

# Merleau-Ponty e a leitura gestáltica da teoria husserliana do tempo

## Merleau-Ponty and the Gestalt Reading of Husserlian Theory of Time

\* Marcos José Müller

---

**Resumo:** Inspirados na leitura gestáltica que Merleau-Ponty fez de Husserl, propomos uma nova formatação para o diagrama husserliano, segundo a qual, em torno de cada evento atual, partiriam três orientações distintas e simultâneas: i) na direção dos codados retidos, ii) na direção do horizonte de idealidade, iii) e na direção do horizonte de idealidade refletida. Não pensamos que haja, entre essas três orientações, qualquer eventual sequencia ou ordenamento serial, porquanto Merleau-Ponty admite uma relação expressiva entre os eventos entre si. Com essa nova formatação, tentamos evitar aquilo que, na avaliação de Merleau-Ponty, corresponde ao “engano de Husserl”, precisamente: “ter descrito o encaixamento a partir de um *Präsensfeld* [campo de presença] considerado como se não tivesse espessura, como consciência imanente”<sup>1</sup>.

**Palavras-chave:** Tempo. Gestalt. Husserl. Merleau-Ponty.

**Abstract:** Inspired by Gestalt reading Merleau-Ponty did Husserl, we propose a new format for the Husserlian diagram, according to which, around every current event, would leave three distinct and simultaneous orientations: i) in direction to bottom of retained codados, ii) to horizon of ideality and iii) to horizon of reflected ideality. We don't think any possible sequence or serial order between these three guidelines, since Merleau-Ponty admits a significant relationship between the events each other. With this new format, we try to avoid what, in the evaluation of Merleau-Ponty, corresponds to the “misunderstanding of Husserl” precisely “have described the embedding from a *Präsensfeld* [field presence] considered as if no thickness as immanent consciousness”.

**Keywords:** Time. Gestalt, Husserl. Merleau-Ponty.

---

\* Doutor em Filosofia (UFRJ, 2000). Professor do Departamento de Filosofia da UFSC, onde é subcoordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Autor dos livros *Merleau-Ponty acerca da expressão* (2001) e, em coautoria com Rosane Lorena Granzotto, *Fenomenologia e Gestalt* (2007) e *Psicose e sofrimento* (2012).

<sup>1</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, p. 169.

## Introdução

Se, na *Fenomenologia da percepção*<sup>2</sup>, os diagramas husserlianos (para representar a fenomenologia da vivência íntima do tempo) cumpriam a estratégica função de ilustrar a emergência de sínteses que não dependiam de um poder central (empírico ou transcendental), uma vez que se trataria de diferenciações implícitas ao movimento de passagem que define a intencionalidade operativa, nas notas de trabalho ao *Visível e invisível*, os mesmos diagramas passam a ser duramente criticados, uma vez que não conseguiram suspender a perspectiva serial. O problemático na perspectiva serial é que ela faz pensar que cada momento é bem mais do que uma passagem. Cada momento é principalmente um ponto de amarração entre o passado e o futuro; o que mais uma vez nos faz pensar no sujeito das sínteses, apenas que deslocado do campo da psicologia e da filosofia transcendental para o domínio desse esquematismo alargado, que se chama “campo de presença” (*Präzensfeld*). Se o sujeito da *Fenomenologia da percepção* não é interior, pois é inteiramente passagem, essa passagem, tal como analisada no *Visível e invisível*<sup>3</sup>, implica ainda uma sorte de transparência, como se o tempo inteiro pudesse reconhecer-se a cada instante. Contra essa perspectiva, Merleau-Ponty radicaliza o emprego da noção gestáltica de “todo de indivisão por diferenciação” e inaugura uma nova forma de ler o diagrama husserliano. De modo distinto ao que acontecia na *Fenomenologia da percepção*, em *O visível e o invisível* Merleau-Ponty não considera a diferenciação um *cogito* que se transcende, arrastando consigo tudo o que possa haver recebido como herança vinda de outro lugar. Doravante, para Merleau-Ponty, a diferenciação implica uma perda, a perda da referência desde onde se poderia retornar à transparência. E, se ainda faz sentido dizer que o tempo é uma unidade de indivisão, tal se deve ao fato de que as perdas exigem uma transcendência, ainda que sem síntese, como um movimento de diferenciação radical. O que, por fim, levará Merleau-Ponty a redescrever a articulação que ele próprio previu para essas três dimensões inalienáveis da experiência: a perda, a falta e a aquisição (o hábito, o desejo e o pensamento).

### 1 Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo

Proferidas entre 1893 e 1917, as lições de Husserl versam sobre a mais “íntima” das vivências intencionais pensadas por Brentano,

<sup>2</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Via de regra, todas as citações de Merleau-Ponty foram extraídas dos originais e traduzidas ao português pelo autor do presente artigo. Quando não for esse o caso, a tradução utilizada estará mencionada nas referências.

<sup>3</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 248.

precisamente, a duração da percepção, uma vez que, à diferença da percepção (em que a consciência e o objeto se distinguem), na experiência da duração o tempo e a consciência são idênticos. Para Husserl<sup>4</sup>, contudo, ao afirmar que o tempo e a consciência são idênticos, e que a duração é uma vivência intencional imanente à consciência “no presente”, Brentano equivocou-se. Isso porque, se a duração (da percepção) fosse imanente ao presente, como poderíamos perceber a sucessão e a mudança?

Como bem esclarece Moutinho<sup>5</sup>, se a “nossa percepção da melodia como sucessão temporal é apenas uma ‘crença’ na realidade da melodia”, ou, tal como afirma Brentano, se ela não passa de uma “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”, então não há “realidade” na sucessão. Trata-se, quando muito, de uma experiência fantasmática, irreal, tal qual as nossas ideias pensadas no presente, razão pela qual Husserl<sup>6</sup> reprovará a tese de que a duração seja imanente à consciência. Pois, se “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”. Pensar que o som A que acabo de escutar continua em B como um momento presente vivido é, para Husserl<sup>7</sup>, “um contrassenso manifesto”, sendo isso que levará Husserl<sup>8</sup> a afirmar que “a duração da percepção pressupõe a percepção da duração”. Porém, como posso perceber a duração?

Para Husserl<sup>9</sup>, a percepção da duração é implícita à percepção da unidade material dos objetos, tendo em vista que “os objetos não são apenas unidades no tempo, mas contêm neles mesmos a extensão temporal”. Nesse sentido, antes de nossa consciência de atos intencionar – em algo dado – um objeto material, ela constitui o “objeto temporal” (*Zeitobjekt*) de que esse “dado” (*Datum*) é uma “impressão original” (*Urimpression*). Mais exatamente, ela representa para si mesma o fluxo de impressões, no interior do qual aquele dado figura<sup>10</sup>. Para fazê-lo, ela leva em conta isto que Husserl<sup>11</sup> considerou ser um “fato

<sup>4</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984, §3, p. 13.

<sup>5</sup> Cf. MOUTINHO, Luís Damon. “Tempo e sujeito – o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, *Dois pontos*, 1 (2004), p. 30.

<sup>6</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, § 6, p. 18.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, § 6, p. 22.

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 6, p. 23.

<sup>10</sup> *Ibid.*, § 11, p. 29.

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 10, p. 28.

notável” (*Merkwürdig*), ou seja, que “cada fase ulterior do escoamento é ela mesma uma continuidade em crescimento contínuo, uma continuidade de passados”. Tudo se passa como se houvesse uma “série de instantes presentes” (*Reihe der Jetztpunkte*), em que cada instante não desaparece com o advento do próximo, menos ainda reduz-se a esse. Ao contrário, cada instante antigo continua vívido como aquilo que escoo na direção dos próximos, abaixo dos quais se doa como perfil do que ele próprio fora enquanto instante, modificando-se a cada novo instante como indício da continuidade daquilo que ele já não é mais. Isso porque cada instante é um “ponto-fonte” (*Quellpunkt*) de um “modo de escoamento” (*Ablaufsmodus*) contínuo, que se projeta sobre cada instante ulterior, o que torna cada instante ulterior a “retenção para cada novo ponto anterior”, de sorte a formar um “contínuo” (*Kontinuum*) de retenção e retenção de retenção. E é por conta desse *continuum*, enfim, que a consciência pode, em cada instante, desempenhar a “produção” (*Erzeugung*) do objeto que dura, dado que esse não é mais que a síntese intelectual dos perfis que, a partir do passado (e não a partir do presente como pensava Brentano), doam-se como perfis retidos. Husserl elabora um esquema para ilustrar a sua teoria da unidade da percepção dos instantes temporais<sup>12</sup>.

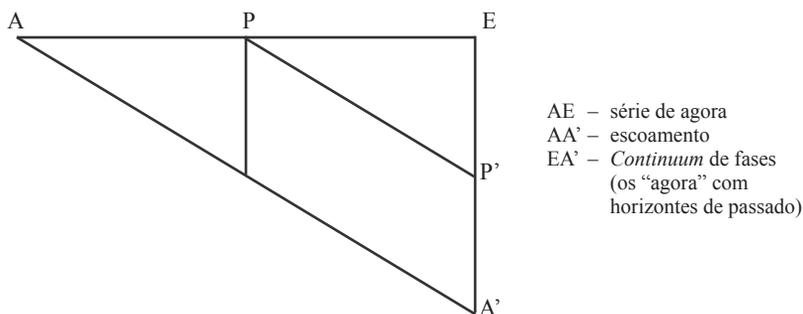


Figura 1

A linha horizontal representa o tempo objetivo, no qual estão posicionados (em um sentido progressivo) os diversos instantes (pontos A, P e E) que compõem um objeto. De cada um deles parte uma linha transversal, que é o “modo de escoamento” de cada instante anterior. Trata-se de “impressões originárias” (*Urimpressionen*) que fluem por meio

<sup>12</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, § 10, p. 28.

de modificações, perfazendo uma trajetória que não pode ser reduzida a uma parte de uma série. Abaixo de cada um daqueles pontos, Husserl traça uma linha vertical representando o *continuum* dos instantes vistos a partir de cada um deles. Desse *continuum* fazem parte não só as impressões originárias (E, no caso do “agora” E), mas também todas as retenções (P' e A', no caso do “agora” E). E se a duração da percepção está assegurada pela percepção da duração, é por que, para cada percepção, o tempo se doa ele mesmo.

Ora, essa maneira de formalizar a experiência de constituição dos objetos temporais (como a duração) permite a Husserl pensar a própria ideia de tempo como passagem. Amparada no *continuum* de instantes retidos, a consciência pode, a cada instante, distinguir entre o que é atual, passado, ou porvir<sup>13</sup>. Identificando e diferenciando, em cada “instante”, os múltiplos perfis retidos, a consciência estabelece uma linha de sucessão, em que “representa” para si o antes, o agora e o depois. É nesse sentido que propõe um segundo diagrama, em que se ocupa de acrescentar à noção de retenção, a noção de protensão dos instantes a seguir, como podemos ver nas linhas pontilhadas.

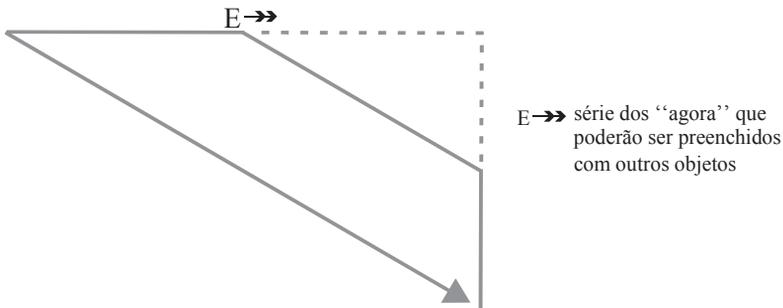


Figura 2

A questão, então, é saber como é possível que eu compreenda em cada “agora” as retenções e protensões, sem com isso nivelá-las em um só sentido, como se se tratasse de um fenômeno apenas presente. Como é possível que eu as compreenda sem estancar ou antecipar, respectivamente, as suas marchas em direção ao passado e ao porvir? Não teríamos aqui que dar razão a Brentano? A solução para essa questão Husserl a encontra salientando que os perfis retidos ou protendidos

<sup>13</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, § 10, p. 27.

não são para a consciência sensações renascentes, não são resíduos ou projeções “realmente” imanentes ao “agora”. Ao contrário, eles são a *compresença* de algo que permanece apenas “em intenção”, são “um modo de visar”, o que faz deles uma verdadeira intencionalidade. Porém, não a mesma intencionalidade por cujo meio a consciência intencional constitui os objetos temporais. Para constituir um objeto temporal, a consciência institui atos de identificação e diferenciação, os quais envolvem, por um lado, as impressões iniciais de um determinado “agora” e, por outro, os respectivos perfis retidos e protendidos. Já a intencionalidade que define os perfis retidos e protendidos é isenta de atos de identificação e diferenciação<sup>14</sup>. Ela é “uma intencionalidade de tipo especial” (*eine Intentionalität eigener Art*) que, na verdade, é dividida em duas por Husserl<sup>15</sup>. Uma é a “intencionalidade transversal” (*Querintentionalität*), representada no esquema acima pelas linhas transversais. Outra é a “intencionalidade longitudinal” (*Längsintentionalität*), indicada pelas linhas verticais<sup>16</sup>. Mediante a primeira, a consciência sustenta o fluxo das impressões iniciais por que passou, mantendo-o vivo, ainda que de maneira progressivamente modificada e, por essa razão, destinada ao esquecimento<sup>17</sup>. Trata-se de uma intencionalidade auxiliar, mas nem por isso menos importante. Afinal de contas, é por meio dela que a consciência irá deflagrar, para cada nova impressão inicial, os horizontes que, depois, a “intencionalidade longitudinal” compartimentará em estratos retencionais<sup>18</sup>. De fato, é a “intencionalidade longitudinal” que possibilita a identificação e a diferenciação entre os diferentes perfis de um objeto ou entre os diferentes momentos vividos pela consciência. E ainda que a intencionalidade transversal e a intencionalidade longitudinal não sejam suficientes para determinar um objeto temporal, é por meio delas que Husserl conseguiu fazer o “agora” deixar de ser o que era (para o pensamento científico e para a opinião vulgar, a saber, um ponto

<sup>14</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964, Apêndice IX, p. 118.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 38, p. 82.

<sup>17</sup> Quanto mais uma retenção se “modifica”, mais ela se “distancia”, não só em relação à impressão inicial (que lhe deu origem), mas também em relação à impressão inicial atual de que ela é um horizonte. No esquema gráfico supramencionado, podemos perceber que as linhas transversais (retenções) cruzam as linhas verticais (*continuum* dos “agora” visto a partir de cada “agora” específico) em um ponto cada vez mais afastado do ponto que, para cada uma dessas, representa a impressão inicial atual. Ora, quanto mais afastadas, menos elas importam para a constituição do objeto intencional que define a atualidade, o passado próximo e o porvir imediato da consciência. É nesse sentido que se fala, aqui, em “esquecimento”.

<sup>18</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, § 39, p. 80.

encerrado em um lugar determinado, no interior de uma série sucessória), passando a valer como um “campo temporal” (*Zeitfeld*)<sup>19</sup>, como um “campo de presença” (*Präsenz*)<sup>20</sup> que revela em si o *continuum* que é a consciência, essa unidade de imbricação entre os muitos fluxos que não abandonamos senão na morte<sup>21</sup>.

E eis então que, para pôr em relevo a ideia de um campo de presença, Husserl<sup>22</sup> propõe um terceiro diagrama, que lhe valerá a ocasião de aprofundar o seu entendimento sobre o que seja essa “intencionalidade de tipo especial” (*eine Intentionalität eigener Art*)<sup>23</sup>. Husserl já não falará mais de intencionalidade transversal e longitudinal, apenas de uma “intencionalidade operativa” (*fungierende Intentionalität*), embora as outras duas estejam presentes na concepção gráfica desta. O que antes era considerado por Husserl transversal (o escoamento propriamente dito), no presente diagrama estará representado pela linha vertical. O que nos diagramas anteriores era considerado por Husserl longitudinal (a compressão dos diferentes escoamentos ao momento atual), agora será representado de forma oblíqua.

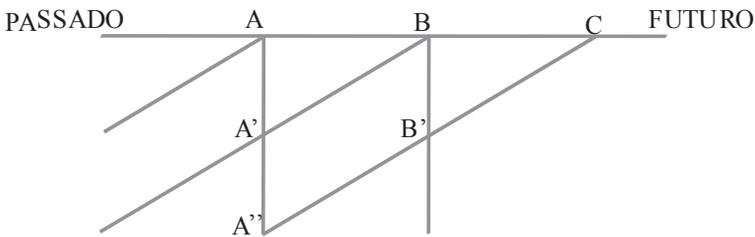


Figura 3

<sup>19</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, § 11, p. 31.

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 18, p. 44.

<sup>21</sup> Husserl ilustra a sua concepção de intencionalidade retencional e protensional por meio de um objeto ele-próprio temporal, a saber, a melodia. Segundo Husserl, para apreender uma melodia, é necessário que eu apreenda cada som particular em sua duração temporal (o que requer uma intencionalidade transversal), assim como em sua unidade no interior do *continuum* (o que requer uma intencionalidade longitudinal). Para que eu compreenda a progressão harmônica dos sons produzidos por um violino, é preciso que em cada “agora” eu não apenas apreenda o som emitido pelo instrumento, como também o protenda em direção ao próximo som que, uma vez reconhecido, encontrará no primeiro um horizonte de passado, viabilizando, assim, a síntese de identificação que a minha intencionalidade de ato realizará. O som retido e pretendido não é, aqui, uma reverberação, um eco que se acrescenta em retardo ao próprio som que o originou. Trata-se do próprio som emitido, modificado em intenção na imanência da consciência, portanto, sem qualquer conotação física. Cf. *Ibid.*, §§ 11 e 12.

<sup>22</sup> *Ibid.*, nota 31, p. 230.

<sup>23</sup> *Ibid.*, Apêndice IX, p. 118.

A peculiaridade deste diagrama (que muito interessará a Merleau-Ponty) consiste no fato de ele privilegiar a representação da “passagem” de um instante a outro, uma vez que os diferentes estratos de perfis estão retidos junto ao instante original, o que dá a entender que um campo de presença estende-se muito além do instante em que efetivamente se está. De certa maneira, os perfis retidos não estão em cada instante, mas é cada instante que tem a possibilidade de espalhar-se até os instantes anteriores. O que aponta para a possibilidade de que, antes mesmo das sínteses de diferenciação e de identificação estabelecidas na imanência de cada instante, a consciência experimenta uma espécie de síntese à distância, qual “síntese passiva”, no linguajar husserliano<sup>24</sup>. Por outras palavras: se é verdade que, em torno de cada vivência material, forma-se para a consciência um “campo de presença” temporal<sup>25</sup>, em que o passado e o futuro não estão ausentes, mas comparecem como horizontes virtuais; essa conpresença dos horizontes temporais não parece requerer um poder de reunião, pois acontece espontaneamente, como se a ela a consciência fosse passiva. Ou, então, trata-se de uma síntese passiva porquanto ela não requer o trabalho (judicativo) de representação de minha própria unidade ou da unidade das coisas e pessoas a meu redor.

Essa síntese, igualmente, não permanece eternamente. Tão logo um novo dado material surja demandando a participação de meus horizontes de passado e futuro, ela se desmancha em proveito da configuração de outra, o que dá forma a uma nova síntese, à qual Husserl<sup>26</sup> denomina de “síntese de transição” (*Uebergangssynthese*). É essa síntese que assegura à minha própria história uma autoaparição fluida, já que, a cada nova aparição, é a mesma história que retorna, mas em uma configuração diferente. Nas palavras de Husserl<sup>27</sup>, trata-se de uma síntese

pré-fenomenal, pré-imanente, [que] constitui-se intencionalmente como forma da consciência constituinte do tempo, e em si própria. O fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo não é apenas, mas ele é de uma maneira tão notável e, no entanto, compreensível, que nele se dá necessariamente uma autoaparição do fluxo, a partir da qual o próprio fluxo deve poder ser captado no seu fluir.

<sup>24</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Apêndice III, p. 107.

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 18, p. 44.

<sup>26</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Formal and Transcendental Logic*. Trad. Dorian Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969), p. 256-257.

<sup>27</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Apêndice III, p. 107-108.

## 2 Releitura merleau-pontyana da teoria husserliana da temporalidade

Na avaliação de Merleau-Ponty, com a definição do “agora” enquanto “campo de presença” (com seus horizontes intencionais de passado e futuro), Husserl logrou apresentar uma leitura do tempo em estado nascente, do tempo enquanto fenômeno primitivo de “passagem”, que eu não me represento, mas vivo. “É em meu ‘campo de presença’ no sentido amplo – neste momento em que passo a trabalhar tendo, atrás dele, o horizonte da jornada transcorrida e, diante dele, o horizonte da tarde ou da noite – que tomo contato com o tempo, que aprendo a conhecer o curso do tempo”<sup>28</sup>. Isso não quer dizer que Merleau-Ponty estivesse de pleno acordo com a descrição husserliana do tempo. Ainda que Husserl admitisse o caráter pré-objetivo da intencionalidade que engendra os horizontes de passado e futuro, para ele a compreensão de um presente que se tornou passado, ou de um futuro que se tornou presente é sempre relativa aos atos da consciência intencional tética. O fato de as retenções e protensões serem um tipo especial de intencionalidade não implica que estejam absolutamente desvinculadas da intencionalidade de ato, menos ainda que poderiam substituir a intencionalidade de ato na tarefa de constituição dos objetos temporais. Há entre esses dois tipos de intencionalidade uma cumplicidade que faz que não haja objeto temporal sem uma ou outra. Para visar ao objeto temporal que caracteriza determinado “agora”, a intencionalidade de ato necessita diferenciar a impressão inicial dos perfis passados e futuros que lhe são relativos e que só uma intencionalidade de tipo especial (transversal e longitudinal) pode fornecer. Por outro lado, contudo, para que os perfis passados e futuros possam integrar um objeto temporal, eles precisam ser identificados ou diferenciados em relação a uma impressão inicial, coisa que só a intencionalidade de ato pode fazer.

Merleau-Ponty<sup>29</sup>, por sua vez, admite a importância das sínteses de identificação e diferenciação, “mas apenas na recordação expressa e na evocação voluntária do passado distante, quer dizer, nos modos derivados da consciência do passado”. Em nossa experiência involuntária do passado – como na consagrada experiência proustiana da “*madeleine* embebida em chá” –, não há necessidade de um ato intelectual que costure uma sequência de perfis retidos, tendo em vista que há para esses perfis uma unidade como que natural e primordial. Ou seja, entre os muitos perfis passados que se manifestam em nosso campo de presença atual, entre eles e o próprio passado transcendente, há uma “síntese passiva” (ou de transição) que

<sup>28</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 475.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 478.

nos autoriza a dizer ser o próprio passado, mediante os perfis retidos, que se manifesta em nosso campo de presença atual<sup>30</sup>. Se a cada instante minhas impressões modificam-se e ainda assim consigo reconhecer o meu passado (apesar de um “encolhimento” cujo limite é o esquecimento), se minha experiência atual não é em si o futuro, mas o projeta como iminente (apesar da novidade que me surpreende), isso não se deve aos meus atos voluntários de representação do transcorrido e do possível. O tempo ele mesmo, o próprio fluxo de minhas impressões, encarrega-se de constituir em cada momento o sentido temporal de meu escoamento.

Falando-se de uma síntese passiva, pretendeu-se dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese. Ora, a temporalização, por sua natureza mesma, satisfaz a estas duas condições: com efeito, é visível que eu não sou o autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça<sup>31</sup>.

No tempo, não sou eu que realizo as sínteses, são elas que se realizam em mim. Merleau-Ponty privilegia aqui o caráter pré-objetivo da intencionalidade que define os horizontes de passado e de porvir, em detrimento da intencionalidade de ato que Husserl considera indispensável para a compreensão do sentido temporal dos fenômenos.

Para ressaltar o seu distanciamento em relação às análises husserlianas, Merleau-Ponty retorna ao terceiro dos muitos gráficos do tempo elaborados por Husserl<sup>32</sup>. O esquema escolhido pelo filósofo francês não aparece no corpo das *Lições sobre a consciência interna do tempo* (o qual foi provavelmente escrito antes de 1900), e sim em um suplemento denominado de *Textos complementares*, provavelmente elaborado em 1905. Como mencionamos acima, em relação ao esquema das *Lições*, o esquema dos *Textos complementares* faz uma inversão entre o significado das linhas transversais e o significado das linhas verticais, fazendo que aquilo que no primeiro esquema é transversal, no segundo é vertical, e vice-versa. Talvez por essa razão, Merleau-Ponty evite falar de intencionalidade transversal e intencionalidade vertical, preferindo o termo sugerido por Husserl, precisamente, “intencionalidade operante” (*fungierende Intentionalität*), para com ele designar tanto a modificação progressiva de uma impressão inicial, como os horizontes (ou fases) de

<sup>30</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 479.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 488.

<sup>32</sup> O esquema a que Merleau-Ponty se refere pode ser encontrado in: HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, p. 230.

nossos campos de presença. Porém, a estratégia de Merleau-Ponty consiste em mostrar que é perfeitamente possível lermos o esquema husserliano do tempo, prescindindo daquilo que nele indicaria a necessidade de uma intencionalidade de ato. Ao longo das linhas verticais e transversais (intencionalidade operante) não é o tempo que vem até nós, somos nós que nos “transcendemos” no tempo. Por conseguinte, o compreendemos por inteiro, antes mesmo de reuni-lo em uma síntese de identificação e diferenciação. Aliás, a “diferenciação” não é para Merleau-Ponty um ato, mas algo implícito ao movimento de “transcendência” realizado por nossa intencionalidade operante. Ora, para melhor ilustrar esse movimento de transcendência (que é a intencionalidade operante), Merleau-Ponty sugere que o esquema husserliano seja completado, acrescentando-se às linhas que representam os perfis passados, uma continuação simétrica representando as protensões<sup>33</sup>.

O tempo, aqui, não é uma linha (como sugere a interpretação “espacial” do tempo), mas uma rede de intencionalidades, diz Merleau-Ponty<sup>34</sup>. Para sermos mais exatos, o tempo é a comunicação interna entre as diversas modificações de uma mesma impressão (A, A', A''), assim como entre os diversos perfis de um mesmo campo de presença (para o campo B: A', c'...), daí por que, para compreender o seu próprio escoamento e o escoamento dos fenômenos, a consciência não precisa representar para si esses fluxos. A cada presente que surge é o próprio futuro que vem ao presente e o próprio presente que vai ao passado, pois, “(e)nquanto B se torna C, ele também se torna B', e no mesmo momento A, que se tornando B também tinha se tornado A', cai em A”<sup>35</sup>. Ou seja, em cada um de nossos campos de presença (linhas oblíquas), podemos (re)encontrar o tempo inteiro, pois cada um de nossos “agora” mais não é do que um ponto de passagem para os demais momentos.

<sup>33</sup> A nossa apresentação e interpretação do esquema gráfico veiculado por Merleau-Ponty acompanha as apresentações e interpretações realizadas primeiramente por LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Trad. Armino Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1979, p. 91-92, e por MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. “A cera e o abelhudo – Expressão e Percepção em Merleau-Ponty”, *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 6:3 (1980), p. 249. Ainda que não sejam idênticos ao esquema apresentado por Husserl nos Textos complementares, tais apresentações correspondem às indicações que o próprio Merleau-Ponty sugere no texto, de modo que a linha horizontal representa a série dos “agora” (presentes em sentido restrito). As linhas oblíquas inferiores representam os perfis dos “agora” vistos de um agora “ulterior”: trata-se, nesse sentido, de perfis retidos. As linhas oblíquas superiores representam os perfis de um “agora” visto de um “agora” anterior ou, simplesmente, representam os perfis protendidos. As linhas oblíquas inteiras representam cada qual um campo de presença atual. As linhas verticais, superiores e inferiores, representam os perfis sucessivos de um mesmo “agora”.

<sup>34</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 477.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 480.

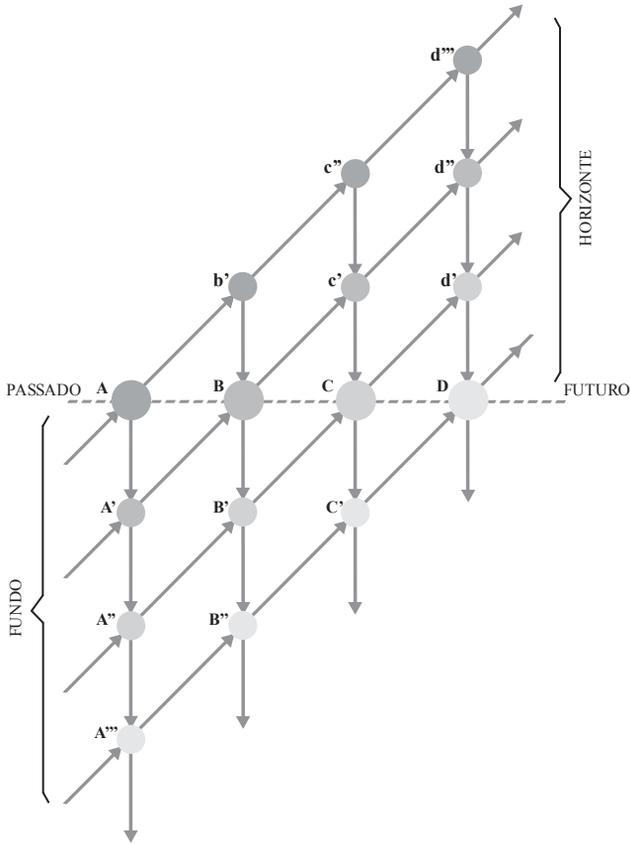


Figura 4

O que existe não é um presente, depois um outro presente que sucede o primeiro no ser, e nem mesmo um presente com perspectivas de passado e de porvir seguido por um outro presente em que essas perspectivas seriam subvertidas, de forma que seria necessário um espectador idêntico para operar a síntese das perspectivas sucessivas: existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado por vir, e que se estabelece por um só movimento<sup>36</sup>.

É a esse movimento de passagem que Merleau-Ponty<sup>37</sup> se refere, quando menciona as noções de síntese passiva e síntese de transição.

<sup>36</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 481.

<sup>37</sup> Ibid.

“Não é preciso uma síntese que, do exterior, reúna os *tempora* em um único tempo, porque cada um dos *tempora* já compreendia, além de si mesmo, a série aberta dos outros *tempora*...”. Entre cada impressão inicial e sua retenção junto aos diversos campos de presença, e entre as diferentes retenções e protensões de um mesmo campo de presença, há apenas passagem, razão pela qual não há necessidade de uma intencionalidade de ato que faça a cada momento o inventário de nossa existência temporal.

Daqui não se segue que Merleau-Ponty acreditasse que o passado e o futuro estivessem “realmente” contidos no campo de presença atual. Assim como para Husserl, também para Merleau-Ponty, o passado e o futuro estão apenas “retidos” ou “protendidos” em meu campo de presença; portanto, presentes “em intenção”, jamais como um dado “real”. “Reter é ter, mas à distância”<sup>38</sup>. Em cada um de nossos campos de presença, os outros campos de presença manifestam-se eles próprios, mas não se deixam apreender como aspecto atual de nosso campo. Ao contrário, eles manifestam-se como horizontes, como perfis que, antes de contidos, estão tão somente “implicados”. De fato, para Merleau-Ponty, em cada um de nossos campos de presença temos a ocorrência primitiva de uma relação espontânea de implicação.

Logo, conforme o diagrama merleau-pontyano, os eventos dessa série A, B, C... não estão conectados entre si, não há entre eles uma relação de cumplicidade ou de causa e efeito. Cada qual, entretanto, liga-se aos demais de forma oblíqua, por meio das retenções de passado ou prospecções alçadas mais além de suas próprias constituições materiais. Cada linha oblíqua representa um campo de presença provisório e passageiro. Afinal, cada uma dessas linhas só pode vigorar em um determinado instante do fluxo, que é precisamente aquele em que o dado ganha atualidade material.

### 3 O tempo como “tecido carnal”: a *Gestalt*

Para Merleau-Ponty, o ponto de partida de uma reflexão radical voltada para o primado da experiência é o reconhecimento husserliano de haver uma vivência espontânea do tempo como um todo (*Gestalt*) indeterminado em suas partes e cuja indivisível não decorreria de um poder sintético mental ou orgânico. A teoria husserliana sobre a intimidade (espontânea e indeterminada) do tempo vivido – e que faz dele uma *Gestalt* originária – está presente em quase todas as análises merleau-pontyanas destinadas a pensar o hábito, a percepção, o comportamento,

<sup>38</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 484.

a linguagem, a sexualidade, o desejo, as artes, as instituições políticas, dentre outros temas. Porém, para Merleau-Ponty, uma leitura estritamente gráfica do diagrama que aqui estamos denominando de “terceiro” (e com o qual Husserl se ocupou de nos apresentar a sua concepção de temporalidade operativa) poderia pôr tudo a perder. Pois tal leitura poderia nos induzir a reconhecer, para cada evento, uma espécie de poder sintético intelectual, o que nos remeteria de volta à ideia de uma coincidência ou transparência do tempo para ele próprio. Segundo Merleau-Ponty<sup>39</sup>:

O diagrama de Husserl subordina-se à convenção de que é possível representar a série dos agora por pontos numa linha. Por certo Husserl acresce a esse ponto todo o remanejamento das retenções e retensões de retenções que daí resulta e eis que não concebe o tempo como serial e sequência de segmentos puntiformes. Mas mesmo assim complicada, é viciada a representação do fenômeno do escoamento.

Contra essa leitura “serial”, Merleau-Ponty lembra que a vivência do tempo é uma *Gestalt*, uma totalidade de não coincidência, sem síntese. Cada evento, assim como cada codado retido, é um ponto de diferenciação em relação nos demais, vindo daí que haja, em cada ponto, algo assim como um todo expresso<sup>40</sup>, segundo o termo importado da filosofia de Leibniz<sup>41</sup>, muito embora, à diferença de Leibniz, o todo expresso não corresponda à harmonia preestabelecida por Deus<sup>42</sup>. Trata-se antes de

<sup>39</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible t invisible*, p. 248.

<sup>40</sup> Em outro trabalho, a saber, *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, o leitor pode encontrar um estudo aprofundado sobre a teoria merleau-pontyana da expressão.

<sup>41</sup> Cf. LEIBNIZ, G. W. *Princípios de filosofia ou Monadologia*. Trad. Luís Martins. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.

<sup>42</sup> Segundo Merleau-Ponty, Leibniz tinha razão em afirmar que as várias perspectivas de nossa experiência guardam entre si (e para com as perspectivas dos outros) uma relação de familiaridade, sem, contudo, perder a sua singularidade. Nesse sentido, Merleau-Ponty considera que – para significar essa familiaridade – o conceito de expressão está aí bem empregado; porém, tal não significa para Merleau-Ponty que a delimitação desse conceito (como propriedade atribuída, por Deus, a cada substância, e segundo uma lei de harmonia formulada por este mesmo Deus) devesse ser admitida como apropriada. Pelo contrário, ela deve ser refutada, uma vez que, ao restabelecer a figura de um princípio interior em que o sentido estaria como que antecipado, essa delimitação faz cair por terra tudo o que de novo o conceito de expressão traz para o problema da relação entre as partes e o todo. Por essa razão, Merleau-Ponty decidiu retomar o conceito de expressão, introduzindo nele modificações que o livrariam da onto-teologia leibniziana. Nesse sentido, em vez de falar em expressão como “representação particular de um em-si”, Merleau-Ponty fala da expressão enquanto manifestação de um fenômeno em estado bruto, em formação. Por outras palavras, a expressão é o movimento de indivisão não-coincidente entre as partes de nossa experiência, o surgimento de

um fundo de indivisão em relação ao qual cada ponto, como figura, é uma transcendência. Eis por que, para Merleau-Ponty, em cada ponto, estão expressos todos os outros, mas “por diferença”, o que faz de todos os outros nada mais que um fundo indeterminado. Nas palavras de Merleau-Ponty<sup>43</sup>: “(c)ompreender que a *Gestalt* [ou o campo de presença] já é transcendência: ela me faz compreender que uma linha é um vetor, um ponto, um centro de forças”. Nesse sentido, continua ele: “é preciso passar da coisa (espacial ou temporal) como identidade à coisa (espacial ou temporal) como diferença, isto é, como transcendência, isto é, como sempre ‘atrás’, além, longínqua”. Mesmo porque “o próprio presente não é coincidência absoluta em transcendência, [...] mas coincidência parcial, porque tem horizontes e não existe sem eles”. É por isso que, para Merleau-Ponty<sup>44</sup>

(a) descrição da retenção em Husserl (e da subjetividade como tempo, fluxo, absoluto e retenção pré-intencional) é um começo, deixando, porém, aberta a questão: de onde vem o ‘enrugamento’ da perspectiva temporal, a passagem ao horizonte das retenções afastadas, o esquecimento?”

O enrugamento do tempo junto a um evento, a emergência de um codado a despeito do esquecimento de todos os outros, bem como a passagem ao horizonte das retenções afastadas são, todos eles, movimentos “espontâneos” de inclusão e diferenciação. Em cada ponto,

---

um Ser Bruto. Ou, então, tratar-se-ia do movimento de reversibilidade, por cujo meio as partes de nossa experiência haveriam de aparecer ora como dimensão visível, ora como dimensão vidente, às vezes como figura, outras vezes como fundo. Nas palavras de MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 276, “(a) relação do *In der Welt Sein* vai manter o lugar ocupado, em Leibniz, pela relação de expressão recíproca das perspectivas tomadas sobre o mundo e, portanto, por Deus como único autor dessas diversas perspectivas que dele emanam como se fossem pensamentos. Certamente que o Ser assim descoberto não é o Deus de Leibniz, a “monadologia” assim desvelada não é o sistema das mônadas (ou substâncias), mas certas descrições leibnizianas – que cada um dos pontos de vista sobre o mundo é um mundo à parte, que contudo “aquilo que é particular para um seja público para todos”, que as mônadas estejam entre si e com o mundo em uma relação de expressão, que se distingam entre elas e do mundo como perspectivas – devem ser conservadas integralmente, retomadas no Ser Bruto e separadas da elaboração substancialista e onto-teológica porque L. [Leibniz] as fez passar”. Para mais detalhes sobre essa leitura merleau-pontyana de Leibniz, consultar MÜLLER, Marcos José. “Expressão e reversibilidade: Merleau-Ponty leitor de Leibniz”. In: PINTO, Débora (ed.). *Fenomenologia da experiência*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2006, p. 223-241.

<sup>43</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 248.

<sup>44</sup> *Ibid.*

que é sempre único, estão expressos todos os outros. Isso é o mesmo que dizer que, em cada ponto, os demais comparecem como o “fundo” e, nesse sentido, como horizonte ambíguo, em parte compresente, em parte esquecido. O que “não” faz de cada ponto um holograma; afinal, a expressão de que se trata é uma diferenciação, um estranhamento, e não a representação da harmonia do todo. Não há para o todo temporal um dever-ser ou uma divindade que o ordene. Por isso mesmo, a permanência do passado (como retenção) e o retorno desse passado (como síntese passiva) devem ser compreendidos como processos de diferenciação implícitos à participação de cada evento em um todo de indivisão sem síntese, qual *Gestalt* – ou, na terminologia de Merleau-Ponty, qual Ser Bruto. Não há, para esses processos, uma harmonia prévia ou um eu (ou Ego) sintético, que reuniria por si todos os dados.

### 3.1 Retenções como rastros

A primeira consequência dessa nova maneira de compreender a experiência do tempo é que não pode haver, na série de retenções, nenhum tipo de hierarquia, como se no evento C, por exemplo, o acesso a algum codado, proveniente de A, devesse necessariamente passar pelos codados de B. Como bem demonstra Ferraz<sup>45</sup>, o “diagrama temporal de Husserl implicava que um instante retido A só poderia ser retomado, do ponto de vista do instante C, como a”, isto é, como uma manifestação perfilada através do instante retido b’. Porém, continua Ferraz (2009, p. 289), “segundo Merleau-Ponty, a experiência do esquecimento deve nos levar a rejeitar essa concepção de contínua progressão e contínuo acúmulo da experiência temporal”.

Ao contrário do que pensa Ferraz<sup>46</sup>, entretanto, não acreditamos que Merleau-Ponty considere que “o instante A parece ser lembrado diretamente pelo instante presente C”. Se é verdade que, em C, não necessito de algo proveniente de B (por exemplo, B’) para alcançar algo de A (por exemplo, A’ ou mesmo A), já que, como vimos, entre o dado atual e os codados retidos há uma relação expressiva, daí não decorre que A se apresente por ele mesmo a C, e isso pelo simples fato de que, em C, o evento A já não existe mais. Em outras palavras, para o evento C, o evento A sucumbiu na aniquilação ôntica – o que é o mesmo que dizer que, para Merleau-Ponty, no universo nem tudo se transforma, algumas coisas perdem-se para sempre. Ou seja, ele aqui não segue

<sup>45</sup> Cf. FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009, p. 289.

<sup>46</sup> Ibid.

Lavoisier<sup>47</sup>; e não podemos confundir o codado retido com algum tipo de modificação material daquilo que em alguma vez foi a nossa atualidade. O codado é tão somente a negatividade do passado, a ausência de materialidade. Ele é como o rastro, que não se restringe ao vestígio na materialidade presente, embora não nos traga nada de efetivo a respeito do passado. Ainda assim, o rastro abre na “carne visível” do presente o “poro” por onde a “invisibilidade” do passado se fará sentir<sup>48</sup>:

O rastro para nós é mais que o efeito presente do passado. É uma sobrevivência do passado, uma transposição. O rastro e o fóssil: a amonita. O ser vivo já não está lá, mas está quase lá; tem-se dele o negativo, que se lhe relaciona não como o signo à significação, o efeito à causa, mas como algo dele mesmo. E o mineral, reocupando o vazio, refaz o animal em *quasi*. [...] Ora, essa relação do rastro com o rastreado é a que encontramos na embriogenia (a ortogenia do indivíduo) e na filogenia (a embriogenia do filo). O corpo não é compreensível no atual (atualismo). Espessura do passado, *Grundbestand* (elemento fundamental) do corpo real.

É assim que, a partir da noção de rastro, o autor redescreve a noção de retenção. Ela não tem relação com a memória, a qual corresponde às ficções formuladas no passado e que, na atualidade da situação, constituem o nosso futuro do pretérito (e sobre o qual vamos falar um pouco mais à frente). Tampouco tem relação com as prospecções, que são ficções produzidas no presente em direção ao futuro (e sobre as quais trataremos logo a seguir). O codado retido corresponde à circunstância de que algo desapareceu do ponto de vista da atualidade da situação material, contudo ainda assim continua como negação da atualidade, divisão da consistência presente, esquize do plano ôntico em que o presente (evento atual) está encerrado.

<sup>47</sup> Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794) foi um químico francês que, em 1785, descobriu a *Lei de conservação das massas*, que recebeu o nome de *Lei de Lavoisier* em homenagem ao seu criador. Considerado o pai da química moderna, a sua lei baseia-se em experiências, nas quais ele pesava as substâncias participantes, antes e depois da reação. Lavoisier verificou que a massa total do sistema permanecia inalterada quando a reação ocorria em um sistema fechado, concluindo assim que a soma total das massas das espécies envolvidas na reação (reagentes) é igual à soma total das massas das substâncias produzidas pela reação (produtos), ou seja, em um sistema fechado a massa total permanece constante. Essa lei também pode ser enunciada pela famosa frase: “Na natureza nada se cria e nada se perde, tudo se transforma”.

<sup>48</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *La nature*. Resume du course au Collège de France. Établi par Dominique Séglaard. Paris: Seuil, 1989, p. 436-437.

### 3.2 A protensão como idealidade de horizonte

A releitura merleau-pontyana do diagrama de Husserl não se restringe à suspensão do caráter aparentemente serial das retenções. É preciso também suspender a interpretação serial dos perfis protendidos como horizonte de futuro. Da mesma forma como os codados retidos, os protendidos não devem ser tomados como a sucessão de perfis que uma consciência intelectual viria depois reunir como *noema*, objeto ideal constituído nos termos de uma intencionalidade reflexiva, de ato. Assim como em cada codado retido estariam “expressos” sem necessidade de síntese intelectual todos os outros, em cada codado protendido os objetos de que esse seria um aspecto já estariam integralmente expressos, não como sínteses realizadas, mas como sínteses ainda por fazer, convites à ação criadora ou, simplesmente, desejo. Divididos entre a atração exercida pelas novas atualidades e pelo empuxo na direção de outros objetos de desejo ainda por vir, os codados protendidos não têm hierarquia ou ordem entre si, desenhando à frente de cada realidade presente isto a que Merleau-Ponty agora chama de idealidade de horizonte. E o que é, exatamente, uma idealidade de horizonte?

Para ele, é preciso reconhecer, no lugar mesmo em que o fundo de rastros retidos vem furar a consistência óptica da realidade (visível), a simultânea abertura de uma virtualidade, à qual, antes, Husserl denominava de horizonte. É como se, no lugar mesmo em que a realidade (visível) não pudesse doar aquilo de que nossos corpos necessitariam para preencher o vazio inaugurado pela repetição de um rastro, nós pudéssemos transformar a nossa própria carnalidade visível, fazendo-a valer como índice daquilo que ela ainda não é, significante de uma presença iminente, todavia ainda não disponível – e que na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty denominava de significação existencial ou orientação histórica<sup>49</sup>. Mas, como cada significação existencial é não apenas um codado que remete a outro codado, ela é também a expressão de um todo indeterminado, qual ideia sem conceito, o autor passa a denominá-la de ideia. Assim, mais além da atualidade visível, a partir do poro vazio sulcado pelo rastro na atualidade carnal, os corpos atuais transcendem-se na direção de um horizonte de ideias, de uma idealidade de horizonte, em que a ambiguidade da carne visível mostra-se

<sup>49</sup> “Em cada movimento de fixação”, diz MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 276-277, “meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta tempo, ou antes torna-se esse lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica”.

amplificada, na forma de um “corpo glorioso”, como é o caso da voz, do gesto e da palavra. Em uma passagem do manuscrito *O entrelaçamento – o quiasma*, Merleau-Ponty<sup>50</sup> escreve que:

[...] quando Husserl falou do horizonte das coisas [...] é preciso tomar a palavra rigorosamente; o horizonte, tanto como o céu ou a terra, não é uma coleção de coisas tênues, [...] ou sistema de “potencialidades da consciência”: constitui um novo tipo de ser, um ser de porosidade, de pregnância ou de generalidade, e aquele, diante do qual o horizonte se abre, aí é preso e englobado”.

E eis que alcançamos aqui, ainda para ele, “o ponto mais difícil”, que é o “vínculo da carne e da ideia, do visível e da armadura interior que o vínculo [carnal ou bruto] manifesta e esconde”. Nesse aspecto, em particular, o filósofo<sup>51</sup> assevera que “ninguém foi mais longe do que Proust ao fixar as relações entre o visível e o invisível na descrição de uma ideia que não é o contrário do sensível, mas que é seu dúplice e sua profundidade”. Afinal, a “literatura, a música, as paixões, mas também a experiência do mundo visível”, todas elas “são tanto quanto a ciência de Lavoisier e de Ampère, a exploração de um invisível, consistindo ambas no desvendamento de um universo de ideias”. Aqui, contudo, é preciso reparar que tais ideias “não se deixam separar, como as dos cientistas, das aparências sensíveis, mas erigem-se numa segunda positividade”. É nessa direção que a “ideia musical, a ideia literária, a dialética do amor e as articulações da luz, os modos de exibição do som e do tato falam-nos, possuem sua lógica própria, sua coerência, suas imbricações, suas concordâncias, e aqui também as aparências são o disfarce de ‘forças’ e ‘leis’ desconhecidas”<sup>52</sup>.

Por certo, é preciso não confundir a idealidade de horizonte, descrita pelo autor<sup>53</sup>, com a tese objetivista de que haja “verdades” que estejam “escondidas como uma realidade física que não soubemos descobrir, invisível de fato, que poderemos um dia chegar a ver face a face, e que outros, melhor colocados, poderiam ver já agora, desde que se retire o anteparo que o dissimula”. Não se trata de essências puras, cuja visibilidade dependeria de que suspendêssemos a nossa inserção no mundo empírico, pois “aqui, pelo contrário, não há visão sem anteparo: as ideias de que falamos não seriam por nós mais conhecidas se não possuíssemos corpo e sensibilidade, mas então é que seriam inacessíveis...”. Ao contrário, se queremos “ter acesso a ela

<sup>50</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 195.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 195-196.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 196-197.

imediatamente, ou deitar-lhe a mão, ou enquadrá-la, ou vê-la sem véus, percebemos perfeitamente que a tentativa é um contrassenso, que ela se afasta à medida que dela nos aproximamos”. Disso resulta que, para Merleau-Ponty, “a explicitação não nos dá a própria ideia, constitui apenas uma versão segunda, derivado mais manipulável”.

Ao contrário de uma leitura objetivista ou subjetivista, para Merleau-Ponty<sup>54</sup>, “(a) ideia é este nível, esta dimensão” que temos à frente quando nos pomos a agir. Não se trata, portanto, de “um invisível de fato, como objeto escondido atrás de outro, não é um invisível *deste* mundo”. Trata-se antes de nossa participação em um mundo em construção, cuja titularidade, porém, não está sequer determinada. “As ideias musicais ou sensíveis”, por exemplo, “exatamente porque são negatividade ou ausência circunscrita, não são possuídas por nós, possuem-nos”. É por esse motivo que “já não é o executante que produz ou reproduz a sonata, é ela que através dele canta ou grita...”. E se, antes, para falar da retenção e da síntese passiva dos codados junto à atualidade material, Merleau-Ponty introduziu a figura de um “Ser Bruto”, agora, para falar da idealidade em que estão pretendidas, qual horizonte, as nossas ações de transcendência e criação, introduzirá a figura do “Espírito Selvagem”. Segundo ele<sup>55</sup>, é preciso não confundirmos o espírito com a ideia filosófica da interioridade, como se estivéssemos nos referindo ao “homenzinho que existe no homem”. Ao contrário, para ele<sup>56</sup>, trata-se de

[...] definir o espírito como *outro lado* do corpo – [mesmo porque] não temos ideia de um espírito que não estivesse de par com um corpo, que não se estabelecesse sobre esse *solo*. [...] O outro lado é para ser compreendido, não como no pensamento objetivo, no sentido de outra projeção do mesmo geometral, mas no sentido de *Ueberstige* [ultrapassagem] do corpo em direção a uma profundidade, a uma dimensionalidade que não é a da extensão [presente] e da transcendência do negativo [fundo retido], mas que é, sim, ultrapassagem em direção ao sensível [futuro].

Nessa argumentação, prossegue o autor<sup>57</sup> dizendo que “teremos, pois, de reconhecer uma idealidade não estranha à carne, que lhe dá seus eixos, profundidade, dimensões”. Ou, então, teremos de reconhecer que “há uma idealidade rigorosa nas experiências que são experiências da carne”, pois “os momentos da sonata, os fragmentos do campo luminoso, aderem um ao outro por uma coesão sem conceito, do mesmo tipo da que une as partes de meu corpo ou o meu corpo com o mundo”.

<sup>54</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 198.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 312-312.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 199.

Dentre os principais exemplos que Merleau-Ponty fornece para ilustrar o que seria a idealidade de horizonte, podemos mencionar a “linguagem falante” – e que na *Fenomenologia da percepção* ele denominava de “fala falante”. Uma vez que nosso corpo não encontra, na atualidade do ser em que está imerso, algo que lhe sirva de solução ao problema introduzido pelo semelhante ou pela conpresença de um rastro de passado, lançamos na direção de um horizonte virtual, introduzindo para os nossos semelhantes um uso inédito da atualidade em que estamos inseridos. O inédito não é tanto o resultado de nossa iniciativa, antes um efeito daquilo a que também nossa iniciativa é passiva, como se o uso que introduzimos para a realidade ganhasse vida própria e começasse a nos ensinar nossos próprios movimentos. Eis então a linguagem falante, essa articulação presuntiva estabelecida a partir de nossa carnalidade visível e que, ao ser inaugurada, arrebatava a nossa própria carnalidade para além da posição em que nos encontrávamos enraizados; tal como acontece quando, diante da descrença sobre a capacidade da linguagem para exprimir o que possamos estar sentindo, começamos a falar a esmo e, doravante, os nossos sentimentos parecem transformados pelas próprias palavras que elegemos. A fala falante e todas as fantasias semânticas que ela formula constituem uma genuína apresentação do que Merleau-Ponty denomina de espírito selvagem, esse protagonista do tempo enquanto idealidade de horizonte.

### 3.3 A idealidade pura

Os codados protendidos, no entanto, não se restringem às ficções dispostas como idealidade de horizonte. Há também as ficções herdadas como linguagem falada, as quais abrem novo domínio intencional. Nesse ponto, Merleau-Ponty surpreende a todos, introduzindo uma diferença entre a idealidade de horizonte e a idealidade pura (*intuitus mentis*), como se reclamasse direito de cidadania para aquilo que antes havia rejeitado, a intencionalidade de ato de Husserl. Evidentemente, não se trata de restabelecer a hierarquia husserliana, que subordinava a intencionalidade operativa à intencionalidade de ato. Não se trata de subordinar o fundo de rastros e a idealidade de horizonte a uma capacidade de síntese exercida por uma consciência reflexiva. Muito pelo contrário, para o autor, se pode haver algo assim como uma dimensão reflexiva, ela deve estar fundada na dimensão operativa, e não o contrário. O que sinaliza para o lugar modesto que agora Merleau-Ponty reserva para as sínteses intelectuais a respeito da experiência do tempo. As biografias, assim como todas as reconstruções reflexivas sobre a diferença e a unidade das diversas vivências temporais não são condição do próprio fluir no e do tempo, mas designam uma dimensão em especial, que é o tempo

representado, o tempo entendido como unidade histórica. A dificuldade, contudo, é<sup>58</sup>

[...] saber como se instauram “as ideias da inteligência”, como é que se passa da idealidade de horizonte à idealidade “pura”, e por que milagre notoriamente se vem juntar à generalidade natural do meu corpo e do mundo uma generalidade criada, uma cultura, um conhecimento que retoma e retifica os do corpo e do mundo.

Na *Fenomenologia da percepção*, apesar de considerar a fala apenas um caso particular desse *poder irracional* para criar significações existenciais por meio de atos de retomada, o autor<sup>59</sup> admite haver, nela, algo de especial. Precisamente, a fala é um comportamento que não somente cria significações existenciais mediante retomadas *linguageiras*, como fixa essas significações enquanto aquisição para sempre. Dessa forma, ela pode dispor das significações já articuladas sem precisar construí-las do ponto zero. O certo é que essas significações prontas não se comparam às significações existenciais que a fala articula no presente. As significações prontas não estão investidas de gestos verbais específicos e, por isso, não participam da articulação *linguageira* presente. Ainda assim, manifestam-se, junto a essa articulação, como articulação compresente, “marco” diferencial ou presença negativa, na qual a fala atual pode se refletir e, desse modo, “medir” a sua própria novidade. É nesse sentido que se pode reconhecer para a fala, apenas, o “*privilégio de poder dispor de uma razão*”<sup>60</sup> e de um “*valor de verdade*”<sup>61</sup>. E que se pode reconhecer para a fala, tão somente, o privilégio de contar com um mundo já formulado, que é o mundo das falas já faladas, das significações prontas. Nesse momento de sua obra (década de 1950), o autor denomina a essas significações de conceituais ou, simplesmente, pensamentos.

Não se explica o privilégio da fala, diz ele<sup>62</sup>, apenas pelo fato de que ela pode ser registrada no papel, enquanto os gestos não verbais ou os demais comportamentos só são transmitidos pela imitação direta. Afinal, se é verdade que a música também possa ser escrita, se é verdade que exista em música algo como uma iniciação tradicional, a ponto de podermos dizer que talvez nos seja impossível compreender a música atonal sem passarmos pela música clássica, também devemos admitir

<sup>58</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 200.

<sup>59</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 221-222.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>61</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960, p. 52.

<sup>62</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 221.

como verdadeiro que, para usufruir dessa significação musical, temos de retomar essa tarefa no seu início, como se houvesse um novo mundo a liberar. Sejamos artistas ou espectadores, temos de recriar a música para nós mesmos e só nesse instante a relação de necessidade entre os sons contingentes aparece para nós. Ao passo que, na ordem da fala, “cada escritor tem consciência de visar o mesmo mundo do qual os outros escritores já se ocupavam”, sem precisar reescrevê-lo. “O mundo de Balzac e o mundo de Stendhal”, diz-nos Merleau-Ponty<sup>63</sup>, “não são como que planetas sem comunicação”. Cada escritor tem no outro mais do que um conjunto de gestos verbais compartilhados. Ambos têm em comum um universo de relações de necessidade *linguagreira*, que a escrita de cada qual retoma de maneira parcial, a seu modo, segundo o seu estilo. E nos dois textos vemos as mesmas totalidades *linguageiras*, porém apresentadas sob diferentes formas.

Evidentemente há, na literatura, formas linguísticas romanescas ou, o que é a mesma coisa, significações existenciais que, assim como as significações existenciais produzidas pela experiência musical, não se deixam apanhar senão por meio de uma retomada integral dos gestos que as compuseram. Mas, minhas palavras também podem refazer uma fala já falada, sem atualizá-la integralmente e, mesmo assim, algo da fala antiga permanecerá para mim. Sem dúvida, “as falas segundas” introduzem sempre novas relações de regulação entre gestos verbais copresentes uns aos outros. Elas são uma nova forma linguística e, portanto, uma nova significação existencial. Ao mesmo tempo, todavia, “podem resguardar a conpresença de uma significação que elas não articularam”, apenas nuançaram, ou, se quisermos, resumiram. Elas podem resguardar a conpresença de formas linguísticas em relação às quais a nova forma linguística é uma modificação. Essas “formas ou significações copresentes não são” mais significações existenciais, pois não implicam relações de retomada entre “gestos copresentes”. Elas são os “perfis” de significações existenciais agora ausentes. São a ocorrência intencional dessas significações. Enfim, são o que Merleau-Ponty<sup>64</sup> chama de “pensamentos, significações conceituais da fala ou ideias: polos de um certo número de atos de expressão convergentes que imantam o discurso, sem ser propriamente dadas por sua própria conta”. São totalidades advindas não do movimento de transcendência ou expansão de um gesto verbal em direção ao outro, mas, ao contrário, de totalidades advindas da contração de uma forma linguística noutra, da absorção de uma fala ausente em uma fala presente. O que permitiria

<sup>63</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 221-222.

<sup>64</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*, p. 112.

ao “filósofo sonhar com uma fala que esgotaria todas as outras, enquanto o pintor ou o músico não esperam esgotar toda pintura e toda música possíveis”<sup>65</sup>.

É bem verdade que, para ele, todos os nossos comportamentos estão estruturados a partir da conpresença espontânea de certo horizonte de ausência, o qual se acrescenta ao dado presente a fim de render uma totalidade ou significação existencial. Por essa razão, de todos os comportamentos podemos dizer se tratar de uma relação de regulação no tempo. Diferentemente dos outros comportamentos, entretanto, a fala é o único em que os horizontes temporais já comparecem eles próprios como totalidades ou significações. Na fala, esses horizontes não são elementos indeterminados (como um gesto isolado de seu contexto, como uma imagem para a qual não identificamos o fundo, por exemplo). Eles se apresentam como retomadas já realizadas e, portanto, totalidades já investidas de coerência interna. Por conseguinte, consagram para a nossa fala atual mais do que um entorno de contingência, mas, também um entorno de necessidade. Isso permitiria à fala não apenas fundar uma nova relação de necessidade, mas também medi-la a partir de uma relação de necessidade anterior. E eis que “a fala instala em nós a ideia da verdade como limite presuntivo de seu esforço”<sup>66</sup>, que ela instala em nós a ideia de um critério que não precisaríamos nos arvorar o direito de estabelecer, e por meio do qual poderíamos marcar os vínculos de correspondência ou inferência, as distinções por analogia ou gênese, daquilo que estaríamos a falar.

De toda sorte, acredita Merleau-Ponty, não fosse por esse poder que a fala tem para contrair, nela própria, às outras falas e, ainda mais, às outras relações de regulação de nossa existência, não haveria elementos com os quais nós poderíamos instituir uma razão ou medida para as significações atuais, uma razão ou medida da verdade dessas significações. Não haveria pensamentos e, conseqüentemente, “racionalidade” e “verdades”. A pretensão de uma explicação incondicionada, o projeto de olhar divino – como é o olhar teórico – seria impensável. Igualmente, a “explicação” científica da existência, assim como o projeto racionalista de fundação da unidade da ciência e da existência seria inconcebível. O que não faz da fala ela mesma uma ocorrência necessária. Pois, apesar de poder retomar o já falado e, assim, gozar do privilégio da razão, a retomada que a fala empreende é sempre uma ocorrência contingente. Logo, a fala será sempre uma experiência.

<sup>65</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, p. 222.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 221-222.

Anos mais tarde, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty<sup>67</sup> retoma a argumentação da *Fenomenologia da percepção*, dessa vez para dizer que, “qualquer que seja o modo pelo qual compreendamos (a idealidade cultural), ela já brota e se espalha nas articulações do corpo estesiológico, nos contornos das coisas sensíveis”, e, ainda que “nova, desliza por vias que não abriu, serve-se do mistério fundamental dessas noções ‘sem equivalente’, como diz Proust”. Ou, então, diz ele<sup>68</sup>:

[...] quando a visão silenciosa cai na fala e quando, por sua vez, a palavra, abrindo um campo nomeável e dizível, nele se inscreve, em lugar seu, segundo sua verdade e em suma, quando metamorfoseia as estruturas do mundo visível e se torna olhar do espírito, *intuitus mentis*, é sempre mercê do mesmo fenômeno fundamental de reversibilidade, que sustenta a percepção muda e a fala, e se manifesta tanto através de uma existência quase carnal da ideia quanto por uma sublimação da carne.

De uma forma ou de outra, uma vez constituídas as ideias puras, “é como se a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse, não para fora do corpo, mas para outro corpo, menos pesado, mais transparente”; é como se de fato “mudasse de carne, abandonando a do corpo pela da linguagem, e assim se libertasse, embora sem emancipar-se inteiramente de toda condição”<sup>69</sup>. Noutras palavras: “Digamos somente que a idealidade pura não existe sem carne nem liberta das estruturas de horizonte: vive delas, embora se trata de outra carne e de outros horizontes”. Mas, qual seria esse novo horizonte?

Em nossa interpretação, o novo horizonte aberto pelas ideias puras – pela linguagem falante quando se transformou em linguagem falada – é o “futuro do pretérito”. Dito de outro modo: a transformação da fala falante em fala falada corresponderia à fundação do futuro do pretérito como horizonte puro. Para a nossa visada, isso nos motivou a resgatar, do primeiro esquema de Husserl, a linha (vertical) com que ele representava a síntese de identificação e diferenciação reflexiva entre os diferentes perfis advindos do passado. Inserida na parte superior de cada evento atual, essa linha reuniria as idealidades de horizonte (falas falantes) formuladas nos eventos passados e que, no evento atual, estariam disponíveis (aos atos reflexivos) como idealidades puras (falas faladas). E assim, em cada evento presente poderíamos diferenciar ao menos três orientações temporais simultâneas: a orientação (oblíqua inferior) na direção de um passado contínuo (retido); a orientação (oblíqua

<sup>67</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 200.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 203.

superior) na direção de um futuro próximo e indeterminado (idealidade de horizonte); e a orientação (vertical superior) na direção de um futuro agora pretérito (idealidade pura).

### Conclusão: temporalidade como tecido carnal

A título de conclusão, inspirados na leitura gestáltica que Merleau-Ponty fez de Husserl, propomos uma nova formatação para o diagrama husserliano, segundo a qual, em torno de cada evento atual, partiriam três orientações distintas e simultâneas, representativas da distensão e enrugamento dos vividos retidos (fundo de rastros), protendidos (idealidade de horizonte) e refletidos (idealidade pura). Não há, em nenhuma destas três orientações, qualquer eventual sequencia ou ordenamento serial, porquanto se admite uma relação expressiva entre os eventos e os codados, bem como entre os codados entre si.

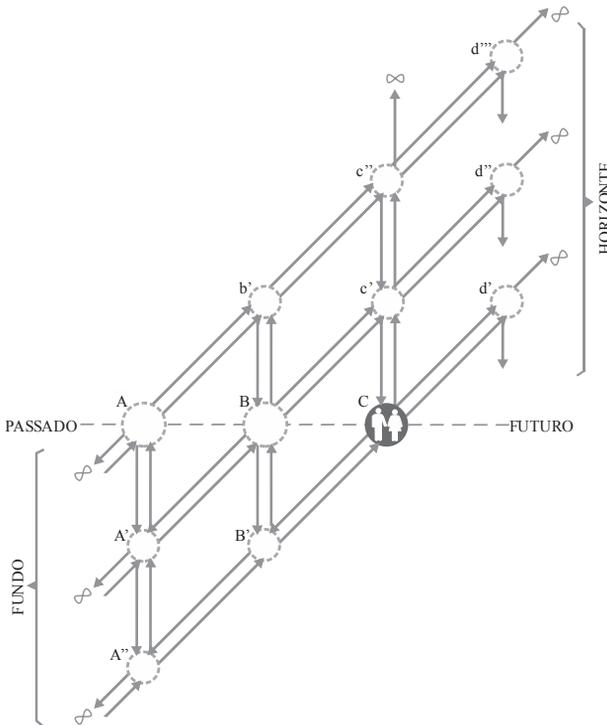


Figura 5

Com esta nova formatação, tentamos evitar aquilo que, na avaliação de Merleau-Ponty<sup>70</sup>, corresponde ao “engano de Husserl”, precisamente: “ter descrito o encaixamento a partir de um *Präsensfeld* [campo de presença] considerado como se não tivesse espessura, como consciência imanente”. Por isso, contra a tese da imanência à consciência, propomos uma diagramação em rede, a qual se presta melhor a “[...] rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo, ou, inversamente, o mundo e o corpo no vidente, como numa caixa”<sup>71</sup>. De sorte que, se ainda faz sentido continuar falando em consciência, é preciso compreender que ela “é consciência transcendente; é ser à distância, é duplo fundo de minha vida de consciência, e é o que faz que possa ser *Stifung* [fundação, emergência ou instalação] não somente de um instante, mas de todo um *sistema de índices temporais*”.

Nesse aspecto, acrescenta Merleau-Ponty, é preciso compreender que “o tempo (já como tempo do corpo, [...] esquema corporal) é o modelo dessas matrizes simbólicas que são abertura ao ser”<sup>72</sup>. Por isso, é preciso levar às últimas consequências a ideia de que “a *Stifung* [fundação, emergência ou instalação] de um ponto do tempo pode transmitir-se aos outros sem ‘continuidade’ sem ‘conservação’, sem ‘suporte’ fictício na psique a partir do momento em que se compreende o tempo como quiasma. Então passado e presente são *Ineinander* (um no outro), cada um envolvido-envolvente – e isso é o mesmo que a carne”. De onde se depreende uma forma de apresentação da vivência do tempo enquanto um tecido tramado por diversos fios intencionais reversíveis, qual movimento de quiasma. Em cada ponto de reversão (ou quiasma), abre-se a passagem para os demais, para outros codados ou direções, sem que entre eles se requeira um poder de síntese que os faça pertencer a um instante, porquanto, doravante, Merleau-Ponty compreenderá o instante como o equivalente de passagem.

## Referências

- BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Revision par Jean-François Courtine. Paris: Vrin, 1874. (Edição utilizada 2008).
- FERRAZ, Marcus Sacrini A. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty. Campinas: Papirus, 2009.
- GILSON, Étienne. *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*. Paris: Vrin, 1955.
- HEGEL, F. G. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2 Vols., 1992.

<sup>70</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*, p. 169.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 227.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen – Erster Band*, Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana, Band XVIII. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1975. Versão em Português: Investigações Lógicas. Primeiro Volume – Prolegômenos à lógica pura. Trad. Diogo Ferrer. Aprovada pelos Arquivos-Husserl de Lovaina. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen – Zweiter Band I. Teil: Untersuchungen zu Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana, Band XIX/I. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1976. Versão em Português: Investigações Lógicas. Segundo Volume, Parte I. Trad. Pedro Alves e Carlos Aurélio Morujão. Aprovada pelos Arquivos-Husserl de Lovaina. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Ideias relativas a uma fenomenologia pura e a uma filosofia fenomenológica*. Prefácio C. A. Moura. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Formal and Transcendental Logic*. Trad. Dorian Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.

\_\_\_\_\_. *Meditações cartesianas: Introdução à fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Souza. Porto: Rés, 2004.

KÖHLER, Wolfgang. *L'intelligence des singes supérieurs*. Paris: PUF-CEP, 1973.

KÖHLER, Elza. *Die Persönlichkeit des dreijährigen Kindes*. (Annchen) – Leipzig: Hirzel, 1926. (Psychologische Monographien, 2) Mimeo.

LEIBNIZ. *Princípios de filosofia ou Monadologia*. Trad. Luís Martins. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2002.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1979.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_. *Psicologia e pedagogia da criança*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. *La nature*. Resume du course au Collège de France. Établi par Dominique Séglard. Paris: Seuil, 1989.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *Résumés de cours – Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968.

\_\_\_\_\_. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. "A cera e o abelhudo – Expressão e Percepção em Merleau-Ponty", *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 6:3 (1980), p. 235-253.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella-Edusp, 1989.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. Curitiba-São Paulo: Discurso – UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luís Damon. "Tempo e sujeito – o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty", *Dois pontos*, 1 (2004), p. 11-58.

MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

\_\_\_\_\_. "Privilégio e astúcia da fala segundo Merleau-Ponty", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 58:1 (2002), p. 117-137.

\_\_\_\_\_. "Expressão e reversibilidade: Merleau-Ponty leitor de Leibniz". In: PINTO, Débora (ed.). *Fenomenologia da experiência*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2006, p. 223-241.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO LORENA, Rosane. *Fenomenologia e Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 2007.

\_\_\_\_\_. *Psicose e sofrimento*. São Paulo: Summus, 2012.

PROUST, Marcel. *Em busca do tempo perdido*. No caminho de Swann. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Globo, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. "Jean-Paul Sartre répond", *L'Arc*, 30 (1966), p. 87-96.

SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement*. Boston: Martinus Nijhoff, 2. Vols., 1984.

**Endereço postal:**

Alameda Governador Heriberto Hülse, 98  
88015-170 Florianópolis, SC, Brasil  
E-mail: mjmuller@cfh.ufsc.br

Data de recebimento: 09/05/2013

Data de aceite: 10/08/2013