

Aula 3 (22/09/16)

Noções gerais do que seria a fenomenologia enquanto filosofia da consciência (parte II) (Sartre e Merleau-Ponty)

Ronaldo Manzi

Pensando a partir da consciência – o entusiasmo de Sartre

É interessante lembrar do entusiasmo com que foi recebida a fenomenologia na França na década de 1930. Basta recordar o texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1939) de Jean-Paul Sartre. O texto revela certo “espírito de época” – um descontentamento com os modelos filosóficos franceses. Husserl foi recebido como uma saída do academicismo de Léon Brunschvicg, André Lalande e Émile Meyerson, por exemplo – um academicismo que era visto como um “Espírito-aranha” nas palavras de Sartre, ou seja, uma forma de pensar em que a consciência “lança” para fora de si uma teia para trazer o mundo para dentro de si e digeri-lo, reduzindo-o à sua própria substância. Enfim, “contra a filosofia digestiva do criticismo empirista, do neo-kantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não deixa de afirmar que não podemos dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 1940, p. 32)¹.

O que impressionou Sartre na filosofia husserliana foi a possibilidade de pensar a existência da consciência enquanto consciência de outra coisa; ou seja, a possibilidade de se pensar a *intencionalidade*: toda consciência é consciência de algo (que não ela mesma). Husserl teria logrado “reinstaurar o horror e o charme nas coisas” (SARTRE, 1940, p. 34). De fato, ao ver um projeto que perpassa toda a obra de Husserl seria possível compreender como pode a consciência ter acesso a algo que não ela mesma. Sua questão central seria reduzida a estas palavras: como todo e qualquer conhecimento é possível?

Entretanto, como observa Carlos Alberto Ribeiro de Moura, esse entusiasmo de Sartre não se dá devido à própria letra de Husserl e sim, muito mais, pelo modo que Sartre interpretou a fenomenologia:

¹ Um exemplo que pode ter inspirado Sartre: “certamente, a ‘construção do conceito’ e, da mesma maneira, a livre ficção se efetuam espontaneamente, e aquilo que é gerado espontaneamente é, sem dúvida, um produto do espírito. No que concerne, porém, ao centauro tocando flauta, ele é representação no sentido de que se chama o representado de representação, mas não no sentido de que representação é o nome de um vivido psíquico. O centauro mesmo não é, naturalmente, nada de psíquico, não existe, nem na alma, nem na consciência, nem onde quer que seja, ele não é ‘nada’, é única e exclusivamente ‘imaginação’; dito com mais precisão: o vivido-de-imaginação é vivido *de* um centauro” (HUSSERL, 2006, p. 68).

a fenomenologia seria um método ‘descritivo’ que se encarregaria de fornecer as ‘verdades’ que a ciência nos omite, mas no mesmo sentido em que a ciência as diz: ela seria um saber sobre o ‘mundo existente’, sobre o mundo ‘concreto’, como já foi de bom tom se referir àquela parcela da realidade que se furtava à ‘abstração’ científica, ou que era pura e simplesmente desconsiderada pela ciência, sempre siderada apenas pelas ‘leis gerais’. Foi assim que nos anos 1950 se fez fenomenologia de tudo, mais ou menos como nos anos 1970 se iria fazer ‘semiologia’ de tudo, ou, logo depois, análise ‘estrutural’ de tudo. Sartre não disfarça a forte impressão que lhe causou o relato de Raymond Aron, contando-lhe que na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a ‘descrição’ de um copo em uma mesa de bar, – e que isso era... ‘filosofia’! Assim como a literatura da época não nos poupou de páginas infundáveis e aborrecidas, que ‘descreviam’ com todos os seus detalhes, presumivelmente infinitos, uma maçaneta de porta ‘concreta’. Mas o que Husserl teria a ver com tudo isso? Rigorosamente nada (MOURA in HUSSERL, 2006, pp. 17-18).

Apesar do mau humor de Moura com maçanetas, as descrições de Sartre parecem centrais para pensar o que é uma filosofia da consciência. Sartre talvez seja o exemplo mais claro desse “acontecimento”.

Terei oportunidade de voltar ao pensamento de Sartre em vários momentos desta pesquisa. Mas, seria interessante destacar, em primeiro lugar, um tema fundamental aqui: *o sonho* – tema ligado à questão da consciência em Sartre.

Em 1940, em *O imaginário – psicologia fenomenológica do imaginário*, Sartre retoma uma passagem da primeira meditação de Descartes:

contudo, devo aqui ponderar que sou homem, e, conseqüentemente, que tenho o hábito de dormir e de representar, em meus sonhos, as mesmas coisas, ou algumas vezes menos prováveis, que esses dementes despertos. Quantas vezes me aconteceu sonhar, durante a noite, que me encontrava neste lugar, vestido e próximo do fogo, apesar de me achar totalmente nu em minha cama? Afigura-se-me agora que não é com olhos adormecidos que olho para este papel; que esta cabeça que eu movo não se encontra adormecida; que é com intento deliberado que estendo esta mão e que a sinto: o que sucede no sono não parece ser tão claro nem tão inconfundível quanto tudo isso. Porém, meditando diligentemente sobre isso, recordo-me de haver sido muitas vezes enganado, quando dormia, por ilusões análogas. E, persistindo nesta meditação, percebo tão claramente que não existem quaisquer indícios categóricos, nem sinais bastante seguros por meio dos quais se possa fazer uma nítida distinção entre a vigília e o sono, que me sinto completamente assombrado: e meu assombro é tanto que quase me convence de que estou dormindo (DESCARTES, 1999b, p. 251).

Interessa esse assombro de Descartes: é bem possível que se possa estar sonhando... Este é um dos passos da dúvida hiperbólica: o caso da ilusão e da possibilidade de nos enganarmos. Por mais extravagante que seja o exemplo do sonho, há sim, para Descartes, uma possibilidade de confundir o sonho com algo real, como testemunha nesta carta: “depois de o sono ter-me, por muito tempo, feito o pensamento percorrer bosques, jardins e palácios encantados – onde se experimentam todos os prazeres imaginados nas Fábulas –, misturo insensivelmente meus devaneios diurnos

aos da noite; e quando percebo estar acordado, é tão-somente para que meu contentamento seja mais perfeito” (DESCARTES *apud* MATOS, 1997, p. 109).

Quando Descartes diz que não percebe algum indício seguro que possa fazer uma nítida distinção entre a vigília e o sono, ele diz, ao mesmo tempo, que há um *grão de verdade* no sonho. Nada é tão absurdo no sonho que não possamos reconhecer algum traço de verdade. Eis como Descartes faz tal afirmação ao seguir a dúvida hiperbólica do sonho:

presumamos, então, que nos encontramos dormindo e que todas essas particularidades, ou seja, que abrimos os olhos, que movemos a cabeça, que estendemos as mãos, e coisas análogas, não passam de ilusões; e consideremos que talvez nossas mãos, assim como todo o nosso corpo, não são como os vemos. Contudo, é necessário ao menos confessar que as coisas que nos são apresentadas durante o sono são como quadros e pinturas, que só podem ser formados à semelhança de alguma coisa real e verdadeira; e que, ao menos desta maneira, essas coisas gerais, isto é, olhos, cabeça, mãos e todo o resto do corpo, não são coisas imaginárias, e sim verdadeiras e existentes (DESCARTES, 1999b, p. 251).

Segue-se um caminho que não exclui as possibilidades de erro, ilusão (tal como o sonho) e loucura.

Descartes parte da constatação de que os sentidos, algumas vezes, enganam. Segue mostrando que a loucura é possível, mas afirma que não seria o caso, uma vez que se trataria de algo extraordinário. E, antes de colocar a possibilidade da existência de um Gênio Maligno (possibilidade mais extrema de Descartes para duvidar de tudo), afirma que é quase impossível saber se estamos ou não sonhando, pois sonhamos coisas que reconhecemos ter alguma relação com a realidade. Descartes estabelece um “crescente”: da dúvida dos sentidos até o Gênio Maligno. Não por acaso Derrida vê nisso não só uma continuidade, mas também uma forma de deixar mais “plausível”, mais “natural”, o raciocínio de Descartes: parece exagerado e extraordinário pensar que sou louco, “então vamos pensar um argumento mais profundo e, ao mesmo tempo, mais próximo”: o do sonho – algo que ninguém pode negar que já vivenciou (mesmo porque seria difícil acompanhar o argumento da loucura, uma vez que a pessoa mesmo diz que pode estar louca!, não oferecendo qualquer motivo para acompanhar seu raciocínio). Assim, “ele [o exemplo do sonho] constitui, na ordem metódica que é aqui a nossa, a exasperação hiperbólica da hipótese da loucura” (DERRIDA, 1967a, p. 79). Por que isso interessa aqui?

Interessa porque mostra o tipo de argumento que se faz com algo que a psicanálise trataria como uma questão inconsciente. Para Sartre, ao contrário, *estamos em pleno território da consciência*.

No trecho citado de Descartes, Sartre pensa que *o argumento do sonho não poderia ter validade na dúvida hiperbólica*. Sartre segue aqui a fenomenologia husserliana tentando mostrar como o mundo do sonho não se passa como o mundo real, impossibilitando duvidar se estamos ou não sonhando. Na verdade, Sartre busca mostrar que o mundo dos sonhos participa do mundo imaginário. Ao que isto nos leva?

A imaginação teria como função transcender ou aniquilar a realidade do mundo percebido, devido a uma intencionalidade que teria a capacidade de aniquilar o mundo. No olhar fenomenológico, “o real e o imaginário, por essência, não podem coexistir. Trata-se de dois tipos de objetos, de sentimentos e de condutas inteiramente irreduzíveis” (SARTRE, 1940, p. 188). Ora, seguindo Husserl, somente a consciência perceptiva teria um contato direto com o mundo. Isto porque somente na percepção o objeto estaria em proximidade, presente “em carne e osso” – qualquer outro modo nos levaria a um objeto não-presente, como é o caso da imaginação:

evidência significa, como os desenvolvimentos acima já mostra claramente, a *efetuação intencional da doação de coisas elas mesmas*. Para dizer mais precisamente, a evidência é a forma geral, por excelência, da ‘intencionalidade’, da ‘consciência de algo’, forma na qual o objeto do qual se tem consciência é apresentado à consciência sob o modo do apreender ‘ele mesmo’, do visto ‘ele mesmo’, do ser-próximo-desse-objeto-ele-mesmo de um modo consciente. Podemos dizer também que é a consciência original: é ‘tal coisa ela mesma’ que apreendo, originalmente, em contraste, por exemplo, com a apreensão pela imagem ou com toda outra pré-opinião, intuitiva ou vazia. Entretanto, deve-se indicar aqui, imediatamente, que a evidência tem *diversos* modos de originalidade. *O modo primitivo da doação de coisas elas mesmas é a percepção*. O ‘ser-em-presença-de’ é, sob forma consciente, para mim enquanto ser que percebe, meu ‘ser-em-presença-de-atualmente’: eu mesmo em presença do percebido ele mesmo (HUSSERL, 1996b, pp. 214-215).

Desde 1936 (em *A imaginação*), em sua primeira obra, o objetivo de Sartre era mostrar como “a imagem é *um certo tipo de consciência*. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 1989, p. 120). Para chegar a esta conclusão, Sartre foi crítico com os sistemas metafísicos e psicológicos de sua época. Ele mostrou como continuava vivo o associacionismo e como a fenomenologia era, principalmente aquela apresentada em *Ideias...*, era totalmente distinta das ciências psicológicas, mas sobretudo mostrou como a fenomenologia apontava para um novo modo de pensar: ela exigia que se expulsasse todos os “habitantes” da consciência, “libertando o mundo psíquico de um grande peso” (SARTRE, 1989, p. 110). Neste caminho, Sartre pretendia buscar um novo sentido de *imagem* que não fosse comparável à percepção (como uma percepção fraca, por exemplo).

Já em 1940, Sartre é mais direto e descreve a imagem sob quatro características:

1. Como uma consciência: imaginar é ter um certo tipo de consciência²;
2. Como um fenômeno de “quase-observação”: há um saber imediato da imagem, pois como ela se dá como um todo, como aquilo que tenho consciência, eu sei o que imagino sem apreender nada dela (porque eu a constituo). Por isso uma quase-observação: uma observação que não apreende nada;
3. Algo em que a consciência imaginativa põe seu objeto como um nada: a imagem se põe como um certo nada, porque o objeto intencional imaginado tem uma posição de ausência, de inexistente: “o ato negativo é constitutivo da imagem” (SARTRE, 1940, p. 232);
4. Como espontaneidade: porque a consciência imaginativa produz e conserva seu objeto em imagem.

Importante destacar como o problema da imaginação nos leva a pensar uma relação diferente com o mundo. Como se pode perceber, a consciência imaginativa, descrita por Sartre leva a uma certa *negação* do mundo percebido, pois “a propriedade da imagem é precisamente a irrealidade”, o que jamais permitiria confundi-la com o mundo da percepção:

(...) a consciência, para produzir o objeto em imagem, ‘Carlos VIII’, deve poder negar a realidade do quadro e só poderá negá-lo tomando um recuo em relação à realidade vista na sua totalidade. Pôr uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é, portanto, manter o real à distância, liberar-se dele, numa palavra, negá-lo. (...) A condição para que uma consciência possa imaginar é então dupla: é preciso, ao mesmo tempo, que ela possa colocar o mundo na sua totalidade sintética e, ao mesmo tempo, que ela possa colocar o objeto imaginado como fora de alcance em relação a esse conjunto sintético, quer dizer, colocar o mundo como um nada em relação à imagem (SARTRE, 1940, p. 233).

Mais à frente acrescenta: “pois uma imagem não é *o mundo-negado*, puramente e simplesmente, ela é sempre *o mundo negado de um certo ponto de vista*, precisamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de tal objeto que presentificamos ‘em imagem’” (SARTRE, 1940, p. 234).

Em Descartes há uma confusão entre a imaginação e a percepção, porque na filosofia moderna a questão da representação (seja de uma imagem, seja de algo percebido) é tomada enquanto um “habitante” da consciência: nos dois casos temos uma representação *na* consciência. Com Husserl, mais especificamente com a fenomenologia, há um “esvaziamento” da consciência. Por exemplo: na percepção a

² Como explicita Carlos Alberto Ribeiro de Moura: “se todos os atos têm relação a um objeto, essa relação é diferente de um tipo de ato a outro e identifica-se à natureza da intenção. É o caráter da intenção que é distinto na percepção, na representação por imagens ou na representação por signos” (MOURA, 1989, p. 79).

coisa está na minha frente e não na minha consciência. Na imaginação o que há é uma negação do mundo. Assim, dificilmente um e outro poderiam ser confundidos³.

Husserl destaca que toda consciência é *consciência de algo* – a consciência está sempre voltada a algo (que não está necessariamente à nossa frente). Com isso, Husserl nega que o domínio da fenomenologia seja da imanência dos objetos à consciência. A fenomenologia pretende ser o estudo dos fenômenos, quer dizer, do que aparece à consciência. Isso faz com que Husserl rompa com *um princípio de imanência* – um pressuposto que comanda a filosofia clássica, que tem como premissa que tudo aquilo de que somos conscientes (o mundo da representação) está *na* consciência.

Para ficar mais claro, lembro que, em uma análise real do vivido, Husserl denomina *noese* todo componente próprio do vivido intencional; e *noema* seu correlato intencional. Assim,

em tudo é preciso tomar o correlato noemático, que aqui se chama ‘sentido’ (em significação bem ampliada), *exatamente assim* como ele está contido de maneira ‘imaneente’ no vivido de percepção, de julgamento, de prazer, etc., isto é, tal como nos é oferecido por ele, se *interrogarmos puramente esse vivido mesmo* (HUSSERL, 2006, p. 204)⁴.

Com esse correlato, não se trata mais de um mundo representado para a consciência (um exterior que poderia ser representado) enquanto conteúdo mental, mas de algo vivido enquanto *sentido* (imaneente à consciência).

Com a redução fenomenológica proposta por Husserl, não se coloca em questão a existência da coisa percebida, mas o que é vivido pela consciência como dado *eidético* – o sentido essencial do vivido daquilo que aparece enquanto tal, sem precisar buscar qualquer tipo de adequação entre um conteúdo mental e a coisa natural. O exemplo da árvore é clássico em Husserl:

a árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não

³ “Este ‘na-consciência’ é um ‘estar-em’ de um tipo completamente peculiar, a saber, um ‘estar-em’ não como elemento integrante real, mas antes como elemento intencional, enquanto ‘estar-idealmente-em’ ou, coisa que quer dizer o mesmo, como um ‘estar-na-consciência’ enquanto seu *sentido objetivo* imaneente” (HUSSERL, 2013b, p. 80).

⁴ Carlos Alberto Ribeiro de Moura descreve desse modo: “o noema, não sendo ‘parte real’ da consciência, não terá mais nada a ver com o ‘psíquico’ da psicologia tradicional. Husserl lhe dará o estatuto das significações em nossa linguagem: o noema é o *meio ideal* pelo qual a realidade se oferece a uma consciência. e isso também torna melhor delineada a própria noção de fenômeno ou modo subjetivo de doação. Um modo de doação de objetos não é dito *subjetivo* por ser um habitante da interioridade do sujeito psicológico. Um fenômeno é *subjetivo* por ser uma doação de determinado objeto sempre reportada a um ‘ponto de vista’, por princípio unilateral e variável. E o ‘subjetivo’ assim compreendido está presente seja na nossa vida perceptiva, seja em nossa linguagem” (MOURA in HUSSERL, 2006, pp. 20-21).

possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais (HUSSERL, 2006, p. 206)⁵.

O problema pode ser colocado em termos ainda mais claros: “enquanto os vividos forem tratados como ‘conteúdos’ ou como ‘elementos’ psíquicos (...) não se poderá avançar um só passo” (HUSSERL, 2006, pp. 247-248). Sendo assim, o exemplo da cera que derrete em Descartes não muda em nada o sentido da cera...

Em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, Husserl diz que deve haver uma diferença entre a analogia estrutural do significado e da percepção. No caso da intenção significativa o veículo é arbitrário, convencional – um complexo sonoro gráfico, por exemplo. Já na intenção perceptiva o veículo é um conjunto de sensações em que há um elo intrínseco (entre este conjunto de sensações e o objeto constituído). A intenção significativa exige, portanto, uma doação prévia da consciência à palavra física que é seu veículo – um signo físico dado e uma significação que eu visio. Já na intenção perceptiva, há apenas um objeto.

Este ponto é importante para a crítica da representação clássica, pois na percepção só há um objeto, diferentemente do sujeito cartesiano em que haviam dois (a ideia imagem e o objeto do qual tal ideia se reportava). Ora, Husserl diz aqui que, na percepção, não há mediação de uma imagem – há uma relação direta com o objeto que é transcendente. Neste momento, *Husserl rompe com o princípio de imanência* que comandava a filosofia clássica enquanto tal. Ou seja, ele rompe com aquele princípio que diz que tudo aquilo que se toma consciência está no seu interior.

Nas *Investigações lógicas* a interioridade é a implosão deste princípio, para o “júbilo” de Sartre, que vê nesta tese o achado fundamental da intencionalidade husserliana. Husserl, segundo Sartre, nos ensina que não se pode dissolver as coisas no espírito, porque elas não são da mesma natureza que a coisa. Com a intencionalidade, a própria noção de consciência se ilumina: ela não é uma interioridade; não há nada nela salve um deslizamento para fora de si. Não há um dentro; ela é apenas o fora dela mesma e é esta fuga que a constitui como consciência. Eis como Sartre caminha para realizar sua filosofia da existência. Primeiro, contra uma filosofia da imanência, pois não há coincidência de si consigo; segundo, a intencionalidade necessita de uma

⁵ “O psicologismo, partindo da fórmula ambígua, ‘o mundo é nossa representação’, faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, táteis, térmicas etc., que são ‘representações’. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo. Ao contrário, Husserl começa por colocar a árvore *fora de nós*” (SARTRE, 1989, p. 108).

consciência de existir como alguma coisa que não ela mesma, nos livrando de uma interioridade.

Se nos libertarmos deste vício cartesiano, poderíamos verificar que a redução fenomenológica husserliana não será uma limitação à esfera da imanência real da consciência, não será uma limitação da cogitatio, mas daquilo que é dado em pessoa à consciência. Por exemplo: na percepção, percebo alguns lados de um objeto; os lados não vistos são transcendentais e os vistos, imanentes. Com esta nova formulação, Husserl dá início ao que será a imanência transcendental (algo que inclui em si seus objetos – uma objetividade sem exterior a ela). Comenta Carlos Alberto Ribeiro de Moura:

desde então, se a subjetividade fenomenológica não tem mais um exterior a si, ela não é mais um ego cartesiano, não é uma parcela do mundo, não é mais uma região, já que o domínio dos vividos transcendentais é em si mesmo fechado e sem limites ‘que pudessem separá-lo de outras regiões’. E será no interior dessa subjetividade alargada, que compreende em si seus objetos, que o fenomenólogo investigará a correlação da consciência à transcendência, dando como certo que a formulação radical do problema do conhecimento se encontra menos nas *Meditações* de Descartes e mais no *Tratado* de Hume [cf. HUSSERL, 1970, pp. 248-260]: explicitar, não a passagem de uma ‘imanência fictícia’ a uma ‘transcendência fictícia’, mas sim investigar como uma multiplicidade de fenômenos pode ser a apresentação de um objeto *idêntico* no fluxo da experiência (MOURA, 2001, pp. 169-170)⁶.

A consciência não é, portanto, uma espécie de “caixa de Pandora” cheia de conteúdos mentais em que alguns desses conteúdos poderiam ser guardados ou não. É esta teoria que entusiasmou Jean-Paul Sartre: “toda consciência, Husserl a mostrou, é consciência *de* algo. Isso significa que não há consciência que não seja *posição* de um objeto transcendente ou, se se preferir, que a consciência não tem ‘conteúdo’” (SARTRE, 2006, p. 17)⁷. Tendo isso em vista, para Sartre, *Descartes realiza uma espécie de sofisma... Por quê?*

⁶ Por isso discordo profundamente dessa questão conclusiva da tese de livre-docência de Fausto Castilho sobre Husserl: “buscamos verdades de ciência sobre ‘o ser verdadeiro’; assim procedendo, não entramos, por acaso, no ‘caminho perigoso’ da ‘dupla verdade’ (subjetiva e objetiva)?” (CASTILHO, 2015, p. 226).

⁷ Vale citar toda passagem: “uma mesa não está *na* consciência, mesmo a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, ao lado da janela, etc. A existência da mesa, com efeito, é um centro de opacidade para a consciência; seria preciso um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência, isso seria reenviar ao infinito o inventário que ela pode endereçar a ela mesma, fazer da consciência uma coisa e recusar o *cogito*. O primeiro passo de uma filosofia deve ser para expulsar as coisas da consciência e para reestabelecer a verdadeira relação dessa com o mundo, a saber, que a consciência é consciência posicional *do* mundo. Toda consciência é posicional naquilo que ela se transcende para esperar um objeto, e ela se esgota nessa posição mesma: tudo aquilo que há de *intenção* na minha consciência atual é dirigida ao exterior, em direção à mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda minha afetividade do momento se transcende, visam a mesa e se absorvem. Toda consciência não é conhecimento (há consciências afetivas, por exemplo), mas toda consciência que conhece não pode ser conhecimento senão de seu objeto” (SARTRE, 2006, p. 18).

O que acontece com uma consciência que sonha? Para Sartre, ela não teria nenhuma relação com a realidade, com a presença das coisas. O sonho seria a realização de um imaginário “fechado”, como se o sonho fosse um mundo possessivo (*meu* mundo imaginário, *meu* mundo próprio, com uma estória própria e que, por isso, não tem nenhuma relação com a existência das coisas).

Entretanto, quando sonhamos, no momento em que sonhamos, é certo que não poderíamos saber se estamos ou não sonhando. Sim, é verdade que é possível que no sonho eu possa me *imaginar* percebendo as coisas. Contudo, Sartre afirma: é impossível duvidar que eu estou percebendo algo quando estou desperto. Posso até *fingir* que sim, mas se trataria de um *fingimento*: finjo ser possível que neste momento não estou percebendo o mundo etc., mas o próprio sujeito saberia ser absurda tal suposição.

Sartre acredita que essa suposição seria tão absurda quanto a proposição que Descartes nega logo de cara: imaginemos que eu não existisse etc. Ora, essa é a primeira certeza para Descartes: a certeza da sua existência (eu penso, logo existo). Ou seja, a reflexão de que se está pensando é suficiente para deixar de duvidar que se existe. Afinal, “(...) podemos falar sem saber que falamos, respirar sem saber que respiramos. Mas eu não posso *pensar* que eu falo sem *saber que eu penso que eu falo*” (SARTRE, 1940, p. 195). Franklin Leopoldo e Silva comenta esta passagem:

penso que respiro, logo existo é rigorosamente equivalente a penso, logo existo. E isso vale para todos os argumentos semelhantes [em Descartes! – sejamos específicos], o que indica que pensamento e existência do pensamento são indissociáveis. É isso o que significa a descoberta de si mesmo como ser pensante (LEOPOLDO E SILVA, 1993, p. 54).

É verdade que posso até duvidar que o objeto que percebo seja ou não real, mas não posso duvidar que estou percebendo algo. Segundo Sartre, o próprio Descartes toma como verdadeiro que o homem que percebe está consciente de que percebe: “simplesmente é preciso notar que o homem que sonha, por seu lado, tem uma certeza análoga [da consciência de estar percebendo]. Sem dúvida há uma fórmula familiar: ‘me belisco para saber se não estou sonhando’, mas trata-se unicamente de uma metáfora que não corresponde a nada concreto no espírito (...)” (SARTRE, 1940, p. 207).

Essa conclusão de Sartre vem de sua concepção da consciência enquanto reflexiva e pré-reflexiva. Sartre diz que, quando se sonha, não há uma consciência reflexiva (que possa refletir sobre si mesma, tal como dizer: “eu estou sonhando”). Ora, a seu ver, no momento em que a consciência é reflexiva (momento em que se poderia dizer reflexivamente “eu estou sonhando”), o sujeito está desperto e, por isso, ele está, de fato, consciente de estar percebendo o mundo: “simplesmente, basta – para que eu

passa da atitude do sonho para aquela do desperto – basta que eu apreenda como algo *existente*” (SARTRE, 1940, p. 212).

No mundo dos sonhos viveríamos, portanto, em uma consciência primitiva e irrefletida. Contudo, quando eu digo “eu sonho”, eu pronuncio algo a partir da consciência reflexiva. *O sofisma de Descartes* estaria exatamente no questionamento reflexivo sobre se se está sonhando ou não. Isso seria impossível para a consciência no momento em que está dormindo. Na verdade, o que Sartre propõe é que *é absurda a afirmação no presente do indicativo do verbo sonhar... jamais posso dizer “eu sonho”, pois pressuporia que a consciência esteja desperta e, por isso, não estar sonhando... O que poderíamos dizer é: “eu sonhei” – o sonho é sempre descrito pela memória (ou projetivamente, tal como: “eu desejo sonhar hoje à noite”; “eu sonharei”)*. Sendo assim, o fato de saber estar sonhando é reflexivo, uma espécie de conclusão: “então aquilo que vivenciei era um sonho”..., pois a consciência precisa voltar a si mesma para anunciar o que vivenciou de forma irrefletida. Eis a conclusão de Sartre sobre aquela passagem de Descartes: “eu percebo, é negar que eu sonho, ou se se quiser, é uma motivação suficiente e necessária para eu afirmar que eu não sonho” (SARTRE, 1940, p. 209); ou ainda: “diríamos que o mundo do sonho não se explica senão se admitirmos que a consciência que sonha é privada por essência da faculdade de perceber” (SARTRE, 1940, p. 212).

Temos, assim, uma diferença de presença entre a percepção e o sonho. Não posso duvidar que estou percebendo, ou não, porque a coisa está presente na minha frente em carne e osso (o que percebo é uma evidência – o que é presente e se apresenta para mim sem qualquer possibilidade de se estar sonhando ou não). O sonho tem outro estatuto: o que se passa no sonho é uma *crença*. Mas de onde vem essa crença na realidade da imagem no sonho?

Surge aqui uma aparente dificuldade. Posso até crer em algo que não tenho certeza. Por exemplo, posso crer na existência de um amor sem saber se ele é real ou não. Mas, de qualquer modo, nessa crença, tenho consciência de crer em algo mesmo que eu não possa prová-lo. Ter uma crença não significa partilhar uma indistinção com o sonho, pois no momento em que creio em algo “duvidoso”, tenho certeza que creio (há o pensamento de crença, tal como a certeza da existência de si: se penso é porque existo de fato; se creio é porque existo de fato, porque é inegável que haja um pensamento de crença). Ou seja, há uma flexibilidade na crença de algo duvidoso. A

diferença com o sonho está aqui: “o sonho é uma consciência que não pode sair da atitude imaginária” (SARTRE, 1940, p. 211), já a crença em geral é reflexiva.

O mundo dos sonhos não teria, portanto, nenhuma relação com o mundo real (e nem poderia ser “corrigido” pela percepção). Seria um mundo em que o sujeito crê e não um mundo evidente. Poderíamos até dizer que nos sonhos temos uma “atmosfera de mundo”, mas não mais do que isso. O sujeito sonhando entra no jogo do sonho: ele entra na lógica do onírico e crê nesse mundo vivenciado (ao menos enquanto está sonhando), pois nesse momento ele não pode refletir e não tem como ter distância da sua crença.

Desperto, sei que sonho e posso decidir acreditar na estória sonhada, tal qual ao ler um livro eu posso ficar tão fascinado pela estória que nela acredito: é “(...) esse gênero de fascinação sem posição de existência que denomino crença”, diz Sartre (SARTRE, 1940, p. 217). O mundo dos sonhos é, para Sartre, o mesmo mundo da literatura: “é por isso que o mundo do sonho como aquele da leitura se dá como inteiramente mágico; somos invadidos pelas aventuras dos personagens sonhados como por aqueles dos heróis de romance” (SARTRE, 1940, p. 217).

Mas devo questionar: por que crer nos meus sonhos? Porque no imaginário principalmente diurno, há algo mágico e fascinante – o que lhe dá um caráter fatal. “Para falar a verdade, uma consciência que sonha é sempre consciência não-tética dela mesma na medida em que está fascinada pelo sonho, mas ela perdeu seu ser-no-mundo e não reencontrará senão desperta” (SARTRE, 1940, p. 219). Ficamos fascinados porque a estória sonhada nos surpreende, uma vez que não segue a lógica da consciência reflexiva. Um mundo em que tudo pode acontecer, sem que haja realmente uma escolha do sujeito (que exige uma consciência reflexiva). “Assim, contrariamente àquilo que poderíamos crer, o mundo imaginário se dá como um mundo sem liberdade: ele não é mais determinado, ele é o avesso da liberdade, ele é fatal” (SARTRE, 1940, p. 218).

Sartre conclui que “o sonho é uma experiência privilegiada que pode nos ajudar a conceber o que seria uma consciência que teria perdido seu ‘ser-no-mundo’ e que seria privada, no mesmo golpe, da categoria do real” (SARTRE, 1940, p. 225). Daí porque *associa* e *desassocia* o sonho com a alucinação, pois a pessoa que alucina sabe que não se trata de algo real, mas sim de uma fantasia – de algo que se passa no imaginário. Os doentes (que passam por alucinações) testemunham isso: confessam que vivem num mundo imaginário, que tomam uma imagem como uma percepção. Eis a questão central

de Sartre: “(...) *como o doente pode crer na realidade de uma imagem que se dá por essência como um irreal?*” (SARTRE, 1940, p. 195).

Todo problema está aqui na crença: o alucinado crê na alucinação mesmo sabendo que não se trata de algo real. Na verdade, trata-se de uma decisão. Por exemplo: o doente pode nos dizer que está vendo uma lagartixa na parede; bem, se o médico realmente colocar uma lagartixa na parede, o doente logo dirá: “mas essa lagartixa é real!”. Fácil concluir que a alucinação é declaradamente algo irreal. A questão é que o doente se fia nessa irrealidade: “o doente não fica surpreso pela sua alucinação, ele não a contempla: ele a realiza” (SARTRE, 1940, p. 199). O próprio sujeito, pela sua atividade criadora, decide crer no seu imaginário – ele organiza sua vida a partir das suas alucinações, mesmo sabendo que elas não são reais. Afinal, “(...) sem dúvida, *antes de tudo*, o doente se adapta às suas visões, mas as aparições e as vozes se deixam penetrar e, dessa acomodação recíproca, resulta sem dúvida um comportamento geral do doente que poderíamos chamar a conduta alucinatoria” (SARTRE, 1940, p. 205).

Embora seja possível associar o sonho à alucinação, Sartre não pode admitir o sujeito cartesiano em dúvida se está sonhando ou não. Ele poderia até crer em seus sonhos (como um doente crê em sua alucinação), mas não poderia colocar em questão se está ou não sonhando como propõe Descartes... É impossível que o sujeito diga “eu sonho” ou “eu estou sonhando”! Ele pode dizer, isto sim: “eu alucino”.

Ou seja, *há uma crença no mundo*. Em palavras ainda mais claras: *o sujeito acredita na existência do mundo e é a consciência a responsável por isso*. Nada mais estranho ao que Husserl propôs... A redução fenomenológica é exatamente a suspensão da crença no mundo. Daí Sartre realizar um *existencialismo*, em que a existência precede a essência...

De qualquer modo, nessa análise do sonho, fica claro que Sartre propõe uma *filosofia da consciência*. E ela, a consciência, ditaria o que se passa no sujeito.

Três anos depois de *O imaginário*, Sartre publica sua grande tese: *O ser e o nada – ensaio de ontologia fenomenológica* (1943). Voltarei a essa tese em vários momentos do curso, mas apenas para pontuar: sua tese, como o subtítulo nos diz, leva a pensar uma ontologia. Uma ontologia que seria fenomenológica. A descoberta de Husserl, segundo Sartre, revoluciona o modo de pensar a ontologia. Assim Sartre abre sua tese: “o pensamento moderno realizou um progresso considerável reduzindo a existência à série de aparições que se manifestam. Visamos nisso suprimir certo número de

dualismos que embaraçaram a filosofia e os substituir pelo monismo do fenômeno” (SARTRE, 2006, p. 11). Ou seja, Sartre abre já com o elogio à “conquista” husserliana da intencionalidade e já avisa o leitor: o tema aqui é sobre a consciência.

Sartre diz que a fenomenologia é uma descrição do fenômeno. Sim, mas esse fenômeno, a seu ver, é o existente (o tal da maçaneta que perturba o caro Carlos Alberto Ribeiro de Moura!). Não se trata mais de uma ciência da essência, pois “assim o ser fenomenal se manifesta, ele manifesta sua essência assim como sua existência (...)” (SARTRE, 2006, p. 13). Aqui há algo novo: a fenomenologia trataria também da existência. Para Sartre, há fenômenos em si (algo que arrepiaria Husserl!). A coisa não só existiria como é em-si... (toda a ideia da redução foi colocada de lado!). Algo que se exprimiria desta forma: “a aparência não esconde sua essência, ela a revela: ela é a essência” (SARTRE, 2006, p. 12).

Quando Husserl afirma que a intencionalidade nos faz pensar num correlato entre a consciência e o mundo, Sartre traduz assim: é verdade que a consciência está em relação com as coisas; mas é também verdade que a consciência não se identifica com essas coisas. Existe o eu e o não-eu. Algo que posso observar ao infinito... (nos seus infinitos modos de aparições – em seus perfis). Isso não significa nos voltarmos ao dualismo kantiano entre fenômeno e noumeno. Significa dar existência às coisas tal como elas aparecem (algo que não sou e que se apresenta ao eu). A ontologia fenomenológica de Sartre se direciona a isso: as coisas têm seu próprio ser assim como a consciência. O título de sua obra remete exatamente a esse tema: o ser e o nada (algo que poderíamos traduzir assim: as coisas e a consciência). Leiamos uma passagem em sua introdução em que isso já fica explícito:

o erro ontológico do racionalismo cartesiano é de não ter visto que, se o absoluto se define pelo primado da existência sobre a essência, ele não poderia ser conhecido como uma substância. A consciência não tem nada de substancial, é uma pura ‘aparência’, no sentido em que ela não existe senão na medida em que ela aparece. Mas é precisamente porque ela é pura aparência, porque ela é um vazio total (porque o mundo inteiro está fora dele), é por causa dessa identidade nela da aparência e da existência que ela pode ser considerada como absoluta (SARTRE, 2006, p. 23).

Interessa-nos aqui frisar o polo da consciência – desse vazio total (o nada). Na análise do sonho temos uma pista: a consciência pode refletir a si mesma. Isso não significa que há momentos em que a consciência seja inconsciente de si: “(...) se minha consciência não é consciência de ser consciência de ser ou, se se quiser, uma consciência que se ignora, uma consciência inconsciente – o que é absurdo” (SARTRE, 2006, p. 18).

O que Sartre defende é que a consciência sempre é consciência de algo. Nesse sentido, ela poderia estar completamente voltada ao mundo, ao que lhe é exterior, e não tomaria a si como objeto. Trata-se de uma consciência espontânea em relação ao mundo e que, por isso, não se posicionaria em relação a si mesma. Eis a possibilidade de uma consciência não posicional de si: uma consciência não-tética – há coisas que se passariam na consciência que não são refletidas. Simplesmente passariam espontaneamente, ou melhor, irrefletidamente.

A contribuição de Sartre à fenomenologia é exatamente essa: “(...) é a consciência não-reflexiva que torna a reflexão possível: há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano” (SARTRE, 2006, p. 19). Em outras palavras, a consciência está presente a si a todo o momento (ao ver algo, tenho consciência de algo), mas não necessariamente toma a si como objeto a todo o momento – ela pode operar de forma irreflexiva, tal como no sonho (imagino algo sem ter a mim mesmo como tema, mas isso não deixa de ser um evento concreto, pleno e absoluto). É a partir dessa posição sobre a consciência que Sartre exprime o que irá denominar existencialismo: “isso quer dizer que o tipo de ser da consciência é o inverso daquele que nos revela a prova ontológica: como a consciência não é *possível* antes de ser, mas que seu ser é a fonte e a condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência” (SARTRE, 2006, p. 21).

Com essa afirmação, não resta espaço para o tal do “inconsciente” freudiano. Pode ocorrer de a consciência não tomar a si como tema: “caímos nessa ilusão bem frequente que faz da consciência uma semi-inconsciência ou uma passividade. Mas a consciência é consciência de parte a parte. Ela não poderia então ser limitada senão por ela mesma” (SARTRE, 2006, p. 21). Não há modo mais explícito de afirmar que estamos diante de uma *filosofia da consciência* tal como Lacan compreende e lê a fenomenologia: uma filosofia em que a consciência está presente de ponta a ponta – sem intervalo, sem lacuna... (o máximo que pode ocorrer é ela não refletir a si mesma). Esse será um tema constante no curso, uma vez que Lacan se voltou ao pensamento de Sartre em vários momentos.

Seguindo esta tradição, encontramos em Merleau-Ponty ainda outra redefinição da fenomenologia.

Uma fenomenologia da percepção – a concepção de Merleau-Ponty

Merleau-Ponty é herdeiro das reflexões de Husserl, Heidegger e Sartre. Sua experiência de pensamento se localiza na virada nas estratégias filosóficas no século XX: a passagem de uma fenomenologia, que parece encontrar seu próprio esgotamento, a uma das últimas tentativas de uma ontologia face à cena estruturalista.

Assim como Heidegger, para Merleau-Ponty, é preciso redefinir a fenomenologia. Um projeto que parece surpreendente: “o que é a fenomenologia? Parece estranho que ainda tenhamos que colocar essa questão meio século após os primeiros trabalhos de Husserl. Todavia, ela está longe de ser resolvida” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. i.). Para um filósofo que parece seguir “à risca” os passos de Husserl, surpreende nos deparar com essa necessidade de precisar algo que parecia claro até então. Por que, então, esta questão não lhe parecia resolvida? Por que seria necessário redefinir a fenomenologia?

A definição de Merleau-Ponty é:

a fenomenologia é o estudo das essências [...] *mas* a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não se pode compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, *mas* é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para lhe dar enfim um estatuto filosófico (MERLEAU-PONTY, 1967, p. i, grifo meu).

Há aqui claramente um adendo: “*mas* a fenomenologia é também (...)” – como se fosse preciso ir além do que a fenomenologia husserliana propõe.

De pronto, pode-se deduzir a possibilidade de levar a extremos o que Husserl descreve sobre os modos de a consciência visar algo. Merleau-Ponty privilegia um extremo: “toda consciência é, em qualquer nível, consciência perceptiva” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 452). De fato, há uma particularidade em *como* Merleau-Ponty herda a fenomenologia, pois, a seu ver, trata-se de compreender como se daria nossa *relação direta com o mundo*.

É certo que Husserl destacava que somente a consciência perceptiva teria um contato direto com o mundo, pois somente na percepção o objeto está em proximidade, presente, “em carne e osso”. Qualquer outro modo da consciência visar algo levaria a um objeto não-presente, como é o caso da imaginação.

Entretanto, diferentemente do pensamento husserliano, Merleau-Ponty considera um fato que na percepção há um contato com a existência, com a facticidade: a percepção nos daria o acesso mais *concreto* possível ao mundo, sem omitir seu sentido.

Como vimos, Husserl assumira uma autolimitação: a análise transcendental seria uma análise *eidética*, isto é, a fenomenologia não trataria de fatos, mas apenas de essências, e a redução *eidética* seria exatamente essa passagem à essência. Se o objetivo de Merleau-Ponty é buscar *uma experiência direta com o mundo*, então não pode seguir o projeto husserliano e protesta:

é contraditório afirmar, ao mesmo tempo, que o mundo é constituído por mim e que, desta operação constitutiva, eu só posso apreender o esboço e a estrutura essencial; é preciso que eu veja aparecer o mundo existente, e não somente o mundo em ideia no término do trabalho constitutivo, ou eu só teria uma constituição abstrata e não uma consciência concreta do mundo. Assim, em qualquer sentido que se toma, o ‘pensamento de ver’ só é certo se a visão efetiva é assim (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 430-431).

Para Merleau-Ponty, seria contraditório propor uma explicitação da constituição da experiência se autolimitando a uma análise eidética. Por isso, ele opõe à análise das essências uma análise existencial baseada nas relações vividas, retomando, portanto, o que afirmara na conclusão de *A estrutura do comportamento* (1942): a percepção é um ato que nos faz conhecer existências (cf. MERLEAU-PONTY, 2002b, p. 240). Não por acaso Merleau-Ponty fala sobre uma função existencial na percepção. É também por esse motivo que a percepção não seria *um* mero problema da filosofia, como diz Theodore Geraets, mas *o* problema da filosofia mesma (cf. GERAETS, 1971, p. 129).

Merleau-Ponty nos sugere pensar a partir *da experiência vivida*, pois toda experiência, toda percepção, pressuporia um mundo vivido. Uma herança certamente husserliana, muito embora continue realizando uma leitura original do trabalho de Husserl: o mundo estaria sempre presente, antes de toda percepção, e a fenomenologia poderia repor nosso contato mais direto com ele. É esta uma das indicações das últimas obras de Husserl em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1935-1936). Assim ele define o mundo da vida:

o mundo da vida é o mundo permanentemente pré-dado, sendo válido em permanência e de antemão, mas válido não a partir de um propósito qualquer, de uma temática qualquer, segundo um fim qualquer universal. Qualquer fim o pressupõe, e também o fim universal de conhecê-lo com verdade científica o pressupõe, e já previamente, e sempre de novo previamente no progresso do trabalho, como sendo à sua maneira, mas precisamente como sendo (HUSSERL, 2012a, p. 383).

Merleau-Ponty é atento a essa passagem de Husserl. Na verdade, radicaliza o pensamento de Husserl ao afirmar que o mundo é anterior à reflexão, ou de qualquer análise, que dele podemos fazer. Em seu prefácio a *A Fenomenologia...* Merleau-Ponty afirma:

desejar-se-ia remover essas contradições distinguindo entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger? Mas todo *Sein und Zeit* nasceu de uma indicação de Husserl e, em suma é apenas uma explicação do ‘natürlichen

Weltbegriff' ou do 'Lebenswelt' que Husserl, no final da sua vida, apresentava como o primeiro tema da fenomenologia, de forma que a contradição reaparece na filosofia do próprio Husserl (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. i-ii).

Esse parece ser o projeto de Merleau-Ponty em *A Fenomenologia...*, que o leva a igualar esse projeto à retomada desse mundo vivido com o *primeiro ato filosófico*.

A fenomenologia estaria, portanto, ligada ao mundo da vida, porque tudo que sabemos, mesmo nas ciências, só é possível a partir desse mundo vivido. É preciso despertar essa experiência do mundo, anterior a qualquer saber. Retornar às coisas mesmas, no olhar de Merleau-Ponty, significa retornar a este mundo anterior a todo conhecimento e sobre as quais as ciências falam.

A tarefa da fenomenologia seria a descrição desse mundo, daquilo que percebemos a partir de nosso contato o mais direto com o mundo. O problema é naturalizar uma forma de ver o mundo⁸, imaginando que é a mais óbvia⁹. Nesse sentido, Merleau-Ponty afirma ser preciso *reaprender* a ver o mundo, levando ao extremo que todo ato só se dá pressupondo um primado da percepção¹⁰:

a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo¹¹ e, nesse sentido, uma estória contada pode significar o mundo com tanto 'profundidade' quanto um

⁸ Naturalizar significa aqui tomar como verdadeiro: "a percepção sinestésica é a regra e, se nós não percebemos, é porque o saber científico substitui a experiência e que nós desaprendemos a ver, compreender e, em geral, sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como concebe o físico o que nós deveríamos ver, compreender e sentir." (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 265). Desenvolvi esse conceito com Helgis Cristóforo: "*naturalizar seria tomar como natural o que ensina a tradição e que aceitamos como dogma, por não examinarmos os fundamentos do bem-conhecido, devido a uma submissão dos sujeitos a alguma forma de poder, em uma atitude natural, por termos desaprendidos a questionar, e tomarmos como realidade uma realidade aparente que nos é mais imediata, tomando o todo pela parte – um teatro*".

⁹ Aqui está a questão: o óbvio pode se dar como o que me é natural. Assim, o que sei, o que tomei como certo, é óbvio. Mas numa mudança de atitude, o óbvio é o mais difícil: é o enfrentamento do que sustenta o que sei: meus pré-juízos – os juízos prévios do que sei. De certo modo, fazer filosofia, para Husserl, é lidar com esse enfrentamento do óbvio. Castilho diz algo próximo em sua tese quando escreve essas palavras: "como nunca houve, no passado, uma ciência da δόξα, a empresa tem de iniciar-se numa certa ingenuidade, ao contrário da *firmeza* com que acena a via cartesiana, quando se passa ao transcendental. Essa ingenuidade só poderá ser corrigida através de uma 'reflexão metódica' posterior. Mas, apesar da ingenuidade inicial, a pesquisa vai pouco a pouco *se ordenando*, à condição de que se enfrentem e se resolvam os *problemas de trabalho*, no campo" (CASTILHO, 2015, p. 220).

¹⁰ Eis as palavras de Husserl: "a percepção é o modo originário da *intuição*, ela expõe em originalidade primordial, ou seja, no modo da própria presença. Temos, ao lado deste, outros modos da intuição que têm em si mesmos, conscientemente, o caráter de modificações deste autopresente 'ele mesmo aí'. São presentificações, modificações da apresentação; elas tornam conscientes modalidades do tempo, por exemplo, não o estar-aí-ele-próprio, mas o ter-estado-aí-ele-próprio, ou o futuro, o estará-aí-ele-próprio. As intuições presentificadoras 'repetem' – em certas modificações que lhes são próprias – todas as multiplicidades de aparições em que o objetivo se expõe segundo a percepção: a intuição rememoradora, por exemplo, mostra o objeto como ele-próprio-tendo-sido-aí, na medida em que repete a perspectivação e restantes modos de aparição, mas em modificações conforme a memória. Ela é, então, consciente como perspectivação passada, como curso passado de 'exposições de' subjetivas, nas minhas anteriores validades do ser" (HUSSERL, 2012a, p. 85).

¹¹ Na sua primeira intervenção radiofônica em 1948 e publicada sob o título de *Palestras*, Merleau-Ponty parece justificar essa definição da filosofia: "o mundo da percepção, quer dizer, aquele que nos é revelado pelos nossos sentidos e pelo uso da vida, parece, à primeira vista, o melhor conhecido por nós, porque não

tratado de filosofia. (...) Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, não é nem acaso, nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, aquela de Proust, aquela de Valéry ou aquela de Cézanne, – pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela se confunde nessa relação com o esforço do pensamento moderno (MERLEAU-PONTY, 1967, p. xvi).

Haveria uma lição na insistência de Husserl em descrever a redução: não há como suspender completamente o mundo – sempre o pressupomos, porque somos seres no mundo, como afirmaria Heidegger – aponta Merleau-Ponty:

o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis por que Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões tem lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (...), não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento. (...) Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial: o ‘In-der-Welt- Sein’ de Heidegger só se manifesta sobre o fundo da redução fenomenológica (MERLEAU-PONTY, 1967, p. viii-ix)¹².

Assim, ao invés de suspender a crença no mundo, Merleau-Ponty segue a ideia heideggeriana de que *somos seres no mundo* e que, por isso, a redução seria uma espécie de retorno ao mundo tal como ele nos aparece antes da reflexão, tal como ele é, assim como se dá ao olhar. “Portanto”, afirma Merleau-Ponty, “não é preciso perguntar-se se nós percebemos verdadeiramente um mundo, é preciso dizer, ao contrário: o mundo é aquilo que nós percebemos” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. ix).

Mas, Merleau-Ponty não deixa de realizar uma espécie de filosofia da consciência... O capítulo sobre *O cogito* na *Fenomenologia da percepção* é clássico. Trata-se de um momento em que busca fundamentar o *cogito* cartesiano a partir da fenomenologia. Busca, literalmente, afirmar a existência de um eu:

sou eu [*moi*] que reconstituo o *Cogito* histórico, sou eu [*moi*] que li os textos de Descartes, sou eu [*moi*] que reconhece uma verdade imperecível e no fim das contas o *Cogito* cartesiano não tem sentido senão para meu próprio

há a necessidade de instrumentos nem de cálculos para aceder a ele, e que nos é suficiente, aparentemente, abrir os olhos e nos deixar viver para penetrar nele. Portanto, isso não é senão uma falsa aparência. Gostaria de mostrar nessas conversações que ele é, em larga medida, ignorado por nós enquanto permanecemos numa atitude prática ou utilitária, que seria preciso mais tempo, esforço e cultura para colocá-lo a nu e que é um dos méritos da arte e do pensamento moderno (compreendo por essa arte e o pensamento desde 50 a 70 anos) de nos fazer redescobrir esse mundo em que vivemos mais que somos sempre tentados a esquecer” (MERLEAU-PONTY, 2002a, p. 11). Heidegger, por sua vez, escreve em 1929: “[sobre a filosofia] não se trata de nada menos do que reconquistar uma vez mais esta dimensão originária do acontecimento no ser-ai filosófico, para chegar a ‘ver’ todas as coisas de novo de modo mais simples, mais intenso e mais duradouro” (HEIDEGGER, 2003b, p. 29).

¹² Eis outro modo de pensar isso: não há como realizar uma redução completa se levarmos em conta a questão da temporalidade, de uma história sedimentada: “eu posso fechar os olhos, tapar as orelhas, mas eu não posso cessar de ver, nem que seja o negro dos meus olhos, de ouvir, nem que seja este silêncio, e do mesmo modo eu posso colocar em parênteses minhas opiniões ou minhas crenças adquiridas, mas, o que quer que eu pense ou que eu decida, é sempre sobre o fundo do que eu cri ou fiz” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 453).

Cogito, eu não pensaria nada se eu não tivesse em mim mesmo tudo o que é preciso para inventá-lo (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 425).

Entretanto, esse *cogito* que anuncia Merleau-Ponty não é o mesmo *cogito* cartesiano. Não se trata de negar as sensações e afirmar a existência de uma substância – de uma coisa pensante contraposta a uma coisa extensa. No *cogito*, descobre “o movimento profundo de transcendência que é meu ser mesmo, o contato simultâneo com meu ser com o ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 432). O que isto significa?

Tal como o *cogito* cartesiano, o *cogito* merleau-pontyano traz uma certeza: é indubitável que eu sinto algo. Assim, mesmo que esteja vivendo em uma ilusão, como no caso do amor (em que não se teria certeza se esse amor é ou não verdadeiro), a certeza de sentir algo afirmaria a si mesmo, independente de ser real ou ilusório o que esteja vivendo¹³. Merleau-Ponty faz, portanto, uma espécie de *cartesianismo sem sujeito de certeza*, pois a ilusão é completamente possível (e provável), mas isso não faz com que a certeza de sentir, de existir, seja questionada.

Viver *uma* ilusão não significa estar condenado a viver *na* ilusão. Toda a ideia de Merleau-Ponty poderia ser pensada a partir da concepção do *a posteriori* de Freud: o que sinto não é simplesmente ilusório, pois de algum modo se passa como real e, *a posteriori*, pode ser ressignificado.

Com esse tipo de concepção, Merleau-Ponty afirma estar realizando uma crítica à transparência da consciência tal como aparece em Sartre (como veremos), pois “se estamos em situação, somos cercados, não podemos ser transparentes a nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos não se faça senão num equívoco” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 437)¹⁴. Não significa que ele seja a favor da psicanálise. O que Merleau-Ponty propõe é *uma consciência que não tem plena posse de si*, sem que

¹³ A ideia de Merleau-Ponty é que tenho confiança/fé no mundo. Independente de estar vivendo uma ilusão ou não, é em situação (sendo no mundo, sentindo o que ele me oferece) que eu vivo: “perceber é se engajar num só movimento todo um futuro de experiências num presente que não o garante jamais a rigor, é crer num mundo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 344). É por ter essa crença que a consciência teria uma posse pré-consciente do mundo: “o verdadeiro *cogito* não é a face-a-face do pensamento com o pensado desse pensado: eles não se reúnem que através do mundo. A consciência do mundo não é fundada sobre a consciência de, mas elas são rigorosamente contemporâneas: há para mim um mundo porque eu não o ignoro; eu sou não dissimulado a mim mesmo porque eu tenho um mundo. Permanecerá a analisar essa posse pré-consciente do mundo no *cogito* pré-reflexivo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 344).

¹⁴ Não há uma transparência na posse de si: “a posse de si, a coincidência com si não é a definição do pensamento: ela é, ao contrário, um resultado da expressão e ela é sempre uma ilusão, na medida em que a claridade do adquirido repousa sobre a operação funcionalmente obscura pela qual nós eternizamos em nós um momento da vida fugitiva” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 446).

implique haver um inconsciente¹⁵. Há uma consciência que se ilude e erra – está sujeita ao engano, *mas certa de estar vivenciando isto ou aquilo*:

a ideia de uma consciência que seria transparente para ela mesma e cuja existência retomaria a consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: é, dos dois lados, a mesma ilusão retrospectiva, se introduz em mim a título de objeto explícito tudo o que poderia em seguida apreender de mim mesmo. O amor que atravessa em mim sua dialética e que acabo de descobrir não é, desde o começo, uma coisa escondida num inconsciente, e menos ainda, é o movimento pelo qual eu me torno em direção a alguém, a conversão de meus pensamentos e de minhas condutas – não ignoro pois sou eu que vivia horas de tédio antes de um reencontro e que experimentei alegria quando ele aproximava, ele era do começo ao fim vivido – ele não era conhecido (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 436).

Tal conclusão leva a questão da vivência ao seu extremo: o que vivemos é verdadeiro no momento em que vivemos. Não se trata de algo inconsciente, mas algo vivido. Nos sonhos, por exemplo, não haveria, a seu ver, algo como uma “representação inconsciente” – para o sonhador, o que ele sonhou é verdadeiro. Seria a consciência desperta que quereria representar, dar um sentido, ao que foi vivido no sonho (muito próximo do que vemos em Sartre). Assim, se não se puder representar o que vivo, isso não significa que o sonho não tenha sido real/vivido e não coloca em dúvida que se senti isto ou aquilo, mesmo que “isto ou aquilo” seja um equívoco se tomado em outra situação (*a posteriori*).

Merleau-Ponty reconhece que o *cogito* cartesiano é pontual¹⁶ e se esvanece depois de pronunciado. Não aconteceria o mesmo com a certeza de sentir isto ou aquilo?

Sua resposta é não. A existência é definida enquanto um movimento que sempre se ultrapassa. Não significa que a consciência estaria sempre em ruptura consigo: haveria uma síntese passiva da consciência que tornaria possível uma unidade presuntiva¹⁷. Ultrapassar a si mesma não impediria a existência de um *cogito*, pois

¹⁵ É verdade que Merleau-Ponty concebe que há algo irrefletido na consciência, mas não algo inconsciente: “é preciso colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertar a sua própria história que ela esqueceu, está aí o verdadeiro papel da reflexão filosófica e é assim que chegamos a uma verdadeira teoria da atenção” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 40); “a tarefa de uma reflexão radical, quer dizer, daquela que quer se compreender a si mesma, consiste, de uma maneira paradoxal, a reencontrar a experiência irrefletida do mundo, para substituir nela a atitude de verificação e as operações reflexivas, e para fazer aparecer a reflexão como uma das possibilidades de meu ser” (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 278-279).

¹⁶ “Aquele que duvida não pode, duvidando, duvidar que ele duvida. A dúvida, mesmo generalizada, não é uma nadificação de meu pensamento, não é senão um pseudo-nada, eu não posso sair do ser, meu ato de duvidar estabelece ele mesmo a possibilidade de uma certeza, ele está aí para mim, ele me ocupa, eu estou engajado, não posso fingir não ser nada no momento em que o realizo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 457).

¹⁷ Não há uma passividade da consciência, mas uma síntese de transição, como Merleau-Ponty insiste (*cf.* MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 307; 382; 480; 484) – como se os momentos jamais fossem justapostos ou sucessivos, mas que, de algum modo, *passassem* um ao outro, passivamente, de modo que eles se

haveria uma temporalidade própria da consciência, em que a existência seria uma espécie de ato ou fazer: uma passagem violenta do que se era ao que se é (uma ressignificação constante de si); ao que se é, ao que se visa ser. Numa palavra, o *cogito* seria sempre efetuado, e cumprido, em toda posição do “eu posso”, “eu existo” – em todas as intencionalidades da consciência.

Mas o *cogito* cartesiano não é o mesmo proposto por Merleau-Ponty, pois o propõe como sua inversão: “não é *porque* eu penso que eu estou certo de existir, mas, ao contrário, a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 438). Ou seja, posso, por exemplo, duvidar que amei, mas não que vivi o sentimento de ter amado. Também posso afirmar que tal amor foi “inadequado”, porque o sentimento de amar não apreende necessariamente o próprio ato de amar (como algo que posso apreender na minha frente), mas o sentimento de amor continua real. Eis sua proposta de radicalizar o *cogito* cartesiano:

o Cogito é o reconhecimento desse fato fundamental. Na proposição ‘Eu penso, eu sou’, as duas afirmações são bem equivalentes, sem a qual não haveria o Cogito. Mas ainda se deve entender sobre o sentido dessa equivalência: não é o Eu penso que contem eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é levada à consciência que tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência de existir (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 439)¹⁸.

A resposta de Merleau-Ponty à instantaneidade de um ponto do *cogito* cartesiano é lhe dar uma espessura temporal: é indubitável que eu penso e que esse pensamento é

englobassem. No limite, implica dizer que o futuro, o passado e o presente participam de uma mesma unidade em cada ação (num campo de presença). Mas o passado não é o passado “em pessoa”, e sim tal como o vemos agora, assim como o futuro só é *em intenção*. É como se, a cada momento, um mesmo fato acontecido no passado só permanecesse operando como um perfil do presente. Sendo assim, ele sempre está presente diante de uma modificação: diante de um presente atual. Isso porque é sempre *o atual que está em vista ao possível*: os atos da consciência sempre visando relações entre si a partir de um campo de presença – relações temporais que penetram num certo antes e num certo depois que o circundam. Isto é fundamental para Merleau-Ponty: *é no presente vivo que é possível qualquer síntese perceptiva*. Pensemos assim: quando vemos uma mesma coisa em diferentes perspectivas, não percebemos uma fragmentação de momentos que se sucedem, mas um objeto integral num campo de olhar – ele é sintetizado pela própria realização do que é o olhar: ver algo. Cada percepção seria, assim, algo como um entrelaçar de um presente, com retenções (*Retentionen*) e protensões (*Protentionen*), nas palavras de Husserl, e que tornaria possível as sínteses perceptivas (já que o próprio horizonte temporal garante a unidade do objeto). Aquilo que foi visto (perspectiva passada) está ainda presente na perspectiva “atual” – que só tem sentido porque nos reenvia a algo já vivido – nosso passado. Eis o que Merleau-Ponty define enquanto *campo*: algo presente que engloba mais do que o atual, por realizarmos uma síntese passava do tempo.

¹⁸ O *cogito* cartesiano deveria ser lido nesta perspectiva: “eu penso, e tal ou tal pensamento me parece verdadeiro; eu sei bem que ele não é verdadeiro sem condição e que a explicitação total seria uma tarefa infinita; mas isso não impede que, no momento em que eu penso, eu penso algo, e que toda outra verdade, no nome da qual eu gostaria de desvalorizá-la, se ela pode para mim se chamar verdade, deve entrar em acordo com o pensamento ‘verdadeiro’ da qual tive experiência” (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 455-456).

reintegrado à minha existência, ultrapassando o pontual pela transcendência. O que é vivido não pode ser negado, participa da espessura temporal da existência.

O *cogito* cartesiano seria então um *cogito* falado, pontual, determinado no tempo. O que Merleau-Ponty propõe é algo existencial (que se vivencia num *fluxo*), que não se esvanece no pontual, mas que atravessa nossa vida... Daí propor um *cogito* tácito, que não precisa ser pronunciado. Em uma palavra, algo vivido:

(...) eu nem poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento e se o Cogito falado não reencontrasse em mim um Cogito tácito. É o Cogito silencioso que Descartes visava escrevendo as *Meditações*, ele anima e dirige todas as operações de expressão que, por definição, falham sempre em seu objetivo, porque eles interpõem, entre a existência de Descartes e o conhecimento que ele toma, toda a espessura de aquisições culturais, mas que não seriam mesmo tentadas se Descartes não tivesse, primeiramente, em vista de sua existência. Toda questão está em compreender o Cogito tácito, de não colocar nele o que nele se encontra verdadeiramente e de não fazer da linguagem um produto da consciência sob o pretexto de que a consciência não é um produto da linguagem (MERLEAU-PONTY, 1967, pp. 460-461).

Mais à frente, complementa: “para além do *cogito* falado, aquele que é convertido em enunciado e em verdade de essência, há um *cogito* tácito, uma experiência de mim por mim” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 462)¹⁹.

Entretanto, foi preciso o *cogito* cartesiano para que houvesse a condição de possibilidade para se perceber a existência do *cogito* tácito. É preciso que o *cogito* se pronuncie – que o sujeito se pronuncie pontualmente:

a consciência silenciosa não se apreende senão como Eu penso em geral diante de um mundo confuso ‘a pensar’. Toda apreensão particular, e mesmo a reconquista desse projeto geral pela filosofia, exige que o sujeito desdobre os poderes dos quais ele não tem o segredo e, em particular, que ele se faça sujeito falante. O *Cogito* tácito não é *Cogito* senão quando ele é exprimido ele mesmo (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 463).

A conclusão de Merleau-Ponty é que “eu sou uma experiência” e, por isso, “a primeira verdade é bem ‘Eu penso’, mas na condição que se entenda por isso ‘eu sou a mim’ sendo no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 466).

Mas, o *cogito* tácito, mesmo sendo uma radicalidade do *cogito* cartesiano, *não se desvincula de uma filosofia da consciência*. Na verdade, esse *cogito* mostra uma vida “mais profunda da consciência” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 327). Mais profunda que a consciência absoluta descrita por Husserl e sem a pretensão de transparência da consciência tal como Sartre nos apresenta. Essa vida mais profunda da consciência é um

¹⁹ Logo a seguir Merleau-Ponty complementa essa reflexão com uma passagem enigmática, uma vez que ele não a desenvolve – uma passagem, aliás, que poderia nos levar a dialogar com a psicanálise: “o *Cogito* tácito, a presença de si a si, sendo a existência mesma, é anterior a toda filosofia, mas ele não se conhece senão nas situações limites em que ele é ameaçado: por exemplo, na angústia da morte ou no olhar de outrem sobre mim” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 462).

tipo de consciência que não é explícita a si mesma. Trata-se de algo vivido e que não nega a identidade do sujeito, mesmo que essa identidade seja dada de outra forma: “o contato absoluto de mim comigo, a identidade do ser e do aparecer não podem ser colocados, mas somente vivido abaixo de toda afirmação” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 342).

Bibliografia

- CASTILHO, Fausto. *Husserl e a via redutiva da pergunta-recorrente que parte da Lebenswelt*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967a.
- DESCARTES, René. Discurso do Método. In:_____. *Descartes (Os pensadores)*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.
- _____. *Meditações Metafísicas*. In:_____. *Descartes (Os pensadores)*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.
- GERAETS, Theodore F. *Vers une Nouvelle Philosophie Transcendantale – La Genèse de la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica – Mundo; Finitude; Solidão*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental – uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: gen ; Forense Universitária, 2012a.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *Logique formelle et logique transcendantale – Essai d'une critique de la raison logique*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1996b.
- _____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b.
- _____. *Philosophie Première – Première Partie: Histoire critique des idées*. Trad. Arion L. Kelkel. Paris: PUF, 1970.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Descartes – a Metafísica da modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.

- MATOS, Olgária. *Filosofia a polifonia da razão: Filosofia e Educação*. São Paulo: Scipione, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Causeries – 1948*. Paris: Éditions du Seuil, 2002a.
- _____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- _____. *La Structure du Comportement*. Paris: Quadrige/PUF, 2002b.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da Razão Fenomenológica*. São Paulo: Nova Stella/USP, 1989.
- _____. *Racionalidade e crise – estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité. In: *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.
- _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1946.
- _____. *A Imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro, 1989.
- _____. *L'Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de l'Imagination*. Paris: Gallimard, 1948.
- _____. *La transcendance de l'ego*. Paris: VRIN, 2003.