

CDD: 142.7

REFLEXÃO ESTÉTICA E INTENCIONALIDADE OPERANTE

MARCOS JOSÉ MÜLLER

*Departamento de Filosofia,
Universidade Federal de Santa Catarina,
Caixa Postal 476, Campus Universitário, Trindade,
88040-900 FLORLANÓPOLIS, SC
BRASIL*

mjmuller@cfb.ufsc.br

Resumo: Este artigo procura compreender a interpretação merleau-pontyana, segundo a qual o conceito fenomenológico de intencionalidade operante (fungierende Intentionalität) é uma retomada das conseqüências legadas pelo conceito kantiano de reflexão estética. Trata-se de mostrar, em primeiro lugar, como a noção kantiana de reflexão estética leva Merleau-Ponty a reconhecer a pertinência de uma operação primitiva de estruturação temporal de nossas experiências, a qual independe da consciência. Em segundo lugar, trata-se de caracterizar qual o vínculo que Merleau-Ponty reconhece existir entre essa operação primitiva e o conceito fenomenológico de intencionalidade operante.

Palavras-Chave: Merleau-Ponty; estética.

1

Na *Structure du Comportement*, ao retomar a objeção fenomenológica ao suposto intelectualismo kantiano, Merleau-Ponty surpreende por admitir, em uma nota ao capítulo *Les relations de l'âme et du corps et le problème de la conscience perceptive*, que a filosofia kantiana, em particular na *Crítica da Faculdade do Juízo*, contém indicações essenciais concernentes aos problemas para os quais a própria *Structure du Comportement* deveria ser uma resposta (Merleau-Ponty (1942), n. 1, p. 223). A atitude crítica inerente à filosofia de Kant, porquanto implica

uma radicalização da pergunta pelas condições a partir das quais nossas representações passam a fazer sentido, oferece importantes indicações sobre quais haveriam de ser os vínculos entre nossa existência vital e física e nossa existência representada. Essas indicações, entretanto, Merleau-Ponty somente as apresenta anos mais tarde, quando publica a *Phénoménologie de la Perception*. Conforme o prefácio dessa obra, se é verdade que Kant, na *Crítica da Razão Pura*, propõe-nos a tese de que haveria um pensamento constituinte ou naturante que sustentaria interiormente a estrutura característica dos objetos, se é verdade que Kant, naquela obra, considera a consciência o meio universal, de que a percepção seria um modo, também é verdade que, mais tarde, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, ele admite existir “uma unidade entre a imaginação e o entendimento, uma unidade entre os sujeitos antes do objeto, e que na experiência do belo, por exemplo, eu experimento um acordo entre o sensível e o conceito, entre mim e o outro, que é ele mesmo sem conceito” (Merleau-Ponty (1945), p. xii). Aos olhos de Merleau-Ponty, o empenho da *Crítica da Faculdade do Juízo* para demonstrar a concordância interna entre os diversos modos pelos quais o eu pensante procura subsumir sua passividade (frente ao que é indeterminado e finito) à espontaneidade de sua capacidade legisladora (a qual se pretende determinante e infinita) acabou por revelar, paralelamente àqueles modos de subsunção, uma faculdade que não seria ela-mesma passiva ou legisladora. Tratar-se-ia de uma habilidade ou operação primitiva, nos termos da qual o “kantismo e, antes dele, o cartesianismo teriam visto plenamente o problema da percepção, que consiste em que ela é um conhecimento originário” (Merleau-Ponty (1945), p. 53). Tal conhecimento, se não fosse abusivo explicitá-lo com uma terminologia estritamente kantiana, mais não seria que a capacidade da imaginação para desencadear, junto ao múltiplo de sensações e independentemente das regras determinantes estabelecidas a priori por nossas faculdades de conhecimento, uma relação temporal ou implicativa, tal como aquela descrita por meio das noções de

complacência prazerosa (mas sem interesse), complacência universal (mas sem conceito), conformidade a fins (que dispensa a representação de um fim), ou complacência necessária (que não precisa se provar); noções essas que são, para Kant, a condição de possibilidade de um objeto ou reflexão chamado beleza. Aliás, para Merleau-Ponty, são as descrições kantianas da beleza pura e do gênio que fornecem os principais indícios sobre o que haveria de ser esse conhecimento originário, nos termos do qual eu experimentaria uma compatibilidade primitiva do diverso no tempo. Mais do que isso, são tais descrições que dão a entender o caráter eminentemente temporal dessa compatibilidade do diverso, embora a doutrina do esquematismo – na *Crítica da Razão Pura* – já nos levasse a essa conclusão. Razão pela qual, acredita Merleau-Ponty, é possível se reconhecer, na *Analítica do Belo* e na descrição do *Gênio* oferecidos por Kant, a primeira formulação do conceito com o qual, mais tarde, a fenomenologia irá estabelecer o vínculo entre nossa existência pré-objetiva e nossos atos de objetificação: intencionalidade operante.

Evidentemente, ao identificar, na *Crítica da Faculdade do Juízo*, indicações sobre a pertinência de um conhecimento originário, nos termos do qual haveríamos de compreender a vinculação primitiva entre o múltiplo físico-vital e nossas representações da unidade fenomênica, Merleau-Ponty não pretendeu afirmar que Kant concebesse um tal conhecimento originário. Não obstante o fato de a *Crítica da Faculdade do Juízo* haver admitido representações da unidade do múltiplo que não precisassem recorrer aos princípios determinantes (*Prinzipien*) do entendimento – pois essas representações seriam elas-próprias instituidoras da unidade do múltiplo –, Kant empenhou-se em mostrar que, mesmo elas dependeriam do *eu penso*. Não se trataria, então, de um *eu penso* interessado em legislar (prática ou teoricamente), mas de um *eu penso* interessado em promover a conformação entre nossas faculdades legisladoras e nossa passividade frente ao múltiplo. Esse novo interesse explicaria não apenas por que meios e sob que

figuras lógicas nós haveríamos de nos representar – de forma indeterminada – a unidade do múltiplo intuído, mas, sobretudo, em que sentido essas representações poderiam ser consideradas universais e necessárias, mesmo sendo indeterminadas. O que levou Merleau-Ponty a concluir que a *Crítica da Faculdade do Juízo* foi menos um trabalho crítico de descrição das condições sob as quais poderíamos admitir a unidade do múltiplo e do conceito e mais uma apologia da tese relativa à aprioridade do *eu penso*. Todavia, alerta Merleau-Ponty, a questão seria saber até que ponto esse novo interesse cairia sob o registro de um pensamento. Até que ponto essa representação não determinada, não regida por princípios determinantes, poderia ser considerada uma faculdade do *eu penso*? Não se insinuaria aqui um *eu primitivo*, tal como aquele descrito por Schelling, nos termos de um eu intuitivo? Ou, conforme prefere Merleau-Ponty, a capacidade para representar a unidade do múltiplo independentemente de regra de determinação objetiva não remeteria à noção de intencionalidade operante, tal como essa foi proposta por Husserl?

2

O principal alvo das objeções que Merleau-Ponty dirige ao kantismo é a tese de que o “eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações” (Kant (1781): B131). Ou, então, o principal alvo dos comentários de Merleau-Ponty sobre o kantismo é o exame transcendental empreendido a partir daquela tese – entendendo-se por exame transcendental a tentativa de se inferir, a partir da suposta inexorabilidade do *eu penso*, condições a priori para percepção e concepção de fenômenos. Isso não quer dizer, entretanto, que Merleau-Ponty rejeite o projeto crítico veiculado pelo exame transcendental empreendido por Kant. Pelo contrário, na avaliação merleau-pontyana, ao buscar para a percepção sensível e para o conhecimento objetivo suas condições de possibilidade, Kant amplifica

uma virtude introduzida pela obra cartesiana, e que consiste em se estabelecer como tarefa da filosofia descrever não o que os entes sejam, mas como eles podem ser conhecidos por nós. Todavia, ao tentar submeter o aparecimento dos entes a um conjunto de critérios que possamos estabelecer de forma necessária a partir de nós mesmos tão somente, o exame transcendental reeditou o defeito que Merleau-Ponty já havia censurado ao cartesianismo. Evidentemente que, para Merleau-Ponty, os juízos sintéticos a priori – e a apercepção consciente que os fundamenta – não podem ser nivelados às representações necessárias e suas “causas” onto-teológicas, tal como propostas por Descartes. Como diz Merleau-Ponty, de Descartes a Kant, a filosofia crítica encaminha-se de um humanismo incipiente – que não abre mão de contar com a anterioridade da luz divina – para um humanismo pleno (Merleau-Ponty (1956), p. 40). Ou, então, a partir de Kant, o crítico não presume mais qual seja o ponto de vista de Deus, mas procura fundamentar o conhecimento do ponto de vista de sua finitude. De toda sorte, continua reclamando, senão para uma causa primeira, ao menos para si, a prerrogativa de estabelecer, de forma absoluta, quais são os critérios do conhecimento.

E é assim que Kant procede na *Crítica da Razão Pura*. Na *Structure du Comportement*, Merleau-Ponty faz o comentário da *Analítica Transcendental*, tentando mostrar que, ao analisar nossa faculdade para conhecer, Kant nos conduz – conforme passagem já mencionada – a um “pensamento constituinte ou naturante que subtende interiormente a estrutura característica dos objetos” (Merleau-Ponty (1942), p. 215). Segundo Merleau-Ponty, Kant considera a consciência o meio universal, de que a percepção é uma variedade de intelecção (Merleau-Ponty (1942), p. 216). O que significa dizer que a consciência – para Kant – possuiria não apenas a condição, mas também o objeto sobre o qual aquelas condições se aplicariam. Especificamente aqui, Merleau-Ponty interpreta Kant a partir de Lachièze-Rey (1932), para quem o empreendimento transcendental é basicamente um tipo de idealismo,

que procura explicar o conhecimento não como a síntese (mediante conceitos) de representações que espelhariam a unidade do múltiplo de sensações, mas como a síntese (mediante conceitos) de uma representação que o *eu penso* imporia ao múltiplo, com o propósito de “domá-lo”. Conforme Lachièze-Rey, se o *eu penso* não colocasse na diversidade das sensações aquilo que em seguida nelas encontraria, ele não teria poder sobre elas, não as pensaria, ele seria uma “ilusão de pensamento” (Lachièze-Rey (1932), pp. 17-8). Ora, para Merleau-Ponty, as modificações introduzidas por Kant – na passagem da primeira à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* – justificam a interpretação de Lachièze-Rey (Merleau-Ponty (1942), p. 216). Na primeira edição daquela obra, Kant ainda procurava associar o idealismo transcendental a um realismo empírico. Eis por que distinguia – nesse primeiro momento – entre uma forma geral a priori, independente de qualquer evento corporal ou psíquico, e os conteúdos empíricos, cuja existência seria ligada a eventos exteriores. Na segunda edição, todavia, Kant suprimiu essa distinção em favor daquilo que Lachièze-Rey chamou de idealismo. Kant abstraiu à sensibilidade a intuição formal – a maneira por cujo meio somos afetados, segundo a *Estética Transcendental* – e a atribuiu ao entendimento. Da mesma forma, Kant abandonou as três sínteses da imaginação transcendental, em proveito de uma noção de objeto, que a imaginação imporia à sensibilidade segundo os princípios determinantes do entendimento. A partir de então, os conteúdos empíricos passaram a ser tratados como se fossem uma certa “noção limite” engendrada pela consciência. Não haveria mais consciência empírica. Ou, então, “a matéria do conhecimento tornou-se uma noção limite posta pela consciência em sua reflexão sobre si mesma e não um componente do ato de conhecer” (SC, 216).

Ora, para Merleau-Ponty, ainda que a interpretação de Lachièze-Rey sobre Kant estivesse certa, ainda que a segunda edição da *Crítica da Razão Pura* tivesse realmente definido a representação da unidade do diverso como uma prerrogativa do *eu penso*, isso não livraria Kant de ter de explicar qual a relação que existiria entre nossas representações e a

multiplicidade de sensações. Mais precisamente, Kant ainda teria de esclarecer em que sentido o *eu penso* poderia arbitrar um princípio determinante, uma regra de organização daquilo que lhe fosse dado. Pois, do contrário, Kant correria o risco de ter de admitir que nossas representações da unidade do múltiplo intuído pudessem ser ficções. Não apenas isso, correria o risco de ter de aceitar que nossas concepções (ou sínteses de representações por meio de conceitos) pudessem ser meras tautologias. E é para solapar esses riscos que o exame transcendental encaminha-se para a temática da reflexão. Aqui não importa tanto inferir, da noção de *eu penso*, as condições de possibilidade para síntese de representações do múltiplo de sensações. Importa, sim, compreender em que sentido eu posso admitir para a multiplicidade de minhas sensações esta ou aquela forma, esta ou aquela representação, haja vista uma relação de síntese que possam integrar, ou – o que é a mesma coisa – que as possa subsumir. Importa estabelecer as condições a partir das quais o múltiplo poderá ser pensado de modo universal pelo conceito¹.

Na *Crítica da Razão Pura*², Kant introduziu o termo ‘reflexão’ para designar o julgamento realizado por nossa capacidade de julgar

¹No plano prático, esta questão não se coloca, pois o múltiplo não se distingue do próprio homem. No plano teórico, entretanto, ainda que a representação do múltiplo das sensações seja subjetiva, trata-se da representação de um “dado”. E eis em que sentido, no segundo prefácio à *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant pode dizer que sua tarefa é mostrar a unidade da razão, a harmonia da legislação incondicionado do interesse prático e a legislação condicionada do interesse teórico (Kant (1790), 21). A meu ver, essa questão é um corolário da discussão principal, a saber, em que sentido nossa legislação do múltiplo (seja ele “dado” ao homem ou estabelecido por este) pode ser considerada autônoma.

²“A reflexão (*reflexio*) não tem nada a ver com os objetos mesmos, para obter diretamente conceitos deles, mas é o estado da mente em que nos dispomos inicialmente a descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação de representações

(ou, o que é a mesma coisa, pela imaginação regrada pelos princípios a priori do entendimento). Tal julgamento se proporia determinar em que casos o particular (o relacionamento interno do múltiplo de sensações dadas às nossas fontes de conhecimento) poderia ser aproximado ou subsumido pelo universal (pelos conceitos). A reflexão, especificamente aqui, seria tão somente a maneira pela qual o *eu penso* viabilizaria, para o múltiplo das sensações, uma forma ou representação que tornasse esse múltiplo pensável. Na *Crítica da Faculdade do Juízo*³, entretanto, o termo ‘reflexão’ passa a designar uma função muito mais complexa. A bem da verdade, é a noção da “capacidade de julgar” que muda de estatuto e, com ela, os juízos de reflexão que realiza. Se, na *Crítica da Razão Pura* (Kant (1781): B171-3), a capacidade de julgar (imaginação instruída pelos princípios a priori do entendimento) designava apenas uma instância mediadora entre os conceitos e as representações do múltiplo dado às nossas fontes de conhecimento; se, lá, ela designava apenas o “bom senso” ou “engenhosidade” que nos permitiria determinar se o relacionamento entre tais representações estaria, ou não, conforme com um certo conceito; na *Crítica do Juízo*, a capacidade de julgar torna-se uma faculdade transcendental com o mesmo *status* que o entendimento e a razão. Ela passa a responder por um interesse transcendental específico ou, o que é a mesma coisa, ela passa a contar com um fundamento de determinação (*Bestimmung Grundsatz*), a saber, a realização da conformidade entre nossa capacidade para legislar a priori e nossa passividade frente aos dados sensíveis. Eis por que a imaginação não mais procederá regrando-se pelos princípios (*Prinzipien*) a priori do entendimento, mas interagirá

dadas às nossas diversas fontes de conhecimento, mediante a qual unicamente pode ser determinada corretamente a sua relação entre si.” (Kant (1781), p. 162 ou B 316)

³“Refletir (*Überlegen*)... é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.” (Kant (1793), p. 47)

com eles em um livre jogo, de modo a produzir julgamentos que pudessem atender àquele interesse. A consequência imediata desta mudança de perspectiva é que, agora, os juízos de reflexão, em vez de simplesmente subsumirem o particular ao universal segundo condições conhecidas (melhor dizendo, fornecidas a priori pelo entendimento) – caso em que são determinantes –; poderão também produzir a condição mediante a qual o particular será subsumido pelo universal – caso em que são propriamente reflexionantes (Kant (1790): 23-5). E toda a questão é saber até que ponto essa capacidade produtiva – que Kant reconheceu para os juízos reflexionantes – pode ser inferida daquele fundamento de determinação, daquela terceira apresentação da noção de *eu penso*. Esta é, sobremaneira, a tarefa da qual Kant deve se ocupar na *Dedução dos Juízos Estéticos Puros* da *Crítica da Faculdade do Juízo* (Kant (1790): 126).

Ora, para Merleau-Ponty, não obstante o fato de Kant vincular a faculdade do juízo a um interesse transcendental específico (ou fundamento de determinação, vale repetir, o estabelecimento da conformidade entre nossa capacidade legisladora e nossa passividade), os juízos reflexionantes não precisam se pautar por um princípio determinante. Mais do que isso, alguns deles sequer precisam levar em conta os conceitos por cujo meio o *eu penso* haveria de legislar. Eles podem apenas se ocupar de estabelecer uma ordem para o múltiplo, sem levar em conta se essa ordem poderá ou não ser subsumida por um universal. De onde se deveria concluir, acredita Merleau-Ponty, que nem sempre os juízos reflexionantes estariam subordinados ao *eu penso*. De certo modo, é o próprio Kant que a essa tese admite, quando descreve, na *Analítica do Belo*, os juízos reflexionantes estéticos conhecidos como juízos de gosto puros. Tais juízos correspondem a um certo uso da imaginação, o qual não está necessariamente regido por uma regra estabelecida pelo entendimento, tampouco condicionado por idéias ou conceitos para os quais haveria de organizar o múltiplo. Conseqüentemente, esse uso não está necessariamente vinculado a nenhuma das

estruturas transcendentais que caracterizam a passividade regrada ou a legislação condicionada (ou incondicionada, no âmbito do interesse prático) do *eu penso*. Sem dúvida, como bem mostrou Kant, mesmo esses juízos sendo independentes em relação aos princípios determinantes, aos conceitos e às idéias, eles podem manifestar um sentido de totalidade, eles podem gerar uma complacência intersubjetiva. Todavia, isso não quer dizer que essa complacência pressuponha uma apercepção de si como forma a priori do espaço e do tempo, regra de determinação objetiva, conflito ou harmonia de faculdades e interesses transcendentais, enfim, *eu penso*. Merleau-Ponty descobre, aqui, para além do Kant idealista interpretado à luz dos comentários de Lachièze-Rey, um Kant pré-fenomenológico que, mesmo não o admitindo, dá a entender a pertinência de uma operação primitiva, que dispensaria a prevalência do *eu penso*.

De fato, na *Analítica do Belo*, a produção da regra de implicação de um múltiplo de sensações não está vinculada a nenhuma figura do *eu penso*. No juízo de gosto, especificamente, a conformidade – cujo objeto chamamos de beleza – é a vivência de uma complacência, a qual é prazerosa, mas não vinculada a interesse; universal, mas não atrelada a conceito; conforme a fins, mas não dependente da representação de um fim ou carência; necessária, mas independente de prova. Do ponto de vista da qualidade, a complacência produzida pelo juízo de gosto não decorre das sensações agradáveis que este juízo possa vincular. Tampouco do fato de que a multiplicidade das sensações tenha sido reunida a partir dos conceitos de bom e de útil. Trata-se de uma fruição inerente ao uso da imaginação frente ao múltiplo de sensações, e que não pode existir fora deste ato. Do ponto de vista da quantidade, não obstante serem os nossos juízos estéticos organizações particulares, por cujo meio nossas sensações aparecem relacionadas, a complacência desencadeada por essa relação pode ser sentida por qualquer um que àquela organização retome. O que dá a essa complacência um caráter universal. Evidentemente, essa universalidade não pode ser descrita nos termos da lógica, pois ela não decorre da extensão universal reclamada

pela representação que minha imaginação possa engendrar. Aliás, do ponto de vista lógico, o juízo de gosto tem uma extensão particular. Razão pela qual, a universalidade da complacência por ele desencadeada é de outra ordem: sensível, estética, nos diz Kant (1790: 59). Ou, então, ela tem a ver com as relações comunitárias que a imaginação desencadeia, relações essas que podem ser exercidas e retomadas de forma infinita, em todos os homens. Aliás, do ponto de vista da relação, a unidade do múltiplo vivida como complacência não é decorrência do fim (idéia ou conceito) que para esse múltiplo meu juízo de gosto possa descobrir. Trata-se, ao contrário, da apresentação de uma unidade indeterminada, iminente, por fazer, por descobrir e que meu juízo manifestaria. E é justamente esse caráter iminente, ainda não determinado, que provoca e permite a intervenção de outrem. De onde se segue que, do ponto de vista da modalidade, a unidade do múltiplo vivida como complacência seja uma comunidade. Trata-se de uma totalidade que eu posso comunicar sem precisar determinar, definir, argumentar. Ou, então, trata-se da vivência de um sentido de comunidade, antes mesmo que eu precisasse definir a mim e aos demais. Ora, conclui Merleau-Ponty, o sujeito dessas complacências “não é mais o pensador universal de um sistema de objetos rigorosamente ligados, a potência que põe e submete o múltiplo a lei do entendimento, se é que ele deve poder formar um mundo”. O sujeito é o eu primitivo, anônimo, que “se descobre e se experimenta como uma natureza espontaneamente conforme à lei do entendimento” (Merleau-Ponty (1945), p. xii).

Mas é a teoria kantiana do gênio que encoraja Merleau-Ponty a destacar essa operação primitiva que não carece de ser acompanhada pela figura do *eu penso*. O gênio, primeiramente, é um talento para se produzir aquilo cuja regra nós não podemos conhecer de antemão, nos diz Kant. Mas, também, ele é aquele que não pode descrever ou indicar cientificamente como ele-próprio realiza sua produção (Kant (1790): 153). A realização da obra é, simultaneamente, a realização da regra da obra. Não há, para o gênio, a compreensão meditada de seu talento.

Ele não é um *eu penso*, mas um *eu faço*, de onde se pode entender que Kant tenha considerado a obra do gênio algo como uma natureza que fornece a regra à razão. Ou, então, a obra do gênio é uma natureza regente; e aqui, especificamente, não se vê em que sentido o *eu penso* haveria de fundamentar essa natureza. Trata-se de um uso da imaginação que não pode ser sabido de antemão, e que só se revela na obra, no tempo. Ora, esse uso da imaginação revelado pelo gênio lembra, em parte, o papel desempenhado pela imaginação no âmbito da doutrina do esquematismo, apresentado por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Também lá não é a imaginação que se submete ao entendimento. Ao contrário, é o entendimento que recebe da imaginação a regra, por cujo meio poderá se aplicar ao múltiplo organizado. Mais precisamente, dado que os conceitos puros do entendimento são completamente heterogêneos em confronto com as intuições empíricas, não podendo ser jamais encontrados em qualquer intuição, faz-se necessário um “terceiro elemento” que seja homogêneo, de um lado, com as categorias e, de outro lado, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último (Kant (1781): B177). A imaginação fornece então esse terceiro elemento, que não é senão uma regra de organização formal do múltiplo no tempo, e à qual os conceitos do entendimento devem se submeter, caso queiram se aplicar àquele múltiplo. Essa regra de organização formal do múltiplo não advém do próprio múltiplo, mas é uma determinação a priori do tempo segundo regras instituídas pela própria imaginação. Trata-se de uma “arte oculta nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro manejo dificilmente arrebataremos algum dia à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu” (Kant (1781): B180-1). O que, de alguma forma, dá a entender a vigência de um eu profundo, não pensado, tal como o eu dos juízos reflexionantes estéticos puros, tal como o eu que ignora sua própria capacidade criadora, mas nem por isso deixa de exercê-la por meio da criação livre.

Para Merleau-Ponty, se Kant não ousou extrair da noção de representação indeterminada as conseqüências supramencionadas, é porque ele não poderia fazê-lo. Pois, se Kant o tivesse feito, teria simultaneamente admitido que a primeira instância de nossa relação com o múltiplo não seria aquela descrita na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*. Pior que isso, estaria simultaneamente aceitando que a condição primeira para a representação sensível do múltiplo e subsequente síntese objetiva dessas representações não repousaria na apercepção transcendental do *eu penso*, mas numa operação impensada, dado que ela não exigiria nenhum princípio determinante. Ou, simplesmente, a admissão da vigência de uma operação primitiva – que haveria de organizar o múltiplo sem precisar recorrer às nossas formas de legislação a priori – abalaria a inexorabilidade da tese segundo a qual o “*eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações” (Kant (1781): B131). Conseqüentemente, minaria o exame transcendental, que justamente consiste na tentativa de se provar, a partir da tese da inexorabilidade do *eu penso*, que os juízos sintéticos universais instituídos pelo eu pensante são não apenas a priori, mas necessários ao conhecimento da natureza e à ação moral livre. Mas não seria justamente esse o grande legado da *Crítica da Faculdade do Juízo* para a filosofia crítica, especialmente para a fenomenologia?

Ora, acredita Merleau-Ponty, se Kant tivesse refletido nas conseqüências que as noções de juízo estético, gênio e esquematismo da imaginação poderiam acarretar para a tese da inexorabilidade do *eu penso*, ele teria compreendido a prevalência de uma dimensão pré-objetiva, de que o *eu penso* é a ocorrência tardia. Conseqüentemente, teria compreendido a necessidade de se reformular toda a analítica da percepção e do conhecimento implementada nos termos de um exame transcendental. Afinal, *se existe uma natureza do sujeito* ou, o que é a mesma coisa, se existe um sujeito como natureza, “então a arte escondida da imaginação deve condicionar a atividade categorial; não apenas

o juízo estético, mas também o conhecimento repousa nela, é ela que funda a unidade da consciência e das consciências” (Merleau-Ponty (1945), p. xii). Nesse sentido, Merleau-Ponty conclui sua objeção ao exame transcendental, perguntando ao kantismo se não seria o caso de a filosofia transcendental suspender não apenas as explicações da percepção e do conhecimento que estivessem baseadas em teses ontológicas (como o naturalismo), mas suspender também as explicações baseadas na própria noção de *eu penso*. Em nome da radicalização da postura crítica, o exame transcendental deveria por sob suspeita a própria tese de que o *eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*. Mas, então, já não se trataria mais de exame transcendental e sim de descrição fenomenológica.

3

Conforme acredita Merleau-Ponty, Husserl retoma a *Crítica da Faculdade do Juízo* (Merleau-Ponty (1945), p. xii). Mais do que isso, ao falar de uma milagrosa teleologia que à nossa consciência se impõe, de uma meta que nossa existência pré-objetiva prescreve ao nosso ser meditado, Husserl enfrenta aquilo que o kantismo não quis enfrentar, a saber, que a consciência é tributária de um mundo que ela não governa⁴. O que não a impede de pensá-lo, ao menos para estabelecer

⁴ Diz Husserl, “(a) redução do mundo natural ao absoluto da consciência dá como resultado conexões fácticas de vividos de consciência de certas espécies com uma ordenação distinta, nos quais, na esfera da intuição empírica, constitui-se um mundo morfológicamente ordenado, quer dizer, um mundo para o qual pode haver ciências descritivas e classificatórias. Esse mesmo mundo deixa-se determinar, no que se refere à sua base material, no pensamento teórico das ciências naturais matemáticas, como manifestação de uma natureza física submetida a leis naturais exatas. Em tudo isso reside uma milagrosa teleologia, pois a racionalidade que o *Faktum* realiza, não é tal que a essência o exija.” (Husserl (1913), p. 139)

– frente a ele – aquilo que a distinguiria. Mesmo permanecendo fiel à tradição que reconhece ser a consciência reflexiva a única capaz de estabelecer os limites do conhecimento objetivo, Husserl não considera tal consciência uma instância por si só evidente. O que explica – acredita Merleau-Ponty – por que razão a fenomenologia se ocupa de comentar o mundo da vida (*Lebenswelt*). Não se trata de retornar à posição do homem que ignora os juízos por cujo meio ele-próprio determina o mundo: homem naturalista. Tampouco de aceder à investigação que só reconhece no mundo uma “noção limite” estabelecida pelo eu pensante: exame transcendental. Trata-se, sim, de reconhecer a “situação” indeterminada desde a qual a consciência procura se estabelecer como poder de determinação. Ora, se é assim, conclui Merleau-Ponty, o retorno fenomenológico ao mundo da vida não é o contrário da crítica, mas a radicalização dela. Da mesma forma, a descrição de nossa existência primitiva não é uma renúncia à subjetividade pensante, mas sua retomada integral, não como pensamento de alguém, mas como alguém que pensa. A questão então é compreender essa existência primitiva, de que nossos pensamentos nunca estão desvinculados. A questão é decifrar essa imaginação livre e criadora, por cujo meio o múltiplo entra em cena como fenômeno, unidade de sentido à qual nossos conceitos vêm determinar.

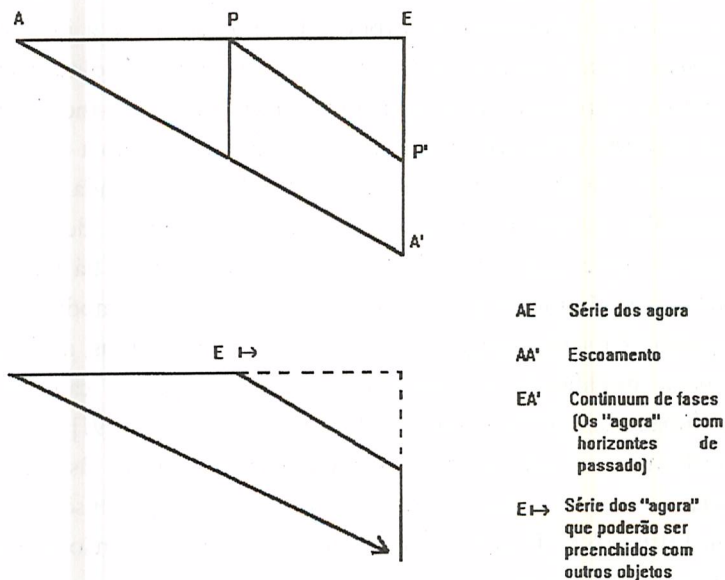
E é ao descrever o caráter temporal de nossa experiência do múltiplo, acredita Merleau-Ponty, que Husserl se depara com esse poder primitivo, não pensante, vivido, operante. Mais precisamente, é ao compreender a maneira “progressivamente modificada” segundo a qual nossas impressões espaciais, depois de vividas, “continuam” se manifestando como horizontes de nossa atualidade espacial, que Husserl descobre a vigência de uma intencionalidade que não é pensante, legisladora, formada por atos. Ao contrário, trata-se de uma intencionalidade pré-objetiva, que vive a implicação temporal do múltiplo sem precisar reuni-lo por um ato de síntese.

Ainda que a abordagem fenomenológica do tempo não esteja desvinculada do projeto de descrição das condições fenomenológico-transcendentes para a constituição intencional de um conhecimento possível acerca do mundo, daí não se segue que, para Husserl, o tempo seja apenas o estrato fundamental do processo de constituição dos objetos materiais. Não obstante essa vinculação entre a noção de tempo e o processo de constituição dos objetos materiais, a abordagem fenomenológica do tempo reconhece como fenômeno temporal uma certa experiência inaugural, que se realiza antes mesmo que uma “intencionalidade de ato” venha fazer a síntese de identificação e diferenciação dos vários perfis (*Abschattungen*) temporais, segundo os quais um objeto material primeiramente manifesta-se para a consciência intencional. Isso não quer dizer que, ao descrever a constituição temporal dos objetos materiais, Husserl fora obrigado a admitir um fenômeno para o qual o conceito de intencionalidade não vigiria. Apenas que reservava para o conceito de intencionalidade um sentido não apenas objetivo, mas também pré-objetivo, e que justamente encontra no tempo sua realização primitiva. O que é essa intencionalidade pré-objetiva? Em que sentido ela implica uma experiência do tempo em estado nascente?

Conforme Husserl ((1917), §11, [390], 290), antes de nossa consciência intencional visar em algo dado um objeto material, ela constitui o objeto temporal de que esse dado é uma impressão inicial (*Urimpression*). Mais precisamente, ela se representa o fluxo de impressões, no interior do qual aquele dado figura. Entrementes, a consciência não poderia fazê-lo, se não tivesse desse fluxo uma vivência originária. Tal vivência, acredita Husserl, pode ser entendida segundo dois sentidos distintos. Conforme o primeiro, o fluxo é vivido como o escoamento de “cada” uma de nossas impressões iniciais, sua transformação constante, que não pode ser estancada como parte de uma série que a possa localizar como “posição” anterior ou posterior. Conforme o segundo sentido, o fluxo é vivido como uma “modificação”

das impressões iniciais a cada nova impressão, a cada novo “agora” que a consciência intencional incorpora; de onde se segue a idéia de um *continuum* “entre” os nossos “agora”. Por fluir numa absoluta transição, a primeira impressão inicial transforma-se em perfil dela-mesma junto a uma segunda impressão inicial, e perfil deste perfil junto a uma terceira impressão inicial, e assim por diante. Também a segunda e a terceira impressões iniciais fluem em direção às subseqüentes, de modo que podemos dizer que, em cada “agora” por nós vivido, há não apenas uma impressão inicial, mas os perfis progressivamente modificados das impressões iniciais antigas. Ou esses perfis mantêm vivas, ainda que de maneira modificada, as impressões iniciais antigas – caso em que funcionam como “retenções” (Husserl (1917), §11, [391], 31) –; ou transformam-se em expectativas projetadas em direção às impressões iniciais vindouras – caso em que funcionam como “protensões” ((1917), §24, [410], 52-3). É nesse sentido que cada “agora” é não apenas um ponto numa série sucessiva de pontos justapostos, mas um *continuum*. Mais precisamente, ele é o entroncamento ininterrupto de perfis em mutação advindos dos “agora” antigos, e voltadas não só para o passado (retenções), mas também para o porvir (protensões).

Ora, é a partir da vivência desse *continuum* em mutação que a consciência intencional constitui os objetos temporais que distinguem para si o que é atual, passado, ou porvir (Husserl (1917), §10, [388], 27). Ao identificar e diferenciar em cada “agora” o que é retenção, protensão ou impressão inicial, a consciência estabelece uma linha de sucessão, em que “representa” para si o antes, o agora e o depois. Husserl elabora um esquema para ilustrar sua teoria do tempo ((1917), §10, [389], 28).



A linha horizontal representa o tempo objetivo, no qual estão posicionados (num sentido progressivo) os diversos agora (pontos A , P e E). De cada um deles parte uma linha transversal, que é o “fluxo” tomado no primeiro sentido acima descrito. Trata-se de impressões iniciais que fluem por meio 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 “agora” visto a partir de cada um deles (fluxo descrito no segundo sentido). Desse *continuum* fazem parte não só as impressões iniciais (E , no caso do “agora” E), mas também todas as retenções (P' e A' , no caso do “agora” E) que são, ao mesmo tempo, uma protensão em direção a um novo “agora” (linhas pontilhadas do segundo gráfico).

A questão, então, é saber como é possível que eu compreenda em cada “agora” as retenções e protensões, sem com isso nivelá-las num só sentido, como se se tratasse de um fenômeno apenas presente? Como é possível que eu as compreenda sem estancar ou antecipar, respectivamente, suas marchas em direção ao passado e ao porvir? A solução para essa questão, Husserl encontra salientando que, os perfis retidos ou protendidos não são para a consciência aspectos sensitivos ou espaciais, não são resíduos ou projeções “realmente” imanentes ao “agora”. Ao contrário, eles são a *co-presença* de algo que permanece apenas “em intenção”, são “um modo de visar”, o que faz deles uma verdadeira intencionalidade. Porém, não se trata da 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 que 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 (Husserl (1917), *Beilage IX*, [472], 118). Ela é uma intencionalidade de tipo especial (*eine Intentionalität eigener Art*) que, na verdade, Husserl divide em duas ((1917), §39, [435], 82). Por um lado, há uma “intencionalidade transversal” (*Querintentionalität*), representada no esquema acima pelas linhas transversais. Por outro lado, há uma “intencionalidade longitudinal” (*Längsintentionalität*), indicada pelas linhas verticais ((1917), §39, [435], p. 82). 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 esquecimento⁵. Trata-se de

⁵Quanto 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) num ponto cada vez mais afastado do ponto que representa, para

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 como retenção ou protensão (Husserl (1917), §39, [434], 80). De fato, é a “intencionalidade longitudinal” que institui para um “agora” os diferentes sentidos (retrospectivo ou prospectivo) do escoamento de seus horizontes, ainda que esses sentidos não sejam suficientes para determinar um objeto temporal. De toda sorte, é pelas noções de “intencionalidade transversal” e “longitudinal” que Husserl conseguiu fazer o “agora” deixar de ser o que era para o pensamento científico e vulgar (a saber, um ponto encerrado em um lugar determinado, no interior de uma série sucessória), para se transformar em um campo temporal (*Zeitfeld*) ((1917), §11, [391], 31), em um “campo de presença” (*Präsenz*) ((1917), §18, [403], 44), que revela em si o *continuum* que é a consciência, essa unidade de imbricação entre os muitos fluxos que não abandonamos senão na morte⁶.

cada uma destas, 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”.

⁶Husserl ilustra 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 protenda-o em direção ao próximo som que, uma vez reconhecido, encontrará no primeiro um horizonte de passado, viabilizando assim a síntese de identificação que 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

Eis aqui – com a definição do “agora” enquanto “campo de presença” (com seus horizontes intencionais de passado e futuro) – a operação primitiva de que falava Merleau-Ponty, e da qual nossos pensamentos nunca estão desvinculados. Eis aqui – nos termos da descrição fenomenológica de nossa vivência do tempo –, a imaginação livre e criadora, por cujo meio o múltiplo entra em cena como fenômeno, unidade de sentido à qual nossos conceitos vêm determinar. Meu campo de presença é este fenômeno primitivo de “passagem”, ele é a esquematização primordial que eu não me represento, mas vivo. Nele, “eu não me represento minha jornada, ela pesa sobre mim com todo o seu peso, ela ainda está ali, não evoco nenhum de seus detalhes, mas tenho o poder próximo de fazê-lo, eu a tenho ainda em mãos. Da mesma forma eu não penso na tarde que vai chegar e em sua seqüência, e todavia ela “está ali”, como o verso de uma casa da qual vejo a fachada, ou como o fundo sob a figura” (Merleau-Ponty (1945), p. 476).

4

O fato de Merleau-Ponty reconhecer, na descrição fenomenológica do tempo, a formulação explícita da operação primitiva que Kant não soube reconhecer, não significa que a fenomenologia merleau-pontyana estivesse em plena sintonia com a fenomenologia husserliana. 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. Contra o que Merleau-Ponty reagiria, procurando mostrar a forma autônoma, segundo a qual nossa vivência primitiva do tempo engendra fenômenos e significações.

som emitido, modificado em intenção na imanência da consciência, portanto, sem qualquer conotação física. (Veja-se Husserl (1917), §§11-2).

Para Husserl, 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 de modo que, não há objeto temporal sem uma ou outra. Para visar o 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. Mas por outro lado, 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, a 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” ((1945), p. 478). Em nossa experiência involuntária do passado – tal como na antológica experiência da “*madeleine* embebida em chá”, cujo aroma exalado reviveu para Proust a infância em *Combray*, sem que ele a precisasse evocar (Proust (1913), pp. 48-51) – não necessitamos reunir por um ato intelectual uma série de perfis retidos, pois estes têm como que uma unidade natural e primordial (Merleau-Ponty (1945), p. 479). 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 nos autoriza a dizer ser o próprio passado, por meio dos perfis retidos, que se manifesta em nosso campo de presença atual (Merleau-Ponty (1945), p. 479). Se a cada instante minhas impressões modificam-se e ainda assim consigo reconhecer 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); isto 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 (Merleau-Ponty (1945), p. 488).

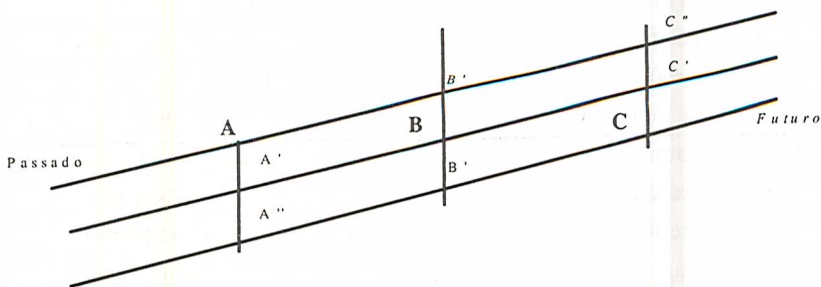
No tempo, não sou eu que realizo as sínteses, são as sínteses que se realizam em mim. Merleau-Ponty privilegia aqui o caráter pré-objetivo da intencionalidade que define os horizontes de passado e porvir, em detrimento da intencionalidade de ato que Husserl considera indispensável para compreensão do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

Para ressaltar seu distanciamento em relação às análises husserlianas, Merleau-Ponty reinterpreta um dentre os muitos esquemas gráficos do tempo elaborados por Husserl. O esquema escolhido por Merleau-Ponty não é idêntico ao esquema que aparece no corpo das *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*⁷. Todavia, a diferença é apenas gráfica e não implica qualquer distinção no conceito de tempo que ambas ilustram. 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, de modo que, aquilo que no primeiro esquema é transversal, no segundo é vertical, e vice-versa. Talvez por essa

⁷Os dois esquemas são praticamente contemporâneos, pois Husserl os elaborou por volta de 1905. O esquema a que Merleau-Ponty se refere pode ser encontrado na seguinte passagem das obras completas de Husserl: (1917, *Ergänzende Texte zur Darstellung der Problemaentwicklung* 230).

razão, Merleau-Ponty evite falar de intencionalidade transversal e intencionalidade vertical, preferindo o termo “intencionalidade operante” para designar tanto a modificação progressiva de uma impressão inicial, como os horizontes (ou fases) de nossos campos de presença. Porém, a estratégia de Merleau-Ponty consiste em mostrar que é perfeitamente possível nós lermos o esquema husserliano do tempo prescindindo daquilo que, neste, 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 numa 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. E 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 protensões⁸.

⁸Nossa apresentação e interpretação do esquema gráfico veiculado por Merleau-Ponty acompanha as apresentações e interpretações realizadas primeiramente por Lyotard, Jean-François. *A Fenomenologia*. Trad. Armindo Rodrigues, Lisboa, Edições 70, s.d., pp. 91-2 e por Moura, Carlos Alberto Ribeiro de ((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”.



O tempo não é uma linha (como sugere a interpretação “espacial” do tempo), mas uma rede de intencionalidades, diz Merleau-Ponty (*PbP*, 477). Mais precisamente, 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 $B: A', C' \dots$), razão pela qual, para compreender seu próprio escoamento e o escoamento dos fenômenos, a consciência não precisa se representar esses fluxos. A cada presente que surge é o próprio futuro que vem ao presente e o próprio presente que vai ao passado, pois, “enquanto 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'' ” (*PbP*, 480). 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.

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 (Merleau-Ponty (1945), p. 481).

É a esse movimento de passagem que Merleau-Ponty se refere quando fala em síntese passiva ou de transição. “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.” (Merleau-Ponty (1945), p. 481) 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” (Merleau-Ponty (1945), p. 484). 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.

Ora, eis aqui em que sentido, para Merleau-Ponty, o tempo é a realização primitiva da unidade do múltiplo. Se os movimentos de minha mão direita “comunicam-se” com os movimentos da mão esquerda; se ambas as mãos parecem investir a visão de tato, assim como dela receber uma orientação imagética, tal se deve a que, por ocasião da experiência do corpo próprio, todos esses dispositivos polarizam-se como horizontes temporais uns dos outros, exprimindo uma só significação existencial. Da mesma forma, se uma forma lingüística revela-se “prenhe” de outro arranjo, desencadeando uma significação

conceitual que, sozinha, aquela forma não pode realizar, isso se explica em função da implicação temporal que ela estabelece em relação a outros arranjos lingüísticos. A espontaneidade segundo a qual, em nossa experiência sensível e simbólica, nossos investimentos corporais amalgamam-se, é o próprio tempo. Eis por que razão, diz Merleau-Ponty, que o “ato filosófico último está em reconhecer (...) a afinidade transcendental do tempo e das temporalidades, pois é no coração do meu presente” (com seus horizontes de passado e futuro) “que encontro o sentido dos presentes que o precederam, que encontro como compreender a presença de outrem ao mesmo mundo” ou, simplesmente, que se manifesta para mim o sentido primeiro dessas totalidades que são os fenômenos, sejam eles perceptivos ou simbólicos (Merleau-Ponty (1960a), pp. 121-2).

Ao falar a respeito de nossa experiência perceptiva (Merleau-Ponty (1945), p. 271), e que mais não é senão a descoberta da unidade sensível da coisa e do corpo próprio; Merleau-Ponty diz que “a síntese perceptiva é uma síntese temporal” ((1945), p. 276). Obviamente, a síntese perceptiva, de que fala Merleau-Ponty, não é uma síntese de ato. Pelo contrário, trata-se de uma síntese de transição, que não liga perspectivas discretas, mas que efetua a “passagem” de uma a outra ((1945), p. 307). Quando miro em um dado sensível uma coisa, meu olhar é indivisivelmente prospectivo, já que a coisa que viso não está dada de início, mas é o termo de minha operação motriz. Mas, também meu olhar é simultaneamente retrospectivo, pois ele reconhece que existe algo anterior àquilo que está dado, reconhece que há algo como que motivando a percepção, ao ponto de eu poder dizer que meu olhar foi conduzido pelas coisas até uma “significação” sensível.

Ao refletir na expressividade característica de nossos gestos verbais, Merleau-Ponty diz que “expressar não é substituir ao pensamento novo um sistema de signos estáveis aos quais estejam ligados pensamentos seguros”. Expressar é, sim, “com um só gesto, incorporar o passado ao presente e soldar este presente a um futuro, abrir todo um

ciclo de tempo em que o pensamento “adquirido” permanecerá presente a título de dimensão, sem que doravante precisemos evocá-lo ou reproduzi-lo” ((1945), p. 450). Ou seja, no domínio de nossas aquisições culturais, os pensamentos são o horizonte retrospectivo-prospectivo dos gestos verbais, são o passado e o porvir das formas lingüísticas engendradas em nossa fala. Enquanto permanecem retidos como significações conceituais já faladas, os pensamentos são o passado, são aquilo a partir do que poderemos estabelecer o valor conceitual das novas formas lingüísticas ou, simplesmente, são aquilo a partir do que poderemos estabelecer a “verdade” acerca de nossas novas formas lingüísticas ((1953), p. 43). Mas, enquanto permanecem ainda não-formulados, enquanto permanecem uma possibilidade que só a retomada criadora das formas lingüísticas disponíveis pode desencadear, os pensamentos são o porvir. A fala inovadora (falante), em especial, é aquela que desata esse porvir. Ou, em outras palavras, é aquela que o conduz ao passado vindo ao meu presente.

Enfim, a co-presença do passado e do futuro ao meu campo de presença é a estrutura elementar segundo a qual, em nossos diversos comportamentos (sejam eles perceptivos ou simbólicos), os fenômenos e as significações emergem. Mais do que isso, essa co-presença do passado e do futuro ao meu campo de presença é a estrutura comum aos nossos diversos comportamentos. Razão pela qual, é por meio da descrição da temporalidade de nossas muitas experiências que Merleau-Ponty acredita poder dar conta da tarefa à qual, já na *Structure du Comportement*, ele se propunha, a saber, restabelecer o ponto de tangência entre nossa vida perceptiva e nossa vida representada. Para tanto, é preciso mostrar que o campo de presença de que fala a fenomenologia não se confunde com a forma interior da sensibilidade de um sujeito que *deve poder* ser pensado como condição de toda e qualquer representação. Ele não é propriedade de alguém, mas o meio formador de toda e qualquer unidade, de todo e qualquer ponto de vista, mesmo do ponto de vista relativo a nossa unidade representada.

Trata-se de um *estado nascente* ((1945), p. 69), de um esquematismo primitivo, tal como aquele que desencadeia a conformidade espontânea de nossa imaginação e de nossa sensibilidade no âmbito de nossos juízos indeterminados sobre a beleza, a implicação indeterminada do espaço no âmbito de nossas criações livres ou geniais. Trata-se da condição primitiva da própria reflexão filosófica, que, como bem percebeu Husserl, “nunca pode suprimir sua inerência a um sujeito individual, que conhece todas as coisas em uma perspectiva particular” (Merleau-Ponty (1945), p. 74).

Abstract: *This paper tries to understand Merleau-Ponty's interpretation according to which the phenomenological concept of the operative intentionality (fungierende Intentionalität) is a development of the consequences brought about by Kant's concept of aesthetic reflection. It has to do with showing, at first, how the Kantian concept of aesthetic reflection leads Merleau-Ponty to recognize the relevance of a primitive operation of temporal structuring of our experiences, which is not dependent upon consciousness. In the second place, it has to do with characterizing what is the relation that Merleau-Ponty recognizes to bear between this primitive operation and the phenomenological concept of operative intentionality.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, E. (1913). *Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch. (Haag, Martinus Nijhoff), Husserliana, Bd. III, 1950.
- . (1917). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Haag, Martinus Nijhoff), Husserliana (Band X). 1966
- KANT, I. (1781). *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, 2.ed. (São Paulo, Abril Cultural), 1983.
- . (1790). *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. (Rio de Janeiro, Forense), 1993.
- . (1793). *Dois Introduçãos à Crítica do Juízo*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. (São Paulo, Iluminuras), 1995.

- LACHIEZE-REY, P. (1932). *L'idéalisme kantien*. (Paris, Alcan).
- . (1938). *Utilisation possible du schématisme kantien pour une théorie de la perception*. (Marselha).
- MERLEAU-PONTY, M. (1942). *La Structure du comportement*. (Paris, PUF).
- . (1945). *Phénoménologie de la perception*. (Paris, Gallimard).
- . (1946). Le primat de la perception et ses conséquences-philosophiques. (Grenoble, Cynara), 1989.
- . (1949). *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours – 1949-52*. (Grenoble, Cynara), 1989.
- . (1950). *Prose du monde*. (Paris, Gallimard), 1968.
- . (1950). Prefácio, In: HESNARD, A. *L'œuvre de Freud*. (Paris, Payot), 1960.
- . (1952). *Résumés de cours*. Collège de France – 1952-60. (Paris, Gallimard), 1968.
- . (1953). *Éloge de la philosophie et autres essais*. (Paris, Gallimard), 1953.
- . (1956). *La Nature – Notes de cours du Collège de France*. Établi et annoté par Dominique Séglaud. (Paris, Seuil), 1995.
- . (1960a). *Signes*. (Paris, Gallimard), 1960.
- . (1960b). *L'œil et l'esprit*. (Paris, Gallimard), 1964.
- . (1960c). *Le visible et l'invisible*. (Paris, Gallimard), 1964.
- PROUST, M. (1913). *Em Busca do Tempo Perdido – No Caminho de Swann*. Trad. Mário Quintana, 15. ed. (São Paulo, Globo), 1993.
- RIBEIRO DE MOURA, C.A. (1980). A cera e o abelhudo – expressão e percepção em Merleau-Ponty. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, VI(3): p. 249.