

TEMPORALIDADE E DESEJO EM MERLEAU-PONTY

TEMPORALITY AND DESIRE IN MERLEAU-PONTY

Jeovane Camargo¹

Resumo: Neste artigo, procuramos mostrar a articulação entre temporalidade e desejo no que diz respeito à *Fenomenologia da percepção*. Tentamos ainda explicitar como a intenção significativa ganha uma nova possibilidade de compreensão ao ser articulada à noção de desejo enquanto “carência que procura se preencher”. Ao invés de ser concebida como a recaída de Merleau-Ponty no intelectualismo, a intenção significativa revela-se como uma das possibilidades da própria temporalidade. Por fim, estabelecemos um possível paralelo entre Merleau-Ponty e o pensamento de R. Barbaras em relação às suas concepções do desejo.

Palavras-chave: Intenção significativa. Temporalidade. Desejo.

Abstract: In this article, we seek to show the articulation between temporality and desire with regard to the *Phenomenology of perception*. We also try to explain how meaningful intention gains a new possibility of understanding by being articulated to the notion of desire as “lack which is asking to be made good”. Rather than being conceived as Merleau-Ponty's relapse into intellectualism, meaningful intention reveals herself as one of the possibilities of temporality itself. Finally, we establish a possible parallel between Merleau-Ponty and R. Barbaras's thinking in relation to their conceptions of desire.

Keywords: Meaningful intention. Temporality. Desire.

Introdução

O objetivo deste trabalho é apresentar uma possível articulação entre temporalidade e desejo no âmbito da *Fenomenologia da percepção* (1945). Essa proposta de leitura se faz pertinente na medida em que ela se mostra como uma maneira de se entender a produtividade da fala — um dos temas fundamentais da primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty — como um modo de ser da própria estrutura temporal. Além disso, a interpretação proposta aqui também permite que se desvencilhe o impasse em torno da intenção significativa (produtividade da fala) dos comentários que a compreendem como a recaída merleau-pontiana nas dicotomias da filosofia clássica, o que configuraria intelectualismo. A questão do desejo em Merleau-Ponty não

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos - UFSCar. E-mail: acasadeasterion@gmail.com.

é um tema tradicional de estudo entre seus comentadores, mas uma proposta de leitura que nós assumimos neste artigo. Contudo, apesar dos poucos trabalhos a este respeito, lançamos mão das teses de Ramos e de Saint Aubert, assim como do pensamento autoral de R. Barbaras para melhor desenvolver a interpretação que aqui apresentamos.

Com o intuito de entender a relação orgânica dos termos, como eles se estruturam em relação a uma mesma chave articuladora, procuramos trazer à tona como a temporalidade se articula com a noção de desejo presente na *Fenomenologia da percepção* (1945). Esse procedimento permite que se conceba a percepção e a fala (intenção significativa) como o próprio desdobramento temporal, o qual é um movimento que supera retomando. A estrutura da temporalidade, no entanto, revela um *poder de transcender* cada instante, um impulso de *ir além* que só pode ser compreendido por meio de um critério inusual nos comentários sobre Merleau-Ponty: o desejo. Assim, buscamos apresentar o estatuto do corpo próprio e o cerne do tempo segundo um único critério explicativo. Em consequência disso, aproximamo-nos das teses de Ramos e de Saint Aubert, mostrando que a produtividade da fala ou da intenção significativa não diz respeito à descida de uma consciência constituinte para a esfera do sensível — o que configuraria intelectualismo, segundo alguns comentadores de Merleau-Ponty, como, por exemplo, Moura² —, senão que de uma *carência encarnada*, situada e indissociável do percebido.

A intenção significativa é apresentada por Merleau-Ponty como uma “carência que procura se preencher” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 250). Em outros momentos, ao tratar da sexualidade, ele apresenta a Libido ou o desejo como o critério para se entender a compreensão que acontece aquém da representação e como critério para se entender os seres em geral. Seguindo esse fio, entendemos aqui o desejo como o critério ontológico de compreensão do “ir além” temporal. Em consequência, a passagem à linguagem (fala) apresenta-se como uma modalidade do funcionamento do desejo, ou da carência que continuamente procura se preencher.

Entretanto, mesmo entendendo a passagem à fala como possibilitada pelo desejo, resta ainda compreender como o desejo pode já possuir um “saber prévio” das significações às quais ele quer chegar. Esse parece ser o limite da *Fenomenologia da percepção*, em resposta ao qual se seguem os textos das chamadas fases intermediária e madura de Merleau-Ponty.

² MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.

Por fim, procuramos traçar um paralelo entre Merleau-Ponty e o pensamento autoral de R. Barbaras, trazendo à tona as similitudes e diferenças entre eles no que diz respeito à articulação entre temporalidade, percepção e desejo.

1. Tempo e desejo

Ora, o que vem a ser corpo para que, a partir de seu nascimento no mundo, iniciasse o escoamento temporal? O que faz com que o tempo seja uma “*potência de ir além*”³ ou “*de niilizar*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 573; grifo meu), no sentido de que as coisas e o sujeito aparecem como “representantes ou expressão de outra coisa que eles mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 574)? O que torna possível que o sujeito ou o tempo sejam um “ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 576)? O que possibilita o aparecimento da “primeira direção-referência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 576) quando o corpo nasce no mundo?

Merleau-Ponty afirma que o problema da articulação entre para-si e em-si deixado pelo empirismo e pelo intelectualismo é finalmente solucionado pela temporalidade. Na *Fenomenologia da percepção*, isso acontece porque a estrutura temporal, operando segundo o ultrapassamento e a retomada do adquirido, permite que se articule corpo e existência (consciência), ou para-si e em-si (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 577). A estrutura temporal elimina a ambiguidade entre esses dois âmbitos, de modo que eles se harmonizam, recusando-se assim as alternativas clássicas. Nesse sentido, Merleau-Ponty expõe qual era seu problema inicial: “Nós nos perguntávamos, por exemplo, como compreender as relações entre a alma e o corpo, e era uma tentativa sem esperança ligar o para si a um certo objeto em si do qual ele deveria sofrer a operação causal” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 577)⁴. E, em seguida, a temporalidade aparece como a solução:

³ la puissance de passer outre. Cf. MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 489.

⁴ E também: “Tratava-se para nós de compreender as relações entre a consciência e a natureza, entre o interior e o exterior. Ou, ainda, tratava-se de unir a perspectiva idealista, segundo a qual nada é senão como objeto para a consciência, e a perspectiva realista, segundo a qual as consciências estão inseridas no tecido do mundo objetivo e dos acontecimentos em si” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 574). Esse esclarecimento, apesar de referir-se diretamente à *Estrutura do comportamento*, parece dizer respeito também a um dos problemas capitais que a *Fenomenologia da percepção* precisava dar conta.

Mas se o para si, a revelação de si a si, não é senão o vazio no qual o tempo se faz, e se o mundo ‘em si’ não é senão o horizonte de meu presente, então o problema redanda em saber como um ser que é por vir e passado também tem um presente — quer dizer, o problema se suprime, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 577)

O em-si torna-se o adquirido que, por sua vez, é ultrapassado e retomado no jorramento temporal, tal como visto no primeiro tópico em relação à apreensão perceptiva. A dialética entre corpo e mundo faz do em-si (adquirido) o “motor” da apreensão, isto é, ele se manifesta como estando diante do sujeito já muito antes de este visá-lo; e uma tal perspectiva só foi possível porque o sujeito consegue se *distanciar no futuro* e remeter ao passado mais imediato seu primeiro contato com o mundo. Entretanto, o que torna possível esse distanciamento, seja no primeiro contato de corpo e mundo (de X e um mundo em geral) no nascimento, seja em seguida, possibilitando que esse distanciamento seja “recomeçado perpetuamente” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 572)? O “problema da racionalidade”, a saber, da compreensão das relações perceptivas constitutivas da experiência humana, não é respondido pela descrição da estrutura temporal. O problema propriamente dito é o de saber por que o tempo se lança ao novo, isto é, o de compreender o que torna possível que a temporalidade sempre queira “ir além”.

Procurar-se-á agora indicar uma possível resposta a essa questão. Ela se presta à hipótese de leitura, e o texto de 1945 parece permitir que se chegue a essa interpretação como resposta plausível à questão levantada. Merleau-Ponty parece indicar no próprio texto da *Fenomenologia da percepção* o que de fato constituiria esse cerne do tempo.

No capítulo “A temporalidade”, o tempo é descrito como uma “potência” e como um “ímpeto” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 565 e 566), termos que expressam o “ek-stase”⁵ da passagem de um instante ao outro. Esse movimento para fora (ek-satse), essa

⁵ Embora Merleau-Ponty faça uso do termo “ek-stase”, cuja utilização filosófica nos remete ao pensamento de Heidegger, o sentido que ele confere ao termo é bastante diverso. Em Heidegger, “ek-stase” diz o fato de o “ser-o-aí” (*Dasein*) ser sempre e a cada vez já lançado em uma compreensão de ser. Tal compreensão não se dá internamente, na faculdade de representação ou no cérebro do “ser-o-aí”. Ao contrário, tal compreensão é o *fora* (ek-) que sempre já se deu, isto é, a abertura na qual o “ser-o-aí” já sempre está e se compreende de uma certa maneira. Em Merleau-Ponty, por sua vez, “ek-stase” quer dizer uma “fuga para fora do Si”, isto é, o escoar temporal enquanto o movimento que, ao se lançar ao mundo, desenha uma “relação de si a si”, o “*cogito* tácito”, mas que ao mesmo tempo nunca se fecha nessa relação a si que se desenha. Dessa forma, o termo “ek-stase” possui sentidos radicalmente diferentes nos dois autores. Por outro lado, quando Merleau-Ponty aproxima o sentido de “ek-stase” ao de “coesão de uma vida”, é preciso notar que ele faz uma interpretação bastante pessoal do sentido que essa formulação possui em *Ser e tempo*. Ali, a “coesão” (*Zusammenhang*) não é dada por um desdobramento temporal semelhante ao de Merleau-Ponty, no qual o futuro e o passado frequentam o presente. A *Zusammenhang*

“fuga para fora do Si”, é uma potência, ou seja, um poder de ou possibilidade de. Entretanto, essa possibilidade de é apresentada como certo ímpeto ou impulso (*poussée*)⁶. O que poderia ser esse ímpeto? Ou melhor, o que exatamente impele ou impulsiona o tempo a continuamente ir para além do adquirido? Ao tentar explicitar “*a intenção significativa que pôs em movimento a fala do outro*”, Merleau-Ponty argumenta que ela se desenvolve não porque ela seja um pensamento explícito, mas porque ela é “uma certa *carência* que procura se preencher” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 250; grifo meu). O que anima ou impele a intenção significativa é uma “carência” ou “falta” (*manque*)⁷. Ora, se a intenção significativa não é mais do que o “ir além” próprio do movimento temporal, ou seja, a estrutura temporal em seu funcionamento mesmo, então essa carência que impele a fala também pode ser entendida como aquilo mesmo que impulsiona o tempo, revelando-se o seu cerne. Em outro momento, ao descrever como os poderes naturais (sentidos, ou “Eus naturais”) *repentinamente* direcionam-se a significações que estavam apenas indicadas em sua circunvizinhança, Merleau-Ponty menciona que essa significação se enunciava no campo perceptivo do corpo por “uma certa *falta*” (*manque*)⁸ (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 212). O advento da significação que se anunciava “*subitamente*” preenche (*comble*) “nossa expectativa cega”, isto é, que era apenas “uma certa falta”, e ao mesmo tempo “reorganiza (...) nosso equilíbrio”, ou seja, vem a ser uma nova falta, posto que o “equilíbrio” do corpo é o escoamento temporal, sem o qual ele deixa de ser, e esse escoar é impelido pela carência que, como está sendo visto, constitui o seu cerne, de maneira que é essa carência que se renova constantemente. Como diz Merleau-Ponty, a intenção significativa da fala — mas ela não é apenas da fala senão que de todo ato intencional — é “uma carência *que procura se preencher*” (*qui cherche à se combler*)⁹. Para ser uma carência, ela nunca pode vir a preencher-se completamente, embora continuamente ela procure se completar, já que ela é uma carência.

Em outra passagem, Merleau-Ponty comenta que, mesmo quando um sujeito se concentra na solidão de suas sensações privadas e aí se absorve, ele não suprime toda referência ao mundo, pois “*a cada instante alguma intenção brota novamente de mim*”

da qual fala Heidegger diz respeito à sua concepção de instante (*Augenblick*). Esse termo, embora também citado na *Fenomenologia da percepção*, possui um sentido completamente diverso em *Ser e tempo* — o que não cabe aqui ser explorado.

⁶ MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 482.

⁷ MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 214.

⁸ MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 179.

⁹ MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 214.

(MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228; grifo meu), seja em direção à circunvizinhança, seja aos instantes passados ou por vir. Por um lado, isso se deve à estrutura temporal do ser no mundo. Na percepção, o presente tenta se passar pela “totalidade do ser”, mas o mesmo escoamento temporal dissolve essa pretensão ao nunca se fechar inteiramente sobre si mesmo. Graças ao “malogro perpétuo” dessa presunção, imposto pelo próprio movimento temporal, a consciência nunca se fecha completamente em um de seus objetos ou em si mesma, distanciando-se perpetuamente do objeto devido ao escoar ininterrupto do tempo. Por outro lado, entretanto, isso se dá porque, segundo Merleau-Ponty, a existência corporal “é sempre trabalhada por um *nada ativo*” (*néant actif*)¹⁰, de maneira que continuamente, enquanto “nada ativo”, ela faz a *proposta (proposition)* de algo a ser vivido. O que poderia ser, no entanto, esse “nada ativo”, posto que ele não é simplesmente nada, mas um “nada” que possui uma atividade?

Continuando, Merleau-Ponty afirma que o “tempo natural”, isto é, o tempo em seu funcionamento natural, próprio, “a cada instante que advém, desenha sem cessar a *forma vazia* do verdadeiro acontecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228). Merleau-Ponty sugere que o “verdadeiro acontecimento” anuncia-se como uma “forma vazia” (*forme vide*)¹¹. Isso quer dizer, talvez, que esse “verdadeiro acontecimento” é antes uma “falta” ou “carência” do que alguma coisa em particular. Em seguida, Merleau-Ponty adverte, retomando o fato de que o nada ativo faz uma *proposta* a ser vivida: “Sem dúvida, essa *proposta (proposition)* permanece sem resposta” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228). O que essa advertência quer dizer? Segundo o texto, essa advertência, pela qual a proposta feita pelo nada ativo permanece sem resposta, significa que o presente vivido nunca se fecha sobre si mesmo, senão que, sob pena de desaparecer por completo, sempre já se lança a novas possibilidades perceptivas, de modo que o escoar temporal está continuamente recomeçando-se. Nas palavras de Merleau-Ponty, a proposta do nada ativo permanece sem resposta porque o “instante do tempo natural não fixa nada, ele *deve imediatamente recomeçar* e com efeito recomeça em um outro instante” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228-229). É graças a esse nada ativo ou forma vazia, que parece estar no cerne da fruição temporal, que Merleau-Ponty pode então afirmar que “as funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). Para que haja uma “*visão pré-objetiva*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 119), ou consciência anônima, não-tética,

¹⁰ MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 193.

¹¹ MERLEAU-PONTY. (1945). *Phénoménologie de la perception*, p. 193.

ou ser no mundo, não é suficiente ter um corpo ou órgãos dos sentidos, pois é a forma vazia ou nada ativo que possibilita que haja escoamento temporal, ou seja, que haja uma intenção ou falta que nunca se preenche e que, assim, permite que o sujeito seja “escorregadio”, nunca se possuindo por completo, e que as coisas se ofereçam sempre já remetendo a outras tomadas possíveis, isto é, de maneira inacabada e inesgotável.

Por fim, após elucidar o que acontece quando um sujeito se deixa absorver em seu corpo, momento em que se tem apenas o invólucro das coisas percebidas, já que elas aí estão “cunhadas de irrealidade” — a saber, aquém da riqueza que constitui o real, a comunicação entre corpo e mundo — e quando os comportamentos se degradam “no absurdo”, ou seja, parecem não ter sentido, Merleau-Ponty anuncia que essa existência corporal (a que se centrou apenas na solidão das sensações), que “crepita” através do sujeito sem que ele seja seu “cúmplice”, “é apenas o esboço de uma verdadeira presença no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). Isso significa que, tal como o doente que “não está nem ali naquilo que faz”, não estando envolvido em sua situação, aquele que se centra nas sensações privadas deixa de viver ou se situar na totalidade ou riqueza de sua situação enquanto ser no mundo. Por isso, essa existência corporal, a que está centrada na solidão do corpo, é apenas o “esboço de uma verdadeira presença no mundo”, isto é, ela é uma parte reduzida em relação à riqueza total constituinte da experiência. Todavia, revela Merleau-Ponty, pelo menos essa existência corporal, enquanto continua a ser um nada ativo, embora procurando centrar-se nas sensações do corpo, funda a possibilidade de uma verdadeira presença no mundo, “ela estabelece nosso *primeiro pacto* com ele” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 229). O nada ativo aparece aqui como aquilo que estabelece o pacto, o comércio ou a sincronia entre sujeito e mundo. Se entendermos esse pacto como a ambiguidade entre corpo e mundo, intencionalidade operante, ou escoamento temporal, então a forma vazia é aquilo que pela primeira vez impulsiona esse escoar dos momentos do tempo, posto que é ela que o possibilita ou o estabelece. Por meio do pacto originário, o nada ativo ou forma vazia funda a possibilidade de uma verdadeira presença no mundo, a qual pode também se dar limitando-se às experiências privadas do corpo. O sujeito pode se centrar na solidão das sensações ou se abrir a uma experiência mais rica. Todavia, a possibilidade da solidão das sensações ou a de uma percepção mais rica é fundada pelo nada ativo, isto é, o primeiro afastamento no futuro remetendo ao passado mais imediato a primeira investida do mundo sobre o corpo — movimento característico da apreensão perceptiva, como visto acima. Assim, se nunca “me torno inteiramente uma coisa no mundo”, se

“*falta-me sempre a plenitude da existência como coisa*”, se “*minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 228; grifo meu), é porque no limite o sujeito é um *nada ativo*, uma *forma vazia*¹², uma *carência*.

No capítulo “O corpo como ser sexuado”, Merleau-Ponty parece localizar os vários setores do comportamento em uma Libido. A libido, porém, não é outro nome para sexualidade, pois esta é apenas um modo da libido e não a libido ela mesma: a “sexualidade não é (...) um ciclo autônomo. Ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro, esses três setores do comportamento manifestam uma *única estrutura típica*, estão em relação de expressão recíproca” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218; grifo meu). Três setores do comportamento (o cognoscente, o agente e a sexualidade) expressam uma única estrutura típica. Ora, qual é essa estrutura? Segundo Merleau-Ponty, as “raízes vitais” desses três setores do comportamento repousam em um “*arco intencional*”, o qual modifica sua orientação no doente, mas que no normal “dá à experiência seu grau de vitalidade e fecundidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218). O arco intencional ou intencionalidade é a estrutura típica daqueles três setores do comportamento. Contudo, essa intencionalidade, como dito acima, parece repousar enfim sobre um nada ativo ou carência. Ora, estaria Merleau-Ponty entendendo nada ativo ou carência como libido? Parece que sim. Segundo ele, há uma “*zona vital*” em que se elaboram as possibilidades sexuais, as motoras, as perceptivas e também as intelectuais (aqueles mesmos setores do comportamento). Por isso, é “preciso que exista, *imanente* à vida sexual, uma *função que assegure seu desdobramento*, e que a

¹² As expressões “nada ativo” e “forma vazia” não tem relação com o pensamento de Sartre, pois o desejo merleau-pontiano *não* deve ser compreendido como “insatisfação com o nada” *nem* com uma “insatisfação absoluta e eterna”. Aqui *não* se afirma *nem* se sugere uma possível “adesão” merleau-pontiana à filosofia de Sartre. O desejo neste texto também *não* é uma “articulação dinâmica que supera tudo e que se restaura incessantemente sempre que atinge a satisfação”, posto que, desde o início deste percurso, dizemos reiteradamente que o desejo em Merleau-Ponty é uma carência ou insatisfação que *nunca* encontra a satisfação (última ou total), senão que se dá apenas satisfações particulares. Encontrar a satisfação última ou total seria algo como o encontro do desejo consigo mesmo, o que é impossível segundo o esquema teórico da *Fenomenologia da percepção*. Também *não* se deve entender desejo no sentido de “transbordamento do Ser-no-mundo”, pois esse é um conceito completamente exterior à descrição fenomenológica do ser-no-mundo. Em Nietzsche, “transbordamento” implica uma noção de Vontade que simplesmente não aparece em nenhum dos textos de Merleau-Ponty, seja de sua primeira ou de sua segunda fase. Quando Merleau-Ponty, esporadicamente, utiliza o termo “transbordamento”, este tem o sentido de *escoamento* e *jorramento temporal*, modo de pensar que não tem semelhança com a concepção de transbordamento em Nietzsche. Além do mais, o desejo em Merleau-Ponty não deve ser entendido como insatisfação, “em virtude do caráter contingente de nossa existência”. O tema da contingência é bem pouco explorado na *Fenomenologia da percepção*, não se configurando uma noção suficiente para caracterizar o desejo. Sobre este ponto em específico, ver o artigo “A cera e o abelhudo: expressão e percepção em Merleau-Ponty”, em MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*, 2001.

extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218; grifo meu). É preciso que exista uma função mais “abaixo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 226) da vida sexual e que se apoie sobre as possibilidades sexuais do corpo, argumento que reproduz a estrutura temporal, na qual uma intenção se apoia no já adquirido para chegar à significação visada: a sexualidade apoia-se nas possibilidades sexuais do corpo para se realizar. A mola da sexualidade é o escoamento temporal, critério de inteligibilidade de toda descrição feita nas duas primeiras partes da *Fenomenologia da percepção*. Entretanto, essa temporalidade parece ser impulsionada por uma carência ou forma vazia. E esta, por sua vez, parece ser a libido da qual fala Merleau-Ponty. Nesse sentido, especificando o que seria aquela função ou zona vital dos vários setores da experiência, Merleau-Ponty afirma: “É preciso que exista um *Eros* ou uma *Libido* que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 218; grifo meu). Assim, segundo o que foi visto, o que impulsiona a temporalidade a perpetuamente ir além parece ser uma carência ou nada ativo, e este é a Libido ou o Eros. Embora Merleau-Ponty não queira reduzir a existência à sexualidade¹³, ela parece ser impulsionada pela Libido, da qual a sexualidade é apenas um modo. Outra passagem parece ainda reforçar essa interpretação: “Procuramos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo *desejo* ou pelo *amor*, e através disso compreenderemos melhor *como objetos e seres podem em geral existir*” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213; grifo meu). Ao analisar o desejo ou a Libido, Merleau-Ponty parece querer compreender o que torna possível a existência de objetos e seres *em geral*, isto é, a experiência como um todo, não apenas o interesse sexual.

Também Ramos, ao analisar determinadas modalidades da patologia de Schneider e o capítulo sobre “O corpo como ser sexuado”, conclui que a sexualidade não é periférica, mas uma “intencionalidade que acompanha o movimento geral da existência”. Na verdade, comenta Ramos, a sexualidade, ou o desejo “é a dimensão mais profunda do simbolismo, aquela em que o sentido não precisa de modo algum passar pela representação” (RAMOS, 2009, p. 244, 245). Nesse sentido, há uma “‘compreensão’ erótica”, a que liga um corpo a outro corpo sem passar pela representação. A sexualidade diz respeito à “existência total”, não apenas a um setor do

¹³ “E não se trata tanto de saber se a vida humana repousa ou não na sexualidade, mas de saber o que se entende por sexualidade” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 219).

ser (Cf. RAMOS, 2009, p. 243). Há um “*Eros* ou uma libido original capaz de conferir valor sexual aos estímulos e de esboçar o uso que o sujeito fará de seu corpo objetivo” (RAMOS, 2009, p. 243-244). Barbaras corrobora essa interpretação ao salientar que, no âmbito da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty entende que “a sexualidade expressa a existência inteira do sujeito”¹⁴.

Saint Aubert salienta, por sua vez, que o hábito, no plano da *Fenomenologia da percepção*, abre-se segundo um pressentimento: desde a ativação dos esquemas que acompanham o despertar da intenção, o sujeito experimenta um “eu posso [fazer]”, um misto de saber e de ignorância em relação a como ele sabe e a como ele pode fazer o que se propõe (Cf. SAINT AUBERT, 2013, p. 100). Isso significa que a incorporação que acontece no hábito, sua fé e sua pré-ciência “decorrem da confirmação mútua (...) do *desejo* de fazer e da *competência* correspondente” (SAINT AUBERT, 2013, p. 100). Segundo Saint Aubert, desde a *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty já entende a sexualidade como uma “intencionalidade que segue o movimento geral da existência”, que está “ligada às raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação”, que “dá à existência seu grau de vitalidade e de fecundidade” (SAINT AUBERT, 2013, p. 324-325). Contudo, a sexualidade ainda não é entendida em 1945 como o princípio explicativo da existência, ela é uma “dimensionalidade primordial”, mas não ainda o critério de inteligibilidade de toda a experiência. A sexualidade, ou melhor, o desejo só aparecerá como “estrutura ontológica” a partir dos cursos de 1953 (Cf. SAINT AUBERT, 2013, p. 327). No prefácio ao curso *O mundo sensível e o mundo da expressão* (1953), Saint Aubert afirma que esse curso é o primeiro momento em que Merleau-Ponty se refere a um “fundamento libidinal”, ao desejo como critério explicativo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 37, nota 2), pois dirigir-se à motricidade do corpo conduziria inexoravelmente a se interrogar pelas dimensões mais íntimas de sua animação, isto é, conduziria ao desejo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 36). De fato, neste curso Merleau-Ponty define o corpo como uma “potência motora”, cujo reconhecimento de si se dá por uma “acentuação *afetiva* do esquema corporal”. A visão de si se realiza pelo encontro com outrem, por meio de certa relação especular. As formas de relação com outrem são, contudo, “formas de sexualidade”, o que quer dizer

¹⁴ Cf. Barbaras, R. “A phenomenology of life”. In: Carman, T., Hansen M. (eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005, p. 210.

que o esquema corporal é uma “estrutura libidinal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 159; grifo meu)¹⁵.

Ao perguntar-se pelo “estatuto do corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 137), pelo que é o corpo para que ele possa ser “aquilo por que existem objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 136), o fundo sobre o qual eles aparecem, Merleau-Ponty afirma que o corpo é o “fundo *afetivo* que originariamente *lança* a consciência para fora de si mesma”, posto que é o corpo “que *se lança* ao termo de seu movimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 138; grifo meu), não sendo comandado por uma consciência interior. O corpo não se representa a dor sentida no pé, mas a compreende como “meu pé tem dor”. Ele é um “saber originário”, o qual não é da ordem do pensamento tético, fato que a psicologia já havia percebido, embora ela não tenha sido capaz de bem compreender essa descoberta. Enfim, se o corpo é uma “potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica”, é porque há “uma *‘compreensão’ erótica* que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto *o desejo compreende cegamente*, ligando um corpo a outro corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 217; grifo meu). Sob as representações do mundo objetivo, é preciso reconhecer a afetividade como uma forma original de consciência ou de compreensão (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 214).

Ao tratar dessa compreensão mais originária, Merleau-Ponty também comenta, n’A *estrutura do comportamento*, que ela não diz respeito a qualquer forma de representação ou de coordenação de mosaicos formados por qualidades puras, senão que de uma “compreensão cega do objeto desejado pelo desejo e do bem pela vontade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 269)¹⁶. Se, de um lado, era preciso reprovar Freud por interpretar suas descobertas a partir do pensamento científico, isto é, segundo relações causais, transformando “as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 276), por outro, era preciso reconhecer-lhe um sentido filosófico, posto que a “infra-estrutura erótica” que ele havia descoberto permite entender como aquela “compreensão cega” faz que o outro possa “ser dado à criança como pólo de seus desejos e temores antes do longo trabalho de interpretação que o deduziria de um universo de representações, que conjuntos sensoriais confusos [possam] ser (...) identificados como os pontos de apoio de certas

¹⁵ Cf. também MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 177, 205.

¹⁶ Sobre isso, Cf. também RAMOS, 2009, p. 219, 220, 228.

intenções humanas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 269). Os textos da primeira fase já trazem o desejo como signo da existência em geral, embora uma ontologia expressa só fosse possível mais tarde, quando Merleau-Ponty empreende uma crítica dos prejuízos da primeira fase.

Para Merleau-Ponty, o “ir além” temporal é entendido como um “mistério absoluto que não comporta nenhum esclarecimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 447), e isso porque o mundo e a razão não são “da ordem do pensamento objetivo”, eles estão aquém de toda “solução”, de modo que o “mistério os define” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 19). Isso quer dizer que toda explicação objetiva suporia já feita em algum lugar a produtividade própria da temporalidade, seja em significações já dadas (empirismo), seja em um saber absoluto (intelectualismo). Contudo, se se abandona o problema das “explicações” objetivas, as quais supõem que essa produtividade já está feita em algum lugar, pode-se ainda perguntar, como faz Moura, se essa produtividade é “passível de alguma ‘explicitação’ racional” (MOURA, 2001, p. 320). Tal explicitação, parece, pode ser adivinhada nas passagens da *Fenomenologia da percepção* que tratam do nada ativo, da carência e da Libido. As interpretações de Ramos e de Saint Aubert demonstram que não é descabido entender aquele “saber” que originariamente lança a consciência para fora de si mesma, ou seja, que impulsiona o “ir além” temporal, como o desejo do qual Merleau-Ponty trata em “O corpo como ser sexuado”.

Embora Merleau-Ponty não tenha sido totalmente explícito nesse sentido, defende-se aqui o desejo como critério explicativo para se resolver o problema do cerne do tempo, daquilo que faz com que o tempo seja um impulso ou um ultrapassar de um instante ao outro (um ir além).

2. Desejo e horizonte

Ao perguntar-se pelo “estatuto do corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 137), pelo que é o corpo para que ele possa ser “aquilo por que existem objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 136), o fundo sobre o qual eles aparecem, Merleau-Ponty afirma que o corpo é o “fundo afetivo que originariamente *lança* a consciência para fora de si mesma”, posto que é o corpo “que *se lança* ao termo de seu movimento” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 138; grifo meu), não sendo comandado por uma consciência interior. O corpo não se representa a dor sentida no pé, mas a compreende como “meu pé tem dor”. Ele é um “saber originário”, o qual não é da ordem do

pensamento tético, fato que a psicologia já havia percebido, embora ela não tenha sido capaz de bem compreender essa descoberta. O corpo “lança” (*jette*)¹⁷ a consciência para “fora de si mesma”, expressão que prenuncia o que será dito mais tarde a respeito do tempo — “uma fuga geral para fora do Si”. Ora, o que é o corpo para que ele consiga essa proeza? Merleau-Ponty refere-se à experiência perceptiva e ao corpo como “lacuna”, “falha”, “vazio”, “fissura”, “excesso”, “não-ser”, exatamente os mesmos termos utilizados por Barbaras para apresentar o desejo como essência da subjetividade tanto em Husserl como em Merleau-Ponty¹⁸. No segundo período de seus comentários sobre fenomenologia¹⁹, Barbaras argumenta que o aparecer comporta concomitantemente presença e ausência: a presença do mundo por trás da coisa vista, presença que é ao mesmo tempo ausência, pois o mundo, ainda que seja a condição da aparição da coisa, precisa se retrainir para que ela possa aparecer. Desse modo, o mundo não se apresenta no mesmo sentido da coisa vista, mas como ausência, vazio. Ele sempre se oferece como a ausência que torna possível a aparição de algo. E ao mesmo tempo em que ele é um retrainir, é também um excesso, pois ele fornece “a certeza de poder continuar a experiência iniciada por esta aparição, ainda que me falte a coisa da qual ela é a experiência” (BARBARAS, 1999, p. 97). O mundo, assim, é uma “totalidade intotalizável” (BARBARAS, 1999, p. 96) um excesso que nunca é apreendido completamente em uma tomada, embora se apresente como ausência (negativo) em toda perspectiva particular. Apesar de o mundo não ser dado exaustivamente, ainda assim é sempre “me dado o fato de que esta aparição é aparição da coisa [de alguma coisa], o que quer dizer que posso continuar o curso da experiência” (BARBARAS, 1999, p. 97). Isso significa que, embora o mundo não seja dado completamente em uma visada, ainda assim ele está presente como vazio, “antecipação vazia”, ausência, negativo, de modo que sempre se pode desdobrar o curso da percepção, já que o mundo nunca se restringe à visada atual. É por isso que o aparecer repousa sobre “a doação em pessoa da impossibilidade de ser dada exaustivamente” (BARBARAS, 1999, p. 98). Essa estrutura de aparecimento, Barbaras a nomeia como horizonte, de maneira que este é o “excesso de toda aparição sobre ela mesma” (BARBARAS, 1999, p. 108), um “excesso sobre si” (BARBARAS, 1999, p.

¹⁷ MERLEAU-PONTY. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, p. 110.

¹⁸ BARBARAS, Renaud. *Le désir et la distance* — Introduction à une phénoménologie de la perception. Paris, VRIN, 1999.

¹⁹ Confira: MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. In: *Merleau-Ponty*. Revista Dois pontos. Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, abril de 2012.

100). Tal estrutura ainda faz referência a um sujeito, mas de modo que ele não a esgote. O sujeito que deve corresponder a esse horizonte como “excesso sobre si” é tal que ele não pode ser senão “seu próprio excesso ou sua própria negação, e, nisso, ele se situa nos antípodas da coisa, que, ao contrário, é caracterizada pelo fato de que ela repousa nela mesma e é, por assim dizer, plena dela mesma” (BARBARAS, 1999, p. 108). Entretanto, Barbaras precisa especificar o estatuto desse sujeito, o que ele é para que a estrutura de horizonte faça referência a ele, ou, melhor, para que ela não se distinga do sujeito. Com esse intuito, Barbaras comenta que não é suficiente partir do fato de que a percepção é encarnada, isto é, de que a percepção não é produto de uma consciência constituinte, mas se realiza na relação entre corpo e mundo. É preciso perguntar justamente pelo “ser do corpo, enquanto ele é isso que inscreve a percepção como tal no mundo, enquanto ele se distingue dos outros entes materiais” (BARBARAS, 1999, p. 108). Assim, Barbaras pergunta: “qual é a dimensão do corpo que é constitutiva da percepção e que, a este título, deve decidir sobre o modo de ser dos outros entes materiais? O que é o próprio do corpo enquanto ele dá lugar a uma percepção?” (BARBARAS, 1999, p. 108). E ainda: a qual “dimensão mais originária reenviam os movimentos vivos que dão lugar à percepção? Como deve ser definido o sujeito unitário que se atesta em cada um desses movimentos?” (BARBARAS, 1999, p. 133). Para responder a essa questão, Barbaras começa a caracterizar o modo como a percepção aparece na fenomenologia. A percepção é uma “intuição”, isto é, “um ato que preenche a visada vazia pondo em presença da coisa ela mesma, em pessoa, a qual, por conseguinte, satisfaz a necessidade de plenitude que é inerente apenas à visada significativa” (BARBARAS, 1999, p. 134). O objeto é uma certa falta (*manque*) e a consciência intencional certa insatisfação (*insatisfaction*). A consciência busca anular essa tensão, insatisfação, de modo que o objeto visto é vivido como satisfação (*satisfaction*). A intencionalidade se mostra como algo afetivo (*affective*), um “movimento em direção à plenitude” (BARBARAS, 1999, p. 135). No entanto, esse movimento ou dinâmica nunca se completa, posto que essa tensão, insatisfação, é o que o define. Nesse sentido, segundo Barbaras, no “coração da objetivação” se descobre um “movimento mais profundo, o qual define o sentido originário da intencionalidade” (BARBARAS, 1999, p. 135). Se a intencionalidade é uma tendência (*tendance*), um movimento em direção a, é porque ela é, no fim das contas, desejo (*désir*). Barbaras então conclui:

não é porque nós estamos originariamente em relação com um mundo de objetos que nós somos capazes de visá-lo ativamente; ao contrário, é porque nós somos originariamente desejo e, portanto, abertura a uma alteridade, que pode haver para nós objetos. (BARBARAS, 1999, p. 136)

Não é porque a percepção é relação corpo e mundo que há intencionalidade, senão porque a percepção é originariamente desejo que pode haver relação corpo e mundo. Há, portanto, um “Desejo originário” (*Désir originaire*) cujo alcance “excede e condiciona a ordem do objeto” (BARBARAS, 1999, p. 136). Tal desejo, todavia, não é uma necessidade, uma falta particular, determinada, mas uma “falta originária (*manque originaire*) que excede tudo o que possa lhe satisfazer, que se renova na exata medida em que ela se preenche” (BARBARAS, 1999, p. 137). Não sendo necessidade de algo em particular, de algo finito, o desejo é desejo do infinito, da “totalidade intotalizável”. O desejo é, pois, “desejo de mundo” (BARBARAS, 1999, p. 140), ele visa “uma presença que é por princípio inapresentável” (BARBARAS, 1999, p. 139). É por isso que uma tomada não se completa no objeto visto, mas já se lança a outra visada.

Segundo Barbaras, o horizonte “se dá como certo não-ser”, pois uma “presença específica convém à ausência irreduzível do mundo” (BARBARAS, 1999, p. 107). Em outras palavras, trata-se de dizer que o horizonte é o “excesso de toda aparição sobre ela mesma” (BARBARAS, 1999, p. 107-108). Esse vocabulário não apenas lembra a descrição fenomenológica desenvolvida por Merleau-Ponty, mas em boa medida parece mesmo retomá-la. Na *Fenomenologia da percepção*, o termo não-ser não significa uma interioridade — como querem Moura e os primeiros textos de Barbaras —, mas ele é forjado para explicitar um aspecto da estrutura perceptiva. Por um lado, ele diz respeito ao corpo como o fundo diante do qual os objetos aparecem: nesse sentido, a percepção é uma falha, uma fissura, um vazio, uma “dimensão de ausência” em relação ao qual o objeto se oferece. Por outro, ele refere-se às várias possibilidades perceptivas que se anunciam em uma tomada, mas que não são atuais como o objeto visto (figura). Por isso, não-ser é um excesso, posto que toda perspectiva terá um fundo de perspectivas possíveis. Essa virtualidade passível de tornar-se atual se dá como falta, ausência. Segundo a *Fenomenologia da percepção*, o empirismo, apesar de seus limites, concede que “toda coisa se oferece sobre um fundo que não é uma coisa, *o presente entre dois horizontes de ausência*, passado e futuro” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 48; grifo meu). Essa estrutura, Merleau-Ponty a nomeia como mundo, ou “*horizonte latente*”, em que a “*presença e a ausência* dos objetos exteriores são apenas variações no interior de

um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 136; grifo meu). Além disso, outra passagem parece juntar os pensamentos de Merleau-Ponty e de Barbaras:

fixado neste campo transcendental que se abriu desde a minha primeira percepção [no nascimento do corpo no mundo] e no qual *toda ausência é apenas o avesso de uma presença* (...) sinto-me dedicado a um fluxo de vida *inesgotável* do qual não posso pensar nem o começo nem o fim, já que sou ainda eu enquanto vivo quem os pensa, e já que assim minha vida sempre precede-se e sobrepõe-se a si mesma. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 488; grifo meu)

Aberto ao mundo por meio de uma perspectiva, o sujeito sente “*a angústia de ser ultrapassado*” pela totalidade da vida, a qual engloba também a morte e outrem (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 489; grifo meu). Uma vida inesgotável, que não pode ser abarcada em uma visada, que sempre se dá por meio de uma ausência, seja a do corpo seja a dos horizontes latentes, e, em relação à qual, o sujeito sente a angústia, a insatisfação de ser sempre ultrapassado e nunca possuí-la por completo. E se “o próprio do desejo é que o desejado não o preenche senão o atizando” (BARBARAS, 1999, p. 137), isso também não deixa de encontrar suas ressonâncias na estrutura temporal, na qual o adquirido nunca fecha a intencionalidade, mas já aparece como algo a ser ultrapassado, como apoio para se chegar a uma nova significação. Exatamente como a percepção merleau-pontiana atualiza uma tomada sobre um fundo de perspectivas possíveis, o mundo de Barbaras “corresponde a essa totalidade intotalizável, a esse invisível que toda percepção *ao mesmo tempo atualiza e carece (manque)*” (BARBARAS, 1999, p. 154; grifo meu). Assim, por um lado, é preciso reconhecer, com Merleau-Ponty, “que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica”, pois as “contradições do amor ligam-se (...) a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo (...)” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 230 e 231). E, por outro, com Barbaras, que a “tópica freudiana” (a do desejo e do inconsciente como horizontalidade da apresentação da totalidade originária), “tem um sentido ontológico”, o que quer dizer que, se desejo é mundo, então o que define o inconsciente não é senão o mundo, isto é, o desejo (BARBARAS, 1999, p. 155).

Estas congruências entre Merleau-Ponty e Barbaras são apresentadas apenas para que se note como já na *Fenomenologia da percepção* é possível ler a Libido ou o desejo como cerne da descrição fenomenológica, e não apenas nas obras finais, como quer

Barbaras. Por isso, seria cabível interpretar aquele “saber” que originariamente lança a consciência para fora de si mesma, ou seja, que impulsiona o “ir além” temporal, como o desejo do qual Merleau-Ponty trata em “O corpo como ser sexuado”: se o corpo é uma “potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica”, é porque há “uma ‘compreensão’ erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a outro corpo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 217; grifo meu). Há, porém, uma importante diferença entre Barbaras e Merleau-Ponty. Em Barbaras, há um “originário” (o mundo enquanto totalidade intotalizável, enquanto ausência originária) que torna possível um sujeito como correlato da abertura/mundo. É o próprio mundo, “enquanto aparente”, que “reenvia por essência a uma perspectiva subjetiva”, o que quer dizer que o “ser do mundo, isto é, a realidade do mundo, implica sua aparição e, por consequência, sua referência a um pólo subjetivo” (BARBARAS, 1999, p. 90). É por isso que o aparecer é definido como “a presença mesma da coisa segundo um certo ponto de vista” (BARBARAS, 1999, p. 90). Assim, não é porque “nós somos encarnados que nós temos um ponto de vista sobre o mundo; é, ao contrário, porque a essência da fenomenalidade implica que o sujeito a quem o mundo aparece esteja inscrito nele que nós somos encarnados” (BARBARAS, 1999, p. 91). Já, em Merleau-Ponty, é a correlação (o acasalamento entre corpo e mundo) que torna possível a experiência ou a percepção. Contudo, embora Barbaras localize sua leitura na última fase do pensamento de Merleau-Ponty, ela parece caber também à *Fenomenologia da percepção*, desde que a pergunta pelo estatuto do corpo próprio ou do cerne da temporalidade conduziu ao nada ativo, à carência e à Libido. É a Libido, enfim, que parece ser o cerne do escoamento temporal, aquilo que define o estatuto do corpo próprio.

Referências

- BARBARAS, R. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Millon, 1991.
_____. *Le désir et la distance – Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.
_____. *La vie lacunaire*. Paris: Vrin, 2011.
FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Papirus, 2009.
MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
_____. *Fenomenologia da percepção*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

- _____. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.
- _____. *A estrutura do comportamento*. Trad.: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a “filosofia da consciência”. *Revista Dois Pontos*, Curitiba, vol. 9, n. 1, pp. 121-153, 2012.
- RAMOS, S. S. *A prosa de Dora : uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo : Edusp, 2009. (versão digital)
- SAINT AUBERT, E. *Vers une ontologie indirecte. Sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006.
- _____. *Être et chair I – Du corps au désir: L'habilitation ontologique de la chair*. Paris: Vrin, 2013.

Recebido em: 22/11/2018
Aprovado em: 08/01/2019