, a partir da *estrutura*, - ou ainda *forma* ou *gestalt* - desvelado na análise da percepção pela *Gestalpsychologie*, que não é um acontecimento psíquico, mas um conjunto no qual há união de uma ideia e de uma existência de maneira promíscua, ou seja, na qual não há ainda cisão entre sujeito e objeto. Na *estrutura*, o sentido do percebido não é resultado do encontro ao acaso das impressões, mas "[...]determinam seus valores espaciais e qualitativos e são sua configuração irreduzível." (Ibidem, p. 93). Podemos reconhecer nela a originalidade dos fenômenos em relação ao mundo objetivo, no qual o conhecimento objetivo é apenas expressão segunda, então para que possamos compreender como se dá essa passagem do indeterminado ao determinado, afirma Merleau-Ponty, devemos considerar a reflexão como uma operação criadora que participa ela mesma da facticidade do irrefletido, assim o campo fenomenal torna-se *campo transcendental*, isto 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." (Ibidem, p. 95), assim a verdade da vida é sempre nos dada via perspectivismo e não podemos supor a sua possibilidade previamente dada. Para se ter um objeto absoluto, "[...] é preciso que ele seja uma infinidade de perspectivas diferentes contraídas em uma só coexistência rigorosa, e que seja dado como que por uma só visão com mil olhares." (Ibidem, p. 107). Então, defende Merleau-Ponty, uma filosofia transcendental, em seu sentido radical, não deve se instalar em uma consciência absoluta, sem investigar os passos que conduzem a esse absoluto, "[...] mas considerando-se a si mesma como um problema, não postulando a explicitação total do saber, mas reconhecendo esta *presunção* da razão como o problema filosófico fundamental." (Ibidem, p. 98), além disso, como explicar que há pensamentos originários que contribuem para minha percepção

presente? Outra questão que se coloca é que a consciência perceptiva tem acesso a uma natureza aberta e a uma pluralidade de sujeitos pensantes, mas "[...] o problema do conhecimento do outro nunca é posto na filosofia kantiana²⁰: o Eu transcendental do qual ela fala é tanto o do outro quanto o meu [...] e nunca encontra a questão: *quem medita?* (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 96-97), desse modo, ele é uma subjetividade transcendental autônoma que está situada em todas as partes, mas simultaneamente em parte alguma (Ibidem, p. 97), ou seja, a subjetividade torna-se um interior sem exterior (Ibidem, p.88). Por outro lado, o empirismo por sua vez converte o corpo humano em um exterior sem interior, pois ele deixa de ser a expressão de um "Ego concreto" para tornar-se um objeto entre todos os outros (Ibidem, p.88), no qual só há "[...] atrás do autômato uma consciência em geral, causa transcendente e não habitante de meus movimentos." (Ibidem, p.88). Isto porque, as decisões afetivas e práticas do sujeito vivo são justificadas por um mecanismo psicofisiológico, no qual sensações complexas são traduzidas por uma "mecânica nervosa" como simples impressões de prazer ou dor, sob a ótica da explicação causal que vincula cada fato a um anterior e assim as transforma em movimentos objetivos e, conseqüentemente, o corpo humano se converte em uma coisa sem interior (Ibidem, 2006b, pp. 96-97), um objeto entre outros objetos.

Assim, para Merleau-Ponty, quando a Psicologia da Forma²¹ revela a *estrutura* ou a *forma* como "[...] ingrediente irreduzível do ser, questiona a alternativa clássica da 'existência como coisa' e da 'existência como consciência', estabelece uma comunicação e uma espécie de mistura do objetivo e do subjetivo [...]" (Idem, 1980, p. 181). Dessa maneira, podemos dizer que a coisa percebida não se define essencialmente por sua realidade e nem é um objeto claro e distinto do pensamento objetivo, ela é uma totalidade aberta e indefinida, ela é uma *forma*, ou seja, "[...] 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." (Idem, 2006b p. 93). Contudo, todo percebido exige um sujeito que o perceba,

²⁰ Segundo Merleau-Ponty (1980, p. 187), as ciências humanas mostraram que o conhecimento não é contemplação pura, mas sim é a retomada dos atos do outro, ou seja, é a retomada de uma experiência que não é sua, o homem se utiliza de todo um saber sedimentado no espírito de uma civilização: é a apropriação de uma estrutura, o *a priori* da espécie. Assim, "A universalidade do saber não está mais garantida em cada um pelo reduto da consciência absoluta onde o 'eu penso' kantiano, por mais ligado que estivesse a certas perspectivas espaço-temporais, assegurava-se *a priori* como idêntico a todo 'eu penso' possível." (Ibidem, p. 187).

²¹ A Psicologia da Forma, a partir dos fenômenos como fonte legítima de conhecimentos psicológicos, utiliza-se de conceitos descritivos de nossa experiência humana, superando a perspectiva da explicação causal. Assim, Merleau-Ponty buscará definir a *forma* em seu sentido filosófico (MERLEAU-PONTY, pp. 180-182), pois segundo o filósofo, apesar da Psicologia da forma ter descoberto o princípio gestaltista de que o todo não é a simples soma das partes, ela não soube tirar as conseqüências filosóficas desse porque permaneceu no cientificismo natural.

então qual é a natureza desse que percebe? É possível pensar essa junção paradoxal entre o *em si* e *para si*? Merleau-Ponty afirma que o corpo nos faculta pensar essa relação (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 126) e o elege como sujeito da percepção, pois para esse filósofo "O corpo é o veículo do ser no mundo [...] tenho consciência do mundo por meio de meu corpo." (Ibidem, p. 122), assim ele tematizará a relação da consciência e o corpo-próprio a partir da existência humana. Toda essa reflexão suscita uma redefinição do conceito de corpo que não pode mais ser satisfeita como a *res extensa*²² de um sujeito. Vejamos a seguir como o filósofo desenvolve essa argumentação, sem a pretensão de nos aprofundarmos no assunto em sua totalidade, já que nossa intenção é por em relevo como a subjetividade é condição da temporalidade.

²² Para Descartes, o principal atributo da alma é o pensamento (inextensa), enquanto que o do corpo é a extensão (*res extensa*). Nesse caso, qual deles seria o sujeito da percepção, a alma ou o corpo? Para Merleau-Ponty, Descartes substitui a visão e o sentir pelo "pensamento de ver e de sentir" (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 45), ou seja, nesse caso a percepção passa pela representação.

CAPÍTULO II – O CORPO

O corpo-próprio

Merleau-Ponty apresenta uma redefinição do conceito de *corpo* que não é mais tratado simplesmente como um objeto, ou como coisa (*Körper*), mas sim como sujeito-objeto, ou corpo-próprio, isto é, o corpo que é o meu corpo pessoal (*Leib*), e conseqüentemente traz à tona um outro estatuto para a subjetividade. O corpo será responsável pela relação entre o fisiológico e o psicológico, ou seja, entre o em si e o para si, mediação que se realiza no que Merleau-Ponty chama de existência: “A união entre a alma e o corpo [...] se realiza a cada instante no movimento da existência.” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 131). Essa noção tem conseqüências filosóficas importantes, como comenta Bento Prado Júnior: “A existência humana reformula, para Merleau-Ponty, em termos absolutamente novos, a oposição necessidade-contingência, pois nela a necessidade se faz contingência e a contingência, necessidade.” (PRADO JÚNIOR, 1989, Cap. 1º, § 9, p. 48). A partir dessa perspectiva, “[...] o homem (e mesmo o mundo que por ele se revela) é uma ideia histórica, sempre aberta e inacabada.” (Ibidem, p. 48). Desse modo, a subjetividade não pode mais ser pensada como o recinto fechado do *Cogito* cartesiano e, por conseguinte, este também não pode mais ser o lugar e fundamento da verdade²³. Merleau-Ponty ao comentar sobre a relação entre filosofia e ciência (esta faz parte de nossa experiência, segundo o filósofo), indica que ela não pode ser do tipo direito e fato ou essência e existência, mas que é necessária a introdução de fatos para se pensar uma filosofia como válida, pois o papel dos fatos científicos é o de fazer a reflexão se exercer ao questioná-los e conclui: “[...] não há essência fora da existência.” (MERLEAU-PONTY, 2011, [120](XIII2), p. 153). Por esse motivo, Merleau-Ponty se interessa por certas patologias estudadas pela fisiologia moderna, com base em pesquisas no campo da

²³ Sobre a questão da verdade, Merleau-Ponty nos diz que “[...] a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade.” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 14). Tal acesso se dá na temporalidade, pois se determinada percepção se mostra ilusória, é que em algum momento ela se mostrou verdadeira, mas se há reconhecimento de ilusões isto “[...] afirma ao mesmo tempo nosso poder de desvelar o erro e não poderia, portanto, desenraizar-nos da verdade.” (Ibidem, p. 14). Há aí um deslocamento, a verdade não se encontra mais no infinito positivo da filosofia clássica, pois Merleau-Ponty busca “[...] atribuir à finitude uma significação positiva.” (Ibidem, p. 75), doravante a verdade não poderá mais ser plenamente determinada e intemporal, mas ela se obtém graças à inerência histórica.

neuropsicopatologia, porque acredita ter acesso ao irrefletido por essa via, pois em tais casos, como veremos mais adiante, a própria ciência se mostra insuficiente para elucidá-los com base em relações causais entre o estímulo e o organismo. Desse modo, surge a necessidade de investigar "[...] como paradoxalmente há, *para nós, o em si* [...]"²⁴ (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 110, grifos do autor), em outras palavras, como podemos ser sujeito e objeto simultaneamente, ou ainda, como há transcendência e presença a si, enquanto ausência de si?

Essa questão aponta para a necessidade de indagar sobre a gênese dessa estrutura. Todavia, conforme aponta Merleau-Ponty, a dificuldade que se anuncia aqui é a relação que há entre o irrefletido e a reflexão: como ter acesso a esse irrefletido se a consciência só é consciência "[...] enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável [?]. E todavia a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência [...]" (Ibidem, p. 109), pois nessa operação a experiência é imobilizada e recortada, tornando-se a ideia dessa experiência, ou seja, ela é objetivada, contudo, deve-se lembrar que "[...] isto se faz *do interior* mesmo da experiência, isto é, de uma perspectiva." (MOUTINHO, 2006, p. 115, grifos do autor). Da mesma maneira, o corpo é um objeto entre outros, "um modo do espaço objetivo" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 108), não o vivo "no saber antepredicativo" (Ibidem, p. 109), mas só penso o meu corpo como ideia, como objeto destacado da experiência perceptiva (Ibidem, p. 109), mas "ter um corpo é ter um presente". (Ibidem, nota 19, p. 623)²⁵.

Se é assim, se a vocação da consciência é "pôr objetos" (Ibidem, p. 109), então só teremos acesso ao irrefletido, do qual o pensamento objetivo é originário²⁶, de maneira indireta. Veremos que tal estratégia considera a noção de existência humana como *ser-no-mundo*²⁷, um ser que se encontra engajado a um mundo, isto é, ele é *para* um mundo, por

²⁴ Husserl, coloca esse problema da seguinte maneira: "O mundo-de-coisas, com nosso corpo nele, continua sempre a estar aí, na forma de percepção. Ora, como há, como pode haver separação entre a *consciência mesma*, como um *ser concreto em si*, e o ser nela trazido à consciência, o *ser percebido*, como aquele que está "contraposto" à consciência e como sendo "*em-si e por-si*"? (*Ideias...*, 2006, p. 95, grifos do autor).

²⁵ Trata-se de um excerto do comentário de Merleau-Ponty a respeito de Bergson: "De maneira geral, Bergson viu muito bem que o corpo e o espírito se comunicam pela mediação do tempo, que ser um espírito é dominar o escoamento do tempo, que ter um corpo é ter um presente. (MERLEAU-PONTY, 2006b, *Corpo como objeto...* nota 19, p. 623). Compreenderemos melhor essa passagem no capítulo sobre a temporalidade.

²⁶ Merleau-Ponty nos diz que o próprio Descartes já havia indicado essa dificuldade: "[...] o entendimento se sabe incapaz de conhecer a união entre a alma e o corpo e deixa para a vida conhecê-la, isto significa que o ato de reflexão se mostra como reflexão sobre um irrefletido que ele (o entendimento) não reabsorve nem de fato nem de direito" (Ibidem, p. 73).

²⁷ Merleau-Ponty remete à noção utilizada por Heidegger em *Ser e tempo* (Cap. II a V). Grosso modo, em Heidegger, ser-no-mundo é uma estrutura *a priori* do ser-aí existente que se encontra em uma rede de relação de

intermédio de um corpo que é atividade, mas que simultaneamente é passividade, pois este possui sistemas que operam anonimamente. Há uma dimensão *prática* do corpo no qual o sentido está em curso, como diz Merleau-Ponty, numa situação de "[...]visão pré-objetiva." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 119). Em outros termos, dizer que "[...] um animal *existe*, que ele *tem* um mundo ou que ele *é para* um mundo, não se quer dizer que ele tenha percepção ou consciência objetiva desse mundo." (Ibidem, pp. 117-118). É a significação prática que desencadeia as operações instintivas, o sentido total não está dado, "[...] ela é vivida como situação 'aberta', e pede os movimentos do animal assim como as primeiras notas da melodia pedem um certo modo de resolução sem que ele seja conhecido por si mesmo [...]" (Ibidem, p. 118, grifo do autor). Desse modo, há um engajamento da consciência em um corpo e em um mundo, ou seja, "[...] ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles." (Ibidem, p.122), a partir disso cria-se um campo no qual o corpo adquire um saber prático, que não pode ser considerado como a soma de reflexos ou um ato da consciência (Ibidem, p. 119). Merleau-Ponty nos diz: "É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, [...] assim como [...] de todo conhecimento em primeira pessoa [...]" (Ibidem, p. 119), ou seja, na modalidade de *res extensa* ou de *cogitatio* (Ibidem, p. 119), respectivamente. Assim, a partir da análise de dois casos de patologia do sistema nervoso, quais sejam, o membro fantasma e a anosognose, Merleau-Ponty busca mostrar que a articulação entre o fisiológico e o psíquico se dá no âmbito do pré-objetivo e desse modo aborda a questão da passividade e dependência do corpo ao mundo. Posteriormente, vai analisar a *cegueira psíquica*, o famoso caso de Schneider, patologia narrada por Gelb e Goldstein, com o objetivo de abordar a questão do corpo como sujeito da percepção. Tais experiências nos ajudam a compreender porque, para Merleau-Ponty, a subjetividade é inconcebível sem um corpo, e mais especificamente, que a subjetividade humana depende de uma configuração corpórea determinada que o faculte ultrapassar o caráter imediato das situações vividas. O sujeito encarnado também implica em uma ampliação da noção de intencionalidade husserliana que a associava exclusivamente à

sentido com o mundo, ou seja, não existe sujeito separado do mundo. O mundo não é pensado a partir do espaço objetivo, este só existe porque o ser-aí existe e as coisas só podem ser dadas por este último, pois o ato intencional parte da consciência para fora, onde estão as coisas, e a consciência tem consciência de si e de algo para se constituir em uma consciência consciente. O mundo tem toda uma significação para o ser-no-mundo, um saber pré-teórico, de maneira que já se sabe a função das coisas de acordo com a relação existente, isto é o que Heidegger chama de *instrumentalidade*, que tem analogia com o que Merleau-Ponty denomina *hábito*.

atividade da consciência. Merleau-Ponty nos fala de uma intencionalidade *operante*, "[...] aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida[...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 16), que coloca em destaque a importância do papel da passividade da consciência.

O corpo habitual e corpo atual

O membro fantasma é o caso em que o paciente que teve um membro amputado continua a sentir o membro inexistente, enquanto que na anosognose ocorre o oposto, ou seja, o doente ignora o membro paralisado que permanece presente. Merleau-Ponty (Ibidem, p. 115) nos diz que no amputado, é como se o estímulo entre o coto e o cérebro substituísse aquele realizado anteriormente no membro extirpado. Contudo, questiona o filósofo, como explicar que a anestesia pela cocaína não elimine as dores e sensações desagradáveis que o doente sente? Como explicar que o membro que parece enorme após a cirurgia se reduza ao coto somente quando o doente se permite a aceitar sua nova condição? Como explicar que uma emoção que relembre as circunstâncias da mutilação faça surgir um membro fantasma em doentes que não o tinham? Merleau-Ponty menciona que o neurologista Lhermitte conclui que "O membro fantasma não se presta nem a uma pura explicação fisiológica, nem a uma pura explicação psicológica [...]" (Ibidem, *O corpo como objeto...* nota 15, p. 622). Então, como compreender tais fenômenos? Para Merleau-Ponty (Ibidem, pp 119-120) estes não admitem uma explicação fisiológica, nem uma psicológica e nem uma explicação mista. Na interpretação fisiológica a tendência é explicar o fenômeno por meio da supressão ou permanência de processos cerebrais e estímulo interceptivos. Assim, a anosognose "[...] é a ausência de um fragmento da representação do corpo que deveria ser dada [...], [o membro fantasma] é a presença de uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada [...]" (Ibidem, p. 120). Na interpretação psicológica, o membro é tratado como uma recordação, um juízo positivo ou uma percepção, que é ausente na anosognose, enquanto é presente no membro fantasma. Então, na anosognose é a "ausência efetiva da representação" (Ibidem, p. 120) e no membro fantasma é a "presença efetiva da representação" (Ibidem, p. 120). Ou seja, tais justificativas permanecem nas categorias do mundo objetivo: ou é ausência ou presença, não há meio-termo entre estas, não há como articular um ao outro, o psíquico e o fisiológico, tal clivagem também se mantém na explicação mista, embora nela se faça uma sobreposição de ambas as

explicações, o que a torna inconsistente porque uma exclui a outra, já que nessa posição é insolúvel o problema da separação entre o sujeito e o objeto. Efetivamente, esclarece Merleau-Ponty, em ambos os casos, "[...] não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis [...] não são da ordem do 'eu penso que...!'" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 121). Efetivamente, o anosagnósico não ignora simplesmente o membro doente, mas o desconsidera para não ter de experimentar sua perda, porque tem vontade de ter um braço saudável, isto significa que ele só pode ignorar o que sabe, mas ele tem um saber que é pré-consciente de tal membro, ele recusa ou nega o que se opõe ao movimento da existência, ele estranha parte de seu corpo, apesar do testemunho dos sentidos. Por sua vez, no caso do membro fantasma, o doente parece ignorar a mutilação, mesmo quando tenta se apoiar nesse membro inexistente e cai, "[...] e, se ele o trata praticamente como um membro real, é porque assim como o sujeito normal, ele não precisa, para pôr-se a caminho, de uma percepção clara e articulada de seu corpo: basta-lhe tê-lo 'à disposição' como potência indivisa [...]" (Ibidem, pp. 120-121), ou seja, num saber pré-consciente. Em outros termos, "O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a *presença* ambivalente de um braço." (Ibidem, pp. 120-121, grifo meu), isto é, o fenômeno é vivido na ambigüidade da presença-ausência. O que ocorre em ambos os casos, é que o mundo "deles" mudou, mas tais fenômenos persistem enquanto eles não se permitem a aceitar essa nova situação. Desse modo, segundo Merleau-Ponty, tais explicações se mostram insuficientes, pois necessitam de categorias que facultem pensar a união do corpo e a alma para pensar essa ambivalência, o que não é possibilitado no âmbito do objetivo, no qual só permite pensá-los como extensão ou como pensamento, pois se trata de substâncias de diferente natureza. Contudo, afirma Merleau-Ponty, tais fenômenos podem ser compreendidos na perspectiva do ser-no-mundo, na qual tal oposição pode ser dissolvida. Vejamos como.

A natureza desse ser-no-mundo, que recusa a mutilação ou a deficiência, "[...] é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*²⁸" (Ibidem, p. 121). Em outros termos, há inerência do sujeito a um mundo concreto, isto significa dizer que o braço fantasma permanece aberto às solicitações que o mundo faz ao

²⁸ *De jure*, expressão latina que significa "de direito".

braço, ou seja, ele continua a contar no sujeito porque ele conserva "[...] o campo prático que se tinha antes da mutilação." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 122). Há um paradoxo aí que é aquele de todo ser no mundo: "[...] dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem *para mim* enquanto suscitam pensamentos e *vontades* em mim." (Ibidem, p. 122, grifos meus). Pode-se afirmar que o pensamento objetivo não tem categorias para compreensão desse paradoxo porque há aí uma correlação que é considerada no objetivismo como contradição enquanto que para Merleau-Ponty o fenômeno se traduz como ambigüidade. Segundo o filósofo, essa ambigüidade do saber se dá porque tudo se passa como se o corpo comportasse duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual (Ibidem, p. 122). Em outras palavras, o corpo mantém um mundo habitual, ou seja, um campo prático que possibilita ao doente intenções habituais que o mutilado não pode mais realizar, ou seja, que não existem mais no corpo atual. Então, Merleau-Ponty questiona: "Como posso perceber objetos enquanto manejáveis, embora não possa mais manejá-los?" (Ibidem, p. 123), como compreender que o mutilado queira se utilizar dos membros ausentes? Em outros termos, "[...] como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual." (Ibidem, p.123). Para o filósofo, o que fica evidente é que o corpo-próprio não pode mais ser apreendido tão somente "[...] em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal." (Ibidem, p. 123). Segundo Merleau-Ponty, essa estrutura equivale a do recalque²⁹ de que trata a psicanálise freudiana, no qual o ser reúne ao mesmo tempo o caráter pessoal e o impessoal. Nesse fenômeno, o filósofo cita o exemplo de um sujeito que se empenha em determinados objetivos de sua vida, tais como em relações amorosas ou ambições profissionais, mas que em se deparando com obstáculos e objetos impossíveis, ele permanece bloqueado nessa tentativa e permanece indefinidamente aberto a essa meta irrealizável (Ibidem, p. 123), ou seja, "Um presente entre todos os presentes adquire então um valor de exceção: ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos."

²⁹ Vale ressaltar que o recalque freudiano é uma defesa do *ego* que se dá no âmbito do inconsciente, que é uma instância ativa e de força contrária ao do consciente, de maneira que só é possível conhecer o inconsciente por mediação dos sonhos, atos falhos ou associação livre e sempre acompanhados de uma análise metódica. De maneira diferente, parece-nos que Merleau-Ponty não as entende como pertencentes ao âmbito do inconsciente, pelo menos em *Fenomenologia da Percepção*. Por exemplo, ao ser referir ao sonho e à sexualidade, para o filósofo não existe o conteúdo latente (que pertence à dimensão do inconsciente), mas somente o manifesto e de forma alguma se dão no inconsciente. (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 222-223).

(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 123). Isto significa que o sujeito que tem o poder de se dar mundos se mantém em um dos "mundos momentâneos" (Ibidem, p.125) pelo qual passou e faz dele a forma de toda a sua vida (Ibidem, p. 125). Nessa estrutura, "[...] o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso" (Ibidem, p. 123), mas essa fixação não se confunde com uma recordação porque trata-se de "[...] um passado que permanece nosso verdadeiro presente [que] não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele." (Ibidem, p. 124), como um "certo grau de generalidade" (Ibidem, p. 124). Desse modo, no recalque se dá a "[...] passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência" (Ibidem, p. 124), na qual se retém uma experiência antiga apenas em uma "forma típica" (Ibidem, p. 124) de recordação (Ibidem, p.124). Isso evidencia que em torno de nossa existência pessoal surge uma margem de existência "*quase* impessoal" (Ibidem, p. 124) que adere a um mundo em geral ao qual é preciso pertencer antes de cristalizar um dos mundos momentâneos pelos quais se passou. Assim, meu organismo, "[...] como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um *complexo inato* " (Ibidem, p. 125, grifos do autor) que não é um *em si*, algo inerte, mas também esboça o movimento da existência (Ibidem, p. 125). Pode-se dizer então que o meio-termo que proporciona a harmonia entre o fisiológico e o psíquico é o corpo habitual, ou essa existência impessoal. Vale ressaltar, que o ser-no-mundo não se reduz à existência pessoal e nem à existência impessoal, ela hesita entre uma e outra constantemente, contudo uma não pode reduzir-se à outra e vice-versa (Ibidem, p. 125). "A existência pessoal é intermitente, e, quando essa maré refluí, a decisão só pode dar à minha vida uma significação forçada." (Ibidem, p. 125), pois é assim que o corpo humano se apropria, "[...] em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais." (Ibidem, p. 262), o que traduz a essência profunda do homem. Desse modo, a subjetividade encarnada não pode ser considerada como um psiquismo unido a um organismo, mas é "[...] este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais." (Ibidem, p. 130), motivo pelo qual o homem se distancia do animal que vive encerrado no meio circundante sincrético em estado de êxtase (Ibidem, p. 129). De maneira diferente, o homem "[...] tem não apenas um meio circundante (*Unwelt*), mas ainda um mundo (*Welt*) (Ibidem, p. 128) simbólico construído com base em sua história e cultura, portanto há inerência entre o ser e o mundo e, desse modo, esse ser não é aquele absoluto determinado por atos da consciência. Então, segundo a filosofia merleau-pontiana, a espécie humana ocupa um lugar privilegiado por possuir uma existência mais integrada, na qual

circuitos sensoriomotores delineam-se mais claramente, assim o reflexo em estado puro quase só se encontra no homem (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 128), estabelecendo-se assim uma *distância* "[...] entre ele mesmo e aquilo que chama de sua ação." (Ibidem, p. 129). Desse modo, o corpo habitual, ou a existência anônima e geral, faculta ao homem "[...] que cada situação momentânea deixe de ser para ele a totalidade do ser, que cada resposta particular deixe de ocupar todo o seu campo prático [...]" (Ibidem, p. 129), ou seja, a elaboração das respostas a certos estímulos seja feita pela periferia do ser e "[...] sejam desenhadas de uma vez por todas em sua generalidade" (Ibidem, p. 129) em uma existência anônima e geral. É isso que fará com que o o homem possa adquirir "[...] o espaço mental e prático que o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja" (Ibidem, p. 129, grifo do autor), ou seja, uma existência mais integrada pressupõe a renúncia "[...] a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos [...]" (Ibidem, p. 129). Em outros termos, dar-se um corpo habitual é "[...] recolocar na ordem da existência até mesmo a tomada de consciência de um mundo objetivo [e] não encontraremos mais contradição entre ela e o condicionamento corporal [...]" (Ibidem, p. 129), não havendo mais distinção entre a ordem do em si e a do para si, ou entre o fisiológico e o psíquico, pois reintegradas à existência ambas são orientadas "[...] para um pólo intencional ou para um mundo" (Ibidem, p. 129), num único movimento que é o da existência que se traduz pela ambigüidade de ser ora corpo habitual e ora corpo atual. Desse modo, "[...] o passado específico que é nosso corpo só pode ser reapreendido e assumido por uma vida individual porque ela nunca o transcendeu, porque ela o alimenta secretamente [...] porque ele permanece seu presente [...]" (Ibidem, p.126), por isso o anonimato de nosso corpo é o que nos permite centrar nossa existência, mas "[...] é também o que nos impede de centrá-lo absolutamente, e o o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão" (Ibidem, p. 126). Assim, podemos dizer que há uma espécie de deslocamento do problema³⁰,

³⁰ O desvelamento do corpo habitual anuncia a problemática da temporalidade que já se inscreve na introdução da *Fenomenologia da Percepção* na seguinte passagem da crítica aos prejuízos clássicos: "Para ver na reflexão um fato criador, uma reconstituição do pensamento passado que não estava pré-formado nela e todavia a determina validamente porque apenas ele nos dá a sua ideia e porque para nós o passado em si é como se não fosse, teria sido preciso desenvolver uma intuição do tempo à qual as *Meditações* fazem apenas uma curta alusão. [...] A experiência do presente é a de um ser fundado de uma vez por todas, e que nada poderia impedir de ter sido. Na certeza do presente, há uma intenção que ultrapassa a presença, que antecipadamente o põe como um "antigo presente" indubitável na série de lembranças, e a percepção enquanto conhecimento do presente é o fenômeno central que torna possível a unidade do eu e, com ela, a ideia da objetividade e da verdade." (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 75-76).

pois, segundo comentário de Moutinho, o corpo habitual remete-nos a uma outra perspectiva: "[...] não a da contingência, mas a da ambigüidade do corpo - ou da temporalidade [...], pois o passado não deverá ser jamais completamente transcendido, ele deve permanecer, de algum modo, presente." (MOUTINHO, 2006, pp. 126-127). O corpo então deixará de ser mera contingência para ser o "depositário de uma história" porque nessa estrutura ele ultrapassa a ideia de instantaneidade, "[...] de modo que ele é bem mais que aquilo *sobre* o qual, a partir do qual, a consciência visa a seus projetos." (Ibidem, p. 126, grifos do autor). Esse é o motivo pelo qual "O braço fantasma não é uma lembrança, ele é um quase-presente, o mutilado o *sente* atualmente [...] *sem nenhum índice de passado*." (Ibidem, p. 127, grifos meus), como ocorre na experiência do recalque freudiano, trata-se de um antigo presente que insiste em não se tornar passado (Ibidem, p. 127). Se as recordações evocadas induzem um membro fantasma é porque elas reabrem o tempo perdido e facultam-nos retomar a situação evocada, mas não como no associacionismo no qual uma imagem chama outra imagem. (Ibidem, p. 127), mas sim porque pela emoção, o doente acha-se engajado em uma situação que tem dificuldade em enfrentar, mas simultaneamente, não consegue abandonar (Ibidem, 127). Então, o doente, seja no caso da anosognose ou no caso do membro fantasma, sobrevive "[...] como um estilo de ser e em um certo grau de generalidade." (Ibidem, p.124) em uma existência marginal na qual há ausência ou presença do membro, respectivamente, no circuito da existência, na qual o ritmo de seu tempo pessoal já não é o mesmo, pois este permanece preso. Pode-se concluir dessa análise das patologias que há um encobrimento do corpo habitual no movimento de um homem normal, numa existência mais integrada, que escapa à reflexão do pensamento objetivo. Este é o motivo pelo qual Merleau-Ponty propõe uma reflexão radical. Vejamos do que se trata.

Moutinho nos explica que Merleau-Ponty recorre à análise de patologias "[...] em detrimento da reflexão direta" (Ibidem, p. 123), porque este último pretende colocar em prática uma reflexão radical para denunciar a dependência da própria reflexão em relação a um irrefletido originário (Ibidem, p. 123). Na reflexão direta objetivista rompe-se com a opacidade porque tenta ultrapassá-la e dissolvê-la, pois tal reflexão não se conhece como "reflexão-sobre-um-irrefletido" (MOUTINHO, 2006, p. 123), em outros termos, a reflexão direta, do empirismo e do intelectualismo, é aquela que "[...] vai diretamente à objetividade

[...] e, por isso mesmo, ignora o pré-objetivo." (MOUTINHO, 2006, p. 124). Contudo, trata-se aqui de um pré-objetivo que é a ambigüidade do corpo, "[...] que requer a reflexão radical, pois ela escapa mesmo a uma reflexão que procura apreender o irrefletido - se essa reflexão for direta." (Ibidem, p. 124). Assim, Merleau-Ponty se utiliza do recurso da análise da patologia porque ela nos coloca diante do irrefletido, ou seja, diante do pré-objetivo, porque "[...] ao implicar a cristalização de um momento passado, nos adverte para a *história* encoberta, como se detivesse nosso olhar que [...] se dirige *diretamente ao termo* dessa história, isto é, à objetividade plenamente constituída e determinada." (Ibidem, p. 124). Essa estratégia "[...] não era senão um meio de apreensão indireta de um irrefletido [...] [pois,] a apreensão direta nos lançaria no ser determinado, já que ela vai diretamente ao tema em questão, perdendo de vista a história de sua constituição [...]" (Ibidem, p.172). Ressalta-se, no entanto, que tal irrefletido não deve ser compreendido como indeterminação absoluta, mas sim passagem à determinação." (Ibidem, p. 172).

Desse modo, Merleau-Ponty nos mostra que é possível compreender a junção do fisiológico ao psíquico sob a perspectiva de ser-no-mundo, isto é, da existência, na qual corpo habitual e corpo atual, pela temporalidade, ligam-se interiormente, compreendem-se e orientam-se em direção a um mesmo polo, o mundo, de modo que não se pode mais distinguir o âmbito do em si e do para si. É a partir da fisiologia moderna que o filósofo nos mostra que "[...] o acontecimento psicofísico não pode mais ser concebido à maneira da fisiologia cartesiana e como a contigüidade entre um processo em si e uma *cogitatio*." (Ibidem, p. 131). Contudo, observa Moutinho, essa ambigüidade do corpo não nos esclarece ainda como o corpo pode ser o sujeito da percepção, pois será necessário não somente apreender a presença do passado (como nos mostrou o membro fantasma e a anosognose), mas também compreender a presença do futuro, ou seja, como o corpo dotado de um certo movimento intencional dirige-se a um objeto ou ao mundo (Ibidem, p.128). Em outros termos, o próximo passo de Merleau-Ponty é mostrar o que permite ao corpo esse movimento de transcendência ativa pelo qual a consciência se relaciona com o mundo, ou seja, como pode a consciência que é interior dirigir-se ao exterior. Para tanto, Merleau-Ponty recorre novamente à patologia, desta vez ao caso de cegueira psíquica de Schneider, investigada por Gelb e Goldstein. O filósofo introduz, a partir do problema da motricidade e da espacialidade do corpo-próprio, a noção de *esquema corporal* que será fundamental para compreender o corpo como sujeito da percepção.

O esquema corporal

Para tratar do assunto, Merleau-Ponty inicia pela descrição da espacialidade do corpo próprio com objetivo de abordá-lo como uma unidade e não como *partes extra partes*: seu contorno é "[...] uma fronteira que as relações de espaço ordinárias não transpõem [...], suas partes se relacionam umas às outras de uma maneira original: elas não estão desdobradas umas ao lado das outras, mas envolvidas umas nas outras." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.143), assim não posso dizer que o meu braço encontra-se ao lado do cinzeiro do mesmo modo que o cinzeiro encontra-se ao lado do telefone (Ibidem, p. 143). O corpo não é uma simples "reunião de órgãos justapostos" (Ibidem, p. 143) e nem seus membros é um "mosaico de valores espaciais"(Ibidem, p. 143), mas eles formam um sistema, "Eu o tenho em uma posse indivisa e sei a posição de cada um de seus membros por um *esquema corporal* em que eles estão todos envolvidos." (Ibidem, pp. 143-144), defende o Merleau-Ponty. Contudo, segundo o filósofo, a noção de esquema corporal é empregada em um sentido não plenamente desenvolvido e somente o seu desdobramento imanente possibilitaria uma reforma dos métodos para desvelar essa noção que é ambígua (Ibidem, p. 144).

Desse modo, Merleau-Ponty nos diz que primeiramente entendia-se por esquema corporal - trata-se aqui da definição associacionista - como sendo um resumo de nossa experiência corporal cujos estímulos nervosos fossem capazes de nos oferecer informação e uma significação de cada momento de um gesto complexo, de modo a nos fornecer "[...] uma tradução perpétua, em linguagem visual, das impressões cinestésicas e articulares do momento." (Ibidem, p. 144). Em outros termos, em tal definição o esquema corporal designa um grande número de associação de imagens fortemente estabelecidas, como um centro de imagens no sentido clássico, que estão sempre prontas para serem evocadas de acordo com as circunstâncias do momento (Ibidem, p. 144), como uma mera síntese dos dados sensoriais do corpo que nos permite consciência e orientação deste no espaço. Contudo, aponta Merleau-Ponty, o modo como os psicólogos usam essa noção já anuncia a insuficiência da explicação associacionista do esquema corporal, ultrapassando em muito as definições teóricas desta última. Com efeito, em vez de mera síntese das diversas sensações justapostas como um desenho do corpo em sobreposição, para os psicólogos é preciso que as associações sejam reguladas por uma *lei única*, de modo que a espacialidade do corpo faça remissão do todo às partes, onde cada membro e sua posição esteja implicada em uma consciência global do corpo (Ibidem, pp. 144-145). Desse modo, os fenômenos patológicos como a aloquiria e o membro

fantasma podem ser melhor compreendidos, segundo o filósofo. Na aloquiria, o doente, de modo simétrico, sente em sua mão direita os estímulos que são aplicados em sua mão esquerda, nesse caso fica difícil justificar como pode haver um transporte de sensações de um membro a outro sem pressupor uma consciência global do corpo (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 143-144) na qual "[...] a espacialidade do corpo desça do todo às partes[...]" (Ibidem, p. 145), de modo que a mão esquerda possa tornar-se a mão direita. Do mesmo modo, no fenômeno do membro fantasma o fato do paciente continuar a sentir o membro ausente, indica que "[...] o esquema corporal, em lugar de ser o resíduo da cinestesia costumeira, torna-se sua lei de constituição." (Ibidem, p. 145). Pode-se dizer, prossegue o filósofo, que a unidade encontrada no curso de nossas experiências extrapolam os conteúdos das associações fortuitas, como simples soma dos elementos, pois nelas se exprime "[...] a unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensório-motora do corpo [que] são, por assim dizer, de direito [...]" (Ibidem, p. 145), isto significa afirmar que tais unidades é que, de certa maneira, precedem as associações e as tornam possíveis. Na segunda definição do esquema corporal, conforme Merleau-Ponty, "[...] ele não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma 'forma', no sentido da *Gestaltpsychologie*." (Ibidem, p. 145). Para o filósofo, essa definição está ultrapassada pela análise dos psicólogos, pois não é suficiente afirmar que o corpo-próprio é considerado um todo anterior às partes, se a forma a princípio é um novo tipo de existência (Ibidem, p. 145). Merleau-Ponty indaga: "Como tal fenômeno é possível?" (Ibidem, p. 145). No caso do anosagnósico o membro doente não conta mais no esquema corporal do paciente, isto significa que o esquema corporal não é uma simples transferência de imagens e nem a consciência global das partes do corpo, mas "[...] ele as integra a si *ativamente* em razão de seu *valor* para os projetos do organismo." (Ibidem, p. 145, grifos meus), então, é preciso compreender como é possível tal integração. O esquema corporal é dinâmico, o corpo me aparece como atitude corporal "[...] em vista de uma certa tarefa atual ou possível." (Ibidem, p. 146). Desse modo, a espacialidade do corpo não é uma espacialidade de *posição*, isto é, uma posição determinada pela relação a outras posições, um espaço exterior e homogêneo, mas uma espacialidade de *situação*, ou seja, "[...] designa a instalação das primeiras coordenadas, a ancoragem do corpo ativo em um objeto, a situação do corpo em face de suas tarefas." (Ibidem, pp. 146-147). Com efeito, a espacialidade de situação faculta-nos pensar o corpo como uma "forma" e, enquanto ele está orientado para suas tarefas, pode surgir diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, "[...] enquanto se encolhe sobre si para

atingir sua meta, e o 'esquema corporal' é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo." (MERLEAU-PONTY, 2006b p. 147) e o corpo-próprio é o terceiro termo, tácito, da estrutura figura e fundo, "[...] e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal." (Ibidem, p.147). Isto significa que o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, "[...] o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode *aparecer* como meta de nossa ação [...]"(Ibidem, p. 149, grifos do autor), aliás, afirma Merleau-Ponty, "[...] para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo." (Ibidem, p. 149). Assim, é na ação que a espacialidade do corpo se realiza e a análise da motricidade nos levará a compreender que o corpo habita o espaço e também o tempo, porque ele os assume ativamente (Ibidem, p. 149) a partir do caráter intencional do corpo-próprio.

Tendo em vista tal perspectiva, Merleau-Ponty vai buscar evidenciar o caráter intencional do corpo-próprio, o que ele denomina de intencionalidade motora ou motricidade, e é novamente o estudo de um caso patológico que possibilita ao filósofo perceber um novo modo de análise, a análise existencial [...]" (Ibidem, p. 190), assim o filósofo reelabora a noção de esquema corporal com base no ser-no-mundo, um sujeito que está situado por seu corpo em relação ao mundo. A patologia, um caso de motricidade mórbida, revela que a a experiência motora de nosso corpo nos permite uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, "[...] sem precisar passar por 'representações', sem subordinar-se a uma 'função simbólica' ou 'objetivante!'" (Ibidem, p. 195), o movimento não é pensamento de movimento e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado (Ibidem, p. 192), isto é, como se a síntese perceptiva não ocorresse na consciência e tal experiência, segundo Merleau-Ponty, deve ser reconhecida como original ou até como originária (Ibidem, p. 195). O filósofo busca afastar-se de uma intencionalidade das representações e caminha em direção a sínteses corporais.

Assim, Merleau-Ponty analisa o caso notável de Schneider, que sofre de uma doença diagnosticada como "cegueira psíquica pela psiquiatria tradicional. Schneider, de olhos fechados, é incapaz de executar movimentos "abstratos", ou seja, movimentos não orientados para uma situação efetiva ou concreta, a exemplo de mover os braços e as pernas sob comando, esticar ou flexionar um dedo (Ibidem, p. 149). Contudo, o doente executa, mesmo de olhos fechados, com muita rapidez e segurança, movimentos necessários à vida, isto é, movimentos concretos de valor prático, desde que estes lhe sejam habituais, por exemplo: pegar o lenço em seu bolso e assoar o nariz, tirar o fósforo de uma caixa e acender um candeeiro ou até fabricar carteiras, que é seu ofício, muito embora com um rendimento de

trabalho inferior aos demais (MERLEAU-PONTY, 2006b p. 150). Se indagado sobre a posição de seu corpo ou mesmo de sua cabeça, o doente sente-se incapaz de descrevê-los ou quando recebe um estímulo tátil não pode identificar que ponto de seu corpo foi tocado (Ibidem, p. 149). O doente para executar os movimentos abstratos vê-se na necessidade de olhar o membro encarregado ou através de movimentos preparatórios fazer de seu corpo um objeto expresso da percepção (Ibidem, p. 150) para saber de onde vem o estímulo tátil: "Se tocam uma parte de seu corpo e lhe pedem que localize o ponto de contato, ele começa por colocar em movimento todo o seu corpo e delinea assim a localização, depois ele a precisa movendo o membro que interessa [...]" (Ibidem, p. 154). Constata-se aí uma dissociação³¹ entre o ato de mostrar (*Zeigen*), ou movimento abstrato, e as reações de pegar (*Greifen*), ou movimento concreto, já que o mesmo paciente, ao ser solicitado, não pode mostrar com o dedo alguma parte de seu corpo, mas leva vivamente a mão ao local onde um mosquito o pica (Ibidem, p. 150). Do mesmo modo que no ato de nomear, "[...] o ato de mostrar supõe que o objeto, em vez de estar próximo, agarrado e tragado pelo corpo, esteja à distância e se exponha diante do doente." (Ibidem, p. 171), em outros termos, se o doente é incapaz de apontar um ponto de seu corpo que toca, "[...] é porque ele não é mais um sujeito ante um mundo objetivo e porque ele não pode mais assumir a 'atitude categorial.'" (Ibidem, p. 171), ou seja, subsumir os fenômenos a uma categoria, destacando-os da experiência concreta. Enquanto que pegar é o movimento concreto de apreensão que só começa antecipando seu fim, por exemplo, um doente só pode mostrar com o dedo uma parte de seu corpo se o permitem pegá-lo previamente (Ibidem, p. 150), ou seja, ele precisa reconhecer o fim pelo próprio corpo e situar-se em espírito na situação concreta (Ibidem, p. 151). A conclusão que Merleau-Ponty tira dessa experiência, é que "[...] o saber de um lugar se entende em vários sentidos." (Ibidem, p. 151). Isto traz dificuldades ao pensamento objetivo, que não possui categorias "[...] para exprimir tais variedades da consciência de lugar [...]" (Ibidem, p. 151), pois para o pensamento objetivo a consciência de lugar é posicional, a consciência é uma representação, e o lugar nos é dado como determinação do mundo objetivo, "[...] ela nos entrega seu objeto sem nenhuma ambiguidade e como um termo identificável através de suas aparições." (Ibidem, p. 151). Sendo assim, será necessária uma reforma categorial para que se possa exprimir que "[...] o espaço me pode ser dado em uma intenção de apreensão sem me

³¹ As leis de desenvolvimento motor são diferentes, muito embora ambos os movimentos utilizem os mesmos músculos. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 19).

ser dado em uma intenção de conhecimento." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 151), ou seja, tal experiência corporal indica dois sentidos para a compreensão do espaço: o primeiro ligado ao conhecimento antepredicativo ou pré-categorial, que expressa um certo poder do corpo de agir sobre as coisas externas, enquanto que o segundo ligado ao conhecimento intelectual. Nesse caso,

O doente tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre. (Ibidem, p.151, grifo meu).

Há aqui uma espécie de conciliação do que parece ser contraditório, ou seja, do fisiológico com o psicológico, que é possibilitada por intermédio da noção de conhecimento antepredicativo ou pré-objetivo, do campo fenomenal, que está aquém do pensamento objetivo. Esse tipo de conhecimento permite acesso a um sentido aos termos de orientação, tais como, direita, esquerda, alto e baixo que são desprovidas de significado para o conhecimento intelectual, pois tais expressões exprimem uma dimensão corporal que inexistente no mundo objetivamente concebido (Ibidem, p. 147), mas podemos compreender nessa experiência que o conhecimento intelectual supõe originariamente o pré-objetivo. Então, como explicar o que acontece com o doente, se ele pode compreender intelectualmente a ordem dada e não lhe falta motricidade? O que lhe falta é uma referência ao objeto que é dado ao corpo através da intencionalidade motora. Vejamos mais de perto como isso ocorre, mas Merleau-Ponty, no entanto, já nos alerta que "[...] Não é fácil evidenciar a intencionalidade motora pura: ela se esconde atrás do mundo objetivo que contribui para constituir." (Ibidem, nota 95, p. 630), assim, o método para a reflexão radical será recorrer ao método indireto, que significa recorrer novamente aos sintomas de uma patologia.

Intencionalidade motora

Como vimos anteriormente, o doente precisa de movimentos preparatórios, lança-se em tentativas cegas, para fazer de seu corpo um objeto de percepção atual e tornar tais percepções explícitas, ou seja, formar dele uma representação para "[...] suprir uma certa presença do corpo

e do objeto, que está dada no normal [...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 156). Em outros termos, no normal todo movimento é movimento e *consciência* de movimento, isto equivale dizer que "[...] no normal todo movimento tem um *fundo*, e que o movimento e seu fundo são 'momentos de uma totalidade única.'" (Ibidem, p. 159), isto é, o fundo é imanente ao movimento, é o fundo que anima o movimento e o mantém a cada instante. (Ibidem, p. 159). O que falta ao doente não é a capacidade de representação do movimento e nem a motricidade, mas é "[...] uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um 'projeto motor' [...], uma 'intencionalidade motora'." (Ibidem, p. 159) que torna possível o movimento abstrato, no qual a função de projeção possibilita ao homem normal preparar "[...] diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência." (Ibidem, pp. 160-161). Segundo Merleau-Ponty, no homem normal, podemos encontrar tanto o movimento concreto como o movimento abstrato, a distinção entre um e outro reside no seguinte: o fundo do primeiro é o mundo dado, enquanto que o fundo do segundo é, ao contrário, construído (Ibidem, p. 159). Isto significa dizer que o sujeito normal está aberto não apenas a situações concretas, mas também a situações de puros estímulos desprovidos de significação prática, ou seja, no normal "[...] cada estimulação corporal desperta, em lugar de um movimento atual, um tipo de 'movimento virtual'; a parte interrogada do corpo sai do anômato, anuncia-se [...] como uma certa potência de ação [...]" (Ibidem, p. 157). Assim, no sujeito normal, o corpo pode ser mobilizado não só por situações reais, mas também pode afastar-se do mundo irrealizando-se em situações imaginárias, como um ator que representa um papel qualquer (Ibidem, p. 152), ou seja, ele pode prestar-se a experiências que o coloquem em situações verbais e fictícias (Ibidem, p. 157) e até mesmo pode "[...] organizar o mundo dado segundo os projetos do momento [...]" (Ibidem, p. 161). " O movimento abstrato cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano." (Ibidem, p. 160), isto é, há um processo de inversão na relação natural entre o corpo e a circunvizinhança que faz aparecer "[...] uma produtividade humana através da espessura do ser" (Ibidem, p. 162) que constrói um sentido. Para o doente, no entanto, só existe um mundo "[...] inteiramente pronto ou imobilizado, enquanto no normal os projetos polarizam o mundo e fazem aparecer nele, [...] sinais que conduzem a ação." (Ibidem, p. 161). Em outros termos, o doente só se engaja em tarefas concretas e habituais, enquanto que o sujeito normal pode se lançar para fora de qualquer tarefa e construir um mundo que inexiste naturalmente e nele criar "[...] um sistema de significações que exprima no exterior a atividade interna do sujeito." (MERLEAU-

PONTY, 2006b p. 161). Desse modo, Merleau-Ponty nos diz que o movimento concreto é centrípeto, ou seja, de fora para dentro, ele ocorre no ser ou no atual e adere a um fundo dado, enquanto que o movimento abstrato é centrífugo, isto é, de dentro para fora, este ocorre no possível ou no não-ser e desdobra ele mesmo seu fundo, mas deve-se ressaltar que esses movimentos ocorrem de maneira integrada no homem normal, o movimento é uma maneira específica de nos relacionarmos com os objetos, em cuja relação a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo (Ibidem, p. 160). Não é o que acontece com o doente, no qual é evidenciada uma dissociação entre pensamento e movimento, tão logo ele recebe o comando de mostrar uma parte de seu corpo, começa a gesticular os membros para pôr explicitamente o objeto como representação, para então apontar o local tocado, isto é, o corpo realiza o movimento com base nessa representação. Merleau-Ponty então coloca a seguinte questão: por qual operação a "[...] representação de um movimento suscita justamente no corpo esse próprio movimento." (Ibidem, nota 95, p. 631). O espaço corporal não é um espaço pensado ou representado, quando se levanta a mão em direção a um objeto, é que o corpo o incorporou ao seu mundo e ele atende a uma solicitação que se exerce sobre ele sem necessidade de nenhuma representação, o corpo toma o objeto como referência, não enquanto objeto representado, "[...] mas enquanto esta coisa bem determinada em direção à qual nos projetamos, perto da qual estamos por antecipação [...]" (Ibidem, p. 193). Em outros termos, não é a consciência que anima o corpo, ou seja, não é a intencionalidade da consciência que movimenta o corpo, mas a motricidade que é uma intencionalidade motora do corpo, "[...] A consciência é o ser para a coisa por intermédio do corpo" (Ibidem, p. 193), para que possamos mover o corpo em direção a um determinado objeto, primeiro é preciso que ele exista para ele, ou seja, o corpo não pode pertencer ao âmbito do "em si" (Ibidem, p. 193). Assim é preciso que o objeto esteja compreendido no campo motor do doente para desencadear o movimento, e o distúrbio promove um estreitamento do campo motor, que fica limitado aos objetos efetivamente tangíveis, desse modo a doença refere-se à uma área vital do sujeito que é essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance, façam parte de seu universo motor (Ibidem, p. 167), ou seja, possa aparecer como o objetivo de uma ação. O doente é incapaz de situar-se em uma situação fictícia sem convertê-la em situação real, ele permanece "[...] 'atado' ao atual, ele 'carece de liberdade', [...] que consiste no poder geral de pôr-se em situação." (Ibidem, p.189). Por exemplo, se um prato é posto na mesa, ele nunca se pergunta de onde vem o prato, "[...] o futuro e o passado são para ele apenas prolongamentos 'encolhidos' do presente [...] ele perdeu 'nosso poder de olhar segundo o vetor temporal.'" (Ibidem, p. 189), só pode reconstituir o passado a partir de um

ponto de apoio, que é um fragmento que conservou seu sentido (MERLEAU-PONTY, 2006b, *Ibidem*, p. 189). O movimento do sujeito normal está inserido em um sistema de equivalências aberto de uma infinidade de posições e não se limita a um sistema de posições atuais, o que Merleau-Ponty chama de esquema corporal é justamente "[...] esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as tarefas motoras são instantaneamente transponíveis." (*Ibidem*, p. 196). Há uma intencionalidade motora que é pautada no esquema corporal, não se trata apenas de abordar nossa experiência do corpo, mas nossa experiência do corpo no mundo e que é o esquema corporal que dá sentido motor às ordens verbais, ele é o centro de uma expressividade. A função que está ausente no doente é uma função motora, um movimento é apreendido quando o corpo o incorporou ao seu mundo e mover o corpo é visar as coisas através dele sem nenhuma representação (*Ibidem*, p. 193), é nela que "[...] se engendra o sentido de todas as significações no domínio de espaço representado." (*Ibidem*, p. 197). Só é possível representarmos o espaço se primeiramente já fomos introduzidos nele pelo nosso corpo, é ele que nos dá "[...] o primeiro modelo das transposições, das equivalências, das identificações que fazem do espaço um sistema objetivo e permitem à nossa experiência ser uma experiência de objetos, abrir-se a um 'em si'." (*Ibidem*, p. 197). A motricidade portanto não é uma "serva da consciência" (*Ibidem*, p. 193), é por ela que expressamos nossa existência no mundo, cujo movimento não suprime a multiplicidade radical dos conteúdos, mas os liga e os encaminha para a unidade intersensorial de um mundo e não os coloca sob o domínio de um eu penso (*Ibidem*, p. 192). "Originariamente a consciência é não um 'eu penso que', mas um 'eu posso'." (*Ibidem*, p. 192), isto significa dizer que a síntese não é feita pela consciência, mas sim pelo corpo, a diferença tem consequências filosóficas importantes: se a síntese é realizada pela consciência, o resultado é uma unidade intelectual que é plenamente determinada e intemporal, enquanto que se a síntese é corporal, sua unidade se realiza a cada momento no movimento da existência, que por isso carrega um índice de indeterminação e positividade e ela se dá no tempo. No distúrbio de Schneider, não é o distúrbio visual³² que é causa de outros distúrbios, "[...] de alguma maneira é o espaço mental e o espaço prático que estão destruídos ou deteriorados [...]" (*Ibidem*, p. 178). Os sentidos e o corpo próprio apresentam um conjunto que emitem para além de si mesmo, significações capazes de estruturar toda uma série de pensamentos e

³² Muito embora sua visão tenha sido afetada de algum modo em decorrência de ferimento causado por uma explosão de obus que o atingiu na região do cérebro onde estão localizados os centros visuais.

experiências (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 178). O que ocorre é que uma potência simbólica se constitui, retoma, utiliza e sublima os conteúdos visuais, ultrapassando-as, sendo que a função simbólica repousa na visão como em um solo, é a relação entre a matéria e a forma que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*³³ (Ibidem, p.178). Em outros termos, há uma dialética entre a forma e o conteúdo que é concebível na existência, que é "[...] a retomada perpétua do fato e do acaso por uma razão que não existe antes dele e nem sem ele." (Ibidem, p. 179) numa ambiguidade essencial, ou seja, trata-se aqui de um imbricamento no qual cada termo é dependente do outro, na medida em que se fundam mutuamente, isto significa que a síntese não é dada a *priori* pela consciência. Quando atualmente penso algo, a síntese intemporal é insuficiente para fundar meu pensamento, pois o verdadeiro sujeito do pensamento efetua a conversão e a retomada atual no agora e a cada instante e assim realiza a síntese, no movimento da existência, no presente vivo, e por isso ela é temporal (Ibidem, p. 181), "[...] o pensamento temporal amarra-se a si mesmo e realiza sua própria síntese." (Ibidem, p. 181) em curso, enquanto tem por correlato uma unidade objetiva, ele mantém em torno de si um sistema de significações cujas equivalências e relações não precisam ser explicitadas para serem utilizadas. Por exemplo, quando me desloco em casa, "[...] sei imediatamente e sem nenhum discurso que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira à minha esquerda, e, [...] cada gesto, cada percepção situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas virtuais". (Ibidem, p. 182). Isto significa que há para nós uma espécie de panorama mental, um domínio familiar das coisas, "[...] uma sedimentação de nossas operações mentais, que nos permite contar com nossos conceitos e com nossos juízos adquiridos como com coisas que estão ali e se dão globalmente, sem que precisemos a cada momento refazer sua síntese." (Ibidem, p. 182). Podemos dizer que essa sedimentação se dá no âmbito do corpo habitual, lembrando que essa sedimentação que é um saber contraído, incluindo aí nossos hábitos³⁴, não é uma massa inerte

³³ Termo introduzido por Husserl que se refere a uma relação de mão dupla entre dois termos, na qual eles se fundam reciprocamente.

³⁴ A aquisição de um hábito, para Merleau-Ponty, é a apreensão motora de uma significação motora, isto é, não é uma significação dada pela consciência, não é conhecimento e nem automatismo, ele é apreendido pelo corpo, por exemplo: uma mulher vestindo um chapéu com plumas passa, sem cálculo, com segurança entre os objetos que poderiam estragá-lo (Ibidem, pp. 198-199). O hábito exprime o poder que o esquema corporal tem de dilatar nosso ser no mundo ou de anexar ao corpo novos instrumentos alimentando o corpo habitual com novos hábitos, que podem ser acrescentados ao sedimentado, que não é de forma alguma inerte, como já vimos (Ibidem, p. 199). A bengala de um cego, por exemplo, sua extremidade tornou-se uma zona sensível que ampliou o raio de ação do tocar, isto é, a bengala deixou de ser um objeto para o cego, transformou-se no "análogo de um olhar"

no fundo de nossa consciência, mas ela manifesta um passado que jamais é plenamente transcendido e por isso é assumido pelo corpo atual, sem confundir-se com ele, sendo que o sedimentado não é uma aquisição absoluta, a cada momento ele se alimenta secretamente de meu presente, num "[...] duplo movimento de sedimentação e de espontaneidade." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 183). Assim, o adquirido ou sedimentado "[...] só está verdadeiramente adquirido se é retomado em um novo movimento de pensamento, e um pensamento só está situado se ele mesmo assume sua situação." (Ibidem, p. 183), ou seja, numa existência integrada, a existência anômima e geral, que corresponde ao corpo habitual, é assumida pela existência pessoal, como o solo sobre o qual se assenta, e a restitui a ela (Ibidem, pp. 182-183). Assim, na existência integrada, "A essência da consciência é dar-se um mundo ou mundos, quer dizer, fazer existir *diante* dela mesma os seus próprios pensamentos enquanto coisas, e ela prova indivisivelmente seu vigor desenhando essas paisagens e abandonando-as." (Ibidem, p. 183). No intuito de ilustrar como "ideias se transformam em coisas" (Ibidem, p. 227), Merleau-Ponty cita outro exemplo de patologia psicanalítica que é o caso de afonia de uma moça cuja a mãe a proibiu de rever o namorado a quem ama: primeiramente ela perde o sono, após o apetite e finalmente o uso da fala (Ibidem, 221). Esse exemplo retrata uma patologia na qual há uma somatização do psíquico, pois como o filósofo esclarece, não é uma paralisia porque quando tratada com remédios psicológicos e deixada livre para rever o namorado, a moça recupera a fala (Ibidem, p. 223). Não se trata também de uma simulação, pois a moça não deixa de falar, mas perde a voz, como se perde uma recordação que está ligada a algo que se quer recusar, "[...] enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém." (Ibidem, p. 223). Como a psicanálise mostra, quando a resistência supõe uma relação intencional com tal recordação, ela não a põe diante de nós como um objeto e não a rejeita de modo manifesto, isto é, ela não se apresenta em um ato de consciência singular e determinado, pois as

(Ibidem, p. 198), pois ela passa a participar do "caráter volumoso" (Ibidem, p. 199) do corpo em função da motricidade ou intenção motora. Por exemplo, saber datilografar não é ter *consciência* da localização de cada letra no teclado e nem mesmo ter adquirido um reflexo condicionado para cada letra ao olhar um texto a ser datilografado, mas "O sujeito sabe onde estão as letras no teclado, assim como sabemos onde está um de nossos membros, por um saber de familiaridade que não nos oferece uma posição no espaço objetivo." (Ibidem, p. 199). O corpo é o nosso meio geral de ter um mundo, é o próprio movimento de expressão, que projeta as significações no exterior que faz com que elas existam como coisas e, para tanto, ele projeta em torno de si um mundo cultural (Ibidem, pp. 202-203). Há uma "[...] imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos [...] meu corpo é esse núcleo significativo que se comporta como uma função geral [...]" que pode se ampliar à medida em que novos hábitos são adquiridos ou renovados (Ibidem, pp. 203-204).

recordações e o corpo se dissimulam na generalidade, de fato ela ignora algo ao mesmo tempo em que sabe (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 223-224). Segundo Merleau-Ponty, a emoção exprime-se pela afonia porque a fala é a função mais estreitamente relacionada ao convívio com os outros e de modo mais geral à existência, desse modo, a proibição da mãe "fecha" o futuro à paciente e esta se reconduz, como mostra a significação dos sintomas da psicanálise freudiana, a uma situação mais antiga e prazerosa de sua fase oral da sexualidade (Ibidem, p. 222). Em outros termos, "[...] as mensagens sensoriais ou recordações só são apreendidas expressamente e por nós conhecidas sob a condição de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem." (Ibidem, p. 224), ou seja, é a adesão ou a recusa que situam o sujeito em um mundo, delimitando seu campo mental "[...] imediatamente disponível, assim como a aquisição ou a perda de um órgão sensorial dá ou subtrai um objeto de campo físico às suas capturas diretas." (Ibidem, p. 224), isto significa que há entre a vida corporal e o psiquismo uma relação de expressão mútua. (Ibidem, 221). O sintoma e nem a cura se encontram no âmbito da consciência objetiva ou tética, mas sim encontram-se no pré-objetivo (Ibidem, p. 226), embora o doente nunca abandone totalmente o mundo intersubjetivo. Efetivamente, o corpo habitual, embora seja seu solo, depende da "[...] energia de nossa consciência presente." (Ibidem, p. 183), pois ela pode se enfraquecer na fadiga ou na doença, então meu mundo de pensamentos pode se empobrecer ou até mesmo se reduzir e o panorama mental pode deixar de apresentar uma fisionomia precisa (Ibidem, p. 183). O caso de Schneider mostra que sua deficiência concerne à junção entre sensibilidade e a significação que revelam haver o condicionamento existencial de uma e de outra (Ibidem, p. 183), pois o mundo não lhe sugere mais nenhuma significação, ele perdeu a familiaridade com o mundo dado e a comunicação com o objeto está interrompida, o mundo perdeu sua fisionomia (Ibidem, pp. 184-185). De modo diferente, no sujeito normal "[...] o objeto é 'falante' e significativo, [...] enquanto que no doente a significação precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação." (Ibidem, p. 184), aqui "[...] o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela; de certa maneira, ele é aquilo que significa." (Ibidem, pp. 222-223). No sujeito normal, suas intenções refletem-se imediatamente no campo perceptivo e fazem aparecer nele um sentido, isto é, a vida corporal ou seu movimento na existência tem sempre uma significação psíquica, ou seja, há uma relação de expressão entre corpo e alma, como já vimos anteriormente. O corpo nos fornece a possibilidade de uma existência anônima e geral, como nos casos na anosognose e no membro fantasma, ou mesmo de bloquear "[...] o movimento para o futuro, para o presente vivo ou para o passado[...]" (Ibidem, p. 227), como no caso do recalque ou da afonia que se fixam em uma escolástica.

Isto é possível porque há sempre uma ambiguidade fundamental em jogo, por um lado a existência anônima e geral só pode ser compreendida pelo presente, e este por outro lado, mesmo quando é voltado ao futuro, sempre é uma retomada do passado, dessa existência anônima e geral. No caso da cegueira psíquica de Schneider, é como se ocorressem "[...] apenas 'agora' semelhantes, a vida reflui sobre si mesma e a história se dissolve no tempo natural." (MERLEAU-PONTY, 2006b p. 227) que não fixa nada, pois cada instante imediatamente recomeça em outro instante. (Ibidem, p. 228)³⁵. Mesmo ao sujeito normal, ainda que envolvido em situações inter-humanas, o corpo facultava a possibilidade de esquivar-se disso, por exemplo, "[...] posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal." (Ibidem, pp. 227-228). Todavia, "[...] justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação [...]" (Ibidem, p. 228), e o movimento da existência pode recomeçar a qualquer momento porque tanto o normal como o doente nunca estão completamente encerrados em si, nunca rompem absolutamente com o mundo intersubjetivo (Ibidem, p. 226). O que torna possível o retorno ao mundo verdadeiro são ainda as funções impessoais, quais sejam, os órgãos dos sentidos, que permanecem numa espécie de vigilância anônima, como portas entreabertas para as coisas retornarem, e a linguagem (Ibidem, p. 226-227), por isso "[...] nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, [...] minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça." (Ibidem, p. 228), desse modo, permanecemos livres, "[...] nossa liberdade apóia-se em nosso ser em situação, ela mesma é uma situação." (Ibidem, p. 227), mesmo quando me ausento do mundo humano e abandono a existência pessoal, não suprimo plenamente a referência ao mundo, "[...] apenas reencontro em meu corpo a mesma potência [...] pela qual estou condenado ao ser." (Ibidem, 229). O corpo exprime a existência total nessa integração entre corpo habitual e corpo atual, no qual é preciso reconhecer, afirma Merleau-Ponty, "[...] uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior." (Ibidem, p. 229). Assim, a existência humana carrega um índice de indeterminação por sua estrutura fundamental, pois "[...] ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire um sentido, [...] [e] o acaso se faz razão enquanto ela é a

³⁵ Compreenderemos melhor essa relação do tempo e da subjetividade no capítulo da temporalidade.

retomada de uma situação de fato." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 234), já que o corpo nos oferece um sistema de equivalências que permite que uma coisa seja expressiva de outra. A partir da experiência de meu corpo no mundo a existência se realiza nele e "Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos." (Ibidem, p. 229). Desse modo, o que Merleau-Ponty chama de transcendência, é o movimento pelo qual a existência é capaz de retomar e transformar uma situação de fato, mas nunca abandonando-se a si mesma, assim "[...] aquilo que ela é nunca lhe permanece exterior e acidental, já que ela o retoma em si." (Ibidem, p. 234) e por ser transcendência ela nunca ultrapassa nada totalmente e por isso ela é sempre carregada de uma atmosfera ambígua, não há determinação, transparência, mas sim equívoco na existência (Ibidem, p. 233).

Simultaneamente, tudo é necessidade e tudo é contingência no homem tomado empiricamente, não há como separar essas instâncias, afirma Merleau-Ponty, por exemplo, "[...] não é por uma simples coincidência que o ser racional é também aquele que se mantém em pé ou possui um polegar oponível aos outros dedos [...]" (Ibidem, pp. 235-236), ou por outro lado, que "[...] esta maneira humana de existir não está garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento [...]" (Ibidem, p. 236), pois o homem é uma ideia histórica e não um ser natural (Ibidem, p. 236). Somos o nosso corpo, temos um saber adquirido ao mesmo tempo que este corpo é um sujeito natural, "[...] como um esboço provisório de meu ser total." (Ibidem, p. 269).

A tradição cartesiana pensa o ser pela perspectiva da clivagem entre sujeito e objeto e por esse motivo o objeto só pode ser objeto do começo ao fim e a consciência só consciência plena. Todavia a partir das descrições da experiência do corpo-próprio deve-se reconhecer que a existência humana admite um terceiro termo comum que é o corpo pré-objetivo ou corpo habitual, não se pode pensá-lo mais como um conjunto de processos em terceira pessoa, assim visão, motricidade e sexualidade, por exemplo, não estão ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causa e efeito, mas estão implicadas, retomadas reciprocamente (Ibidem, p. 269) e voltam-se ao mundo, sendo o corpo o veículo do ser no mundo (Ibidem, p. 122) que habita o espaço e o tempo. "O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema." (Ibidem, 273), neste contexto a experiência do corpo desperta a experiência do mundo percebido a partir de um "[...] conjunto de correspondências vividas." (Ibidem, p. 274) e não como uma unidade do objeto pensada. Em outros termos, a percepção se dá por perspectivas, por exemplo, a face de um cubo sempre se remete intencionalmente às demais faces, mas nunca as vejo todas de uma única vez e nem

elas se mostram iguais, mesmo se ele é de vidro, o cubo sempre se mostra por perfis, "[...] e todavia a palavra 'cubo' tem um sentido; o cubo ele mesmo, o cubo na verdade, para além de suas aparências sensíveis, tem *suas* seis faces iguais." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 274, grifo do autor). Isto significa que a percepção exige um ponto de vista, apesar de se mostrar através de múltiplas perspectivas de alguma maneira o objeto permanece o mesmo, surge como uma unidade para mim. Como compreender essa significação presuntiva do objeto, essa unidade que se apresenta na experiência perceptiva? A configuração do corpo-próprio não nos possibilita sobrevoar o objeto e "pensá-lo sem ponto de vista" (Ibidem, p. 275) como o pretende a análise reflexiva que "[...] substitui a existência absoluta do objeto pelo *pensamento* de um objeto absoluto." (Ibidem, p. 275, grifo meu), mas ao contrário, eu percebo o mundo a partir do meu ponto de vista sobre ele, que é parcial e me é dado por perspectivas. Parece que somos levados a uma contradição porque a crença na coisa e no mundo "[...] só pode significar a presunção de uma síntese acabada, e todavia este acabamento é tornado impossível pela própria natureza das perspectivas a ligar [...]" (Ibidem, p. 443), em razão do caráter de reenvio indefinidamente dessas perspectivas por seus horizontes a outras perspectivas. Merleau-Ponty buscará solucionar esta opacidade da percepção, que está intimamente ligada à ambiguidade do ser-no-mundo e à subjetividade encarnada, abordando o tema da temporalidade, pois o filósofo afirma:

No plano do ser, nunca se compreenderá que o sujeito seja ao mesmo tempo naturante e naturado, infinito e finito. Mas se sob o sujeito nós reencontramos o tempo, e se ao paradoxo do tempo correlacionamos os do corpo, do mundo da coisa e de outrém, compreendemos que para além nada há a compreender. (Ibidem, p. 490).

Com efeito, admite Merleau-Ponty, há contradição enquanto operamos no âmbito do ser, mas ela cessa, "[...] ou antes ela se generaliza, [...]" se operamos no tempo, e se logramos compreender o tempo como a medida do ser. A síntese de horizontes é essencialmente temporal [...]" (Ibidem, p. 443). Assim, o filósofo vai elaborar uma nova concepção da temporalidade que está intimamente ligada à subjetividade. Desse modo, no próximo capítulo, vamos acompanhar algumas das argumentações de Merleau-Ponty no desenvolvimento desse tema, porém sem ter a pretensão de abordar toda a complexa argumentação desenvolvida pelo filósofo, visto que nosso intuito é circunscrever a relação da temporalidade com a subjetividade.

CAPÍTULO III - SUBJETIVIDADE E TEMPORALIDADE

No contexto geral da *Fenomenologia da Percepção*, na terceira e última parte do livro, Merleau-Ponty buscará tecer consequências filosóficas das descrições realizadas nas duas primeiras partes do livro. O que o filósofo empreende é tornar tais descrições pensáveis, colocá-las no centro da filosofia, fazer delas "[...] ocasião de definir uma compreensão e uma reflexão mais radicais do que o pensamento objetivo. À fenomenologia entendida como descrição direta, deve acrescentar-se uma fenomenologia da fenomenologia." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 489), pois "A reflexão só é *verdadeiramente* reflexão se não se arrebatava para fora de si mesma, se se reconhece como reflexão-sobre-um-irrefletido [...]" (Ibidem, p. 97, grifo meu) isto é, ela deve desvelar esse fundo irrefletido pressuposto por ela, explicitando o implícito e assim compreender como é possível ultrapassar o atualmente visado. Lembrando que a fenomenologia, segundo Merleau-Ponty, é uma filosofia que nos fala de um *campo transcendental*, que retoma o mundo vivido como berço de todas as relações que se efetivam no pensamento objetivo, isto significa dizer 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 [...]" (Ibidem, pp. 95-96), justamente porque a fenomenologia estuda a "aparência" do ser para a consciência a partir da descrição da experiência, em vez de "[...] supor a sua possibilidade previamente dada." (Ibidem, p. 96), ou seja, não é um possível lógico³⁶. Assim, o que se pretende é encontrar, a partir das experiências perceptivas descritas anteriormente, ou do pré-objetivo, "[...] um Logos mais fundamental do que o do pensamento objetivo que lhe dê seu direito relativo e, ao mesmo tempo, o coloque em seu lugar." (Ibidem, pp. 489-490), para que não permaneçam circunscritas apenas a "[...] uma camada de experiências pré-lógicas ou mágicas." (Ibidem, p. 489). Em vez de considerar as contradições da experiência sensível como irracionais, Merleau-Ponty busca legitimá-las no campo da filosofia, justamente na esfera da reflexão de segundo grau, e assim buscar compreendê-las e não eliminá-las como o faz o pensamento

³⁶ Nesses termos, a síntese é temporal e a unidade é pressuposta, pois um objeto que se supõe imutável na natureza nos aparece por perfis e num fluxo na consciência. Adicionalmente, tal unidade não é da esfera da lógica, da ordem das possibilidades ou da representação, pois posso girar em torno do objeto e obter dele diversas perspectivas na experiência do vivido.

objetivo que se instala em um "*Cogito* inatacável" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 97), ou seja, em uma atitude reflexiva que afirma uma unidade absoluta - em nome do princípio da não-contradição e do terceiro excluído - para dissolver as contradições desveladas pela experiência perceptiva. O mundo não pode ser reduzido a uma *cogitatum*, "A consciência do mundo não está *fundada* na consciência de si, mas elas são rigorosamente contemporâneas: para mim existe um mundo porque eu não me ignoro; sou não dissimulado a mim mesmo porque tenho um mundo." (Ibidem, p. 400, grifos do autor). Assim, o fenômeno, ou o modo como a coisa se apresenta a um sujeito, não se encontra no campo da pura idealidade ou no âmbito da pura subjetividade, mas há uma unidade que se mostra a partir de um sistema de relações intencionais entre o corpo-próprio e o objeto percebido, ou seja, uma relação motivada eu-outrem-mundo, logo pode-se dizer que "A percepção e o percebido têm necessariamente a mesma modalidade existencial, já que não se poderia separar da percepção a consciência que ela tem, ou, antes que ela é, de atingir a coisa mesma." (Ibidem, p. 500). Há uma inerência entre o subjetivo e o objetivo, "O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim" (Ibidem, p. 546), ou seja, eu sou para mim estando no mundo em situação, e só realizo minha "[...] ipseidade, ou individualidade, sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo." (Ibidem, p. 547), não como mundo em ideia ou corpo em ideia, mas como "corpo-cognoscente" (Ibidem, p. 547), aquele que envolve todos os objetos em uma apreensão única (Ibidem, p. 380). Desse modo, o estar em *situação* não admite a separação de atos de consciência distintos de modo a construí-las intelectivamente, mas constata-se "[...] uma única experiência inseparável de si mesma, uma única 'coesão de vida' [...]" (Ibidem, p. 546) que se realiza no tempo, que acompanha cada um de nossos movimentos e cada um de nossos gestos. Assim, a reflexão de segundo grau exige o retorno a um *cogito*, contudo não àquele de Descartes, no qual já se apresenta o pensamento objetivo, ou seja, ele já é uma reflexão sobre um refletido que ignora o irrefletido ou a percepção originária. Vejamos do que se trata.

O *cogito* tácito

Nesse percurso, Merleau-Ponty nos fala de um novo cogito que é o Cogito tácito, uma "subjetividade indeclinável" (Ibidem, p. 541), que é "uma experiência de mim por mim" (Ibidem, p. 541), ele tem um sentido primeiro em relação ao cogito cartesiano porque este

último já está posto em palavras, ou seja, "[...] está convertido em enunciado e em verdade de essência [...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 541). Em outros termos, o cogito expresso em palavras, que é o cogito falado ou cartesiano, depende de uma experiência efetiva de mim, de minha existência, ainda que se trate de uma experiência anônima. O cogito tácito³⁷ é essa subjetividade anônima que acompanha cada um de nossos movimentos, cada um de nossos gestos, sejam eles verbais ou não, ele é a própria existência, "a presença de si a si" (Ibidem, p. 541), ele é anterior a toda filosofia, ou seja, "Aquilo que se acredita ser o pensamento do pensamento, como puro sentimento de si, não se pensa ainda e precisa ser revelado. A consciência que condiciona a linguagem é apenas apreensão global e inarticulada do mundo [...]" (Ibidem, p. 541, grifos meus). Em outros termos, pode-se afirmar que "[...] o cogito falado depende do cogito tácito ou que a significação depende de uma consciência de significação." (DUPONT, 2000, p. 284), pois "[...] a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e em que em primeiro lugar as palavras recebem configuração e sentido." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 541). Entretanto, o cogito tácito não constitui o mundo e nem constitui o sentido da palavra, este brota para ele "[...] em seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam, ele [o sentido da palavra] 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." (Ibidem, p. 541). Segundo Merleau-Ponty, a expressão não se esgota no expresso, ela "[...] é o ato de uma consciência que não se possui a si mesma [...]" (DUPONT, 2000, p. 283, tradução minha), já que minha existência não se reduz à consciência que tenho dela, ela não é uma ideia, pois percebo as coisas, mas não posso reconstruir a coisa, "[...] da mesma maneira que nunca posso coincidir com minha vida que se dissipa [...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 512). Deve-se ressaltar então que, para Merleau-Ponty, o cogito tácito não se reduz ao cogito falado porque a linguagem não é um produto da consciência (Ibidem, p. 539) e nem inversamente "[...] o cogito falado não se reduz ao cogito tácito, no sentido que a linguagem não é um instrumento do pensamento transparente ao pensamento." (DUPONT, 2000, pp. 284-285, tradução minha). O cogito falado pode ser entendido como "subjetividade dependente" "[...] da linguagem e de

³⁷ Posteriormente, em *O Visível e o Invisível* (1964), obra publicada postumamente, Merleau-Ponty afirma que o *cogito tacito* da *Fenomenologia da Percepção* (1945) é impossível. "Para possuir a ideia de 'pensar' (no sentido do 'pensamento de ver e de sentir', para fazer a 'redução', para retornar à imanência e à consciência de ... é preciso possuir as palavras [...] só assim *opero* a atitude transcendental [...]" (MERLEAU-PONTY, 2009, nota de trabalho *Cogito tacito*, p. 167).

todas as mediações culturais, que condicionam sua emergência." (DUPONT, 2000, p. 284, tradução minha), resultado de todo nosso contato com o mundo. Merleau-Ponty nos diz que há aí uma relação existencial circular e fundante, ou de *Fundierung*, na qual uma funda a outra e vice-versa, ou seja,

[...] o termo fundante - o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção - é o primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é o primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta. É assim que se pode dizer indiferentemente que o presente é um esboço de eternidade e que a eternidade do verdadeiro é apenas uma sublimação do presente. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 527).

Pode-se concluir disso "[...] a impossibilidade de o para si [*cogito* cartesiano] ser fundante." (MOUTINHO, 2006, p. 236), como afirma Merleau-Ponty, não existe pensamento que se resolva a si mesmo em seu próprio desenvolvimento, ou seja, "Nenhum pensamento particular nos atinge no interior de nosso pensamento, ele não é concebível sem um outro pensamento possível que seja seu testemunho." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 535) e quando se diz "eu penso" deve-se entender que sou para mim estando no mundo, ou ainda "algo me aparece" (Ibidem, p. 535). "Não há nenhum ato, nenhuma experiência particular que preencha exatamente minha consciência e aprisione minha liberdade, "não há pensamento que extermine o poder de pensar e o conclua [...]". (Ibidem, p. 535) e essa é a especificidade da consciência do ser no mundo. Se há consciência, se algo aparece a alguém, "[...] é necessário que atrás de todos os nossos pensamentos particulares se escave um reduto de não-ser, um Si." (Ibidem, p. 536), cuja função não é a de constituir o sentido da experiência, contudo sem o Si, o ato particular não poderia ser assumido, pois o saber do Si é o saber de uma generalidade que não se esgota nesse ato particular, ele se dá no tempo, é uma síntese em curso, ele se dá num fazendo-se na existência. Isto significa dizer que eu não me reduzo a uma série de consciências, mas "[...] é preciso que cada uma delas, com suas sedimentações históricas e as implicações sensíveis das quais está preenchida, se apresente a um perpétuo ausente." (Ibidem, p. 536), assim o sujeito é transcendência, mas simultaneamente é ser para si, pois "A visada de um termo transcendente e a visão de mim mesmo visando-o [...] estão em uma relação circular." (Ibidem, p. 536), a transcendência só é possível porque eu trago e encontro em mim mesmo seu projeto (Ibidem, p. 494), isto é, o mundo só pode ser percebido se, "[...] antes de serem fatos constatados, esse mundo e essa percepção forem pensamentos

nossos." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 500). Em outros termos, a subjetividade é "dependente e indeclinável" (Ibidem, p. 536) porque o ser está e se faz no mundo e ao mesmo tempo é um saber de si, pois "Na raiz de todas as nossas experiências e de todas as nossas reflexões encontramos então um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente [...]" (Ibidem, p. 496), ou seja, o ato pelo qual tenho consciência de algo é apreendido no instante em que ele se realiza (Ibidem, p. 497), há "[...] a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo." (Ibidem, p. 500).

Com efeito, segundo nos esclarece Dupont (2000, p. 283), a função desse *cogito* merleau-pontiano é articular o campo fenomenal ao campo transcendental e isto se realiza no momento em que o campo de presença, que é presença a si e presença ao mundo, não é mais compreendido como conteúdo da experiência, mas como "[...] abertura ao mundo ou como estrutura transcendental de toda experiência" (Ibidem, p. 283, tradução minha), em outros termos, "[...] a passagem do fenomenal ao transcendental é a compreensão da presença como distância ou como liberdade." (Ibidem, p. 283, tradução minha), assim o *cogito* é simultaneamente "[...] o campo de presença e a possibilidade imanente do campo de presença no abismo de si." (Ibidem, p. 283, tradução minha). Isto significa dizer que o sujeito não se possui plenamente porque ele se dissipa na coisa vista, na transcendência, ele se apreende em uma espécie de ambigüidade de de obscuridade (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 503), lembrando que se o ser está engajado em situação no mundo, a síntese se faz em curso e é temporal, já que as coisas me são dadas em perspectivas e tenho sempre uma visão parcial delas e de mim mesmo. Desse modo o *cogito* tácito traz à tona um sujeito inacabado e aberto que carrega o índice de indeterminação, pois o sujeito se ancora sobre a base de uma situação de fato que ele faz dele e o transforma "[...] sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada (Ibidem, p. 236, grifo do autor). Logo, esse *cogito* não exprime outra coisa que não originariamente a abertura ao mundo, por isso é essencial a Merleau-Ponty articular experiência e verdade com objetivo de elevar tal evidência do mundo à categoria filosófica de uma "verdade inatacável" (DUPONT, 2000, p. 281). Entretanto, tal subjetividade é transcendência ativa, ou seja, esse *cogito* carrega em si inseparavelmente a verdade e a não-verdade, sendo que a expressão é condição de sua realização (Ibidem, p. 283), pois "A consciência que tenho de ver ou de sentir não é notação passiva de um acontecimento psíquico fechado em si mesmo [...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 503), o ser para si não é

coincidência plena consigo, e portanto "[...] não existe esfera da imanência, nenhum domínio em que minha consciência esteja em casa [nela mesma]³⁸ e assegurada contra todo risco de erro." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 503), ou seja, esse *cogito* está sujeito à ilusão. Mas, se é assim, como é possível estabelecer um estatuto filosófico a essa subjetividade? Moutinho (2006, p. 233) nos explica que é essencial ao argumento de Merleau-Ponty assegurar um *cogito* que torne possível a ilusão, pois isto justamente possibilita articular o ser no mundo e o ser para si. Como há para si, a ilusão é sempre ilusão em relação a um ato, isto é, de uma experiência particular, do ser no mundo, mas como há o saber de si, ou seja, a generalidade, o saber anônimo que é o fundo de existência que acompanha todo ato, sendo ambos partes de um mesmo fenômeno, podemos errar a respeito de uma coisa em particular, mas não acerca do mundo (Ibidem, p. 233). Nas palavras de Merleau-Ponty (2006b, p. 399): "Existe certeza absoluta do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular." Para que possamos compreender melhor tal argumento, Merleau-Ponty nos dá o exemplo de um sujeito que se descobre apaixonado, mas que a princípio não se dá conta de que se tratava de um sentimento tão importante (Ibidem, p. 508), mas ao mesmo tempo, apesar desse sentimento não ser um objeto diante dele, ele afirma que não ignorava que vivia horas de tédio antes de um encontro com o ser amado e que sentia alegria quando ele se aproximava, ou seja, tal sentimento era do começo ao fim vivido, mas ele não era conhecido (Ibidem, p. 509). Voltando aos dias e meses precedentes, esse apaixonado constata que suas ações e pensamentos estavam polarizados, ele reconhece os traços de uma organização, de uma síntese que se fazia, por isso não é possível pretender que ele sempre tenha sabido aquilo que presentemente sabe e realizar nos meses passados um conhecimento dele mesmo que acaba de adquirir (Ibidem, pp. 508-509). Isto significa que não se trata aí de erro de interpretação, pois é a experiência do vivido que desencadeia a certeza desse sentimento e não representações ou ideias, ele deriva da existência efetiva em ato desse amor. De fato, um amor verdadeiro pode vir a se mostrar como falso ou ilusório, mas por certo tempo aquele que ama se une à pessoa amada voluntariamente e ela é verdadeiramente o mediador de suas relações com o mundo, há uma espécie de adesão cega ao mundo desse pretense amor (Ibidem, p. 505). Após a desilusão, o sujeito que ama ao tentar compreender o porquê dessa ilusão pode reconhecer nesse falso

³⁸ "[...] et qu'il n'y pas de sphère de l'immanence, pas de domaine où ma conscience soit chez elle et assurée contre tout risque d'erreur." (MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 2012, p. 435).

sentimento outra coisa que não o amor: "[...] a semelhança entre a mulher 'amada' e uma outra pessoa, o tédio, o hábito, uma comunidade de interesses ou de convicção [...] e não a maneira singular que é a própria pessoa" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 506). Do mesmo modo, pode-se afirmar que o sujeito envolvido no suposto amor não está conquistado plenamente, há regiões de sua vida passada e da vida futura que escapam a essa invasão (Ibidem, p. 506), aqui não se trata de uma verdade de um ser absoluto, mas sim de um horizonte de certeza, horizontes de mim mesmo e do mundo, de generalidades, a certeza de um Si e não de um ser, assim é um horizonte de certeza que possibilita se falar em erro e ilusão (MOUTINHO, 2006, p. 234).

Na conclusão do capítulo *O cogito* Merleau-Ponty coloca a seguinte questão:

[...] 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 verdades - 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, 2006b, pp. 547-548).

A dificuldade que Merleau-Ponty indica aqui é compreender como esse novo *cogito*, que não constitui o mundo e nem é coincidência plena consigo, ou seja, que é para si e ser no mundo simultaneamente, e portanto não eterno, pode recuperar o objeto intencional como unidade de multiplicidades que fluem, ou seja, como se dá a síntese de identificação no plano da intencionalidade noemático-noética se o aparecer do objeto nos é dado por perfis num fluxo de fenômenos, isto é, como é possível a apresentação do idêntico na multiplicidade fenomenal? É no capítulo *Temporalidade* que Merleau-Ponty pretende buscar apresentar uma solução a esse problema que se anuncia como temporal desde o início da *Fenomenologia da Percepção*. Cabe ressaltar, a relação entre subjetividade e temporalidade que se estabelece na teoria de Merleau-Ponty deriva da fenomenologia de inspiração husserliana. Husserl ao falar de uma fenomenologia do tempo, sustenta que a síntese do objeto é temporal³⁹ e o tempo é um

³⁹ Husserl, em *Meditações Cartesianas*: "[...] a forma fundamental da síntese, a saber, a da identificação [...] Apresenta-se em primeiro lugar como síntese de um alcance universal fluindo passivamente [no sentido espontâneo], sob a forma da *consciência interna contínua do tempo*. Todo o estado vivido tem a sua duração

tempo de consciência, conforme indica em *Meditações Cartesianas*(1931) no §18, porém Husserl descobre a constituição temporal dinâmica⁴⁰ do nosso mundo familiar - do tipo ontológico que contém a natureza e a cultura - pela redução eidética⁴¹, ou seja, pela redução ao *eidos ego* (RICOEUR, 2009, p. 212). "A constituição do tempo não é uma redução em absoluto a alguma coisa, mas do fato à essência [...] a redução eidética é a constatação do caráter fluente da vida de consciência." (Ibidem, p. 209), é pela inspeção dessa essência que o tempo poderá ser apreendido. Isto significa dizer que essa descoberta da constituição temporal husserliana tem como base um sujeito universal situado fora do mundo, ou seja, na subjetividade transcendental, tal concepção de sujeito é um ponto central de divergência entre os dois filósofos. Essa concepção é abandonada por Merleau-Ponty quando este elege o corpo como o sujeito da percepção, tendo em vista seu objetivo de unir o empírico e o transcendental no mesmo solo, de modo que a consciência e os conteúdos do mundo sejam correlatos, isto é, um não pode existir sem o outro, há uma dependência mútua entre eles. Essa diferença no modo de considerar a questão do *fato*⁴² vai marcar a maneira original como Merleau-Ponty irá desenvolver o tema da temporalidade, pois sabemos que este filósofo defende a impossibilidade levar a cabo a redução eidética, ponto crucial na fenomenologia husserliana, pelo menos em sua fase mais intelectualista.

A temporalidade

vivida [temporalidade]." (HUSSERL, 198?, §18, pp. 58, grifos do autor). No §37, Husserl refere-se ao tempo como sendo a forma universal de qualquer gênese egológica.

⁴⁰ "O *universo do vivido* que compõe o conteúdo 'real' [efetivo] do *ego* transcendental apenas é compossível sob a forma universal do fluxo, unidade onde se integram todos os elementos particulares, como fluindo eles próprios. Ora, essa forma, a mais geral de todas as formas particulares dos estados vividos concretos e das formações que, fluindo elas próprias se constituem nessa corrente, é já a forma de uma motivação que liga todos os elementos e que domina cada elemento particular. Podemos ver nelas as *leis formais da gênese universal*, conforme às quais, segundo uma certa estrutura formal noético-noemática, se constituem e se unem continuamente os modos do fluxo: passado, presente, futuro. (HUSSERL, 198?, § 37, pp. 99-100).

⁴¹ A redução eidética em Husserl tem como objetivo fazer passar todas as descrições empíricas, das experiências vividas, para "[...] a dimensão dos *princípios* [...]" (HUSSERL, 1994, § 34, p. 92, grifo meu), ou seja, ele busca um *eidos Ego* purificado do empírico, "[...]uma '*generalidade essencial*' e absoluta, *essencialmente* necessária para qualquer caso particular [...], para qualquer percepção dada de facto, na medida em que *qualquer facto pode ser concebido como não sendo mais do que um exemplo de uma possibilidade pura*." (HUSSERL, 198?, p. 94, grifos do autor), em outros termos, é uma essência que não se dobra às contingências de uma existência de fato, uma espécie de um *a priori*, portanto purificado do empírico.

⁴² Para Husserl, em *Meditações Cartesianas*,: "[...] Em todas estas constituições o facto é irracional, mas apenas é possível integrado no sistema das formas apriorísticas que lhe pertencem enquanto facto egológico." (HUSSERL, 198?, §39, p.106).

Merleau-Ponty, através da análise do tempo, busca ter acesso à estrutura concreta da subjetividade que repousa, segundo o filósofo, na intersecção de suas dimensões temporais, para tanto será preciso "[...] considerar o tempo em si mesmo." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 550). Veremos que para esse filósofo, "[...] o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas." (Ibidem, p. 551), segundo o filósofo, o tempo só existe com referência a uma subjetividade, pois há uma "relação íntima entre o tempo e o sujeito" (Ibidem, p. 549) porque ele é "[...] uma dimensão de nosso ser." (Ibidem, p. 557). Então, o objetivo de Merleau-Ponty é dar conta de uma concepção de subjetividade na qual "[...] tempo e sujeito se comuniquem do interior." (Ibidem, p. 549), ou seja, ele pretende solucionar o problema da relação entre corpo e alma que remete à questão de como conciliar a consciência de si (presença a si) e o Si (ausência a si, caráter anônimo e impessoal), o filósofo procura compreender como o ser que tem um presente é porvir e passado.

Crítica à concepção objetivista do tempo

O primeiro passo de Merleau-Ponty é criticar a hipótese objetivista de que "[...] o tempo passa ou se escoia" (Ibidem, p. 550), como se o tempo fosse uma substância fluente (Ibidem, p.551), algo exterior ao sujeito e sem comunicação com uma subjetividade. Essa concepção do tempo é conhecida através da célebre metáfora heraclitiana que compara o curso do tempo ao curso de um rio: a água que vejo passar é resultado do derretimento da geleira há alguns dias em sua nascente, *no presente* ela está diante de mim, ela seguirá em direção ao mar e desembocará no oceano (Ibidem, p. 550). Nessa concepção então, o tempo "[...] escoia do passado em direção ao presente e ao futuro. O presente é a conseqüência do passado, e o futuro a conseqüência do presente." (Ibidem, p. 550), como uma cadeia de eventos causais. Ocorre que nessa metáfora os acontecimentos mencionados são recortes na totalidade espaço-temporal do mundo objetivo e que pertencem a um passado, a um presente e a um futuro, tais como, o derretimento da geleira que há dias atrás se transformou na água que passa no presente e posteriormente se lança ao mar no futuro. Todavia, segundo Merleau-Ponty, essa analogia é um tanto confusa (Ibidem, 2006b, p. 550), pois considerando-se "[...] *as próprias coisas* [tomadas de modo objetivo], 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, 2006b, p. 550). Lembrando que o sujeito no pensamento objetivo é intemporal e eterno, - ele não é um sujeito situado, ele encontra-se em todos os lugares e em lugar nenhum - a metáfora torna-se inconsistente porque a própria noção de acontecimento subentende o testemunho de alguém sujeito a um certo lugar no mundo e que compare suas visões sucessivas (Ibidem, p. 550). Sem essa perspectiva finita, de um sujeito situado que funda a individualidade do acontecimento, não há mudança (Ibidem, p. 551), isto é, "O tempo supõe uma visão sobre o tempo." (Ibidem, p. 551), portanto o tempo não é como um riacho, uma substância fluente (Ibidem, p. 551). Quando dizemos que o rio escoia, é como se ele fosse alguém, que fosse um testemunho de suas dimensões temporais de passado, presente e futuro, isto é, como se o rio fosse ele mesmo um sujeito que tem a visão do conjunto das dimensões temporais. Se essa metáfora de Heráclito nos parece coerente, segundo Merleau-Ponty, é porque nós supomos implicitamente no riacho um testemunho de seu curso (Ibidem, p. 551). É como se nós concebêssemos no rio, "[...] onde só existe uma coisa inteiramente exterior a si mesma, uma individualidade ou um interior do riacho que desdobra, no exterior, as suas manifestações." (Ibidem, p. 551). Com efeito, o tempo não é um processo real⁴³, ele tem origem na relação de uma subjetividade com as coisas (Ibidem, p. 551), é um tempo de consciência, mas de uma consciência originária⁴⁴. Nas coisas tomadas objetivamente, em sua pura exterioridade, "[...] o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas [...]. Aquilo que *para mim* é passado ou futuro está presente no mundo" (Ibidem, pp. 551-552), em outros termos, o mundo do pensamento

⁴³Merleau-Ponty nos esclarece: "Contra o realismo de Bergson [para quem o tempo é um processo real], a ideia kantiana de síntese é válida, e a consciência enquanto agente dessa síntese não pode ser confundida com nenhuma coisa, mesmo fluida. O que é primeiro e imediato para nós é um fluxo que não se dispersa como um líquido, que, no sentido ativo, se *escoia* e portanto não pode fazê-lo sem saber que o faz e sem recolher-se no mesmo ato pelo qual se escoia - é o 'tempo que não passa' do qual Kant fala em algum lugar. Portanto, para nós a unidade do movimento não é uma unidade real. Mas também não o é a multiplicidade, e o que censuramos na ideia kantiana de síntese, assim como em certos textos kantianos de Husserl, é justamente que ela supõe, pelo menos idealmente, uma multiplicidade real que ela tem de superar [...] Digamos por enquanto que à noção de síntese preferimos a de sinopse, que ainda não indica uma posição explícita do diverso." (MERLEAU-PONTY, 2006b, nota 47 "II. O espaço", p. 645).

⁴⁴ Segundo Merleau-Ponty, "[...] O que para nós é consciência originária não é um Eu transcendental pondo livremente diante de si uma multiplicidade em si e constituindo-a inteiramente, é um eu que só domina o diverso *graças* ao tempo e para quem a própria liberdade é um destino, de forma que *eu* nunca tenho consciência de ser o autor absoluto do tempo, de compor o movimento vivo, parece-me que é o próprio movente que se desloca e que efetua a passagem de um instante ou de uma posição a outra." (Ibidem, nota 47 "II. O espaço", p. 645). O filósofo refere-se a um Eu relativo e pré-pessoal que funda o fenômeno do real (Ibidem, p. 645).

objetivo "[...] é incapaz de trazer o tempo." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 552). O problema que Merleau-Ponty evidencia aqui é que no mundo objetivo o passado e o porvir existem "em demasia" no presente, esse mundo é "[...] excessivamente pleno para que haja tempo." (Ibidem, p. 552) e o que "[...] falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã." (Ibidem, p. 552). Em outros termos, o tempo não pode ser compreendido a partir do mundo objetivo (das coisas) e nem a partir do ser (consciência que tem o modo de ser de uma coisa), pois "O passado e o porvir, por si mesmos, retiram-se do ser e passam para o lado da subjetividade para procurar nela [...] uma possibilidade de não-ser que se harmonize com sua natureza." (Ibidem, p. 552). O mundo objetivo colocado em si - sem as perspectivas finitas que dão acesso a ele - só se pode encontrar, em todas as suas partes, "agoras" que não estando presentes a ninguém não podem se suceder, o que implicaria na perda de seu caráter temporal (Ibidem, p. 552). Por isso, afirma Merleau-Ponty:

A definição do tempo que está implícita nas comparações do senso comum, e que se poderia formular como 'uma sucessão de agoras', não erra apenas por tratar o passado e o porvir como presentes: ela é inconsistente, já que destrói a própria noção do 'agora' e a noção de sucessão. (Ibidem, p. 552).

Outra crítica que Merleau-Ponty dirige ao objetivismo é a de transferir o tempo das coisas para nós, mas mantendo o erro de definir o tempo como uma sucessão de agoras. (Ibidem, pp. 552-553). Segundo o filósofo, é o que os psicólogos fazem ao explicar a consciência do passado pelas recordações *conservadas* no inconsciente e a consciência do porvir pela projeção dessas recordações (Ibidem, p. 553). O que ocorre é que "[...] uma percepção conservada é uma percepção, ela continua a existir, está sempre no presente e não abre atrás de nós essa dimensão de *fuga* e de *ausência* que é o passado [...]" (Ibidem, p. 554, grifos do autor). Também pode-se rejeitar, pelo mesmo motivo, as teorias fisiológicas, segundo as quais há uma *conservação* corporal do passado (Ibidem, p. 553). O problema aqui é que tanto na conservação psicológica quanto na conservação fisiológica, segundo Merleau-Ponty, "[...] a presença do passado na consciência permanece uma simples presença *de fato* [...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 553, grifo meu). Isto significa que tais traços são presentes ainda, então a razão para rejeitar ambas as teorias "[...] é que nenhuma conservação, nenhum 'traço' fisiológico ou psíquico do passado pode fazer compreender a *consciência* do passado." (Ibidem, p. 553, grifo meu), ou seja, se ele é ainda presente, este não pode mais visar o passado como passado. Para facilitar a compreensão do problema, Merleau-Ponty cita um exemplo:

Esta mesa traz traços de minha vida passada, inscrevi nela as minhas iniciais [...]. Mas por si mesmos estes traços não remetem ao passado: eles são presentes; e, se encontro ali signos de algum acontecimento 'anterior', é porque tenho por outras vias, o sentido do passado, é porque trago em mim essa significação. 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[...], mas em caso algum essa percepção, que é presente, poderá indicar-me um acontecimento passado[...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 553, grifos meus).

Com efeito, os traços inscritos na mesa, por si mesmos, não fazem remissão a um passado, esta só é possível se tenho primeiramente "[...] uma espécie de contato direto com o passado em seu lugar." (Ibidem, p. 554) para que ocorra o reconhecimento, mas isto não é possível nos casos mencionados porque as percepções conservadas estão sempre no presente, como estado psíquico ou memória. Pelo mesmo motivo, "[...] não se pode construir o porvir com conteúdos de consciência: nenhum conteúdo efetivo pode passar [...] 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." (Ibidem, p. 554), isto é, para projetar o porvir é preciso que antes eu tenha o sentido do porvir (Ibidem, p. 554). Assim, como compreender o fenômeno de escoamento que caracteriza o tempo se só há uma série de "presentes"?

Desse modo, segundo Merleau-Ponty, o tempo não pode ser pensado como um dado da consciência, pois as *relações temporais* é que tornam possíveis os acontecimentos do tempo, isto é, "O tempo é pensado por nós antes das partes do tempo [...]" (Ibidem, p. 555). Nesse caso é preciso considerar que "[...] o próprio sujeito não esteja ali situado, para que ele possa, em *intenção*, estar presente ao passado assim como ao porvir." (Ibidem, p. 555, grifo meu). A consciência assim deixa de estar encerrada no presente porque é a consciência que desdobra ou constitui o tempo, ela encontra-se liberada de "conteúdos" (Ibidem, p. 555) e

[...] caminha livremente de um passado e de um porvir que não estão longe dela, já que ela os constitui como passado e como porvir e já que eles são seus objetos imanentes, para um presente que não está perto dela, já que ele só está presente pelas relações que ela esbelece entre ele, o passado e o porvir." (Ibidem, pp. 555-556).

Contudo, para Merleau-Ponty, apresenta-se aqui uma dificuldade, pois, nesse caso, a consciência só deixa de estar encerrada no presente pela idealidade do tempo⁴⁵ (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 555). Justamente, uma consciência assim liberada de conteúdos não pode mais distinguir o porvir do passado e até mesmo do presente, por isso o tempo aí constituído é ainda uma sucessão de "agoras" que não se mostra a ninguém, desse modo não há como compreender o que seja porvir, passado e presente, bem como a passagem de um ao outro (Ibidem, p. 556). "O tempo enquanto objeto imanente de uma consciência é um tempo nivelado, em outros termos ele não é mais tempo. Só pode haver tempo se ele não está completamente desdobrado, se passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido." (Ibidem, p. 556), tais dimensões não podem ter o mesmo significado, pois é preciso haver escoamento do tempo (passado e futuro). "É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído [...] O tempo constituído [...] é espaço, já que seus momentos coexistem diante do pensamento, é presente, já que a consciência é contemporânea de todos os tempos." (Ibidem, p. 556). A idealidade do tempo é a solução husserliana contra o tempo esfacelado dos objetivismos, todavia o tempo aqui é pensado como totalidade o que termina por negar o tempo (MOUTINHO, 2006, p.247). Com efeito, "[...] como é que se pode fazer aparecer a totalidade do tempo em uma experiência que é sempre uma experiência presente aberta para horizontes temporais indefinidos?" (RICOEUR, 2009, p. 210). Mas, então como apreender aquilo que é passagem ou o próprio trânsito? (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 556). Efetivamente, eu não posso perceber posição temporal sem um antes e um depois, bem como para aperceber a relação do passado, presente e futuro, "[...] é preciso que eu não me confunda com nenhum deles, e que o tempo, enfim, tem necessidade de uma síntese." (Ibidem, p. 556). Mas, não uma síntese acabada, como aquela do tipo kantiana, pois esta destrói a própria multiplicidade da produtividade do tempo⁴⁶, contendo-a, pois "[...] uma consciência tética *do*

⁴⁵ Tal idealidade aparece como tempo pensado como totalidade, pois é uma forma de síntese universal e imanente da consciência. Nas palavras de Husserl: "*A forma fundamental* desta síntese universal, que torna possíveis todas as outras sínteses da consciência, é a *consciência imanente do tempo*. Correlativamente corresponde-lhe a própria duração imanente, em virtude da qual todos os estados do eu, acessíveis à reflexão, se devem apresentar como ordenados no tempo - simultâneos ou sucessivos, - tendo um começo e um fim no tempo, no seio do horizonte infinito e permanente do 'próprio tempo imanente.'" (HUSSERL, 198?, §18, pp. 60-61, grifos do autor). Então, é pela reflexão que tenho acesso a todos os estados do eu no tempo, que é a condição de possibilidade do meu ego em geral, assim essa totalidade é "para si" e não de um ser no mundo.

⁴⁶ Sobre a questão da multiplicidade, é esclarecedor o que Merleau-Ponty escreve em uma nota ao criticar a noção de tempo em Bergson: "Se, em virtude do princípio de continuidade, o passado ainda é presente e o presente já é passado, não há mais nem passado nem presente; se a consciência faz bola de neve consigo mesma, ela está, como a bola de neve e como todas as coisas, inteira e presente. Se as fases do movimento pouco a pouco

tempo, que domine e o envolva, destrói o fenômeno do tempo." (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 556-557), pois ele é pensado ao modo do tempo real do senso comum, como uma série de atos discretos que podem ser representados em uma linha. Para compreender o tempo, segundo Merleau-Ponty, é preciso de uma síntese temporal que esteja sempre para se recomençar, então ela deve ser procurada no "coração" de nossa experiência do tempo, isto é, em um sujeito situado no mundo e não em um "[...] sujeito intemporal que estaria encarregado de pensá-lo e de pô-lo." (Ibidem, pp. 556-557). Se o tempo é um objeto imanente da consciência, ela o constitui de modo acabado e absoluto, "[...] se mergulho no para si, já não há ser no mundo, e não pode haver passagem do tempo." (MOUTINHO, 2006, p. 249). É preciso, então, segundo Merleau-Ponty, "[...] explicitar este tempo [o verdadeiro] 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, 2006b, p. 557), o tempo no qual "[...] eu apreenda aquilo que é passagem, ou o próprio trânsito." (Ibidem, p. 556).

Temporalidade e subjetividade: a consciência situada no tempo

Merleau-Ponty defende que é no "campo de presença" que estamos situados e através dele é que tomamos contato com o tempo e aprendemos a conhecer o seu curso. (Ibidem, p. 557), é nesse campo que se dá a integração sujeito e tempo. Tal campo é o lugar da experiência originária do tempo, no qual se abre uma espécie de presente dilatado que conserva uma quase-presença do passado imediato e do futuro próximo (Ibidem, p. 557), no qual os momentos do tempo fazem remissão uns aos outros. Mesmo o passado mais distante tem também "[...] sua ordem temporal e uma posição temporal em relação ao meu presente,

se identificam, nada se move em parte alguma. A unidade do tempo, do espaço e do movimento não pode ser obtida por mistura, e não será por alguma operação real que a compreenderemos. Se a consciência é multiplicidade, quem recolherá essa multiplicidade para vivê-la justamente enquanto multiplicidade, e, se a consciência é fusão, como ela conhecerá a multiplicidade dos momentos que funde? (MERLEAU-PONTY, 2006b, nota 47, pp. 644-645). Embora Merleau-Ponty esteja aqui fazendo uma crítica ao realismo da noção de tempo bergsoniano, como ele a entende, parece-nos que a mesma crítica pode ser aplicada também contra o intelectualismo no que diz respeito à multiplicidade. O que Merleau-Ponty recusa na síntese como unidade da multiplicidade é a possibilidade da destruição da multiplicidade na unidade.

mas enquanto ele mesmo foi presente, enquanto 'em seu tempo' ele foi atravessado por minha vida, e enquanto ela prosseguiu até agora." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 557). Posso reabrir o passado distante e ao evocá-lo coloco-me novamente no momento em que ele ainda comportava um horizonte de porvir e de passado próximos (Ibidem, p. 557). Nesse campo de presença, as três dimensões do tempo não são dadas por uma série de atos discretos, como uma sucessão de instantes isolados, mas elas aparecem "[...] *em pessoa*, sem distância interposta e em uma evidência última." (Ibidem, p. 557, grifos do autor), portanto não são representações e nem nosso porvir é feito só de conjecturas e de divagações (Ibidem, p. 557). Tal referência de um momento temporal a outro se expressa por "[...] linhas intencionais que traçam antecipadamente pelo menos o estilo daquilo que virá [...]. O próprio presente (no sentido estrito) não é posto." (Ibidem, p. 558). Com efeito, sou ancorado em uma circunvizinhança, por meio de intencionalidades, as retenções e protensões⁴⁷, que não partem de um Eu central, mas de meu próprio campo perceptivo, "[...] que arrasta atrás de si seu horizonte de retenções e por suas protensões morde o porvir." (Ibidem, p. 558), não há consciência tética desse presente, ele não está posto, como diz Merleau-Ponty, ele "[...] "está ali", como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como fundo sob a figura." (Ibidem, p. 557). Adiante do que vejo ou percebo, não há mais nada de visível, mas o mundo continua por fios intencionais, tudo faz remissão ao campo de presença porque estou em um corpo ancorado no mundo:

O papel, minha caneta, eles estão ali para mim, mas eu não os percebo explicitamente, eu antes conto com uma circunvizinhança do que percebo objetos, eu antes me dedico à minha tarefa do que estou diante dela. (Ibidem, pp. 558).

É nesse campo que experimento a passagem do tempo, "É ali que vemos um porvir deslizar no presente e no passado." (Ibidem, p. 557), no mesmo momento em que começo a trabalhar, tenho atrás dele "[...] o horizonte da jornada transcorrida e, diante dele, o horizonte da tarde e da noite [...]." (Ibidem, p. 557), nesse horizonte de retenção⁴⁸ e protensão⁴⁹, passado e futuro a

⁴⁷ Trata-se de concepções husserlianas, grosso modo, retenção é a relação intencional entre cada instante do presente aos que o antecederam; e protensão a relação intencional entre cada instante presente aos que estão por vir.

⁴⁸ No horizonte de retenção apresenta-se uma modificação no momento precedente, a cada momento que chega. Segundo Husserl: "À medida que prossegue o processo de recordação interativa, este horizonte abre-se de novas maneiras e torna-se mais vivo, mais rico. E, com isto, este horizonte preenche-se com acontecimentos interativamente recordados sempre novos. Os que antes eram apenas pré-indicados são agora *quase-presencializados*, *quase* no modo do presente atualizador." (Husserl, 1994, §24, p.82).

cada momento, e em "seu tempo", estão "quase-presentes", pois não há um preenchimento efetivo, a relação aqui é intencional.

O fenômeno do tempo é representado por um gráfico originalmente apresentado por Husserl⁵⁰, que, em *Fenomenologia da Percepção*, encontra-se modificado e completado por Merleau-Ponty com a perspectiva simétrica das protensões (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 558). Nesse gráfico (Ibidem, p. 559), o tempo não é somente uma linha horizontal que representa uma série de "agoras" (A, B, C) que vai do passado ao porvir, mas possuem linhas verticais com origem nos respectivos "agoras" (A, B, C) que representam retenções⁵¹ sucessivas de um mesmo "agora" (por exemplo, A', A" ou B', B") e por fim linhas oblíquas que tem origem nos respectivos "agoras" da série horizontal (A,B,C,) e cruzam as linhas verticais, representando retenções dos mesmos "agora" vistos de um "agora" ulterior (por exemplo, B, A' ou C, B', A"). Em outros termos, nesse gráfico "O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades." (Ibidem, p. 558), no qual os diversos momentos temporais se relacionam. A cada novo momento, o momento precedente sofre uma modificação, mas o momento precedente ainda permanece ali, "[...] todavia ele já soçobra, ele desce para baixo da linha dos presentes [...]" (Ibidem, p. 558), e se conserva intencionalmente através de uma fina camada de tempo, porém é ainda ele, "exatamente ele", "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." (Ibidem, p. 558). Então, "Quando sobrevém um terceiro momento, o segundo [momento] sofre nova modificação; de retenção que era, ele se torna retenção de retenção, a camada de tempo entre mim e ele se espessa." (Ibidem, p. 558), ainda tenho em mãos o passado imediato, mas eu não o ponho, "[...] ou não o construo a partir de um *Abschattung*[retenção] realmente distinto dele

⁴⁹ Sobre horizonte de protensões, Husserl diz que, "[...] cada recordação contém intenções de expectativa cujo preenchimento conduz ao presente. Cada processo originariamente constituinte está animado por protensões, as quais constituem de modo vazio o adveniente enquanto tal, o agarram, o levam à realização. [...]: a recordação interativa não é expectativa, mas ela tem um horizonte dirigido para o futuro e, sem dúvida, para o futuro do recordado. (HUSSERL, 1994, §24, p.82).

⁵⁰ Esse gráfico foi apresentado por Husserl em *Licções para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (§10, p. 61)

⁵¹ *Abschattung* está sendo substituído neste texto por "retenção", já que o próprio Merleau-Ponty (2006b, p. 559) considera-os como sinônimos. *Abschatten*, *Abschattung*: no glossário de *Licções para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1994, p.189) significa adumbrar, adumbramento. No dicionário Porto Editora, adumbrar significa: 1. espalhar sombra sobre; sombrear. 2. esboçar; 3. acompanhar como uma sombra; 4. simbolizar.

e por um ato expreso, que o alcanço em sua exceidade recente e todavia já passada." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 559). Se é assim, para melhor esclarecimento do tema, Merleau-Ponty (Ibidem, p. 559) levanta as seguintes questões. Então será necessária uma síntese de identificação que reúna o momento considerado (A), sua retenção (A') da sua retenção da retenção A" e todas as suas retenções possíveis? Isso não seria equivalente a uma síntese intelectual que destruiria o tempo? Segundo o filósofo, "O que me é dado é A visto por transparência através de A', depois este conjunto através de A" e assim por diante, da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele." (Ibidem, p. 560). Merleau-Ponty nos esclarece que existem sínteses de identificação, "[...] mas apenas na recordação expressa e na evocação voluntária do passado distante, quer dizer, nos modos derivados da consciência do passado." (Ibidem, p. 560). Mas, se a síntese intelectual tem um sentido temporal é porque a síntese de apreensão me liga a todo o meu passado, nesse caso não é com o "próprio passado" que tomamos contato, mas sim com algo que o sujeito vivenciou e que continua "quase-presente", "[...] é porque, desde o momento considerado até o presente, a cadeia das retenções e o encaixe dos horizontes sucessivos asseguram uma passagem contínua." (Ibidem, p. 560). Se as retenções A' e A" me aparecem como retenções de A não é porque ocorre uma síntese de indentificação que reúne momentos diversos do tempo e todos os perfis possíveis e que seria sua razão comum, mas é porque através deles tenho "[...] o próprio A em sua individualidade irrecusável, fundada de uma vez por todas [adquirido] por sua passagem no presente, e porque vejo brotar dele as retenções A', A" ..." (Ibidem, p.560), ou seja, A é uma unidade, porém uma unidade que é pura diferenciação interna, isto é, uma unidade que mantém a multiplicidade. Lembrando que, como Husserl a definiu, uma retenção ou recordação primária, compara-se a uma cauda de cometa, que se agrega à respectiva percepção, no qual os passados não estão apagados da consciência; a retenção não produz nenhuma objetividade duradoura, mas retém na consciência o produzido e imprime-lhe o caráter de "mesmo agora passado", ou seja, é o agora modificado, pois o ponto-agora tem sempre de novo, para a consciência, um halo temporal, que se consuma numa continuidade de apreensões (HUSSERL, 198?, §14, pp. 67-68). Desse modo, prossegue Merleau-Ponty, é preciso reconhecer uma intencionalidade "operante" - noção husserliana - que opere abaixo da intencionalidade de ato e a torne possível, pois a intencionalidade de ato é a consciência tética de um objeto, ou seja, aquela que converte o algo em ideia, isto é, submete o múltiplo às leis do entendimento e assim determina a relação da consciência a um objeto possível. Todavia, como já vimos anteriormente, a síntese operada pela intencionalidade de ato torna o sujeito intemporal ou melhor fora do tempo, de modo que ele

perde a própria passagem do tempo, então é preciso reconhecer que o sujeito deve estar situado para não perder de vista a transição dos momentos e sentir o passado atrás de si como um saber adquirido irrecusável (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 561). Não é preciso reunir uma série de retenções por um ato intelectual porque eles têm uma espécie de unidade natural e primordial, sendo que o próprio passado ou o próprio futuro anunciam-se através deles (Ibidem, p. 561). Esse é o paradoxo -como uma unidade pode manter uma multiplicidade - que faz Merleau-Ponty recorrer a uma noção husserliana de síntese:

[...] 'síntese passiva' do tempo - uma expressão que evidentemente não é uma solução, mas um índice para designar um problema. [...] Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese. (Ibidem, pp. 561 e 572).

Para que possamos compreender como isso se dá, Merleau-Ponty nos alerta que é preciso entender que o gráfico do tempo apresentado representa um corte instantâneo no tempo. No gráfico, A, B e C não são unidades discretas que representam um passado, um presente, um futuro e nem retenções distintas A', A" e B" e também não há "[...] uma multiplicidade de fenômenos ligadas, mas um só fenômeno de escoamento." (Ibidem, p. 562). "O surgimento de um presente novo [...] é a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo a outro, o tempo se põe a mover." (Ibidem, p. 561). Os instantes A, B, C se diferenciam uns dos outros e correlativamente A passa para A' e dali para A". Quando se passa de B a C, há uma espécie de dissolução, uma desintegração de B em B' e de A' em A"; o próprio C, que quando estava para chegar "[...] se anunciava por uma emissão contínua de *Abschattungen* [retenções], logo que chega à existência já começa a perder sua substância." (Ibidem, p. 562). O tempo "não é outra coisa senão uma fuga geral para fora do Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um "ek-stase". (Ibidem, p. 562), um movimento para fora de si contínuo que não cessa. Assim, B ao se tornar C, também se torna B', e no mesmo momento A, que se tornando B também tinha se tornado A', cai em A". Sendo que A, A' e A", por um lado, e B e B', por outro, são ligadas entre si por uma *síntese de transição* e não por uma síntese de identificação, que os fixaria em um ponto do tempo, deixando de ser passagem, enquanto que na síntese de transição os momentos do tempo saem uns dos outros e cada uma dessas projeções "[...] é apenas um aspecto da dissolução ou da deiscência total." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 562). Então, se a síntese temporal é de transição, significa que é uma síntese passiva, isto é, ela é espontânea e natural, é uma síntese em trânsito, ela é ininterrupta,

sem lacunas, não precisa de nenhum ato exterior que realize a síntese "[...] 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, 2006b, p. 564), ou seja, a coesão do tempo é dada como o que é um sempre fora de si incessante. O tempo, "[...] na experiência primordial que dele temos, não é para nós um sistema de posições objetivas através dos quais nós passamos, mas um ambiente movente que se distancia de nós [...]" (Ibidem, p. 562). Merleau-Ponty esclarece que "[...] cada presente reafirma a presença de todo o passado que expulsa e antecipa a presença de todo por-*vir* [...]" (Ibidem, pp. 563-564). Em outros termos, o presente não está encerrado em si mesmo, ele se transcende em direção a um porvir e a um passado, ou seja, "[...] 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 [...]" o tempo se antecipa a si mesmo e se estabelece por um só movimento." (Ibidem, p. 564), o de uma coesão passiva.

Merleau-Ponty então sustenta que passado e futuro "[...] só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser." (Ibidem, p. 564), para o filósofo o tempo sempre faz referência a um sujeito que faça a relação de um acontecimento passado a um acontecimento presente. Quando eu me estendo em direção a um passado e um porvir eles brotam para mim: eu não estou somente no instante atual, "[...] estou também na manhã deste dia ou na noite que virá, e meu presente, se se quiser, é este instante, mas é também este dia, este ano, minha vida inteira." (Ibidem, p. 564). Sou eu quem efetua a passagem do presente a um outro presente, pois eu já *estou* no presente que virá, eu não a penso, "[...] assim como meu gesto já está em sua meta, *eu mesmo sou o tempo*, um tempo que 'permanece' e não 'se escoia' nem 'muda' [...]" (Ibidem, p.564, grifos meus), porque o tempo é contínuo, o que muda são os *tempora*, mas o tempo permanece, pois os *tempora* se comunicam internamente e não há interrupção na passagem de um ao outro, mas sim só sucessão, porque há transição dos momentos do tempo uns nos outros. Para que possamos compreender melhor tal sucessão como síntese passiva, Merleau-Ponty compara a unidade do tempo a um jato d'água:

[...] a água muda e o jato d'água permanece porque a forma se conserva: a forma se conserva porque cada onda sucessiva retoma as funções da precedente: onda impelente em relação àquela que impelia, ela se torna, por sua vez, onda impelida em relação a uma outra; e enfim exatamente isso provém do fato de que, desde a fonte até o jato, as ondas não são separadas: há um só ímpeto, uma única lacuna no fluxo bastaria para romper o jato. É aqui que se justifica a metáfora do rio, não

enquanto o rio se escoia, mas enquanto ele permanece um e o mesmo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 565, grifos meus).

Nessa metáfora, a unidade do tempo do mesmo modo que o jato d'água forma um só ímpeto indiviso, sucessivo e dinâmico, sendo que tal unidade se dá sem a necessidade de um ato de unificação que seja exterior, assim também ocorre com as ondas do jato que se comparam aos momentos do fluxo contínuo do tempo. Se ocorrer uma única lacuna, a comunicação interna entre os *tempora* se interrompe, nesse caso seria necessário um ato externo de unificação porque haveria exterioridade entre os instantes, o tempo então seria aquele objetivado e não mais passagem. O tempo se constitui a si mesmo na passagem dos *tempora* uns nos outros, uns saem dos outros, ele permanece, ele é trânsito sem lacuna 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*⁵², 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. É preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo." (Ibidem, pp. 565-566).

Merleau-Ponty sustenta então que a subjetividade é o próprio tempo e que em seu âmago existe um olhar que trata cada dimensão do tempo como outra coisa que não ela mesma, ou seja, ela mantém uma certa distância do passado, presente e do futuro de modo a não se confundir com nenhum deles para que possa assim compreendê-los em seu próprio interior por diferenciação, pois a temporalidade é a potência que os mantém juntos distanciando-os

⁵² Heidegger em *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*, menciona *Augenblick* no seguinte contexto: "O piscar de olhos essencial ao instante [*Augenblick*] aponta para um olhar de um tipo singular, um olhar que denominamos o olhar da decisão de agir na respectiva situação, na qual o ser-aí se encontra." (HEIDEGGER, 2006, p. 179). E na página anterior, ele explica qual o sentido desse "instante, o piscar de olhos essencial": "O ser-impelido do ser-aí para o interior do ápice que bane para o interior dele mesmo, em sua própria essência: para junto do instante enquanto a possibilidade fundamental da existência própria do ser-aí." (Ibidem, p. 177, grifos do autor). Esse "piscar de olhos" é o instante em que o ser se apropria dele próprio de maneira autêntica, uma espécie de movimento de distanciamento do ser-no-mundo e recolhimento no ser para si (subjetividade), que pode ser entendida como o que possibilita a "liberdade do ser-aí" que acontece quando ele "[...] decide por si mesmo: se ele se abre para si enquanto ser-aí." (Ibidem, p. 176) e isso acontece no *Augenblick*, é a possibilidade de distanciamento que o ser-aí possui.

uns dos outros." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 566). O tempo é sujeito, pois ele é um todo consciente de si, mas não é uma consciência constituinte e nem é uma unidade objetivada, ele é um ser, cujo ser coincide com o ser para si (Ibidem, p. 566). Essa subjetividade não é intratemporal, isto é, um ser no interior do tempo, ela "[...] não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida." (Ibidem, p. 566), ela é o próprio tempo, é a subjetividade última ou temporalidade originária (ibidem, p. 566). Nessa temporalidade originária, as dimensões do tempo se manifestam, não como rivais, mas como inseparáveis, pois na passagem do tempo os momentos se recobrem ininterruptamente, mas o presente permanece: "ser presentemente é ser sempre, e ser para sempre." (Ibidem, p. 566), ou seja, a passagem do tempo se faz no presente.

Todavia, Merleau-Ponty esclarece, negar a intratemporalidade da subjetividade não significa dizer que ela é eterna (Ibidem, p. 566), pois o tempo é um ser único em movimento que está arraigado no campo de presença, cujo encadeamento contínuo, pelo qual me é garantido o acesso ao próprio passado, só se efetua pouco a pouco e passo a passo, ou seja, é essencial a passagem e "[...] cada presente, por sua própria essência de presente, exclui a justaposição com os outros presentes e, mesmo no passado distante, só posso abarcar uma certa duração de minha vida desenrolando-a novamente segundo seu *tempo* próprio." (Ibidem, pp. 566-567), em resumo, uma consciência do tempo em princípio total exprime a ambiguidade: "[...] reter é ter, mas à distância. (Ibidem, p. 567). Então, a síntese temporal é uma síntese de transição, ela não é operada por um sujeito pensante, "[...] ela é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida, [...] é o próprio tempo que se conduz e torna a se lançar." (Ibidem, p. 567), ela é uma unidade natural e espontânea. É "[...]o tempo enquanto ímpeto indiviso e enquanto transição [que] pode tornar possível o tempo enquanto multiplicidade sucessiva [...]" (Ibidem, p. 567) e ele é o tempo constituinte. Assim, "O que não passa no tempo é a própria passagem do tempo, ou seja, o fluxo temporal, [...] e esse ritmo cíclico, essa forma constante pode nos dar a ilusão de possuí-lo por inteiro e de uma só vez [...]" (Ibidem, 567), ou seja, ele nos dá um falso sentimento de eternidade, pois essa permanência, essa generalidade "[...]é apenas um atributo secundário do tempo e só dá dele uma visão inautêntica [...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 567), "[...] a eternidade se alimenta do tempo." em transição (Ibidem, p. 567). Do mesmo modo, "O jato d'água só permanece o mesmo pelo ímpeto continuado da água." (Ibidem, p. 567). Merleau-Ponty aponta aqui uma ambiguidade que é crucial para a compreensão do problema. Quando se descreveu anteriormente a transição de um momento temporal ao outro,

o futuro foi tratado como um passado acrescentando um passado por vir, e o passado como um porvir acrescentando um porvir que veio anteriormente "[...] - o que representa dizer que, no momento de nivelar o tempo, era preciso afirmar novamente a originalidade de cada perspectiva e fundar essa quase-eternidade no acontecimento." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 567). Contudo, esse tempo nivelado afirma uma eternidade que "[...] é o tempo do sonho, e o sonho reenvia à vigília, à qual ele toma de empréstimo todas as suas estruturas." (Ibidem, p. 568). O que se observa aqui é que há um tempo do sonho, uma espécie de generalidade, que precisa se enraizar em um tempo desperto, que nada mais é que o campo de presença "[...] com seu duplo horizonte de passado e de porvir originários e a infinidade aberta dos campos de presença findos ou possíveis." (Ibidem, p. 568). Isto significa dizer que só "Existe tempo para mim porque tenho um presente" (Ibidem, p. 568) porque estou situado nele e já me descubro envolvido nele, sendo que é nessa espessura temporal do presente é que a eternidade se alimenta, pois é somente "[...] 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." (Ibidem, p. 568). É importante ressaltar que nenhuma dimensão do tempo pode ser deduzida da outra, mas o presente, que é considerado aqui em seu sentido amplo e não como um instante discreto, tem um privilégio sobre as demais dimensões porque ele é "[...] a zona em que o ser e a consciência coincidem." (Ibidem, p. 568), é a zona em que surge o não-ser, que liga por linhas intencionais os outros momentos do tempo como quase-presença no presente e com os quais estabelece uma comunicação interna espontânea. Esta consciência última então não é um sujeito eterno e nem transparência plena, a percepção é opaca, pois do presente tenho acesso a um passado modificado porque o tenho como quase-presença, isto é, eu o retenho, não o tenho como objeto imanente, posso desfazê-lo ou refazê-lo no tempo, e o vazio do futuro é sempre preenchido por um novo presente pela retomada de minhas experiências anteriores nas experiências posteriores. Isto significa dizer que o sujeito é temporalidade, uma unidade situada no presente, mas meu ser não se reduz ao conhecimento que tenho dele, pois no presente, a percepção é opaca, o ser nunca está claramente exposto diante de mim, "[...] ela põe em questão, abaixo daquilo que eu conheço, meus campos sensoriais, minhas cumplicidades primitivas com o mundo [...]" (Ibidem, p. 569), então aqui "[...] 'ter consciência' não é senão 'ser em ... [...]" (Ibidem, p. 569), já que "Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo." (Ibidem, p. 569), ou seja, a consciência já não é um puro para si, pois ela é originariamente ligada ao campo de presença do presente, com seus horizontes de retenção e protensão, então é nesse campo que ser e consciência se coincidem.

Se a consciência se enraíza no ser e no tempo, em situação, para que possamos descrevê-la, será preciso que ela seja "[...] 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, 2006b, p. 569), ou seja, ela se manifesta quando se objetiva nos instantes do tempo. Contudo, não se pode realizar à parte nem a "potência indivisa", que é o tempo como transição, nem suas manifestações distintas, que é o tempo como uma série de multiplicidades, porque, segundo Merleau-Ponty, "[...] a consciência não é um ou o outro, ela é um e o outro, ela é o próprio movimento de temporalização [...], um movimento se antecipa, um fluxo que não se abandona." (Ibidem, p. 569). Nesse caso, o sujeito é temporalidade e se situa no presente, porém ele só é saber de si, ou se explicita, à medida que se consuma na objetividade, ou seja, em um instante, pois "[...] toda consciência enquanto projeto global se perfila ou se manifesta a si mesma em atos, experiências, 'fatos psíquicos' e que ela se reconhece. É aqui que a temporalidade ilumina a subjetividade." (Ibidem, p. 570), o tempo é transição ininterrupta que é o próprio sujeito, mas é pelo ato que esse sujeito existe. Contudo, não é o ato do sujeito transcendental constituinte kantiano de que se fala aqui, pois o sujeito temporal está situado e o sujeito kantiano é aquele de sobrevôo, que está em todo lugar e em lugar nenhum. Assim, "[...] o sujeito transcendental é condição do sujeito empírico, está na origem deste, mas nada é sem ato, de modo que, reciprocamente, este está na origem daquele." (MOUTINHO, 2006, p. 263). Se o sujeito é temporalidade, ele é expressão da essência do tempo vivo num movimento ambíguo, a transição entre os momentos do tempo é a própria manifestação de uma interioridade, pois o tempo é "afecção de si por si" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 570), ele como ímpeto e passagem para um porvir afeta a si mesmo enquanto série desenvolvida dos presentes, enquanto que o afetado e o afetante são um e o mesmo, "[...] porque o ímpeto do tempo é apenas a transição de um presente a um presente [multiplicidades sucessivas]. Este *ek-stase*⁵³ [fuga para fora de si], esta projeção de uma potência indivisa em

⁵³ O sujeito aqui é compreendido como *ek-stase* porque no fundo do próprio sujeito se encontra a presença do mundo, isto significa que, segundo Merleau-Ponty, toda operação ativa de significação (*Sinn-gebung*) "[...] aparece como derivada e secundária em relação àquela pregnância da significação nos signos que poderia definir o mundo." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 575). E como condição de possibilidade da intencionalidade de ato, encontra-se uma intencionalidade operante, "[...] já trabalhando antes de qualquer tese ou qualquer juízo, um 'Logos do mundo estético', uma 'arte escondida nas profundezas da alma humana', e que, como toda arte, só se conhece em seus resultados". (Ibidem, p. 575). É a expressão que surge dessa operação ativa na temporalidade que é transição e comunicação espontânea entre os momentos do tempo.

um termo que lhe está presente, é a subjetividade." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 571). O fluxo originário necessariamente "[...] deve dar-se uma 'manifestação de si mesmo' [...]. Ele 'se constitui como fenômeno em si mesmo', é essencial ao tempo não ser apenas tempo efetivo ou que se escoça, mas ainda tempo que se sabe [...]" (Ibidem, p. 571), que se abre ao múltiplo, mas que mantém um sentido. Isto significa dizer que a subjetividade é de natureza temporal, ela "[...] não é identidade imóvel consigo: para ser subjetividade é-lhe essencial, assim como o tempo, abrir-se a um Outro e sair de si." (Ibidem, p. 571). Esse movimento de abertura ao mundo e a outrem e a "[...] deiscência do presente em direção ao um porvir é o arquétipo da *relação de si a si* [para si] e desenha uma interioridade ou uma ipseidade [...], sentido e razão." (Ibidem, p. 571), pois essa relação se dá no mundo enquanto "pátria de toda racionalidade" (Ibidem, p. 576). Assim, o tempo é subjetividade e a subjetividade é tempo e ele é sentido, há uma relação que emerge do campo de presença, num horizonte de remissões dos momentos do tempo a outros momentos, ao nosso presente se ligam intencionalmente as nossas experiências passadas mantendo uma relação de sentido. Desse modo, o Eu transcendental não é o verdadeiro sujeito e nem o eu empírico sua sombra ou seu rastro, "Se a relação entre eles fosse esta, poderíamos retirar-nos no constituinte, e esta reflexão fenderia o tempo, ele seria sem lugar e sem data." (Ibidem, p. 571). É preciso compreender que somos simultaneamente atividade e passividade, "[...] porque somos o surgimento do tempo." (Ibidem, p. 573). Merleau-Ponty então busca esclarecer o que ele chama de síntese passiva.

Para Merleau-Ponty, na síntese passiva "o múltiplo é penetrado por nós" (Ibidem, p. 572), isto é ele tem origem na subjetividade, todavia não somos nós que efetuamos tal síntese, do mesmo modo como "[...] não sou o autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se atrás de mim, o que quer que eu faça." (Ibidem, p. 572), ou seja, não há uma consciência, um Ego absoluto que seja autor da síntese, é a temporalização que por sua própria natureza é o autora da síntese. (Ibidem, p. 572). Por outro lado, essa temporalidade "[...] não é um simples fato que eu padeço [não sou um puro em si], nele posso encontrar um recurso contra ele mesmo, como acontece em uma decisão que me envolve ou em um ato de fixação conceptual." (Ibidem, p. 572). O tempo pode me afastar "[...] daquilo que eu ia ser, mas ao mesmo tempo me dá o meio de apreender-me à distância e de realizar-me enquanto eu." (Ibidem, p. 572), ou seja, o próprio tempo me possibilita o não-ser e assim a diferenciação. Segundo Merleau-Ponty, "[...] o tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além e de 'niilizar' que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesma nos é

dada na temporalidade da vida."(MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 573), é na própria temporalidade que emerge uma negatividade que possibilita-nos uma certa liberdade. Essa é a ambiguidade do tempo, o tempo faz a síntese do múltiplo, mas o múltiplo depende de uma subjetividade, por um ato. Em outros termos, "Nosso nascimento [...] funda simultaneamente nossa atividade ou nossa individualidade, e nossa passividade ou nossa generalidade, esta fraqueza interna que nos impede de obter alguma vez a densidade de um indivíduo absoluto." (Ibidem, p. 573).

A análise do tempo, segundo Merleau-Ponty, leva-nos à constatação, primeiramente, de uma outra noção do sentido e do compreender, e em segundo, que o tempo "[...] faz o sujeito e o objeto aparecerem como dois momentos abstratos de uma estrutura única que é a *presença*." (Ibidem, p. 577). Com relação ao primeiro item elencado, o tempo só tem sentido para nós porque nós somos o tempo "[...] porque estamos no passado, no presente e no porvir [...] ele é o sentido de nossa vida e, assim como o mundo, só é acessível àquele que está situado nele e espousa sua direção." (Ibidem, p. 577). É possível compreender as relações entre o sujeito e o mundo através das relações entre tempo sujeito e o tempo objeto. Se aplicarmos a ideia da subjetividade como temporalidade para pensar a relação entre alma e corpo, tal relação torna-se compreensível se entendermos que o para si, que é "[...] 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 [...] [no qual] o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização."(Ibidem, p. 577). Essa justificativa de Merleau-Ponty faz remissão à crítica na comunicação das substâncias, em Leibniz, que se faz graças a um agente que, do exterior, assegura a conexão dos termos postos em relação (MOURA, 2001, "A cera e o abelhudo", pp. 265-266). Merleau-Ponty então sempre deixará "face a face os termos a ligar e o princípio de ligação" (MERLEAU-PONTY, *Éloge...*, p. 111, *apud* MOURA, 2001, p. 266), e é este modelo que ele usará para justificar a relação entre a alma e o corpo (Ibidem, p. 266). E será o logos estético o operador de uma comunicação que não exigirá um terceiro termo para operar a ligação nessa relação entre a alma e o corpo (MOURA, 2001, "A cera e o abelhudo", p. 266). No caso, o logos estético será representado pela expressão, pois é ela que expressa de modo implícito o logos tácito do mundo sensível na *Fenomenologia da Percepção*. Então, a partir disso, a relação entre corpo e alma, será considerada, por Merleau-Ponty, como uma relação necessária e não mais contingente, ou seja, "[...]como termos inseparáveis na unidade viva de uma experiência." (Ibidem, pp. 267-268). Por isso, Merleau-Ponty irá dizer, referindo-se ao corpo:

É-me tão essencial ter um corpo quanto é essencial ao porvir ser porvir de um certo presente, de forma que a tematização científica e o pensamento objetivo não poderão encontrar uma só função corporal que seja rigorosamente independente das estruturas da existência, e reciprocamente um só ato 'espiritual' que não repouse em uma infra-estrutura corporal. Mais: não me é essencial apenas ter um corpo, mas até mesmo ter este corpo aqui.." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 577).

Para Merleau-Ponty, não é só a noção do corpo, pelo presente, que é necessariamente ligada à noção do para si, mas "[...] a existência efetiva de meu corpo é indispensável à existência de minha consciência." (Ibidem, pp. 577-578). Todavia, não é ao corpo objetivo que Merleau-Ponty se refere, mas sim ao corpo fenomenal que possui "a verdade do corpo tal qual o vivemos." (Ibidem, p. 578). E o filósofo afirma, "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." (Ibidem, p. 578). Em outros termos, revela-se aqui um sujeito que é aberto e inacabado porque é temporalidade.

Conclusão

A respeito do estilo de Merleau-Ponty, Marilena Chauí observa que o filósofo sempre compõe seus textos como uma "verdadeira tapeçaria"⁵⁴. Com efeito, em *Fenomenologia da Percepção*, os temas da temporalidade e da liberdade permeiam toda a obra, muitas vezes sub-repticiamente. A título de exemplo, pode-se observar que as concepções de corpo-próprio e *cogito* tácito já anunciam em sua trama a temporalidade e a liberdade. Vejamos como.

O corpo-próprio é o pivô do mundo e tenho consciência dele por intermédio de meu corpo: "sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles[...]" (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 122), isto é, o objeto não me é dado inteiramente acabado, sua síntese é temporal (poderia fazer a volta em torno dele), é em curso, jamais acabada. Merleau-Ponty então fala em esquema corporal do corpo-próprio que não é mais um mecanismo, também não é mais um grupo de sensações cinestésicas, mas é um "centro de perspectiva", ele é como minha tomada sobre mundo, ele sustenta toda minha vida pessoal (Idem, 2001, p.18), a partir de suas diversas perspectivas. Nas noções de corpo habitual e corpo atual há uma relação temporal mais explícita, pois o corpo atual está instalado no presente e voltado ao mundo e ao futuro enquanto arrasta atrás de si o sedimentado ou o corpo habitual, ou, a quase-presença do passado, não é o passado ele mesmo, tenho-o em intenção, posso desfazer e refazê-lo no tempo, subjaz aqui também a ideia de liberdade. E no capítulo da temporalidade, Merleau-Ponty afirma: "[...] não me é essencial apenas ter um corpo, mas até mesmo este corpo aqui." (Ibidem, 577), ele quer indicar que o homem é uma ideia histórica, aberta e inacabada, ou seja, ele se faz no tempo. Com o "adquirido", ou experiências passadas ele age no mundo, toma decisões e faz a própria história, que é dele.

No *cogito* tácito vimos que há um reduto de não-ser que é o Si, porque somos para si e no mundo simultaneamente. O Si é o fundo de existência que acompanha todo ato que é saber do Si, é o saber de uma generalidade que não se esgota nesse ato. Merleau-Ponty diz: "Não há nenhum ato, nenhuma experiência particular que preencha exatamente minha consciência e

⁵⁴ CHAUI, Marilena de Souza, "nota de rodapé nº 15" in MERLEAU-PONTY (1980), *O metafísico no homem*, pp. 188-189).

aprisione minha liberdade, [...] uma certa lingueta que feche definitivamente a fechadura." (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 535).

Podemos observar que tanto no corpo-próprio como no *cogito* tácito a possibilidade de liberdade em Merleau-Ponty surge no coração da temporalidade, isto é, no campo do presente com seus horizontes de retenção e protensão que encerram uma forma de negatividade como condição e possibilidade da liberdade. A consciência não é constituinte, o sujeito é tempo, sendo assim, a consciência segue o fluxo do tempo, mas há uma ambiguidade da nossa existência, sou no mundo, todavia posso tomar distância dele, ou diz Merleau-Ponty, pelos menos "afrouxar os laços". Sim, segundo Merleau-Ponty, mesmo na temporalidade, na passagem do tempo:

A consciência, diz-se, não está despedaçada em uma poeira de instantes, mas é pelo menos perseguida pelo espectro do instante que continuamente ela precisa exorcisar por ato de liberdade. (Ibidem, p. 586).

REFERÊNCIAS

1. Obras de Merleau-Ponty

- MERLEAU-PONTY, Maurice. "O metafísico no homem" in *Merleau-Ponty*, trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os pensadores);
- _____ *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*, trad. Constança Marcondes Cesa. Papirus: Campinas, 1990;
- _____ *Signos*, trad. Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991 (Tópicos);
- _____ *Parcours 1935-1951*. Lagrasse: Verdier, 1997;
- _____ *Elogio da Filosofia*, trad. Antônio B. Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1998 (Filosofia & Ensaaios);
- _____ *Parcours deux 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, 2001;
- _____ *L'Institution la Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003 (Littérature et Politique);
- _____ *O olho e o espírito*, trad. Paulo Neves e Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004;
- _____ *A Estrutura do Comportamento*, trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a (Tópicos);
- _____ *Fenomenologia da Percepção*, trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006b (Tópicos);
- _____ *A Natureza*, trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006c (Tópicos);
- _____ *O Visível e o Invisível*. Trad. José Gianotti e Armando M. d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009 (Debates);
- _____ "Le cinema et la nouvelle psychologie" in *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 2009c (Bibliothèque de Philosophie);
- _____ *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes, 1953*. Genève: MetisPresses, 2011;

_____ *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2012 (Tel).

2. Outros autores

BERSON, Henri. *A Evolução Criadora*, trad. Bento Prado Neto. São Paulo, Martins Fontes, 2005 (Tópicos);

DECARTES, René. "Meditações" in *Descartes*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores);

DERRIDA, Jacques. *A voz e o fenômeno*, trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994;

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Vozes, 2002 (Coleção Pensamento Humano);

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica. Mundo-Finitude-Solidão*, trad. Marco Antônio Casanova. Forense Universitária: Rio de Janeiro/São Paulo, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas. Introdução à fenomenologia*, trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés, 198?;

_____ *Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo*, trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994;

_____ *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma filosofia Fenomenológica*, trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006;

_____ *A ideia da Fenomenologia*, trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008 (Textos filosóficos);

_____ *A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental. Uma introdução à Filosofia Fenomenológica*, trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Gen/Forense Universitária, 2012;

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, http://www.deboraludwig.com.br/arquivos/kant_criticadarazaopura.pdf Acesso em: 11 abr 2014;

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada; Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2013.

3. Comentadores

BARBARAS, Renaud. *The Being of the Phenomenon*. Trad. Ted Toadvine e Leonard Lawlor. Bloomington: Indiana University Press, 2004;

_____ *Introduction à une Phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008 (Problèmes et Controverses);

_____ "Merleau-Ponty aux limites de la phenomenologie" in *Merleau-Ponty. L'héritage contemporain, Chiasmi International*. Paris: Vrin, 1999, série 1, pp-199-209;

_____ "Merleau-Ponty et la nature" in *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie, Chiasmi International*. Paris: Vrin, 2000, série 2, pp. 47-62;

BIMBENET, Étienne. *La Structure du comportement. Chap.III, 3 – "L'ordre humain" Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2000 (Philo-textes);

_____ *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*. Paris: Vrin, 2011 (Problèmes & controverses);

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*, trad. Maria Thereza R. de C. Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011 (Campo Teórico);

CARNEIRO, Marcelo Carbone (Org.); GENTIL, Hélio Salles Gentil (Org). *Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009;

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento. Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (Tópicos);

DUPONT, Pascal. " Du cogito tacite au cogito vertical" in *Merleau-Ponty. De la nature à l'ontologie, Chiasmi International*. Paris: Vrin, 2000, série 2, pp. 281-300;

FERRAZ, Marcus Sacrini A. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas, 2006;

_____ *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009;

_____ *Notas sobre a Passividade em Merleau-Ponty. Transformação*, Revista de Filosofia da UNESP, São Paulo, nº 2, V. 26, 2003, <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/issue/view/90> Acesso em: 17 set. 2013;

MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. Londres: Routledge, 2000;

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da Razão na Fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella, 1989;

_____ *Racionalidade e crise. Estudos de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/UPR, 2001;

_____ "Prefácio" in: HUSSERL, Edmund, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, trad. Mário Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006;

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência. Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: UNESP, 2006 (Biblioteca de Filosofia);

_____ *Merleau-Ponty e a "filosofia da consciência"*. **Revista Dois Pontos**, UFPR, Curitiba, v. 9, nº 1, abr, 2012. Disponível em: <http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/doisPontos/issue/view/1419/showToc> Acesso em: 03 jul. 2013

_____ *O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade*, **Revista Kriterion**, Belo Horizonte, v.45, nº 110, jul/dez, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=0100-512X20040002&script=sci_issuetoc Acesso em: 10 set. 2013;

PRADO JÚNIOR, Bento. *Presença e campo transcendental. Consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Edusp, 1989;

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*, trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009 (Textos filosóficos);

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXe. Siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009 (Folio Essais).