

Tempo e sujeito O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty

Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal do Paraná¹

resumo Esse artigo investiga a fenomenologia do tempo de Merleau-Ponty e centra seu foco na crítica merleau-pontiana às "Lições sobre a consciência íntima do tempo" de Husserl. A partir dessacrítica e da diferença entre os dois autores, o artigo mostra como Merleau-Ponty se afasta do modelo husserliano de uma fenomenologia da Razão.

palavras-chave Merleau-Ponty - Husserl - tempo - sujeito - transcendental - empírico

Ao concluir a segunda parte da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty anuncia a necessidade de ultrapassar o plano descritivo em que até então se colocara e alçar-se a um outro, em que essas descrições, retrospectivamente, ganhem um alcance que elas sozinhas não poderiam ter. Por si mesmas, essas descrições estariam confinadas ao plano puramente psicológico, e como elas trouxeram à luz uma contradição que permeia as experiências ali descritas de ponta a ponta, essas passariam por experiências "pré-lógicas ou mágicas" (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 419). O tema é clássico: trata-se da passagem do *Lebenswelt* à instância transcendental. E é essa passagem, como se sabe, que Merleau-Ponty quer interditar, passagem que Husserl, malgrado admita que toda reflexão deva começar pelo *Lebenswelt*, não deixa no entanto de realizar; há em Husserl, segundo a interpretação de Merleau-Ponty, uma "segunda redução" por meio da qual as estruturas desveladas pela primeira devem ser "recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas" (MERLEAU-PONTY,

Recebido em 18 de junho de 2004. Aceito em 15 de julho de 2004.

1995, p. 419). Mas a reflexão, assegura Merleau-Ponty, não pode passar pelo *Lebenswelt* impunemente. A alternativa entrevista pelo filósofo é clara: ou bem se opera a reflexão, essa “via curta” que nos instala diretamente na consciência constituinte, e se desvela então uma intencionalidade que deve tornar o mundo “transparente”; ou bem a reflexão passa pelo *Lebenswelt*, mas então essa passagem leva consigo uma opacidade de que a constituição não poderá jamais se desvencilhar (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 74). Ora, se é essa a alternativa que Merleau-Ponty impõe a Husserl, parece que podemos invertê-la e perguntar a Merleau-Ponty: se a fenomenologia deve abandonar o tema da constituição, não se vê por que ela deve ir além da descrição do *Lebenswelt*, em direção a uma instância cuja incumbência não se vê bem qual possa ser. Noutras palavras, por que, depois de ter feito a sua fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty ainda se coloca a tarefa de fazer uma “fenomenologia da fenomenologia” (1995, p. 419)?

De início, uma suspeita deve ser afastada: a de que essa questão, por encobrir o debate acerca da relação entre a esfera antepredicativa e a esfera transcendental, possa decidir aquilo que vai definir o projeto mesmo de filosofia de Merleau-Ponty, o seu estatuto. Essa relação, com efeito, define projetos diferentes, seja o de uma fenomenologia da razão, em que a consciência transcendental retoma suas prerrogativas face à esfera antepredicativa, seja o de uma ontologia, que interdita a passagem à esfera constitutiva. No entanto, não é essa decisão que está em jogo na passagem da segunda para a terceira parte da *Fenomenologia*; ela já havia sido tomada bem antes, lá na Introdução, no momento em que se abria um campo fenomenal e Merleau-Ponty definia a relação entre a reflexão e esse campo. Já ali, o campo fenomenal exigia toda uma renovação das categorias do pensamento objetivo, uma “reforma do entendimento” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 60); mas a “redução fenomenológica” então requerida era distinguida de um “retorno à razão universal” (1995, p. 74), suposta coincidência com um espectador imparcial, um Ego meditante que tomaria posse da totalidade da experiência e nos revelaria as operações constitutivas de todo objeto possível. A reflexão, para Merleau-Ponty, não será jamais coincidência com um “naturante”, ela não poderá jamais desdobrar diante de si o campo fenomenal a ponto de torná-lo “refletido”, isto é, a ponto de atravessá-lo de parte a parte, e é o *Lebenswelt* que impõe essa “dificuldade de princípio” à “explicitação direta e total” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 73). O modelo intelectualista de reflexão é, segundo Merleau-Ponty, aquele que busca restaurar as pedadas

da constituição, ser sua imagem em espelho, tal como o caminho de Étoile a Notre-Dame é o inverso do caminho de Notre-Dame a Étoile (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 55); e seguir em sentido inverso o caminho de uma constituição prévia é presumir poder alcançar o “homem interior” de que falava Agostinho e “atingir um poder constituinte que ele sempre foi” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. IV); daí por que essa reflexão, que busca na unidade da consciência o “fundamento do mundo” (1995, p. VIII), tem que se supor “antecipadamente” realizada no irrefletido (1995, p. 74) e, nessa medida, ignorar-se como reflexão, como fato; só assim, assegura Merleau-Ponty, ela pode presumir realizar a “adequação entre o reflexionante e o refletido” (1995, p. 73). Essa adequação seria possível e a redução seria completa, nota Merleau-Ponty, se fôssemos “espírito absoluto”, ou, como dirá *O visível e o invisível*, se o olho do espírito não tivesse, também ele, seu “ponto cego” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 55); mas não somos espírito absoluto, pois estamos no mundo e nenhum pensamento nosso pode abarcar todo nosso pensamento (MERLEAU-PONTY, 1995, p. VIII-IX). Para Merleau-Ponty, tudo se passa como se a persistência de Husserl na busca incessante pela boa redução, aquela que o levaria finalmente a bem delimitar a esfera transcendental, revelasse apenas um sonho de filósofo; mais ainda: por uma astúcia das coisas, tanto maior é essa persistência, tanto mais ela revela que esse solo não existe: o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa (1995, p. VIII-IX). Assim, Merleau-Ponty vai insistir em que a reflexão não se iguala àquilo que reflete, transformando-o em correlato, apreendendo integralmente o objeto; ao contrário: o objeto se furta a uma apreensão integral e se retira em sua transcendência; ele não passa à condição de “refletido”, ele permanece sempre um “irrefletido”; o idealismo transcendental só seria verdadeiro se pudéssemos praticar uma reflexão capaz de despojar o mundo de sua opacidade e transcendência para afirmá-lo como representação (1995, p. VI); só assim o irrefletido prévio poderia passar à condição de correlato da reflexão e o sujeito meditante poderia absorver o ser; se, ao contrário, o irrefletido se furta a essa apreensão, então o sujeito meditante não poderá jamais totalizar o objeto. Da crítica merleau-pontiana, resulta que a tarefa da reflexão não consiste em buscar leis de constituição, mas em permanecer no objeto, sem convertê-lo em correlato, e assim, por paradoxal que seja, em reencontrar “a experiência irrefletida do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 279); ela não nos leva a um conjunto de condições de possibilidade, mas ao jorro para sempre “imotivado” do mundo (1995,

p.VIII). Daí por que, de Husserl a Merleau-Ponty, a tarefa da reflexão se inverte: o sujeito meditante não busca mais as condições de possibilidade da experiência, mas é a experiência que mostra as condições de possibilidade do sujeito meditante, isto é, da reflexão: “o mundo não é um objeto do qual eu possua diante de mim a lei de constituição, ele é o meio natural e o campo de todos meus pensamentos” (MERLEAU-PONTY, 1995, p.V), aí compreendida a reflexão filosofante. Assim, a reflexão merleau-pontiana não busca apenas desvelar uma experiência irrefletida, mas também ser consciente de si mesma como acontecimento (MERLEAU-PONTY, 1995, p. IV); afinal, se ela não é a “explicitação de um ser prévio”, ela, desde que reflete, implica uma mudança no irrefletido. Certamente, ao definir sua reflexão como “reflexão-sobre-um-irrefletido” (1995, p. 76), Merleau-Ponty não deixa de notar que é o modelo bergsoniano que supõe, não mais que o sujeito absorva o objeto, como o modelo reflexivo, mas, ao contrário, que o sujeito se dilate até se confundir com o objeto (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 76): não é o ser que é reduzido a um correlato e absorvido pelo saber; é o saber que se expande até o sujeito fundir-se ao ser. Mas se é verdade que a reflexão desvela um irrefletido, é verdade também que ela o desvela apenas à distância, sem que o sujeito possa fundir-se a ele. É nesse sentido que ela é uma “reflexão radical”: o radicalismo de Merleau-Ponty não é, como o de Husserl, um alargamento do Ego, não é a operação de uma redução que faça entrar o correlato na esfera transcendental; não é tampouco uma fusão do sujeito com aquilo sobre que medita, com o “sujeito irrefletido” que ele busca conhecer (1995, p. 76); o seu radicalismo é, ao contrário, fazer que a reflexão seja consciência de um irrefletido sobre o qual está plantada e do qual depende: ela será radical se tomar “consciência de sua própria dependência acerca de uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. IX). Ela não é, portanto, “reflexo de uma verdade prévia”, ela é um acontecimento, uma “operação criadora que participa da facticidade do irrefletido” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 74): uma operação, isto é, um trabalho que acarreta uma transformação, uma mudança de estrutura; saber absoluto não é saber que nos instala em um Ego absoluto, mas saber que não se ignora, que dá conta da transformação que ele traz consigo, que é consciente de si ao mesmo tempo que de seus resultados (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 75). É aqui, no embate com o estatuto da reflexão e no papel desempenhado pelo irrefletido, que Merleau-Ponty define seu projeto de filosofia distinto do de uma fenomenologia da razão.

E daí também por que o recurso, tão freqüente na *Fenomenologia*, à Psicologia: o seu começo, a sua “certeza sensível”, Merleau-Ponty vai buscá-la na “sensação” tal como ela é decodificada pela Psicologia – isto é, pela atitude natural metodicamente conduzida. Começar pela atitude natural é se iniciar por uma “via longa”, alternativa à “via curta” da reflexão idealista que transforma o mundo em correlato; é por esse longo desvio que Merleau-Ponty pretende alcançar o “irrefletido”. É certo que o recurso às descrições psicológicas deve se “purificar” de todo “psicologismo” a fim de converter-se em “método filosófico” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 77). E desde sempre, desde o “começo”, lá na Introdução, Merleau-Ponty já fazia “entrever” essa possibilidade, mostrando que a “atitude transcendental” está sempre implicada nas descrições do psicólogo (1995, p. 72)². Ora, as duas primeiras partes da *Fenomenologia* se desenrolaram nesse território difuso, em que a descrição do *Lebenswelt* reclama continuamente a passagem ao momento transcendental – passagem que poderá esclarecer, e só ela pode esclarecer, por que o campo fenomenal se furta por princípio a uma reflexão direta e exige assim o longo desvio pela atitude natural. Ora, é exatamente isso que está em questão na passagem à terceira parte da *Fenomenologia*: trata-se ali, por meio de uma “reflexão de segundo grau”, de “converter” o “campo fenomenal em campo transcendental” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 77). Aparentemente, tudo se passa como se Merleau-Ponty reproduzisse aqui o mesmo movimento de Husserl nas *Lições sobre a consciência íntima do tempo* no momento em que, da descrição dos *Zeitobjekte*, Husserl ainda passava ao terceiro e último nível de constituição, o do fluxo absoluto da consciência, fluxo constitutivo do tempo em relação ao qual os próprios *Zeitobjekte* aparecem como unidades constituídas (HUSSERL, 1966, p. 73, trad. p. 97)³. É certo que o que está em questão nessa cadeia de remissões é diferente nos dois autores, mas também é certo que nessa passagem, pela qual Merleau-Ponty pretende fazer a “fenomenologia da fenomenologia”, ele também busca a instância derradeira, como fazia Husserl quando buscava o termo último da constituição e o encontrava em um fluxo absoluto autoconstituente (HUSSERL, 1966, p. 83, trad. p. 109). Em Merleau-Ponty, essa “reflexão de segundo grau” também vai descortinar uma instância para “além” da qual “não há nada” mais para compreender (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 419). Mas, precisamente porque Merleau-Ponty não rompeu com a atitude natural, essa derradeira remissão deve dar conta, retrospectivamente, daquela mútua implicação, apenas “antecipada”, entre a esfera objetiva da atitude natural e o campo feno-

menal ao qual ela remete; é a conversão do campo fenomenal em campo transcendental que permite esclarecer, definitivamente, essa implicação. Daí por que a passagem à “fenomenologia da fenomenologia” é feita em termos diferentes dos de Husserl: aqui, o que está em jogo é a relação entre a esfera antepredicativa e o pensamento objetivo. O problema se coloca da seguinte maneira: nas duas primeiras partes da obra, a descrição flagrou contradições em toda parte do sistema “eu-outrem-mundo” (a contradição entre o “psíquico” e o “fisiológico” na descrição do corpo como sujeito de percepção; a contradição entre o mundo em si e o mundo para nós, na descrição do percebido; a contradição entre o solipsismo e a comunicação, na descrição das relações com outrem). A cada vez, os termos opostos encontravam sua pacificação na esfera antepredicativa na exata medida em que essa esfera aparecia como uma estrutura temporal, o que significa dizer que Merleau-Ponty não procurou dissolver as contradições em nome de um novo princípio (por exemplo, o infinito positivo), tampouco ele procurou mostrar que elas remetem a planos distintos (por exemplo, o do *noumeno* e o do fenômeno); ao contrário, ele despertou uma experiência (a do corpo (1995, p. 86), a do mundo (1995, p. 239), a do mundo social que começa pela percepção de outrem (1995, p. 403)) que as torna irremediáveis. Assim, o “fisiológico” e o “psíquico” são reintegrados à existência e compõem um único ser (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 103); o mundo é transcendente (em si) e imanente (para nós) sem que tenhamos que “escolher” entre um e outro (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 383); o solipsismo (o *cogito*) e a comunicação com outrem (a comunhão) não são “dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 412). A cada vez, portanto, tratou-se para Merleau-Ponty não de dissolver ou relativizar a contradição, mas de colocá-la “no centro da filosofia” (1995, p. 419). Ora, é aqui que podemos entender o motivo arrolado por ele para consumir a passagem à terceira parte da obra. Esse motivo vem de uma objeção elaborada pelo pensamento objetivo, a sua mais clássica objeção, aquela assentada no princípio de não-contradição: o pensamento objetivo, porque “conhece apenas noções alternativas” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 60), dirá que as descrições das duas primeiras partes da *Fenomenologia*, justamente porque introduziram a contradição, “não são pensáveis”, e portanto “não querem dizer nada”. E é novamente uma alternativa que ele oferece: ou “acreditamos” nas descrições e renunciamos a “pensar”; ou “sabemos” do que falamos e renunciamos às descrições (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 419). Certamente, não se trata

de escolher um dos termos da alternativa, mas de fazer face à objeção mostrando que as contradições, ao contrário do que pretende o pensamento objetivo, não são da ordem da aparência. Daí a necessidade de operar uma reflexão de segundo grau que nos leve ao “fenômeno do fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 77) e converta o campo fenomenal em campo transcendental. Não se trata de mudar de plano e buscar um princípio extrínseco ao campo fenomenal; é ele mesmo que deve se converter em campo transcendental, e por isso é a ele que remete o pensamento objetivo. Ora, a cada vez, foi o tempo que permitiu pensar a contradição e mostrar que ela está inscrita no coração da experiência, e em face desta, a alternativa entre o em si e o para nós, por sua vez, só se impunha na medida em que operávamos no plano do ser, isto é, em regime de atitude natural: “há, com efeito, contradição, enquanto operamos no ser, mas a contradição cessa, ou antes, ela se generaliza, (...) se nós operamos no tempo, e se conseguirmos compreender o tempo como a medida do ser” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 381). A cada vez, portanto, tratou-se para Merleau-Ponty de transformar o que o pensamento objetivo tem como *alternativa* em *dialética* (1995, p. 278) e isso foi possível na medida em que o tempo tecia a trama da experiência: é pelo tempo que a contradição “se liga às condições últimas de nossa experiência, (...) e se confunde com a possibilidade de viver e de pensar” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 381). Nessa medida, a passagem à terceira parte da *Fenomenologia* vai consistir numa reflexão sobre o tempo, e se ela é equivalente a uma passagem à instância última, como em Husserl, é verdade também que essa passagem não se confunde com uma “segunda redução” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 419), com uma busca pela esfera absoluta de constituição; o problema de Merleau-Ponty é ainda o de legitimar o campo fenomenal face ao pensamento objetivo, o de mostrar que a experiência irrefletida é ela própria o “verdadeiro transcendental” (1995, p. 418); é só então que estaremos diante de “um *Logos* mais fundamental do que o do pensamento objetivo”, que finalmente “lhe dê seu direito relativo e, ao mesmo tempo, o coloque em seu lugar” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 418).

II

Se a terceira parte da obra corresponde, portanto, ao momento transcendental, seria o caso de perguntar por que Merleau-Ponty não passa dire-

tamente ao tempo, mas se detém ainda no *cogito* e começa mesmo por procurar *nele* o *Logos* fundamental. Essa passagem não será sem importância para a teoria merleau-pontiana do tempo, e a recusa posterior *docogito*, explicitamente anunciada em *O visível e o invisível*, vai de par com uma mudança na teoria do tempo do último período. Para entender a passagem pelo *cogito*, vale notar que Merleau-Ponty jamais abandonou o ponto de vista do sujeito, que ao longo das duas primeiras partes da obra ele descreveu a *experiência* da percepção: “o que é dado não é a coisa apenas, mas a experiência da coisa” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 376). A passagem ao momento transcendental corresponde a uma busca pelo *sujeito* dessa experiência; mas em um sentido específico: Merleau-Ponty não fez, ao longo das duas primeiras partes, uma descrição objetiva da percepção, de modo que ele se veja agora constrangido a passar ao momento da reflexão, em busca do sujeito, do “quem” da percepção. A reflexão já foi operada desde o início e o sujeito de percepção já aparecera como sendo o corpo, sujeito pré-pessoal e anônimo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 277). Agora, trata-se de operar uma reflexão “de segundo grau”; daí por que, menos que o sujeito de percepção, trata-se para Merleau-Ponty de procurar o *sujeito transcendental*. E se esse sujeito é finalmente o tempo, vai caber à passagem pelo *cogito* nos mostrar uma relação “íntima” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 469) entre subjetividade e tempo. Daí o duplo aspecto do capítulo sobre o *cogito*, a dupla transição que ele realiza: a transição do *Lebenswelt* ao momento transcendental, de um lado, e, de outro lado, a transição da subjetividade ao tempo, o verdadeiro sujeito. Quanto à primeira transição, vale notar que a experiência da percepção assumia a contradição segundo a qual a coisa é para nós e em si ao mesmo tempo: a coisa não é inteiramente atravessada por nós em uma síntese que rompe com sua opacidade, mas também não é uma transcendência absoluta, estranha a nossos poderes; não há coisa percebida sem alguém que a perceba, embora a coisa se apresente ao sujeito como coisa em si (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 372). Entre a alternativa da imanência absoluta e da transcendência absoluta, Merleau-Ponty revelava uma transcendência da coisa que implica todavia um projeto do sujeito; daí por que deve haver “uma verdade no retorno cartesiano das coisas ou das idéias ao eu. A experiência das coisas transcendentais só é possível se eu trazer e encontrar em mim mesmo o projeto delas” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 423). Todo o problema vai consistir, como enuncia Merleau-Ponty nas primeiras páginas do capítulo sobre o *cogito*, em “comprender exatamente a pertença do mundo ao

sujeito e do sujeito a si mesmo, essa *cogitatio* que torna possível a experiência” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 429). O problema, como enunciado no título da terceira parte, é o de compreender “o ser no mundo e o ser para si”, o que significa esse coroamento do ser no mundo, de que se tratou nas duas primeiras partes da obra, com um ser para si. Ora, tal como a primeira reflexão, que não “reduziu” a atitude natural, também essa segunda reflexão não será equivalente a uma redução, de modo que a passagem à esfera transcendental não é a entrada em uma pura consciência. Certamente, não se trata mais de descrever a percepção, mas tampouco se trata de operar uma redução que, como diz Merleau-Ponty a propósito da “segunda redução” husserliana, aquela operada depois da passagem pelo *Lebenswelt*, recoloca as estruturas do mundo vivido no fluxo transcendental (1995, p. 419).

Daí por que é necessário fazer aqui duas observações. Em primeiro lugar, vale notar que o momento transcendental merleau-pontiano *retoma a integralidade* do *Lebenswelt*; trata-se certamente de levar a experiência da percepção à consciência de si, mas na medida exata em que essa experiência implica aquela integralidade, isto é, todo o sistema eu-outrem-mundo. Pois foi a essa *omnitudo realitatis* que a percepção nos levou: do corpo ao mundo e a outrem. É só nessa medida que o campo fenomenal pode ser “convertido” em campo transcendental e o ser no mundo ser coroado com um ser para si: é preciso que o ser no mundo e, com ele, todo o sistema de horizontes da percepção, seja arrastado por essa nova reflexão e levado à consciência de si. E se essa reflexão não implica pôr uma consciência transcendental que possa pensar o sistema na integralidade, é porque estamos aqui não no plano da intencionalidade de ato, mas no plano da intencionalidade operante, “aquela que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. XIII): é ela que assegura o sistema de reenvios que arrasta todo o sistema. Ora, mas isso também era prometido por Husserl, que nos assegurava que a subjetividade transcendental não perdia nada do mundo (HUSSERL, 1976b, p. 192, trad. p. 214). Acontece que no baralho de Merleau-Ponty as cartas são outras: se o princípio é o mesmo, os termos são diferentes. Assim, para Merleau-Ponty, não se trata apenas de substituir uma intencionalidade pela outra, pois o que não deve ser perdido é o ser no mundo com sua mútua implicação entre campo fenomenal e esfera objetiva, ou, noutras palavras, o que essa segunda reflexão não deve perder de vista é que o irrefletido não pode ser absorvido por nenhum tipo de reflexão. Daí – é a nossa segunda observação – o caráter paradoxal

do *cogito* merleau-pontiano. Assim, já de início, no debate com Descartes consagrado ao tema “o *cogito* e a percepção” – debate que retoma a experiência perceptiva e a indaga sobre sua consciência de si –, Merleau-Ponty recusa a perspectiva cartesiana segundo a qual é duvidosa a existência das coisas visíveis mas não a visão considerada como simples pensamento de perceber (1995, p. 430): percepção e percebido se implicam mutuamente, de tal modo que perceber é alcançar a coisa mesma. A pertença do mundo ao sujeito não implica reduzir o mundo a um *cogitatum* e suprimir a transcendência da coisa: a reflexão não nos conduz a uma esfera puramente subjetiva; o contato com meu ser dependerá, ao contrário, do contato com o ser do mundo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 432). O *cogito* merleau-pontiano não é portanto o encontro do pensamento consigo mesmo, ele é antes uma consciência de si mesmo implicada em todo ato, em toda percepção – irrefletida, evidentemente. É dessa forma que Merleau-Ponty pretende garantir ao mesmo tempo a pertença do mundo ao sujeito e do sujeito a si mesmo: é que se trata aqui de um “*cogito* pré-reflexivo” no sentido em que Sartre já o indicava, quando implicava na consciência do mundo uma consciência (de) si – o parênteses indicando justamente o caráter não-tético e pré-reflexivo do *cogito* existencial (SARTRE, 1970, p. 20): “eu sou não dissimulado a mim mesmo”, diz Merleau-Ponty, “porque eu tenho um mundo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 344). A visão não é portanto reconduzida ao pensamento de ver, ela é a efetuação da visão, e apenas nessa medida ela se alcança a si mesma: há “simultaneidade” do contato com meu ser e com o ser do mundo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 432), o que impede, portanto, uma “redução” da transcendência do ser do mundo.

Ora, mas isso ainda não é tudo, pois não se trata simplesmente de dizer que eu sou consciente (de) mim mesmo; contra um *cogito* reflexivo de tipo cartesiano, Merleau-Ponty afirma mais que um *cogito* pré-reflexivo de tipo sartriano: trata-se para ele não de dizer que eu sou consciente (de) mim mesmo, ainda que de forma pré-reflexiva, mas de dizer que eu não me ignoro a mim mesmo: é um não desconhecimento de si que Merleau-Ponty afirma, se se quiser, uma *não inconsciência*, que se distingue, por sua vez, da transparência a si da consciência sartriana – como, de resto, também se distingue de um puro desconhecimento. Ora, é a partir daqui que a segunda transição, do sujeito ao tempo, vai poder se consumir, pois o que vai singularizar o *cogito* pré-reflexivo merleau-pontiano, distinguindo-o do *cogito* sartriano, é, em última instância, a temporalidade. E se essa transição é necessária, é porque o sujeito trans-

cidental, o sujeito da intencionalidade operante, em ação em todo o sistema eu-outrem-mundo, é o tempo. A temporalidade do *cogito* é evidenciada no que parece um movimento voltado para o “interior”, movimento por meio do qual parece que abandonamos o território da percepção e seus correlatos objetivos: Merleau-Ponty interroga o “sentimento” a propósito do *cogito* nele implicado porque parece, nesse caso, que a consciência “retoma seus direitos e a plena posse de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 432): não nos enganamos sobre um sentimento que experimentamos como nos enganamos sobre um objeto percebido. Ora, contra esse intelectualismo, Merleau-Ponty se apressa em mostrar a existência de falsos sentimentos – se se quiser, de *verdadeiros* falsos sentimentos, que não se confundem com aqueles que são produtos de erro de interpretação ou de má-fé – cuja condição de possibilidade é a mesma da patologia: o histérico não “finge” sua dor e sua tristeza, e, no entanto, sua dor e sua tristeza não são “reais” – ambigüidade que Sartre, como o intelectualismo de modo geral, não pode compreender, já que eles se instalam no *cogito*: se, de um lado, o intelectualismo tem razão em apontar uma diferença intrínseca entre o falso e o verdadeiro sentimento (a dor do histérico não é “real”), nem por isso essa diferença nos leva a um *cogito* segundo o qual nada pode acontecer na consciência sem que ela o saiba (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 387): a diferença intrínseca não acarreta um *index sui*, uma marca intrínseca em cada experiência cuja verdade ou falsidade o *cogito* restabeleceria. Dizer que o “falso” amor é um amor verdadeiro que acabou, como um juízo retrospectivo poderia me levar a crer, ou supor que eu sei tratar-se de um “falso” amor e que portanto não é amor de forma alguma, são opções oferecidas pelo intelectualismo que supõem a operação do *cogito*. Para Merleau-Ponty, o intelectualismo acerta em apontar uma diferença entre o falso e o verdadeiro sentimento, mas essa diferença só aparece ao termo de algum tempo (ela não é “fingida”): é a verdade do sentimento futuro que fará aparecer a falsidade do sentimento presente (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 435). Há aqui, portanto, ao mesmo tempo que o *cogito*, a possibilidade da alienação. Ora, a diferença entre as duas perspectivas é aquela que separa uma existência reconduzida à consciência de existir (ainda que de modo pré-reflexivo), e para a qual ser e aparecer são idênticos na consciência, de uma existência em que essa identidade é recusada por princípio: em nenhum momento, nós nos possuímos em toda nossa realidade, “toda experiência me aparecerá sempre como uma particularidade que não esgota a generalidade do meu ser” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 413,

435). Ora, essa distância entre o ser e o fenômeno, entre a generalidade e a particularidade, é devida ao tempo, e foi o que Merleau-Ponty mostrou longamente na segunda parte da *Fenomenologia* a propósito da percepção: uma coisa só se apresenta a mim com lados escondidos e cada aspecto da coisa que cai sob minha percepção é apenas um convite para perceber além e uma parada momentânea no processo perceptivo; daí por que a ipseidade da coisa não é jamais alcançada: “se a coisa mesma fosse alcançada, ela seria doravante exposta diante de nós e sem mistério. Ela deixaria de existir como coisa no momento mesmo em que acreditaríamos possuí-la. O que faz a ‘realidade’ da coisa é pois justamente o que a subtrai a nossa posse. A asiedade da coisa, sua ‘presença irrecusável’ e a ausência perpétua na qual ela se subtrai são dois aspectos inseparáveis da transcendência” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 270). Ora, essa ambigüidade que envolve o fenômeno, no qual a coisa se manifesta, e o ser, que se furta a nossa posse, é apenas uma outra fórmula para dizer que a síntese perceptiva é uma síntese essencialmente inacabada, quer dizer, uma síntese temporal (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 276). A visão é uma ação, uma atividade prospectiva e retrospectiva, uma síntese em curso, simultaneamente distendida e refeita pelo tempo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 278). Assim, se a novidade do capítulo sobre o *cogito* é mostrar que a visão, enquanto contato com o ser do mundo, é também contato consigo mesma de forma pré-reflexiva, ele também acrescenta que, sendo a visão um ato temporal, também o é o contato consigo mesma. O *cogito* é deslocado da consciência para a existência na medida em que a existência “é um ato ou um fazer, e (...) um ato, por definição, é a passagem daquilo que tenho àquilo que visto, daquilo que sou àquilo que tenho a intenção de ser” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 438). Ora, a passagem àquilo que visto supõe a retenção do momento passado, a prospecção do momento futuro, aquilo mesmo que Merleau-Ponty define como a síntese temporal; assim, o que Merleau-Ponty agora nos diz é que essa passagem define o modelo de uma *relação a si*; e é essa relação, no interior da síntese, que é agora denominada “*cogito* pré-reflexivo” ou “para si”. Menos que instalar-se em um *cogito*, quer dizer, menos que operar uma redução ao puro pensamento, trata-se de descrever uma experiência que se faz, uma transcendência ativa pela qual os atos do Eu se ultrapassam a si mesmos e, nessa justa medida, se definem como atos de um Eu. Daí por que apenas aparentemente o tema do “sentimento” implicou uma conversão para o “interior”: Merleau-Ponty descreve ainda um ato irrefletido na medida em que ele é temporal; por isso, ele não abandonou o território do

irrefletido e o *cogito* que ele descreve é o *cogito* pré-reflexivo. É a própria existência, na medida em que ela é temporal, isto é, na medida em que implica retenção e protensão, que se sabe a si mesma, que é presença a si.

Mas essa solução ainda não resolve nosso problema: afirmar uma presença a si no interior da síntese temporal ainda deixa em aberto a questão acerca da verdade ou falsidade do ato; se se quiser, posso sempre colocar a questão de saber se esse ato, não obstante ele seja presente a si, é verdadeiro ou falso: se esse amor que experimento não tem em si um *index sui* que me assegure de sua verdade, como saber se amo efetivamente? Mais ainda: uma pura presença a si não me livra de arrastar-me em uma série interminável de dúvidas, até a regressão ao infinito. Tudo se passa como se o reconhecimento da possibilidade do erro, no interior mesmo do *cogito* (o que se explica porque o ser e o fenômeno não são idênticos na consciência), nos impelisse a seguir adiante, em busca do ser.

E não é uma conversão reflexiva que vai no-lo revelar, pois é no mundo que o sujeito se faz: o ponto de partida não é o pensamento, ou, como diz Merleau-Ponty, o amor não é um “objeto diante de minha consciência, é o movimento pelo qual eu me volto para alguém, a conversão de meus pensamentos e de minhas condutas” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 436): não é *porque* eu penso ser que estou certo de existir; ao contrário, a certeza de amar vem dos atos de amor, e “eu estou seguro deles porque eu os faço” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 438): é em ato no mundo, não em pensamento, que eu me conheço; o *cogito*, a operação efetiva do *cogito*, vem depois⁴. Esse ato no mundo, esse movimento que nos lança além da subjetividade, é o que Merleau-Ponty denomina uma “opinião”

ou “fê primordial”, uma adesão cega que nos liga ao mundo como a nossa pátria (1995, p. 371-372), um prejuízo em favor do ser anterior a toda verificação (1995, p. 294), aquém do erro e da verdade. É esse o ponto de partida, e é ele que “faz surgir diante de nós *alguma coisa em geral*, ao qual o pensamento tético – dúvida ou demonstração – possa em seguida se relacionar para afirmá-lo ou negá-lo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 454). Essa adesão ao mundo é, portanto, também, uma abertura ao mundo, e todo o segredo reside aí: em mostrar que essa adesão implica um horizonte, um encadeamento indefinido de experiências a partir do qual, finalmente, o erro e a verdade podem ser estabelecidos, a verdade ou falsidade de um “sentimento”, a ilusão ou verdade perceptivas: “perceber é envolver de um só golpe todo um futuro de experiências em um presente que a rigor nunca o garante, é crer em um mundo. É essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva, a realização

efetiva de um *Wahrnehmung*, e nos permite ‘barrar’ a ilusão precedente e tê-la por nula ou não advinda” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 343-344). Tudo se passa então como se a distância entre o ser e o fenômeno exigisse de nós, a cada vez que procurássemos definir a verdade ou falsidade de uma experiência, um passo além de toda unidade “constituída” – esse sentimento, essa percepção – como condição mesma de sua verdade ou falsidade. Cada experiência vai me aparecer como uma particularidade que requer uma generalidade mais larga, um horizonte geral para o qual ela remete e em relação ao qual ela ganha seu estatuto. Não se trata, portanto, simplesmente, de estabelecer uma relação a si no interior de um ato temporal, mas de mostrar que essa relação ainda não esgota a definição do *cogito*, e pela simples razão de que ela remete a seus próprios horizontes, a partir dos quais, finalmente, eu possa definir a verdade ou falsidade de um sentimento, isto é, eu possa operar efetivamente o *cogito*. O *cogito* merleau-pontiano é aquela generalidade que torna possível esse último, o *cogito* cartesiano. Assim, nenhuma reflexão poderá fazer-me coincidir comigo mesmo, a operação efetiva do *cogito* jamais será “adequada”, pois o ato a que ela se refere é ainda uma particularidade aberta a um horizonte: “nenhum ato, nenhuma experiência particular preenche exatamente minha consciência e aprisiona minha liberdade (...) não há uma certa posição da língua que feche definitivamente a fechadura” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 458). O *cogito* merleau-pontiano apresenta então um duplo caráter: de um lado, eu não saberia de mim mesmo sem os atos nos quais me engajo, portanto, não há *cogito* sem esse engajamento; de outro lado, esse ato envolve um horizonte que é, por sua vez, condição da verdade ou da falsidade do ato: “sei que penso por tais e tais pensamentos particulares que tenho, e sei que tenho esses pensamentos (...) porque sei que penso em geral” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 458). Há uma circularidade entre o ato particular e a generalidade, entre o ser no mundo e o ser para si: se o ato é temporal, então esse engajamento, esse ser no mundo, é necessariamente para si, e a subjetividade é indeclinável; e ele é para si não porque é um objeto diante da consciência, mas porque ele se faz no mundo, e a subjetividade é dependente: não há ser no mundo sem esse fundo, sem essa generalidade para o qual remete, e esse fundo, por sua vez, esse para si, só se faz no mundo. A verdade ou a ilusão, de vez que só é verdade ou ilusão a partir de um horizonte, dizem respeito necessariamente a um ato em particular, a um vivido, a uma percepção: a ilusão diz respeito sempre a uma aparência, mas não há aparência sem um fundo que justamente a

defina como aparência; daí, aos olhos do fenomenólogo, a fragilidade do ceticismo, que, ao reduzir a evidência a uma aparência, supõe tacitamente a referência a um ser absoluto por relação ao qual a evidência de fato é considerada inadequada (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 455). E inversamente: posso enganar-me a propósito de tal ou tal experiência, mas é certo que há experiência; posso enganar-me a propósito de tal aparência perceptiva, mas é certo que há um mundo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 344, 396) – certezas que não são formuláveis, pois não são certezas disso ou daquilo: elas são anteriores ao pensamento tético, são seu horizonte; e justamente porque não são formuláveis, o fenomenólogo pode apontar no dogmatismo o erro inverso do ceticismo: o dogmatismo passa adiante e põe o ser como necessário, ignorando que o ser não pode ser posto teticamente e que só podemos alcançá-lo, a título de horizonte, passando pelo fenômeno (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 455).

Que é afinal o *cogito*? Vimos que Merleau-Ponty introduziu o tema do *cogito* sob o argumento de que a experiência da coisa transcendente exige um projeto do sujeito e portanto um retorno ao eu. E vimos que a pertença do mundo ao sujeito não torna o mundo um *cogitatum*: o *cogito* merleau-pontiano só é *cogito*, isto é, contato consigo mesmo, na medida em que implica um contato com o ser do mundo – ou seja, é um *cogito* pré-reflexivo. E ele não acarreta a identidade na consciência do ser e da aparência porque ele está implicado em um ato que é um movimento de transcendência, que se ultrapassa a si mesmo continuamente; daí por que, muito embora esse ato temporal defina uma relação a si no movimento de ultrapassamento, ele envolve a possibilidade do erro e da ilusão. Daí, enfim, a remissão ao horizonte último a partir do qual pode-se estabelecer a verdade ou a falsidade de uma experiência, experiência que, portanto, é apenas uma particularidade dessa generalidade. Ora, a subjetividade última não é senão essa derradeira generalidade, essa “unidade aberta e indefinida”, à qual corresponde a unidade aberta do mundo: “como a do mundo, a unidade do Eu é invocada antes que experimentada a cada vez que efetuo uma percepção, a cada vez que obtenho uma evidência, e o Eu universal é o fundo sobre o qual se destacam essas figuras brilhantes” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 465). É aqui que se consuma a segunda passagem a que nos referíamos, do sujeito ao tempo, pois o Eu se revela, finalmente, “uma única experiência inseparável de si mesma, uma única ‘coesão de vida’, uma única temporalidade” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 466). Assim se completa a transição representada pelo capítulo sobre o *cogito*: de um lado, a “reflexão de segundo

grau” retomou a experiência perceptiva a propósito de sua consciência de si, reflexão que implica a passagem ao momento transcendental; mas o *cogito* aí desvelado é pré-reflexivo, ou seja, ele está implicado na experiência irrefletida ao invés de ser dela o princípio constitutivo. Daí o caráter negativo desse capítulo, pois o *cogito* não pode fazer face às questões que a passagem ao momento transcendental requer; e, de fato, Merleau-Ponty encerra o capítulo destacando esse aspecto negativo: “mas, (...) 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 (...)?” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 467). No entanto, se o *cogito* pré-reflexivo está implicado no ato, ele não se encerra neste: o *cogito* é temporal e, nessa medida, é o horizonte de todo ato: assim como a coisa anuncia o mundo como horizonte, o ato anuncia o *cogito*, e a fórmula que unifica essa dupla vinculação é a unidade do ser no mundo e do ser para si. Assim, se o *cogito* não pode fazer face à exigência transcendental na medida em que ele não é a coincidência de uma consciência consigo mesma, ele anuncia a passagem ao verdadeiro sujeito transcendental na medida em que ele é horizonte, isto é, na medida em que ele é parte dessa unidade mais geral animada por uma intencionalidade de horizonte. A questão transcendental que se coloca ao tempo envolve assim não apenas o ser no mundo, mas também o ser para si, ou antes, envolve essa unidade irrefletida que não se esgota “sendo no mundo”, mas que compreende ainda “um reduto de não-ser, um Si” (MERLEAU-PONTY, 1995, p.458).

III

Assim, a passagem pelo *cogito* não apenas redefine a questão transcendental, dando-lhe um novo horizonte, mas também permite ao sujeito – o sujeito como consciência (de) si – passar adiante a desincumbência da tarefa constitutiva na medida em que ele é temporalidade. Mas então, assim redefinido o horizonte dessa tarefa, a leitura merleau-pontiana das *Lições sobre a consciência íntima do tempo* já se vê marcada por uma cláusula rigorosamente anti-husserliana, que, no entanto, não impede Merleau-Ponty de apontar, na trilha de Husserl, uma “relação íntima” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 469) entre tempo e sujeito. Ora, o termo francês “intime” traduz o alemão “inneren” (*inneren Zeitbewusstseins*), que

significa, em Husserl, não uma consciência interna *do* tempo, mas uma consciência que seja ela própria tempo, fluxo absoluto; a “intimidade” a que se refere Husserl – e que só se revela a uma “análise fenomenológica da consciência do tempo” (HUSSERL, 1966, p. 4, trad. p. 6) –, começa por exigir uma *Ausschaltung* do tempo objetivo para interrogar apenas o *tempo imanente* do curso da consciência: o *Datum* fenomenológico é o tempo imanente. Husserl se explica traçando uma analogia com os *Data* de qualidade:

O vermelho sentido é um *Datum* fenomenológico que, animado por uma certa função de apreensão, apresenta uma qualidade objetiva; ele próprio não é uma qualidade. Uma qualidade no sentido próprio, isto é, uma propriedade da coisa que aparece, não é o vermelho sentido, mas o vermelho percebido. O vermelho sentido só se chama vermelho de modo equívoco, pois vermelho é o nome de uma qualidade da coisa. (HUSSERL, 1966, p. 6, trad. p. 10)

Analogamente, há também um temporal “sentido” e um temporal “percebido”:

Se nomeamos ‘sentido’ um *Datum* fenomenológico que, graças à apreensão, nos faz tomar consciência de alguma coisa de objetivo como dada em carne e osso (que se chame desde então ‘objetivamente percebido’), temos então que distinguir, igualmente e no mesmo sentido, um temporal ‘sentido’ e um temporal ‘percebido’. Esse último significa o tempo objetivo. Mas o primeiro não é tempo objetivo (ou um lugar no tempo objetivo): ele é o *Datum* fenomenológico, pela aprecepção empírica do qual se constitui a relação ao tempo objetivo. (HUSSERL, 1966, p. 7, trad. p. 11-12)

Ora, mas o que é específico do tempo imanente do curso da consciência, e que vai anunciar uma intencionalidade distinta daquela conhecida pelas *Ideen I*, é que ali não nos deparamos com um objeto – ou antes, ali nos deparamos com um objeto visado enquanto *objeto temporal (Zeitobjekt)*, não o objeto em sua identidade própria. E a percepção de um objeto temporal, por sua vez, comporta temporalidade: “a percepção da duração pressupõe, por sua vez, uma duração da percepção, a percepção de uma forma temporal qualquer possui ela mesma uma forma temporal” (HUSSERL, 1966, p. 22, trad. p. 36). É então que Husserl poderá descrever o “*tempo imanente* do curso da consciência” e, revelar, por esse meio, a “intimidade” entre consciência e tempo. Ora, a “intimidade” de que fala

Merleau-Ponty tem um sentido todo outro, pois não se trata ali de um tempo imanente, já que a reflexão não implicou um recuo às “profundezas da consciência”, à consciência como absoluto fechado em si mesmo. Ao contrário: em Merleau-Ponty, a reflexão jamais deixou de ser uma reflexão-sobre-um-irrefletido. Assim, a “intimidade” entre tempo e subjetividade, revelada no capítulo sobre o *cogito*, é aquela de um Eu implicado em todo ato irrefletido, de um contato consigo mesmo implicado no contato com o mundo: todo ato envolve um contato pré-reflexivo consigo mesmo e, como esse *cogito* não se encerra nesse ato, ele é o horizonte desse ato, isto é, ele é temporal. Merleau-Ponty não abriu caminho até a profundidade da consciência que a revelaria como temporal; ele mostrou que o ser no mundo e o ser para si têm a forma temporal; se se quiser, ele não fez o caminho que vai da intencionalidade de ato à intencionalidade de horizonte, da temporalidade constituída à temporalidade constituinte. Ao contrário, desde sempre ele descreveu uma experiência e o sujeito dessa experiência como temporais. No entanto, apesar disso, ele ainda não mostrou que o tempo é o autor da síntese do ser no mundo e do ser para si: é necessário ainda desincumbir-se da tarefa transcendental. Ora, mas como a interdição da reflexão intelectualista continua de pé, é ainda da objetividade da atitude natural que Merleau-Ponty deve partir – no caso, do tempo tal como a atitude natural o objetiva; é só então que ele poderá mostrar não mais uma experiência e o sujeito dessa experiência, mas o autor da síntese do ser no mundo e do ser para si e, nessa medida, a significação transcendental do tempo.

São duas as objetivações do tempo, aquela que põe o tempo nas coisas e aquela que o transporta para nós, aquela que o lança no “mundo objetivo” e aquela que o lança “na consciência”. Ora, a estratégia de Merleau-Ponty nesses dois primeiros momentos (1995, p. 470, 474) guarda algumas diferenças em relação à estratégia de Husserl no momento crítico das *Lições* (primeira seção, do 3º ao 6º parágrafos), no momento em que Husserl faz a crítica da teoria de Brentano. Segundo Husserl, Brentano via nas “associações originárias”, nas representações imediatas da memória que se acrescentam às representações da percepção, a origem do tempo. A percepção se limita ao instante presente; a consciência do passado, por sua vez, advém da imaginação que, a cada sensação, associa durante um certo tempo uma seqüência de representações imaginárias. O passado imediato se mantém na consciência do presente por meio da imaginação. Assim, por exemplo, quando soa uma melodia, o som individual não simplesmente desaparece de uma vez por todas assim que

cessa o estímulo. A um novo som, o som anterior não desaparece sem deixar rastro, senão seríamos incapazes de discernir relações entre sons que se seguem. Teríamos um único som a cada instante e, entre eles, vazio, mas não uma melodia. Inversamente, não se pode pretender que as representações dos sons permaneçam na consciência sem modificação. Nesse caso, teríamos sons simultâneos, não, novamente, uma melodia. É preciso, enfim, que o som passado não desapareça simplesmente, nem que a representação do som passado que o conserva o conserve tal qual ele foi no presente. É necessário uma modificação específica, uma determinação temporal: cada sensação de som, finda a excitação que a engendrou, desperta uma representação semelhante com caráter temporal, e essa modificação temporal continua se modificando de instante em instante. Só assim pode haver a representação de uma melodia. A cada representação, vai se ligar então uma seqüência contínua delas. A sensação, ao dar lugar a outra, recebe o caráter temporal, que, por sua vez, continua se modificando sem cessar, de modo que o conteúdo é cada vez mais recuado. Essa modificação não é provocada pela excitação, que produz apenas o conteúdo presente da sensação. É a imaginação que lhe acrescenta o caráter temporal, e a essa representação se articula uma nova, continuamente. A esse processo contínuo, Brentano denomina “associação originária”. Não há aqui, rigorosamente, percepção da sucessão; a sucessão é uma aparência que advém da vivacidade da associação originária. Ora, o mérito da teoria de Brentano, que levou Husserl a afirmar haver nela um “núcleo fenomenológico” (*ein phänomenologischer Kern*) (HUSSERL, 1966, p. 15, trad. p. 25), foi assinalar que só há consciência da sucessão temporal se a sensação que ocorre no presente permanece, como representação, sob forma modificada. Do contrário, haveria simultaneidade, não sucessão. E essa modificação temporal não é feita pela sensibilidade, limitada que é ao sensível presente. Daí o apelo à imaginação criadora (*die Phantasie*), que produz duplos da sensação dotados da determinação temporal “passado” e que têm a capacidade de se modificar continuamente. Husserl resume Brentano: “assim a imaginação se mostra aqui, de maneira específica, produtora. Estamos em presença do caso único em que ela cria um momento, em verdade novo, das representações, a saber, o momento temporal. Assim, descobrimos no domínio da imaginação a origem das representações do tempo” (HUSSERL, 1966, p. 11, trad. p. 20). E a partir do passado, apoiada na aparição da memória, a imaginação forma as representações do futuro, na espera. E daqui, enfim, advém a representação completa do tempo, a representação do tempo infinito,

que é uma representação conceitual tal qual a dos números infinitos, do espaço infinito etc (HUSSERL, 1966, p. 13-14, trad. p. 23). Observe-se que se a percepção se limita ao instante presente e se a consciência do passado e do futuro advêm da imaginação, apenas o presente é real. Um *dó* passado não é mais um *dó*, um vermelho passado não é mais um vermelho. As determinações temporais (exceto a determinação “agora”) alteram essencialmente, como as determinações “representado”, “desejado” etc; assim, por exemplo, com o táler: um táler representado ou possível não é um táler. E, inversamente, o agora que se pode acrescentar à representação de um homem, nada altera, nada acrescenta – embora tampouco determine. Há assim um presente real que se torna, sem cessar, irreal (HUSSERL, 1966, p. 14, trad. p. 24). Ora, que há de errado com essa teoria, segundo Husserl?

Passando ao largo da observação de que a teoria de Brentano é psicológica, que ela trabalha com pressuposições transcendentais, com objetos existentes que “provocam” sensações etc, destaquemos o seguinte: para Husserl, essa teoria conduz “à negação da existência da percepção da sucessão e da mudança” (HUSSERL, 1966, p. 13, trad. p. 22). Afinal, o objeto que contém uma extensão temporal – a melodia, por exemplo – não é “percebido” como tal, pois só o é o agora a cada vez presente: nossa percepção da melodia como sucessão temporal é apenas uma “crença” na realidade da melodia, crença produzida pela imaginação, que cria a aparência de um *continuum*, já que reproduz, como simulacro, a sensação viva, associando continuamente tal fantasma ao dado vivo. Brentano postula aqui a irrealidade do tempo, o caráter fantasmático de nossas idéias, e o que Husserl vai recusar é o devir irreal do presente real, a modificação contínua do ser em não-ser, o caráter fantasmático da maior parte daquilo que chamamos “realidade”. Se Brentano teve o mérito de reconhecer o caráter originário da extensão temporal, a explicação que dela dá o conduz entretanto a negar a “realidade” da sucessão. Mas esse é apenas um dos aspectos da crítica de Husserl; há um outro: suponhamos que um som A, soado agorinha há pouco, seja renovado por uma associação originária e mantido em seu conteúdo. Nesse caso, A não passou, ele permanece presente; assim, o momento temporal “passado” deve ser um momento presente do vivido, “o que é um contrasenso manifesto” (HUSSERL, 1966, p. 18, trad. p. 28); e se se objeta que ele está lá com o caráter de “passado”, a questão passa a ser: mas de onde sabemos que A foi outrora? De onde tiramos a idéia do passado? A adjunção do caráter “momento-do-passado” não pode explicar a

consciência transcendente “A é passado”. Como saber se aquilo que tenho agora na consciência, com seu caráter de passado, é idêntico àquilo que eu não tenho mais na consciência? Não se pode escapar aqui de uma contradição:

“todos os momentos estão agora aí, eles estão encerrados na mesma consciência de objeto, eles são portanto simultâneos. E entretanto a sucessividade do tempo exclui a simultaneidade. São eles então não momentos temporais, mas signos temporais? Mas isso nos dá apenas uma palavra nova, a consciência do tempo não é ainda analisada, ainda não se esclareceu como a consciência de um passado se constitui a partir de tais signos, em qual sentido, de que maneira, por quais apreensões esses momentos funcionam de modo diferente daqueles, por exemplo, da qualidade, e de tal modo que, precisamente, se estabeleça uma relação entre a consciência, que deve ser um presente, e um não-presente” (HUSSERL, 1966, p. 18, trad. p.29).

Não se pode dar conta da consciência do tempo apenas acrescentando a ela novos momentos, ainda que continuamente modificados, pois isso transforma a sucessão numa simultaneidade no interior de uma consciência de objeto. Eis aqui, enfim, o duplo aspecto da crítica de Husserl: no primeiro momento, ele notou que a teoria de Brentano nega a existência da *percepção da sucessão*, pois para ela só o presente é real; desta vez ocorre o inverso: ele nota que essa teoria nega a existência da *sucessão da percepção*, pois a consciência de objeto encerra em si, na instantaneidade, os diferentes momentos temporais. À primeira observação, ele opõe que a representação do tempo não é obra da imaginação, de modo que a sucessão temporal não é uma simples crença; à segunda, ele opõe que os predicados temporais não podem se acrescentar aos predicados ou qualidades da coisa, que, portanto, o momento temporal não é um predicado da coisa: como, a partir desses predicados, saberíamos que se trata do passado e não de signos do passado? Não basta, pois, falar de certos simulacros, no interior da consciência, que possuam a determinação temporal “passado”; é preciso que alcancemos o passado lá mesmo, no seu lugar temporal. Assim, nem se trata de reduzir a sucessão percebida à *instantaneidade*, vendo nela um simples produto da imaginação, nem de reduzir a percepção que se sucede à *simultaneidade*, o que torna a consciência um simulacro da eternidade. É então, elaborada essa crítica a Brentano, que Husserl enuncia: “a percepção da duração pressupõe a duração da percepção” (HUSSERL, 1966, p. 22, trad. p. 36).

Ora, a essa mesma conclusão vai chegar Merleau-Ponty, mas em uma *démarche* que testemunha algumas diferenças fundamentais para a sua fenomenologia do tempo. Em primeiro lugar, a primeira forma de objetivismo destacada por Merleau-Ponty é aquela que lança o tempo diretamente no mundo sem procurar a origem do tempo na imaginação criadora – daí por que as formas de objetivismo destacadas por Merleau-Ponty não apresentam o “núcleo fenomenológico” da teoria de Brentano. Assim, o tempo é tomado diretamente como um “curso”, análogo ao curso de um rio, e sem origem destacada. Nesse caso, a crítica do objetivismo empreendida por Merleau-Ponty vai seguir um caminho inverso ao da crítica husserliana de Brentano: contra o objetivismo, Merleau-Ponty ainda lembra que “o tempo não é (...) um processo real”, que ele só pode nascer “de *minha* relação com as coisas” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 471); é essa perspectiva finita que funda a individualidade do acontecimento e o mantém em seu lugar temporal e, sem ela, a noção mesma de “acontecimento” não faria sentido: se digo que o tempo é como um rio que passa, que vem do passado e vai para o futuro, eu subtendo um testemunho que foi à nascente lá atrás e agora vê passar os pedaços de madeira que ele havia lançado e, a partir daí, comparo suas perspectivas sucessivas; tudo se passa para Merleau-Ponty como se o mundo objetivo fosse pleno demais para comportar o não-ser do passado e o não-ser do futuro: “se destacamos o mundo objetivo das perspectivas finitas que abrem para ele e o colocamos em si, só encontraremos nele ‘agora’” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 471); daí a necessidade da subjetividade, que traz consigo a “possibilidade de não-ser”. Diferente é a crítica husserliana porque Brentano, esse pré-fenomenólogo, já havia introduzido um sujeito ali mesmo onde Merleau-Ponty o exige. No entanto, apesar disso, há um fundo comum às críticas de Husserl e de Merleau-Ponty: se em Brentano a imaginação produz representações que se associam à percepção presente, é porque apenas o instante presente é real; Brentano introduz uma perspectiva finita, mas essa perspectiva deixa intacta a realidade exclusiva do “agora”; ele oferece uma teoria positiva da origem do tempo, mas resta que o tempo é para ele ilusão e, assim, ele termina negando a sucessão; é verdade que Merleau-Ponty, por sua vez, tem em mira uma objetividade sem testemunho, inteiramente destacada de qualquer perspectiva finita, mas resta que essa objetividade é, como o presente de Brentano, incapaz de comportar a sucessão; daí por que Merleau-Ponty não deixa de notar que o sujeito reclamado por ele não poderá ser um “suporte real” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 471) do

passado e do futuro: é que, como suporte, ele assumiria, como o sujeito brentiano, o passado e o futuro, deixando intacto o prejuízo que se acusa aqui, aquele que não reconhece realidade à sucessão. A segunda forma de objetivismo destacada por Merleau-Ponty é aquela que transporta o tempo das coisas para a consciência. Novamente, esse momento parece se confundir com o segundo momento crítico de Husserl (DASTU R, 1995, p. 53), aquele no qual Husserl acusa Brentano de ter reduzido a sucessão da percepção à simultaneidade na medida em que a consciência encerra em si, na mesma consciência de objeto, os diferentes momentos temporais. No entanto, é verdade que, para Merleau-Ponty, trata-se antes de uma variante da crítica do objetivismo, segundo o movimento pendular tão característico da *Fenomenologia*; já a subjetividade brentiana introduz uma variável fenomenológica estranha ao objetivismo de que fala Merleau-Ponty: uma imaginação criadora que produz duplos da sensação dotados de determinação temporal continuamente modificada. Assim, o que está em questão, para Merleau-Ponty, é ainda o objetivismo, e a objetividade em questão é aquela dos traços fisiológicos ou psíquicos que conservariam o passado. Nesse caso, nota Merleau-Ponty contra psicólogos e contra *Matéria e memória*, tais traços implicam a conservação *de fato* do passado e, nessa medida, eles são *presentes*, sem aquela dimensão de ausência do passado: o reaparecimento de tais traços vai implicar apenas uma nova percepção, uma percepção presente; portanto, o *reconhecimento* deles como passado deve preceder sua *reprodução*: é preciso que eu traga em mim a significação passado, diz o fenomenólogo, para que traços presentes me remetam ao passado, é preciso que eu tenha “uma espécie de contato direto com o passado em seu lugar” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 473). Assim, se o primeiro momento crítico reclamava uma subjetividade, vemos agora, nesse segundo momento, que ela não pode ser a subjetividade psicológica, aquela que conserva o passado em si na forma de traços presentes ao invés de alcançá-lo lá no seu lugar temporal; ao que parece, ela é antes, como mostra esse segundo momento, uma subjetividade alargada que esteja presente, ela mesma, no passado e no futuro, de tal modo que o tempo já não seja um simples “dado de consciência”, mas que a consciência, ela mesma, “desdobre ou constitua o tempo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 474). Ora, é certo que a subjetividade psicológica de que fala Merleau-Ponty não é a subjetividade brentiana porque ela não traz consigo, como esta, a origem do tempo; mas, novamente, há um fundo comum às críticas de Husserl e de Merleau-Ponty: Husserl rejeita que a origem do

tempo esteja nas representações produzidas pela imaginação porque os momentos temporais terminam encerrados, simultaneamente, na mesma consciência de objeto; aqui, é a sucessão da percepção que é comprometida e a consciência é encerrada na instantaneidade. Também na crítica de Merleau-Ponty o que está em jogo é a necessidade de ultrapassar o dado presente em direção ao passado e ao futuro e também em nome da sucessão da percepção. Mas resta saber se essa necessidade pode ser satisfeita pela solução ora aventada, a de que a consciência desdobre ou constitua o tempo; essa solução é husserliana e é dela que Merleau-Ponty se ocupa em um curto parágrafo, no qual ele ajusta suas contas com o idealismo transcendental e justifica a impossibilidade da redução lá no núcleo do sistema, isto é, na teoria do tempo.

IV

A solução husserliana conclui pela “idealidade do tempo”, isto é, pelo tempo enquanto constituído pela consciência. Essa solução se segue do enunciado “a percepção da duração pressupõe a duração da percepção”, enunciado que pretende superar, de uma só vez, a ambigüidade da teoria de Brentano, que ora reduz a temporalidade ao instante, reconduzindo-a à imaginação, ora ao simultâneo, reconduzindo-a a signos temporais encerrados numa consciência. Daí por que, de um lado, os objetos husserlianos serão eles mesmos objetos temporais (*Zeitobjekte*), isto é, “objetos que não são apenas unidades no tempo, mas contêm neles mesmos a extensão temporal” (HUSSERL, 1966, p. 23, trad. p. 36) e, de outro lado, o *Datum* fenomenológico do tempo não será, como aquele da qualidade, animado por uma função de apreensão, pois o momento temporal não é um predicado da coisa. Essa recusa de que o momento temporal seja animado por uma função de apreensão, como ocorre com a qualidade, permite a Husserl consumir a superação do duplo prejuízo acima e dar aquele passo que comentávamos, acerca da “intimidade” entre consciência e temporalidade, pois é a separação entre uma e outra que subjaz à idéia de que a sucessão é simples crença ou de que o momento temporal é um simples signo, e é ela que Husserl visa em sua crítica a Brentano. Pois a *Ausschaltung* do tempo objetivo nos oferece um dado ele mesmo temporal que se confunde com o fluxo da consciência, em uma unidade que faz face ao duplo prejuízo implícito na teoria de Brentano. Unidade que se exprime na idéia de que o momento temporal é ele mesmo animado e não dado a

uma função que o animaria, de que ele não é uma pura matéria animado por uma forma mas que ali forma e matéria se ligam intimamente. Daí por que a *Ausschaltung* do tempo objetivo nos deixa como objeto “o som como puro dado hilético” (HUSSERL, 1966, p. 24, trad. p. 37), e não vividos doadores de sentido com seus dados hiléticos: é como dado hilético ele mesmo animado que Husserl vai descrever “a duração do som ou som em sua duração” (1966, p. 23, trad. p. 36), isto é, o objeto temporal. Assim, rompida a separação entre matéria e forma, nós nos instalamos em um nível anterior ao da intencionalidade de ato e da constituição ligada a ela; o objeto não é mais aquilo que aparece com tais e tais propriedades, o som *ele mesmo*, por exemplo, o som em sua *identidade*, mas “o som ‘em seu modo’” de aparição, modo pelo qual ele “aparece como sempre outro”⁵. A atenção se volta do percebido, do objeto em sua identidade, aos seus “modos de aparição” (*Erscheinungsweisen*), que são sempre outros. O nível de intencionalidade em que nos colocamos é portanto aquele a partir do qual o objeto mesmo, o objeto em sua identidade, é remetido às suas fases de constituição, e, com ele, no mesmo movimento – pois recuamos a uma “intimidade” entre a consciência e a temporalidade –, o sujeito em sua autoconstituição. Daí por que, nesse nível, a intencionalidade pode ser dita em duplo sentido: se visarmos na *direção do objeto*, ela é aquela que liga a aparição àquilo que aparece, isto é, o objeto em seu modo <das Objekt im Wie> ao objeto percebido, que é o objeto imanente, em seu momento de unidade; mas como se trata, também aí, da autoconstituição do sujeito, essa *mesma* intencionalidade pode ser dita de outro modo, se visarmos na *direção da consciência*: diremos então que há, de início, uma relação entre a consciência e o que aparece em seu modo – mas aqui falamos de “consciência” impropriamente, diz Husserl (“não poderemos chamar consciência o ‘objeto em seu modo de escoamento’ <das ‘Objekt im Ablaufsmodus’>”) (HUSSERL, 1966, p. 27, trad. p. 41)); daí por que, na sequência do texto, e referindo-se a esse momento da constituição, Husserl usa o termo *consciência* entre aspas: “a ‘consciência’, o ‘vivido’ se relaciona a seu objeto por meio de uma aparição, na qual consiste precisamente o ‘objeto em seu modo’ <das ‘Objekt im Wie’>”) (HUSSERL, 1966, p. 27, trad. p. 41); ou seja, também aqui a consciência é visada “em seu modo de escoamento”⁶; mas, como se trata não apenas do “objeto em seu modo” mas também do objeto percebido, imanente, em seu momento de unidade, diremos ainda que há uma relação entre a consciência (agora sem aspas) e aquilo que aparece pura e simplesmente <das Erscheinende schlechthin> (HUSSERL, 1966, p. 27, trad. p. 41).

Assim, a análise fenomenológica da consciência do tempo nos remete a esse momento constituinte, originário, em que consciência e objeto não são ainda constituídos e afirmados em sua oposição⁷. O momento originário é aquele que nos entrega o “*tempo imanente* do curso da consciência” e é a ele que Husserl se refere quando fala em “intimidade” entre consciência e temporalidade; “intimidade” tem aqui, portanto, um sentido preciso: ela não remete simplesmente a uma *correlação*, como aquela entre consciência e objeto, mas ao momento anterior, em que consciência e temporalidade não se distinguem ainda, em que não há um correlato objetivo como um predicado da coisa, mas uma relação tal que a consciência aparece ela mesma como temporal. Mas o recuo a esse momento originário é apenas um dos lados da questão; o outro, são os termos para os quais tende esse momento: se Husserl recua aos “modos de aparição”, é para mostrar a constituição da *identidade*, seja a do objeto imanente, seja a do sujeito; trata-se, enfim, da passagem do “objeto em seu modo” ao objeto imanente, das fases em que ele “aparece como sempre outro” ao momento de sua identidade, dos momentos constituintes ao objeto constituído. Ora, é justamente isso que Merleau-Ponty vai recusar; tudo se passa como se Merleau-Ponty censurasse em Husserl o erro inverso àquele que Husserl censura em Brentano: Brentano ignora a sucessão da percepção porque encerra os momentos temporais, enquanto signos, na unidade de uma consciência que permanece plantada no presente; Husserl, por sua vez, procura dar conta dessa sucessão tornando a consciência presente em intenção ao passado e ao futuro, ao invés de produzir deles simples signos. Tudo se passa então como se Husserl tivesse ido longe demais: é certo que a subjetividade psicológica é incapaz de dar conta da sucessão da percepção e que ela permanece encerrada no presente, mas não se pode ir até o ponto em que a consciência se estende ao passado e ao futuro, o que está implicado pela tese da constituição. Pois, o que é próprio ao tempo – e que, finalmente, põe obstáculo definitivo à constituição – é que ele se furta a todo esforço que vise dominá-lo. Dominar o tempo, ou constituir o tempo, é o mesmo que negar o tempo: “o tempo enquanto objeto imanente de uma consciência é um tempo nivelado, em outros termos, não é mais tempo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 474). Não há mais tempo quando se procura constituir o tempo; há “espaço”, já que seus momentos “coexistem diante do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 474). O esforço em identificar-se ao tempo, desdobrá-lo ou constitui-lo a partir da consciência, reverte-se, portanto, no seu contrário, já que o tempo se expõe diante da

consciência e se constitui, por isso mesmo, em um meio “distinto” da consciência (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 475). Eis a objeção central de Merleau-Ponty a Husserl, objeção que animou, retrospectivamente, toda a crítica ao intelectualismo na descrição da percepção.

Assim, se é verdade, por um lado, que contra a versão objetivista, aquela que lança o tempo no mundo, Merleau-Ponty notava que não há tempo como processo real, que o tempo nasce de minha relação com as coisas, e se, por outro lado, contra a versão que lança o tempo na consciência, ele notava que o sujeito não pode ser psicológico, pois o tempo é ainda objetivado, agora na forma de traços presentes na memória, é verdade também que o sujeito reclamado por Merleau-Ponty não pode ser um sujeito transcendental que constitua o tempo. As versões objetivistas permanecem presas ao presente e ignoram a sucessão; a versão fenomenológica de Husserl quer dar conta da sucessão, mas então é o presente que ela ignora. E, de fato: a consciência husserliana só pode pretender-se constituinte e estender-se ao passado e ao futuro, assegura Merleau-Ponty, se ela abandonar sua situação presente: “é preciso que o próprio sujeito não esteja situada [no tempo] para que possa estar presente em intenção ao passado e ao futuro” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 474). Ora, mas se a consciência está apenas “intencionalmente” no passado e no futuro, por que ela se destacaria do presente? Simplesmente porque ela se pretende constitutiva, isto é, porque ela pretende fazer a passagem das fases do objeto ao momento de sua identidade: é a passagem mesma dos “modos” do objeto à sua unidade que implica que a consciência atravesse o objeto de parte a parte e, assim, não o perceba mais de um ponto de vista⁸. Se a consciência coincide com o tempo a ponto de desdobrá-lo, então para ela a totalidade do tempo precede as partes, e o presente, menos que designar a situação da consciência, designa antes uma relação temporal, pois, enfim, a consciência transcendental husserliana, não mais obcecada por “conteúdos” como a consciência psicológica, “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 estabelece entre ele, o passado e o porvir” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 474). Se a consciência é ela mesma o *continuum* temporal, então ela não pode mais se situar em parte alguma desse *continuum*; o sujeito, alargando-se por todas as dimensões do tempo, não está mais em nenhuma delas. Há aqui uma homogeneização do tempo, que termina equalizando as dimensões

temporais: “mas justamente uma consciência assim liberada não perdeu toda noção do que pode ser porvir, passado e mesmo presente?” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 474). Ora, tudo se passa então como se, ao contrário do objetivismo que, obcecado pelo presente, ignora o *não-ser* do passado e do futuro (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 471), Husserl, por sua vez, ao pretender abarcar passado e futuro na unidade de uma mesma consciência, ultrapassasse sua condição de não-ser ignorando que passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 474). A situação de Merleau-Ponty consiste então nisso: em recusar o instantaneísmo, pois o tempo deve ser totalidade, isto é, deve haver uma síntese do tempo; e em recusar o transcendentalismo, pois essa síntese não pode se completar em parte alguma: o sujeito deve estar situado, mas, a partir dessa situação, ele deve alcançar o passado e o futuro; logo, deve haver uma síntese, mas essa síntese não pode ser concluída – ou, o que dá na mesma, essa síntese não pode ter um autor. Trata-se então de introduzir um sujeito, pois é por ele que *alcançamos* o passado e o futuro, mas esse sujeito não pode ser uma consciência, pois ela totaliza o tempo: nem psicológico, nem transcendental, o sujeito a que se refere Merleau-Ponty é aquele capaz de resolver essa aparente quadratura do círculo que é uma síntese sem autor, uma síntese passiva.

V

Da crítica ao objetivismo e ao transcendentalismo de Husserl, resulta que devemos nos instalar no presente, mas não no presente pontual do objetivismo; trata-se antes de um presente alargado, de um *campo* que por si mesmo arraste *seu* horizonte de retenções e por *suas* protensões morda o porvir (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 476). É aqui que se encerra o momento crítico do capítulo sobre o tempo e começa o momento positivo: passado o momento crítico, Merleau-Ponty começa a redefinir a relação entre o sujeito e o tempo: no campo de presença, o sujeito não põe, teticamente, o tempo, ele não tem consciência *do* presente; o presente não é posto: “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 a minha tarefa do que estou diante dela” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 476). Do mesmo modo, eu não me represento o dia já passado, a noite que se aproxima, e no entanto eu posso fazê-lo: é que eu ainda tenho “em mãos” o passado

próximo, é que o futuro já “está aí”. No “campo de presença” assim alargado, não há posição do tempo; em verdade, porque não há ali um sujeito que se coloque como tal; tudo se passa como se o sujeito fosse dissolvido para o tempo aparecer, e, inversamente, no momento em que o sujeito aparece e põe teticamente o tempo, é o tempo que desaparece e se fragmenta. Noutras palavras, no campo de presença, o sujeito se dissolve como sujeito identitário para fluir ele próprio como sujeito temporal; portanto, é no campo de presença que Merleau-Ponty parece realizar aquela dupla condição já enunciada por Husserl: “a percepção da sucessão requer a sucessão da percepção”. E em condições diferentes das de Husserl, pois o sujeito de que ele fala não é uma consciência cuja tarefa constitutiva a obriga a expor o tempo diante de si, mas o próprio tempo, que, por consequência, não pode conservá-la nos mesmos termos. Não há necessidade de uma síntese intelectual que organize o tempo: quando eu passo de A a B e de B a C, A se perfila em A’ e depois em A’’ sem que uma síntese de identificação reúna A, A’ e A’’, o que faria de A uma unidade ideal⁹. A noção husserliana de retenção, conservada por Merleau-Ponty, exprime justamente isso: que eu não ponho o passado, que eu não o construo, mas que “eu o alcanço em sua exceção recente e todavia já passada” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 477) e que, portanto, eu não parto dos perfis (A’, A’’) etc) e, por meio deles, remonto ao original (A): “o que me é dado é A visto por transparência através de A’, depois esse conjunto através de A’’ e assim por diante” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 478). A síntese de identificação, por outro lado, é aquela realizada por uma evocação voluntária do passado, que é um modo derivado de consciência; mas, abaixo dela, há essa “unidade natural e primordial” do tempo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 479), essa síntese passiva do tempo. A oposição entre uma e outra representa, em Merleau-Ponty, a oposição entre a “intencionalidade de ato” e a “intencionalidade operante”, oposição que nem mesmo aparece no gráfico merleau-pontiano; daí por que, comparado aos gráficos de Husserl, aquele figura, na linha horizontal, uma série de “agoras” (A, B, C), e não, como em Husserl, “fenômenos de escoamento” (*Ablaufsphänomenen*) ou “modos da perspectiva temporal” (*Modis der zeitlichen Orientierung*)¹⁰; no primeiro gráfico de Husserl, com efeito, o ponto A é um ponto-fonte (*Quellpunkt*), que é o “modo de escoamento” (*Ablaufsmodus*) pelo qual o objeto imanente começa a ser. É por esse ponto-fonte que começa a “produção” (*Erzeugung*) do objeto que dura; essa consciência é apreendida em uma mudança contínua, diz Husserl: o presente se transforma em um passado

e um novo presente faz recuar todo o bloco; mas cada novo presente retém o passado, “cada ponto ulterior é retenção para cada ponto anterior”, de modo a formar um *continuum* (*Kontinuum*) de retenção e retenção de retenção; assim, a impressão originária (*Urimpression*) lá no ponto-fonte passa na retenção e é, por sua vez, ela mesma presente, “alguma coisa de atualmente aí” (*ein aktuell Daseiendes*); assim, trata-se aqui, sempre, de um *mesmo* objeto, de um objeto que dura, que é permanentemente retido e, portanto, intencionalmente presente em cada um de seus momentos: “o som começa e ‘ele’ se prolonga continuamente” (HUSSERL, 1966, p. 29, trad. p. 44)¹¹. Ora, é justamente isso, tido por Husserl como um “fato notável” (*das Merkwürdige*) (“cada fase ulterior de escoamento é ela mesma uma continuidade, e uma continuidade em crescimento contínuo, uma continuidade de passados” (HUSSERL, 1966, p. 28, trad. p. 42)), que desaparece do gráfico merleau-pontiano: ele suprime o momento da constituição da unidade, que, em Husserl, não se opõe mais ao diverso hilético. É só no segundo gráfico, na linha pontilhada, que Husserl figura *outros objetos* que, eventualmente, venham a preencher a linha do presente; daí a diferença: no gráfico anterior, tratou-se da “série dos instantes presentes” (*Reihe der Jetztpunkte*); neste, da “série dos presentes” (*Reihe der Jetzt*); ora, não é nem o fenômeno de escoamento, nem a unidade constituída que o gráfico de Merleau-Ponty figura na linha horizontal como “série dos ‘agora’” (*série des ‘maintenant’*); trata-se de outra coisa, que convém explicar.

VI

Ao recusar o momento da identidade através da constituição, Merleau-Ponty se impõe a tarefa de explorar a noção de síntese passiva, de unidade natural do tempo; por oposição à intencionalidade de ato, que é a consciência tética da evocação do passado, por exemplo, importa a Merleau-Ponty mostrar a unidade passiva do tempo sem identidades constituídas. Menos que a constituição, que põe um sujeito e espacializa o tempo, trata-se para Merleau-Ponty de mostrar que o tempo é uma unidade sem autor; daí a passagem da síntese passiva à “síntese de transição” (*Uebergangssynthesis*), pois se a unidade do tempo é passiva é antes de mais nada porque ela é a unidade de *um movimento*, porque o tempo é uma totalidade movente: é como um movimento que traça seu próprio percurso e faz unidade consigo mesmo, ou “como um gesto [que]

envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 479), que se pode dizer que a síntese do tempo é passiva – quer dizer, que ela é uma síntese em movimento. Trata-se então de notar que a coesão do tempo deve-se, antes de mais nada, à *passagem* do tempo: no tempo, “ser e passar são sinônimos” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 480) – passagem que tanto a versão objetivista quanto Husserl deixam escapar. Mas de onde vem que o tempo possa ser pensado como um movimento, um movimento que, de uma ponta a outra, se põe a mover? É isso que Husserl havia mostrado e logo perdera; tudo consiste em pensar até o fim *o tempo como passagem e não como sucessão*; assim, a passagem de A a B e a C é correlativamente a passagem de A a A’ e a A’’ e de B a B’; não se trata aqui de simples sucessão: uma sucessão, como aquela de A a B, que mantivesse A enquanto tal, perderia toda diferença entre passado e presente e, com ela, o próprio tempo; é preciso que, na passagem de A a B, A se modifique por sua vez e assim continuamente; é assim que o tempo se põe a mover “de uma ponta a outra”, que ele se define como “um só movimento de escoamento” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 479). Daí a crítica a Husserl: para afirmar a constituição, Husserl termina ignorando, malgrado sua noção de retenção, que passado e presente não *são* no mesmo sentido, que A, caindo em A’, impossibilita uma constituição, pois essa implica uma homogeneização do tempo: a identidade buscada por ele implica a identificação prévia entre os diferentes *tempora*. Por aqui, pode-se ver que a própria noção de sucessão exige um autor da síntese do tempo, e que, inversamente, se o tempo é essa modificação continuada, não há mais síntese externa e assim o tempo é, não sucessão, mas esse movimento único que se move de uma ponta a outra – ou, mais precisamente, já que se trata de destacar a modificação contínua e não uma continuidade sucessiva: o tempo é a lei desses “movimentos centrífugos”, dessa permanente “dissolução”, dessa “deiscência total” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 479-480). Ora, é justamente aqui, na medida em que interdita a passagem à constituição e, com ela, à homogeneização, que Merleau-Ponty destaca na passagem do tempo a noção de *diferença*: a passagem de A a B e a C implica passagens correlatas, de A a A’, de A’ a A’’, de B a B’, incessantemente; tudo passa no tempo: isso quer dizer que há não sucessão de A a B a C, mas que tudo se modifica, e que assim cada “instante” se afirma por diferença com os outros: “os ‘instantes’ A, B, C não *são* sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 479). Se a passagem é pensada até o fim, o tempo é um

único fenômeno de escoamento em que todas as partes convêm umas às outras e que se afirmam como partes, isto é, o tempo é uma totalidade com a diferença cravada em seu interior: é certo que os instantes não são discretos, mas tampouco a continuidade de que eles são parte faz, à maneira bergsoniana, bola de neve consigo mesma: eles não são discretos, mas tampouco são indiscerníveis, por próximos que sejam uns dos outros, e assim eles se diferenciam entre si. Tudo se passa como se a identidade husserliana, resultado de um processo realizado no tempo, implicasse uma homogeneização do tempo – mas a crítica dessa homogeneização não acarretasse, por sua vez, como em Bergson, a idéia de uma duração em que há penetração mútua, organização íntima, solidariedade, enfim, uma sucessão sem distinção (BERGSON, 1993, p. 74-75), mas acarretasse, ao contrário, esse processo de diferenciação continuada, essa “fuga geral para fora do Si”, esse “ek-stase” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 479-480). A verdadeira crítica da homogeneização leva, ao contrário do que supunha Bergson, a uma diferenciação generalizada.

Dissemos que é necessário introduzir o sujeito para pensar o tempo, mas que esse sujeito não pode expor o tempo diante de si porque isso implicaria em espacializar o tempo: a crítica das versões objetivistas e transcendental recusava a possibilidade de pensá-lo a partir de um sujeito psicológico e de um sujeito transcendental; o tempo só pode ser pensado a partir da “síntese passiva”. A síntese é passiva na medida em que ela é uma síntese de transição, na medida em que o tempo é uma totalidade movente, uma passagem que não pára de passar. Ora, nessa medida, o tempo implica uma *relação*, já que cada “instante” se afirma por diferença com os outros: o tempo não é apenas uma totalidade, ele é uma totalidade que cava a diferença em seu interior e assim ele se abre para uma *relação a si*. Eis aqui, finalmente, a condição pela qual Merleau-Ponty poderá dizer que o tempo não é para alguém, mas que ele é alguém (1995, p. 482). E em sentido análogo àquele em que Husserl vai definir, na terceira seção das *Lições*, a subjetividade absoluta.

Sabe-se que essa seção se dedica ao terceiro nível dos graus de constituição, o do fluxo absoluto. O primeiro, o nível das coisas da experiência no tempo objetivo, é aquele posto entre parênteses; o segundo, é o nível de constituição das unidades imanentes dos *Zeitobjekte*. Mas há ainda um terceiro e derradeiro nível “subjacente a toda constituição” (HUSSERL, 1966, p. 73, trad. p. 97). Pois, enfim, a constituição dos objetos imanentes acarreta numerosos fluxos, já que “numerosas séries de sensações originárias começam e acabam” (HUSSERL, 1966, p. 77, trad. p. 101); o

derradeiro nível é aquele da unidade do fluxo no qual se encontram esses numerosos fluxos – fluxo que, se fosse como os outros, se se tornasse objeto, seria objeto constituído e exigiria um novo fluxo por trás dele. Ora, a dificuldade colocada por esse fluxo absoluto é que nele não há mais objeto que dure; portanto, não faz mais sentido falar em mudança e, correlativamente, em permanência; ele não tem um começo, um *Quellpunkt*, e portanto, tampouco, tem um fim; o termo “fluxo” (*Fluss*) é usado aqui apenas “conforme o que é constituído”, apenas “metaforicamente”, mas ele não é, como este, temporalmente “objetivo” – ele é a “subjetividade absoluta”, mas tem as propriedades de “alguma coisa que jorra ‘agora’, em um ponto de atualidade, em um ponto-fonte originário, etc” (HUSSERL, 1966, p. 75, trad. p. 99). Assim, não basta dizer que nesse fluxo se constitui a unidade da duração de um som; falta dizer ainda que esse fluxo derradeiro se constitui a si próprio como unidade da *consciência* da duração do som (HUSSERL, 1966, p. 80, trad. p. 105). É como unidade que ele se constitui, unidade que engloba os diferentes fluxos; mas de onde vem essa unidade? Segundo Husserl, há aqui algo de “chocante” (*anstössig*), até mesmo “absurdo” (*widersinnig*), já que é em um só e mesmo fluxo de consciência que se constituem ao mesmo tempo a unidade temporal do objeto imanente e a do próprio fluxo de consciência (1966, p. 80, trad. p. 105): há um olhar que se dirige, através das fases de escoamento, para o que é constituído, para o objeto temporal imanente, e um olhar que se dirige para o próprio fluxo da consciência constituinte. A solução de Husserl consiste aqui em apontar uma “dupla intencionalidade” da retenção: a primeira é a lembrança primária do som, a retenção do som, que o constitui como objeto imanente “som”; a segunda é a intencionalidade constitutiva da unidade dessa lembrança no fluxo; essa última é retenção da retenção. Se se quiser, Husserl reproduz aqui um caso “análogo” àquele de que falávamos atrás, no momento em que passávamos às fases de constituição do objeto e o remetíamos aos seus “modos de aparição”; também ali aparecia um “duplo sentido” da intencionalidade, e também ali vinculado à relação entre constituinte e constituído: a intencionalidade liga a aparição àquilo que aparece, ou ainda, ela é uma relação entre a “consciência” e o que aparece em seu modo; mas ela é também uma relação entre a consciência e aquilo que aparece pura e simplesmente. Husserl reproduz novamente esse duplo aspecto, com essa mudança: o constituído é agora a temporalidade do objeto temporal imanente e o constituinte é a temporalidade na qual aquela se constitui; e, dessa vez, essa última se autocons-

titui. Daí por que Husserl fala em “intencionalidade transversal”, aquela voltada para o som em sua duração, e em “intencionalidade longitudinal”, aquela que desvia o olhar do som e se volta para o fluxo da consciência e que, “no curso do fluxo, se recobre a si mesma continuamente” (HUSSERL, 1966, p. 81-2, trad. p. 107-108). Essas *duas intencionalidades* formam uma unidade: a primeira constitui o “tempo imanente”; a segunda, se constitui como forma da consciência constitutiva do tempo. Certamente, essa consciência derradeira não é temporal no sentido em que falamos dos objetos temporais, constituídos no interior do fluxo; mas daí não se segue que ela seja destacada daquilo que aparece, o que implica que o próprio fluxo apareça “em pessoa” e que, nessa medida, constituinte e constituído coincidam; assim, conclui Husserl, por “notável” (*merkwürdig*) – e no entanto “compreensível” (*verständlich*) – que pareça, “o fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo não apenas é [...] mas é tal que uma auto-aparição (*eine Selbsterscheinung*) do fluxo deve necessariamente ocorrer nele, e portanto deve-se poder necessariamente apreender o próprio fluxo em seu escoamento” (HUSSERL, 1966, p. 83, trad. p. 109). Essa coincidência entre constituinte e constituído, evidentemente, não vai até o fim; se isso acontecesse, não haveria constituição e nem, finalmente, sujeito, pois o sujeito requer essa mínima distância pela qual ele se estabelece como *consciência* da unidade constituída. Ora, é verdade que para Merleau-Ponty o tempo é também a subjetividade última, aquela que não é mais intratemporal, mas é verdade também que ele não chega a ela procurando, como Husserl, a unidade dos múltiplos fluxos constituídos; em Husserl, a especificidade do fluxo último será estabelecida a partir de um “contraste” (*Kontrast*) (1966, p. 73, trad. p. 97), de uma “comparação” (*Vergleich*) (1966, p. 74, trad. p. 98) entre as unidades constituídas e os fenômenos constituintes. Há aqui uma inversão em relação ao momento anterior: antes, Husserl partira do objeto em sua unidade e o vinculava aos seus “modos de aparição”; tratava-se ali de mostrar a constituição da identidade; desta feita, Husserl estabelece a multiplicidade dos objetos constituídos e busca a unidade do fluxo constituinte; ele não passa da identidade aos “modos”, mas da multiplicidade à unidade da subjetividade absoluta. No entanto, mesmo aqui, trata-se ainda e sempre da constituição: desta feita, trata-se de partir da unidade já *constituída*, que requer ainda um passo em direção ao solo último de constituição, ao limite da autoconstituição. É então que o sujeito aparece, sujeito como consciência da unidade constituída.

Ora, em Merleau-Ponty, justamente porque o problema da constituição foi contornado, a subjetividade última não sobressai dessa passagem ao último piso; ao contrário, o tempo se afirma como sujeito a partir da própria noção de síntese do tempo, que afasta, por sua vez, a possibilidade de uma consciência constitutiva; assim, na medida em que se trata de uma síntese de transição, de uma modificação incessante ou uma deiscência total, a síntese do tempo acarreta uma relação a si, já que cada dimensão é visada “*como* outra coisa que não ela mesma” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 482); não há necessidade aqui, portanto, de colocar uma consciência para afirmar o para si; antes disso, uma consciência torna impossível o tempo. Merleau-Ponty confirma assim, pela análise da síntese passiva, o que já notava no momento da crítica ao idealismo transcendental de Husserl, quando apontava ali a impossibilidade de a consciência dominar ou constituir o tempo. A diferença entre os dois momentos reside nisso: no momento crítico, ainda ignorávamos o que era o tempo; Merleau-Ponty se limitava a explorar as contradições em que se enreda toda objetivação do tempo – objetivação também feita por Husserl, já que ele espacializa o tempo; no momento positivo, ao contrário, passamos efetivamente ao tempo, nós o deixamos ser, não mais o observamos, não mais procuramos determiná-lo por relação entre suas partes, nem procuramos constitui-lo¹². E foi então que o tempo apareceu como uma totalidade movente que implica uma relação a si: “há no âmago do tempo um olhar, ou, como diz Heidegger, um *Augen-blick*” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 482), noção que reúne o duplo sentido de “olhar” e de “instante”¹³. Ora, apesar disso, é o próprio Merleau-Ponty que não hesita em comparar a sua subjetividade com a “subjetividade última” das *Lições* de Husserl, e ali no momento em que Husserl afirma que percepção e consciência interna coincidem – isto é, ali onde Husserl afirma que coincidem “ser e ser para si”, “ser e ser objeto da consciência interna”¹⁴; mas é que essa referência a Husserl, fora do contexto da constituição, representa para Merleau-Ponty apenas o primeiro momento da síntese passiva, o momento do *para si*; falta ainda o segundo momento, aquele pelo qual ele mostra que esse para si é subjetividade mundana, isto é, que ele é também *ser no mundo*. Também essa etapa já havia sido adiantada pela crítica precedente: quando se opunha à constituição do tempo, Merleau-Ponty notava que a consciência só pode pretender-se constituinte do tempo se ela estender-se ao passado e ao futuro, se ela acompanhar as etapas de constituição, e, portanto, se ela expuser o tempo diante de si; nessa medida, ela teria que abandonar sua condição presente,

sua situação; o tempo é então nivelado, homogeneizado e, portanto, não é mais tempo. Mas agora, nessa etapa positiva, é preciso mostrar, *a partir do tempo*, que ele é situado. Tudo se passa como se a *démarche* de Merleau-Ponty fosse inversa a de Husserl ao menos nisso: a subjetividade última não é o derradeiro passo de uma fenomenologia do tempo, ela não é o ápice da reflexão; ela é antes uma etapa dessa fenomenologia, uma etapa de um movimento que deve fazer o caminho inverso e levá-la novamente ao mundo, ou melhor, que deve mostrá-la situada no mundo. Ela é não o último estágio da constituição, a *Urkonstitution*, mas uma subjetividade mundana. Assim, na *démarche* de Merleau-Ponty a subjetividade última deve agora “descer” ao mundo; é essa a segunda e última etapa do momento positivo.

Assim, o esforço de Merleau-Ponty vai consistir, nessa segunda etapa, em negar que esse “tempo constituinte”, essa subjetividade última, se confunda com uma “eternidade”: seria eternidade se nos instalássemos em uma consciência que desdobrasse o tempo, a partir da qual “a produtividade do tempo [fosse] (...) eminentemente contida” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 475); e, a julgar pelas afirmações de Merleau-Ponty, é isso que parece estar por trás da idéia de consciência constitutiva do tempo; mas trata-se aqui, assegura ele, apenas de um “sonho dos filósofos”, que buscam, por essa “eternidade de vida”, instalar-se “além do permanente e do cambiante” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 475) – como Husserl o fizera com a subjetividade absoluta, que não conhece nem começo nem fim. Ora, ainda uma vez, é necessário compreender bem o que significa a síntese de transição do tempo, essa passagem que não pára de passar: se, no momento anterior, a passagem implicava a idéia de que o tempo é uma totalidade movente, desta feita, ela implica a idéia correlata à da mudança: a de permanência; pois, como poderia eu dizer que algo muda continuamente sem um ponto de estação a partir do qual afirmo que houve mudança? Todo o problema consiste em entender bem o que é esse ponto fixo. Certamente, vale aqui a idéia de que eu só posso dizer que algo se move porque algo permanente me serve de referência, e vice-versa: não há mudança sem permanência, nem permanência sem mudança. No entanto, para Merleau-Ponty, não se trata mais de compreender o cambiante *a partir* do permanente ou o permanente *a partir* do cambiante; nesse caso, o erro consiste em reduzir a mudança a uma simples relação, o que significa reduzi-la a nada, a uma ilusão, já que ela é apenas uma relação entre termos que, em si mesmos, não mudam; trata-se aqui de um modelo de relação *externa*. É certo, no entanto, que é

ainda segundo o modelo de uma relação que Merleau-Ponty pensa a passagem, mas, dessa feita, o cambiante e o permanente não são mais pensados um *a partir* do outro, mas são ambos um e o mesmo. É esse modelo inédito que a fenomenologia do tempo pretende afirmar: “quando descrevíamos agora há pouco o recobrimento do tempo por ele mesmo, nós só conseguíamos tratar o futuro como um passado acrescentando: um passado por vir, e o passado como um porvir acrescentando: um porvir já advindo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 484). Eis aqui o ponto de estação, aquele que traz de volta o tempo do sonho à vida “desperta”: ele é o presente, o ponto a partir do qual passado e futuro são – ou antes, não são; é apenas vindo ao presente, diz Merleau-Ponty, “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” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 484). Ora, mas o que está aqui em questão é que esse ponto de estação não é algo externo à totalidade movente e a partir do qual vemos o movimento; por isso, ele não é propriamente um ponto de estação; ele é antes o campo em que o próprio tempo se enraíza; essa relação é interna, por isso ele não é um ponto a partir do qual vejo o tempo passar; é o campo em que o tempo *se* manifesta. Merleau-Ponty fala em “campo de presença”, não em ponto de estação; no entanto, a idéia é afirmar, por contraste com a mudança, um ponto “permanente”, sem o qual a idéia mesma de passagem não faria sentido. Ora, mas que significa dizer que o tempo *se* enraíza no presente?

É aqui, nesse momento, que o sujeito volta a aparecer: antes, dizíamos que o sujeito identitário deveria se dissolver se quiséssemos descrever o fenômeno do tempo e que o próprio tempo assumia a condição de sujeito transcendental, pois uma consciência, mesmo fluente como a husserliana, terminaria por expor o tempo diante de si e, assim, por perdê-lo; agora, no momento em que procura mostrar que a subjetividade transcendental é também mundana, Merleau-Ponty volta a usar a linguagem do sujeito empírico: “só há tempo *para mim* porque *eu* estou situado nele” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 484; grifos meus). Merleau-Ponty retoma aqui a estrutura de que já falava no capítulo sobre o *cogito*, a da particularidade e da generalidade, do ser no mundo e do ser para si, da particularidade da experiência e da generalidade do horizonte, com a diferença de que, dessa feita (no momento positivo), ele faz o caminho inverso: da generalidade à particularidade, ou, se se quiser, do transcendental ao mundano, porque se trata, agora, de mostrar que o

próprio transcendental se mundaniza. É esse o momento-chave de toda a obra e tudo depende dele, de tal modo que o capítulo sobre a temporalidade não repete o que foi dito nos capítulos anteriores: a ele cabe legitimar as descrições precedentes, o que só é feito se se mostra que a esfera transcendental que é o tempo exige, *por si mesma*, uma descida à esfera mundana, o que sobressai da idéia mesma de *passagem*: é a passagem que exige pensar mudança em relação interna com permanência, “eternidade” com campo de presença; a subjetividade última não é aqui, como em Husserl, um “fluxo” em sentido apenas metafórico, que não tem nem começo, nem fim, essa eternidade de sonho; é um transcendental que “desce no tempo”. A subjetividade mundana, por sua vez, é aquela envolvida na percepção, ou, mais largamente, é aquela envolvida em toda experiência; daí por que a linguagem do sujeito, do “eu”, volta a aparecer; e, ao dizer “tempo *para* mim”, Merleau-Ponty não compromete as análises anteriores e expõe novamente o tempo diante de um sujeito; esse risco é superado na medida em que se mostra que é o próprio tempo que exige uma situação; daí por que um tal sujeito não é “intratemporal”: nesse caso, tratar-se-ia, ainda uma vez, de uma relação externa entre esse sujeito e o tempo; assim, não se trata aqui, na passagem ao sujeito empírico, de expor o tempo para mim, mas de dizer que o “eu” em questão é uma manifestação do sujeito transcendental e que, assim, é o próprio tempo que exige essa situação: é ali que *há* tempo; daí por que, contra a tese da exposição, Merleau-Ponty se apressa em notar que no presente “um setor do ser me é tão próximo que ele nem mesmo se expõe diante de mim e não posso *vê-lo*, assim como não posso ver meu rosto” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 484). Ora, é aqui que, finalmente, ser e ser para si coincidem, ou, mais amplamente, sujeito de experiência e sujeito transcendental: o privilégio do presente sobre as outras dimensões do tempo advém disso, de que é no presente que o transcendental se manifesta e “coincide” com o empírico; assim, dizer que é no campo de presença que o tempo se manifesta, é o mesmo que dizer que é no campo de presença que eu sou. Não se trata de reduzir meu ser ao conhecimento que dele tenho, não se trata de encerrar meu ser no presente, mas apenas de fazer “descer” o transcendental; ora, é justamente por isso que a fórmula husserliana “ser coincide com ser para si” é reescrita por Merleau-Ponty, pois o termo da análise não nos conduz, como em Husserl, a uma consciência da unidade constituída como *consciência* constituinte universal, mas a uma generalidade que envolve uma relação a si, e, de outro lado, o “ser” em questão não é o simples vivido

(*Erlebnis*) exposto diante da consciência, mas um sujeito mundano, consagrado ao mundo, um movimento de “ex-sistência” sem uma operação de constituição por detrás; assim, na fórmula merleau-pontiana, “*ter consciência*” coincide com “*ser-em...*”; “minha consciência de existir” coincide com o “gesto efetivo de ‘ex-sistência’” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 485); é só aqui que, finalmente, sujeito transcendental coincide com sujeito mundano, ou o ser para si com o ser no mundo. Daí por que Merleau-Ponty pode retomar, legitimando, as análises do *cogito*: “é comunicando-nos com o mundo que indubitavelmente nos comunicamos com nós mesmos. Nós temos o tempo por inteiro e estamos presentes a nós mesmos porque estamos presentes no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 485).

VII

Ora, é certo que Merleau-Ponty aponta, como Husserl o fizera, uma *relação de si a si* própria ao tempo, mas, ao contrário de Husserl, essa relação não designa para ele uma autoconstituição; em Husserl, a passagem ao último piso da constituição é idêntica à passagem a uma esfera que não conhece mais duração ou identidade, que está aquém do cambiante e do permanente; foi no momento anterior, o da constituição da unidade imanente no interior do fluxo, o da constituição do *Zeitobjekt*, que Husserl vinculou a identidade aos “modos de aparição”, o idêntico ao múltiplo, o permanente ao cambiante; a partir daí, colocou-se para ele o problema da unidade do fluxo que contém esses diversos fluxos, essas diversas unidades constituídas; de vez que essa unidade não pode ela mesma passar à condição de objeto, pois ela requereria um outro fluxo por detrás dela, é forçoso concluir que ela não é mais da ordem do objeto, isto é, da ordem do um e do múltiplo e, portanto, daquilo que é propriamente temporal; ora, essa exigência só se coloca porque a unidade do objeto é constituída *pela consciência*, e a consciência, por sua vez, só é *consciência* se passar a uma etapa acima do constituído; com isso, Husserl cava um abismo entre o segundo e o terceiro piso da constituição, tornando esse último uma figura da eternidade, uma “eternidade de sonho”, como diz Merleau-Ponty; é verdade que o problema aqui é o da separação entre transcendental e empírico¹⁵; mas é verdade também que essa separação é apenas uma figura da separação mais fundamental entre o temporal e o atemporal, a respeito do qual o filósofo, muito embora

faça a ressalva da “metáfora”, ainda pretende se pronunciar. Resta, no entanto, que a intencionalidade que constitui a unidade do fluxo derradeiro forma uma unidade com aquela que constitui a unidade imanente, e é assim que Husserl assegura não só a auto-aparição do fluxo, mas também sua autoconstituição: “a auto-aparição (*die Selbsterscheinung*) do fluxo não exige um segundo fluxo, mas, enquanto fenômeno, ele se constitui a si mesmo” (HUSSERL, 1966, p. 83, trad. p. 109)¹⁶. Em Merleau-Ponty, ao contrário, o fluxo derradeiro não é um sujeito que se põe como consciência da unidade constituída que, por isso mesmo, deve se colocar acima desta; é ainda um fluxo, uma passagem que não pára de passar, que só se compreende pela relação entre mudança e permanência e que, portanto, ainda é temporal. Se um tal sujeito “desce” ao nível empírico, não é porque Merleau-Ponty confundiu o empírico e o transcendental, não é porque ele psicologizou a subjetividade última, mas porque o tempo só é tempo, e não uma figura bastarda da eternidade, se ele “descer” à experiência. É essa “descida” que constitui para Merleau-Ponty a forma da relação de si a si própria ao tempo; nesse caso, trata-se de uma “autoposição”, não de uma autoconstituição, e é assim que Merleau-Ponty redefine a *Selbsterscheinung* de Husserl¹⁷. E se essa autoposição não envolve contradição, é porque a relação entre o que põe e o que é posto não é externa a eles; assim, o que a fenomenologia do tempo revela é que *afetar-se a si mesmo* é da essência do tempo. Se o tempo *se* manifesta em um campo de presença, se ali sujeito transcendental e sujeito empírico coincidem, então o tempo afetante “é o tempo enquanto ímpeto e passagem para um porvir”, isto é, o tempo como generalidade; o tempo afetado “é o tempo enquanto série desenvolvida dos presentes”, isto é, o tempo como particularidade, o tempo das múltiplas experiências; ou ainda: aquele que afeta é o sujeito transcendental, aquele que é afetado é o sujeito empírico; ali onde há passagem, há também manifestação de si, e por isso o “ímpeto do tempo” é o mesmo que “a transição de um presente a um presente” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 487), de uma experiência a uma experiência; é aqui que a noção de síntese passiva, esse outro nome da autoposição, encontra esclarecimento definitivo, só depois de concluído o segundo momento da síntese, não mais o momento do para si, mas o do ser no mundo: não há mais contradição na noção de “síntese passiva” na medida em que a atividade não é a composição de um múltiplo dado e a passividade não é a recepção de uma realidade externa; se o uno é uma totalidade movente que se dá emblemas de si mesmo, se, portanto, ele se manifesta multipla-

mente, então atividade e passividade foram o verso e o reverso de uma mesma síntese (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 488).

E é aqui também, finalmente, que se esclarece a linha horizontal do gráfico merleau-pontiano do tempo, a linha da “série dos ‘agora’” que, como notávamos, não se confunde com as unidades constituídas do gráfico husserliano. De fato, a linha A, B, C não figura momentos constituídos, ela figura as “manifestações” do tempo, os “presentes” do tempo, as “experiências”; nem figura “fenômenos de escoamento”, o momento da constituição, como o primeiro gráfico de Husserl, nem as unidades constituídas, como o segundo gráfico; não figura nem o múltiplo, nem o idêntico; ela figura essa automanifestação do tempo, o “emblema” que o tempo se dá de si mesmo, essa “descida” ao nível empírico, ao nível da experiência¹⁸. Ora, mas se é assim, então não devemos confundir o múltiplo com as objetividades de que partira Merleau-Ponty, aquelas próprias à atitude natural. Tudo se passa como se, analogamente a Husserl, que distingue o objeto *enquanto* percebido do objeto puro e simples, também Merleau-Ponty distinguisse o “em si” da manifestação do em si da atitude natural; no entanto, justamente porque operou uma inversão anti-idealista, esses termos ganham um novo sentido: o primeiro “em si” é o “em si” da experiência, é o perfil do perfilado, a manifestação do manifestado, o múltiplo figurado no gráfico; é ele, e não mais o segundo em si, aquele da atitude natural, que é um existente fático; o fático merleau-pontiano é, portanto, o objeto *enquanto* percebido, ou antes, é o *perfil* do perfilado, a *apresentação* do apresentado; assim, ele não é mais o existente excluído do território da filosofia, aquele que deveríamos começar por colocar fora de circuito; quanto ao objeto da atitude natural, ele deixa de ser o objeto puro e simples de que fala Husserl, ele não é mais “objeto” de forma alguma; e a razão disso é simples: é que a atitude natural é aquela que resolve a tensão própria ao irrefletido, sempre fluente, e passa ao momento da identidade, da unidade; mas, ao fazê-lo, ela tem em mãos não um objeto, mas um “conceito”, uma “imagem”, uma “abstração” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 492-493) que, portanto, não se confunde com o irrefletido desvelado pela reflexão; Merleau-Ponty dá o exemplo do corpo: o corpo objetivo, diz ele, é apenas uma “imagem empobrecida” do corpo fenomenal, ele tem uma existência apenas “conceitual” (1995, p. 493). Ora, e por que esse “conceito” não seria equivalente à *forma* objeto, à categoria que é o resultado do trabalho constitutivo? Justamente porque ele não se confunde com uma condição de possibilidade da experiência: a experiência é irrefletida, quer dizer, ela não se expõe a uma consciên-

cia, e por isso não há constituição de um código de leitura, de uma forma que me permita “ler” o mundo empírico; antes disso, a passagem à atitude natural corresponde a uma alteração dessa experiência irrefletida: essa não é iluminada por uma identidade bem constituída, por um código de leitura, e aquela corresponde apenas a uma “parada” no processo perceptivo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 446, 270); daí por que a inversão anti-idealista implica que a atitude natural não é mais irrefletida, pois ela é a passagem à identidade; assim, se essa passagem atesta um “movimento natural” da percepção (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 71), é verdade também que refazer os passos que conduzem à identidade – propósito que se colocou Merleau-Ponty (1995, p. 48) –, não significa “preencher” todos esses passos, não significa fundamentar essa passagem: no nível de que se trata – o da percepção –, as identidades são não categorias bem constituídas, mas apenas “momentos abstratos” que remetem a uma “estrutura única”, aquela em que o tempo como totalidade, ou “tempo sujeito”, se manifesta no múltiplo como “tempo objeto” e forma com ele uma unidade: “sujeito” e “objeto” são “abstrações” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 492) dessa estrutura – “abstrações” porque elas rompem com a unidade da estrutura, isto é, com a relação interna que a caracteriza.

Ora, é essa diferença entre o nível objetivo e o nível fenomenológico que se deve ter em vista no momento em que Merleau-Ponty afirma que não há uma “diferença essencial” entre verdades de fato e verdades de razão (1995, p. 451): a afirmação segundo a qual “é-me tão essencial ter um corpo como é essencial ao futuro ser futuro de um certo presente. (...) Mais ainda: não me é essencial apenas ter um corpo, mas ter esse corpo. Não é apenas a noção de corpo que, por meio do presente, é necessariamente ligada à do para si, mas a existência efetiva de meu corpo é indispensável à de minha ‘consciência’” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 493), essa afirmação, enfim, não atesta um “ultra-racionalismo” ali onde os clássicos ainda guardavam um resíduo de contingência – por exemplo, na união entre o corpo e a alma¹⁹; ela atesta antes a exigência de que o sujeito transcendental “desça” ao nível da experiência, de que ele se manifeste no múltiplo: o fático em questão é ainda o fático do mundo fenomenal, não as objetividades da atitude natural; essa distinção – análoga, de resto, à distinção estabelecida pelo próprio Husserl – interdita o comentário sobre o vínculo entre as objetividades, sobre as “correlações objetivas”, que cabe à ciência estabelecer; assim, se se objeta ao fenomenólogo que eu poderia ter unhas, orelhas e pulmões diferentes sem que minha existência fosse modificada, ele não replica a essa objeção

com uma nova descrição que mostraria, dessa vez, o vínculo interno, a conexão necessária entre as partes; ele lembra apenas que as categorias da atitude natural são abstraídas de uma estrutura em que o transcendental se manifesta no empírico, ou, no caso em questão, de uma estrutura em que a alma se manifesta necessariamente em um corpo fático. Assim, dizer que o corpo objetivo é apenas uma “imagem”, um “conceito” do corpo fenomenal e, por isso mesmo, negar que o corpo objetivo seja a “verdade” do corpo fenomenal, não implica dizer o inverso: que o corpo fenomenal seja a “verdade” do corpo objetivo; trata-se antes de assegurar uma distinção entre os domínios que nenhuma descrição pode superar. A *fundação* de que fala Merleau-Ponty não se passa entre o fenomenal e o objetivo, mas entre o transcendental e o empírico em sentido fenomenológico.

¹ Este texto é parte do relatório de pesquisa de pós-doutorado financiada pela Capes.

² Merleau-Ponty precisa “antecipar” (1995, p. 77), na Introdução, que ciência e filosofia, atitude transcendental e atitude natural, se implicam mutuamente – ou ainda: que a ciência secreta uma ontologia e a ontologia antecipa um saber (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 123): a psicologia, por um lado, remete à filosofia porque ela secreta uma ontologia e a filosofia, por outro lado, remete à psicologia, enquanto pesquisa metódica da atitude natural, na medida em que ela é já um saber e não simplesmente uma crítica.

³ Nas citações de Husserl, são indicadas as páginas da edição alemã da *Husserliana* e da tradução francesa, respectivamente.

⁴ “É em minha relação com coisas que eu *me* conheço, a percepção interior vem depois” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 439; grifo meu): o *cogito* é originariamente pré-reflexivo, enquanto implicado no ato temporal, e o *cogito* cartesiano vem depois, fundando-se nele.

⁵ <Der Ton selbst ist derselbe, aber der Ton, ‘in der Weise wie’ er erscheint, ein immer anderer> (HUSSERL, 1966, p. 25, trad. p. 39).

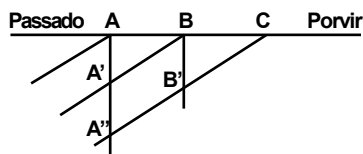
⁶ Sobre isso, cf. Granel (1968, p. 60, 63).

⁷ Referindo-se a essa oposição, diz Husserl que ela pertence ao plano da temporalidade constituída: “no conjunto do domínio fenomenológico (no conjunto: isto é, no interior do plano da temporalidade constituída que é preciso constantemente conservar), essa dualidade e essa unidade notáveis da *hyle* sensual e da *morphé* intencional desempenham um papel dominante” (HUSSERL, 1976a, p. 192, trad. p. 289). Um pouco antes, no parágrafo 81, ele afirma que esse plano não é ainda o plano do “verdadeiro e definitivo absoluto”: “o ‘absoluto’ transcendental que nos dispomos pelas diversas reduções não é, em verdade, a última palavra; é algo que, em um certo sentido profundo e absolutamente único, se constitui a si mesmo, e que tem sua fonte radical em um absoluto definitivo e verdadeiro” (HUSSERL, 1976a, p. 182, trad. p. 274-275). Na seqüência, Husserl acrescenta em nota: “os esforços do autor a respeito desse problema, e que por muito tempo permanecerão vãos, chegaram, no essencial, a um termo no ano de 1905; seus resultados foram comunicados nos cursos na Universidade de Göttingen”

(1976a, p. 182, trad. p. 275). O absoluto verdadeiro será o *continuum* temporal que liga os vividos uns aos outros de modo necessário, formando um único fluxo. No parágrafo 85, Husserl é mais explícito ainda: “no nível de consideração ao qual nós nos limitamos até nova ordem, e que nos dispensa de descer nas profundezas obscuras da última consciência que constitui toda temporalidade do vivido, aceitamos os vividos tais como eles se oferecem à reflexão imanente enquanto processos temporais unitários” (HUSSERL, 1976a, p. 191-192, trad. p. 288). É então que ele distingue o elemento sensual que em si não tem nada de intencional e o momento que o anima, que dá um sentido ao momento sensual.

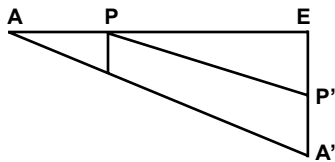
⁸ E como Merleau-Ponty, por sua vez, também pretende assegurar essa intencionalidade voltada ao passado e ao futuro, já se pode vislumbrar que o momento da unidade do objeto deve ter para ele um sentido diferente daquele que ele aponta em Husserl: não haverá jamais uma “identidade” bem constituída, ela é apenas uma “abstração”. Voltaremos a esse assunto adiante.

⁹ Conforme o gráfico abaixo:



Linha horizontal: série dos “agora”. Linha oblíquas: *Abschattungen* dos mesmos “agora” vistos de um “agora” ulterior. Linhas verticais: *Abschattungen* sucessivos de um mesmo “agora”.

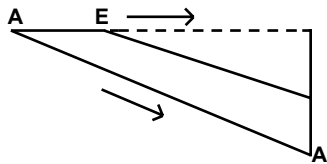
¹⁰ Gráficos de Husserl (1966, p. 28, trad. p. 43):



AE – Série dos instantes presentes (*Reihe der Jetztpunkte*)

AA' – Descida na profundidade

EA' – *continuum* das fases (instante presente com horizonte de passado)



E – Série dos presentes (*Jetzt*) eventualmente preenchida com outros objetos

¹¹ Cf. Granel (1968, p. 67): “se se considera A simplesmente como inicial, não se compreende como ele pode ser retido em B, depois em C, etc. Essa retenção supõe, portanto, identidade; ela supõe que B *retendo A* passepor A, isto é, que A seja uma impressão *original*, assim chamada porque nela começa a coisa *mesma*. E, do mesmo modo, C-retendo-B-retendo-A *passapor* A. Somente assim a retenção torna-se intencional. (...) cada momento novo é intencional e não existe por si mesmo mas como *retenção-da...* coisa mesma, a qual, por seu ‘mesmo’, faz do momento A o momento original e não somente inicial”.

¹² “Bergson havia dito com razão que o saber fundamental não é aquele que quer segurar o tempo como que entre pinças, fixá-lo, determiná-lo por relações entre suas partes, medi-lo,

que, ao contrário, ele próprio se oferece àquele que quer apenas ‘vê-lo’, e que, justamente porque renunciou a detê-lo, alcança, por visão, seu impulso interior” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 170).

¹³ Embora essa noção implique, em Merleau-Ponty, e diferentemente de Heidegger, uma diferença, uma negatividade.

¹⁴ A citação completa dessa passagem do Beilage VIII é: <Denn hier fällt ja Sein und Innerlich-bewusst-sein zusammen> (HUSSERL 1966, p. 117, trad. p. 157); na tradução francesa de Henri Dussort: <Ici coïncident en effet être et être-objet-de-la-conscience-interne>. Omitindo o início da frase, Merleau-Ponty a traduz por: <l’être coïncide avec l’être pour soi> (MERLEAU-PONTY, 1995, p.483).

¹⁵ “o fluxo absoluto é atemporal, ele não comporta passado, presente nem futuro. Por isso, se a sombra do eu empírico sempre perseguiu o eu transcendental, se a subjetividade da filosofia clássica nunca rompeu suas amarras com o ‘mundano’, no plano do ‘verdadeiro absoluto’ não há mais confusão possível: essa consciência ‘fora do tempo’ não se aparenta mais a nenhuma subjetividade ‘psicológica’” (MOURA, 2001c, p. 374-375).

¹⁶ A citação completa é: <Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluss, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst> (HUSSERL, 1966, p. 83, trad. p. 109).

¹⁷ Daí por que o modelo husserliano, adotado por Carlos Alberto de Moura (ver “A cera e o abelhudo”), é insuficiente para comentar o “mundo fenomenal” de Merleau-Ponty: é verdade que a passagem ao pré-objetivo implica o abandono do “código espacializante”, que a nova relação entre parte e todo, entre perfil e objeto, ultrapassa a alternativa de uma distância tomada como exterioridade e de uma imanência traduzível por “contido-em” (MOURA, 2001a, p. 253 e ss.). A relação entre a parte e o todo, entre a manifestação e aquilo que se manifesta, é agora intencional no sentido em que a manifestação *anuncia* o manifestado, garantindo portanto a passagem da parte ao todo sem conter o manifestado, sem que esse seja imanente à manifestação: ele é uma “transcendência imanente” à manifestação: “a idéia de uma ‘transcendência imanente’ vem exatamente comentar a exigência de uma distância que não será jamais exterioridade, de uma imanência que não será aquela das ‘partes reais’” (MOURA, 2001a, p. 255). Esse modelo, tão fecundo para comentar as descrições do campo fenomenal, omite, no entanto, aquilo mesmo que vai afastar Merleau-Ponty de Husserl: que a relação entre parte e todo não é apenas uma relação intencional, pois a parte é uma manifestação *empírica* do todo – ou antes, ele omite que o todo deve necessariamente se *manifestar a si mesmo* na parte, e, por isso, a parte é da ordem do *fático*.

¹⁸ E aqui se esclarece, finalmente, a diferença que já ressaltávamos entre Merleau-Ponty e Bergson: Bergson, diz Merleau-Ponty, “opõe à multiplicidade de justaposição das coisas exteriores a ‘multiplicidade de fusão e de interpenetração’ da consciência. Ele procede por diluição. (...) O gesto indiviso de meu braço que se desloca me dá o movimento que eu não encontro no espaço exterior porque meu movimento recolocado em minha vida interior encontra nela a unidade do inextenso” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 319). Ora, mas então o que resta, diz Merleau-Ponty, é uma “qualidade inefável que nada pode nos ensinar sobre o movimento”: “como dizia Kant, a experiência externa é necessária à experiência interna” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 319). Essa objeção, no entanto, deve ser entendida no sentido em que apontamos acima: não há síntese sem *manifestação* no múltiplo: “se a consciência é multiplicidade, quem recolherá essa multiplicidade para vivê-la justamente como multiplicidade, e se a consciência é fusão, como ela saberá da multiplicidade dos momentos que ela funde? (...) eu não tenho jamais consciência de ser o autor absoluto do tempo, de compor o

movimento que eu vivo, parece-me que é o próprio movimento que se desloca e efetua a passagem de um instante ou de uma posição a outra” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 319-320). Daí por que, na medida em que o próprio transcendental se manifesta no múltiplo, já não há a “mistura” de que fala Bergson no momento de considerar o múltiplo.

¹⁹ Sobre isso, ver sobretudo “A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty” (MOURA, 2001a, p.266 e ss.) e “Husserl:significação e existência”(MOURA, 2001b, p.180 e ss.).

Referências Bibliográficas

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Paris: Jérôme Millon, 1991.

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

BERGSON, H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: PUF, 1993.

DASTUR, F. *Husserl, des mathématiques à l'histoire*. Coll. Philosophies. Paris: PUF, 1995.

GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard, 1968.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana Band III,1. Haag : Martinus Nijhoff, 1976a [edição francesa: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, Coll. TEL, 1985].

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana Band VI. Haag : Martinus Nijhoff, 1976b [edição francesa: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976].

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana. Band X. Haag : Martinus Nijhoff, 1966 [edição francesa: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort. Paris: PUF, 1983].

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1995.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MOURA, C.A.R. “A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty”. In: *Racionalidade e crise. Ensaio de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/ Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001a.

_____. “Husserl: significação e existência”. In: *Racionalidade e crise. Ensaio de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/ Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001b.

_____. “Sensibilidade e entendimento na Fenomenologia”. In: *Racionalidade e crise. Ensaio de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/ Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001c.

SARTRE, J-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1970.