

## Paul Claudel, Maurice Merleau-Ponty e a temporalidade

Paul Claudel, Maurice Merleau-Ponty and temporality

Cleiton Nery de Santana  
Universidade de São Paulo, Brasil

### Resumo

Este artigo trata da noção de tempo presente nos pensamentos do poeta Paul Claudel e do filósofo Maurice Merleau-Ponty. Não buscamos simplesmente uma apresentação de ambas as concepções, mas compreender a noção de tempo em Claudel para identificar possíveis relações com a noção de tempo em Merleau-Ponty. Assim, no primeiro momento, exporemos o conceito claudeliano de tempo presente em *Art Poétique* a fim de, no segundo momento, apresentar as possíveis relações existentes entre o poeta e o filósofo acerca da temporalidade. Com isso, torna-se possível compreender o lugar e a importância de Claudel para o projeto filosófico de Merleau-Ponty.

**Palavras-chaves:** Claudel; Merleau-Ponty; literatura; filosofia; temporalidade.

### Abstract

This paper deals with the notion of time in the thought of the poet Paul Claudel and of the philosopher Maurice Merleau-Ponty. It does not merely aim to present the two conceptions of time, rather to understand Claudel's notion of time and identify its possible relations with the notion of time in Merleau-Ponty. In the first place, therefore, this work presents the Claudelian concept of time in *Art Poétique*, so that, then, the possible relations between the poet and the philosopher about temporality can then be explored. It will help, to understand the crucial role Claudel played in Merleau-Ponty's philosophical project.

**Keyword:** Claudel; Merleau-Ponty; literature; philosophy; temporality.

### Informações do artigo

Submetido em 17/07/2023  
Aprovado em 22/09/2023  
Publicado em 28/09/2023.

 <https://doi.org/10.25247/P1982-999X.2023.v23n3.p61-80>



Esta obra está licenciada sob uma licença  
Creative Commons CC BY 4.0

### Como ser citado (modelo ABNT)

SANTANA, Cleiton Nery de. Paul Claudel, Maurice Merleau-Ponty e a temporalidade. **Ágora Filosófica**, Recife, v. 23, n. 3, p. 61-80, set./dez. 2023.

## 1 INTRODUÇÃO

Maurice Merleau-Ponty implode a fronteira existente entre a filosofia e a literatura e insere nos seus trabalhos filosóficos análises de obras literárias e comentários a escritores. Contudo, dentre os vários gêneros literários, o romance e a poesia ocupam um lugar privilegiado na obra do filósofo, porque conseguem romper com as formas convencionais e exercitam uma linguagem sempre inacabada. Sabemos que Marcel Proust tornou-se o romancista mais estudado e citado por Merleau-Ponty, no entanto, provavelmente desconhecemos que, dentre os poetas modernos, Paul Claudel ocupou um lugar importante no seu projeto filosófico. Merleau-Ponty despertou o interesse pela poesia e pelo teatro claudelianos desde a sua juventude. A obra que mais o marcou foi *Art Poétique*, porque nela Claudel desenvolve a sua compreensão acerca do tempo e do conhecimento.

O nosso interesse fundamenta-se unicamente, neste trabalho, na compreensão do conceito de tempo em Claudel a fim de identificar possíveis relações com o conceito de tempo em Merleau-Ponty. Para esse propósito, começaremos com a apresentação da noção de tempo em Claudel. No tratado sobre o conhecimento do tempo (“Connaissance du temps”), incluído em *Art Poétique*, expõe de maneira sistemática a sua compreensão acerca da temporalidade. Buscaremos seguir a mesma ordem de apresentação deste tratado: prelúdio, sobre a causa, sobre o tempo, sobre a hora e uma síntese conclusiva. Finalmente, procuraremos apresentar as possíveis relações existentes entre Claudel e Merleau-Ponty acerca deste tema. Para isso, percorreremos dois caminhos presentes no projeto filosófico merleau-pontyano. O primeiro, fenomenológico e o segundo, ontológico. No fenomenológico, teceremos as possíveis relações entre Claudel e Merleau-Ponty a partir do conceito de temporalidade em *Fenomenologia da Percepção*. No ontológico, por sua vez, mostraremos esta relação entre ambos em *O Visível e o Invisível* e em *L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui*.

## 2. A NOÇÃO DE TEMPO EM PAUL CLAUDEL

### 2.1 O prelúdio

Em “*Connaissance du temps*” – primeiro tratado da obra *Art Poétique* – Paul Claudel apresenta a sua concepção sobre a noção de tempo. Organiza a exposição em três artigos: sobre a causa, sobre o tempo e sobre a hora, precedidos de um prelúdio que descreve brevemente os principais temas abordados ao longo do tratado. Deste prelúdio, tomaremos quatro temas que consideramos mais relevantes: o tempo presente, a relação entre o homem e o universo, a poética do universo e a duração do tempo.

Sobre o *tempo presente*, Paul Claudel começa dizendo que ao pensar a noção de tempo não é o futuro que considera, mas “é o próprio presente que um deus nos incita a decifrar” (Claudel, 1984, p. 36). Entende-se então, que só existe o tempo presente e que, portanto, nem o passado nem o porvir têm existência real. Para ilustrar esta afirmação inicial, Claudel coloca o seguinte exemplo: “De um momento para o outro, um homem ergue a cabeça, respira fortemente, espreita, considera e reconhece sua posição: pensa, suspira e, tirando seu relógio do bolso que se aloja de encontro à costela, olha as horas. *Onde estou?* e *Que horas são?* essa é a questão inesgotável que propomos ao mundo” (Claudel, 1984, p. 36). Assim, neste célebre exemplo, Claudel indica a temporalidade nas coisas que existem e o lugar que o homem reconhece ter no universo.

Se todas as coisas existem no tempo presente, o homem, ao existir entre as coisas existentes, torna-se testemunha deste instante. O homem, pela sua própria presença, responde à presença dos seres<sup>1</sup> que estão à sua volta, porque é no presente que “se elabora sem interrupção a solidariedade misteriosa que une o homem ao universo” (Angers, 1949, p. 72). E o que significa esta unidade misteriosa entre *o homem e o universo?* Sabemos que, desde a antiga

---

<sup>1</sup> Em *Art Poétique*, Claudel compreende o *ser* como existência no seu estado puro, absoluto e total. Contudo, partindo da concepção bíblica de criação, ele pensa uma ontologia que diferencia a criatura (*ser*) do seu Criador (*Ser*). Na criação divina, o *Ser* (Deus), com seu sopro, dá vida ao *ser* (criatura). Mesmo sendo de naturezas distintas, através da temporalidade, o *ser* mantém uma identidade ontológica com a sua fonte, que é o próprio *Ser*. Sobre a expressão “os seres e as coisas”, frequentemente presente em *Art Poétique*, Claudel não faz distinção entre os dois conceitos, pois tanto os *seres* como as *coisas* fazem parte da criação divina.

cosmogonia grega até os modernos observatórios de astronomia, o homem sempre se interrogou sobre o universo, mas esta misteriosa questão permanece inesgotável. Mesmo assim, por sua presença no universo, ele se sente envolvido na gênese de um mistério que procura conhecer. “O homem pensava que todas as coisas, a cada hora, com seu consentimento íntimo, executadas pela mesma inspiração que mede seu próprio crescimento, elaboravam um mistério que era preciso necessariamente surpreender” (Claudel, 1984, p. 36). Como existe estreita solidariedade que o une ao universo, o homem sempre pensou equivocadamente que os fenômenos no universo só ocorriam com o seu consentimento.

A misteriosa solidariedade entre o homem e o universo é a fonte da sua comum existência. Em “Connaissance du temps”, Claudel pensa a temporalidade a partir da relação entre o homem e o universo, entre o homem e os seres que o circundam. “Mas talvez, mais perto do que as estrelas e planetas, todas as coisas móveis e vivas que nos cercam nos dêem sinais tão seguros e a explicação esparsa desse impulso interior que constitui nossa própria vida” (Claudel, 1984, p. 37-38). O tratado sobre o conhecimento do tempo se dedica a descobrir os mecanismos e as articulações dos seres para conhecer as engrenagens que os unem e para “detectar a virtude geradora que os eleva, cada um prestando assistência aos outros a fim de compor o rosto do presente sempre novo” (Angers, 1949, p. 83). Assim, em certo sentido, este tratado pode ser comparado a uma *poética do universo*. O homem contempla o universo em toda a sua existência e complexidade singular e por isto, portanto, a poética do universo está, sem interrupção, constantemente se fazendo.

Sobre o tema da *duração do tempo* – ao considerar o universo em constante movimento – Claudel afirma que não é pouco considerar que “tudo o que acontece está situado especialmente na duração” (Claudel, 1984, p. 37). Como tudo está situado na duração do tempo, então, podemos entender que a temporalidade claudeliana não faz distinção entre a duração do tempo presente na natureza e a duração do tempo presente na existência humana. O nascer e o pôr do sol, a pulsação do coração humano, por exemplo, fazem parte do mesmo projeto de duração. Poderemos compreender que o homem, pouco a pouco, se mistura com a duração do tempo presente na natureza e assume, assim, em sua vida o ritmo da própria natureza.

Estabelecido este contexto mais geral em que a noção de tempo se insere, passaremos à exposição do primeiro artigo presente em “*Connaissance du temps*”.

## 2.2 Sobre a causa

Perguntamos, desde logo, porque Paul Claudel dedica o primeiro artigo do seu tratado à noção de causa, uma vez que seu tema principal é a noção de tempo. No início do artigo, ele nos diz que “todo objeto que aparece diante dos nossos olhos e em nossa inteligência, a inquietação do espírito é de imediatamente colocá-lo em seu lugar, de inseri-lo no contínuo. A *causa* é essa junção que estamos tentando descobrir” (Claudel, 1984, p. 38). Se a causa é a junção que reúne todos os seres na duração do tempo, precisamos compreender o caminho escolhido para sustentar esta tese.

Claudel começa anunciando que não pretende recorrer às quatro causas apresentadas por Aristóteles: material, eficiente, formal e final. Tendo renunciado às categorias aristotélicas de causalidade, mostra-nos que “pesquisar sobre cada entidade sustentada por um nome, a causa, é simplesmente considerar a *matéria* e o *meio*” (Claudel, 1984, p. 38). Para isto, precisamos não só nos libertarmos da lógica formal – influenciada fortemente pelas quatro causas aristotélicas – presente no pensamento escolástico, mas também do determinismo cientista do século XIX, presente no pensamento positivista. Tendo se libertado destas duas correntes filosóficas, que buscam uma explicação mecanicista e determinista para o universo, Claudel propõe sua arte poética do universo. Segundo a interpretação do universo como arte poética,

[...] a causa nunca é uma. A série de abstrações nos reduz às ideias primeiras do movimento e da massa, do motor e do móvel, ou mais grosseiramente, de uma influência externa sobre toda coisa dada manifestada por um movimento local. É esse binômio de um sujeito e de uma ação sobre o sujeito exercida de fora, que constitui propriamente a causa (Claudel, 1984, p. 39).

A causa consiste na organização entre duas coisas que podem ser infinitamente variáveis nos seus modos. Ao sustentar esta definição de causa, Paul Claudel se afasta definitivamente do pensamento determinista – que compreende o universo como uma série de causa e efeito – para estabelecer o

campo indefinido e aberto das combinações possíveis dos seres. Esta variedade de combinações possíveis do binômio sujeito-meio nos mostra que “o caráter do sujeito é de ter um valor, um ‘poder’ mais geral do que aquele do efeito que dele se extrai pela aplicação do meio” (Claudel, 1984, p. 39). Se o sujeito não implica o meio, qual é, portanto, o processo de junção entre ambos? Ele nos diz que “o silogismo é o processo pelo qual nós reconhecemos as coisas e nos reconhecemos a nós-mesmos entre elas” (Claudel, 1984, p. 41). Mas, de qual silogismo ele nos fala?

Ele não contesta a legitimidade do silogismo, mas “constata que a natureza não procede por silogismo em sua forma de aglomerar os termos, e que se deve evitar confundir certos recursos de conhecimento e os processos da natureza” (Angers, 1949, p. 104). O limite deste silogismo – chamado de *lógica antiga* – está no plano da abstração. Claudel recusa a abstração e defende que a investigação deve permanecer sobre o plano da realidade singular, complexa e entrelaçada. Como a maneira de proceder do espírito não é a mesma da natureza, ele propõe uma *nova lógica*, fundada na percepção da realidade singular, complexa e entrelaçada.

A *nova lógica* claudeliana busca descrever poeticamente o universo conhecido. O homem, nesta *nova lógica*, tem a tarefa de nomear as coisas existentes para distingui-las. No entanto, Claudel nos adverte, “nós não somos mestres dos fenômenos; mas é nosso poder e direito dar-lhes nomes e estipular as condições sob as quais esses nomes lhes serão aplicados” (Claudel, 1984, p. 42). Sabendo que temos o poder e o direito de nomear as coisas existentes para distingui-las, precisamos entender que esta distinção entre as coisas nomeadas se torna um princípio de unidade. Este princípio de unidade é chamado de *différence-mère*. Ele significa que “nenhuma coisa é completa por si só e só pode ser completada pelo que lhe falta. Mas aquilo que falta em cada coisa particular é infinito” (Claudel, 1984, p. 42-43). Todas as coisas são incompletas e por este motivo elas pedem um complemento infinitamente variado em seus modos e em suas formas. Desse modo, o princípio de *diferença-mãe* não só garante a singularidade das coisas, mas também se torna a fonte da unidade entre elas.

A unidade entre as coisas é orgânica e o corpo humano serve de ilustração aos infinitos modos e formas de relação que reúnem os seres que se

atraem mutuamente, formando, assim, um conjunto. Claudel apresenta um exemplo:

Quando descrevemos ao nosso interlocutor tal pessoa que encontramos, para fazê-lo reconhecê-la, nós nos servimos de uma sucessão de características, cada uma das quais é geral, mas o conjunto só pode se referir ao *cujus*: um homem baixo, moreno, a barba, as roupas, tal. Mas, para aperfeiçoar nossa noção de um corpo ou de um ser vivo, sua ação usual, seus costumes e suas propriedades, sua conexão com o exterior, não são traços menos orgânicos, não se eles forem usados como materiais de conhecimento, um valor menos fixo do que sua constituição intrínseca. O fato, apenas, é oferecido aos nossos olhos como ao nosso espírito (Claudel, 1984, p. 43).

Segundo o exemplo, as características gerais, quando descritas isoladamente, não são suficientes para conhecer os fatos que aparecem aos olhos e ao espírito, pois “vemos por inteiro diante de nós o conjunto das causas e dos efeitos” (Claudel, 1984, p. 43). Sabendo que o conhecimento só é possível na unidade, podemos perguntar como as coisas e os seres se organizam para formar esta unidade. Claudel nos diz que “os seres e as coisas, e as diferentes combinações que, chamadas de fenômenos, fatos, eventos, se estabelecem entre eles no tempo” (Claudel, 1984, p. 43-44). Para ele, a relação entre os seres e as coisas no tempo é marcada pela duração. Esta perspectiva cíclica do tempo, em que *nihil ex nihilo*, é comparada, em “Connaissance du temps”, com o ritmo das estações do ano, das horas do dia e dos ofícios monásticos. Os seres e as coisas obedecem, a cada momento da duração, ao mandamento de permanecer no interior do tempo em estado inesgotável. É neste sentido que a existência inesgotável e simultânea dos seres e das coisas unidos na mesma inspiração criadora orienta toda a poética claudeliana.

Provavelmente tenhamos, agora, mais elementos para reponder à pergunta colocada no início: se o tema principal do tratado é a noção de tempo, porque começar a exposição com a noção de causa? Começando pelo título do tratado, em “Connaissance du temps”, Claudel não busca simplesmente apresentar uma concepção de tempo, mas também como conhecemos o tempo. É por esta razão que parte da concepção de uma *nova lógica* – fundada na descrição poética do universo – para nos mostrar que “as coisas não são como as peças de uma máquina, mas como os elementos em trabalho inesgotável de um desenho sempre novo” (Claudel, 1984, p. 45). Ora, na concepção

claudeliana, o *desenho sempre novo* e que nunca envelhece é o tempo. Se conhecemos as coisas e nos conhecemos nelas, sabendo que todas as coisas estão no tempo, inferimos que conhecemos as coisas e nos reconhecemos nelas no tempo. Por fim, ele nos diz que “o homem conhece o mundo não por aquilo que ele lhe esconde, mas por aquilo que ele lhe acrescenta: ele mesmo” (Claudel, 1984, p. 45).

### 2.3 Sobre o tempo

A exposição sobre o tempo se inicia com a retomada da tese central do artigo anterior, reafirmando que as coisas e os seres estão em relação de complementaridade no interior do tempo. No entanto, “não basta apreendermos o conjunto, a figura composta em seus traços, devemos julgar os desdobramentos que ela implica, como o botão da rosa, captar a intenção e o propósito, a direção e o sentido. O tempo é o *sentido* da vida” (Claudel, 1984, p. 48). Fala-se do sentido “como se fala do sentido de um córrego, do sentido de uma frase, do sentido de um tecido, do sentido do olfato” (Claudel, 1984, p. 48). Ao pensar assim o tempo, Claudel indica que no interior das variações do universo existe um sentido que garante a continuidade dos seres.

No que se refere às variações do universo, observamos que no mundo, em estado de constante transformação, a todo instante os motivos se alteram e as coisas passam. Este movimento do universo é o tempo. Por isto, para considerar o tempo, é preciso considerar o conceito de movimento e com ele, o de peso. Sobre o movimento temos o seguinte exemplo:

Como a mão de quem escreve vai de um lado ao outro do papel, fazendo nascer em seu movimento uniforme um milhão de palavras diferentes que se prestam uma a outra força e cor, de maneira que a massa inteira sinta em seus equilíbrios fluídos cada contribuição feita pela pluma em movimento, há no céu um movimento puro do qual o detalhe terrestre é a transcrição inumerável. Um corpo não pode estar em dois pontos diferentes ao mesmo tempo; ele deve, portanto, se encontrar sucessivamente, que ele cesse de *estar* lá para *estar* aqui. Por que esse deslocamento e o que significam estas palavras *aqui* e *ali*? Em outro lugar, a presença de um outro corpo que o controla. Uma única posição não esgota as relações de um ao outro que nascem de sua diferença. Do simples fato que pelo espaço dois corpos existem diferentes, nasce o movimento, que é o estudo próprio a cada um na sua comparação com o outro.

Qual é a conexão entre esses corpos? O que é esse movimento? Quem o bate? Onde a mola e o regulador? Eu digo que todo o universo é apenas uma máquina que marca o tempo (Caudel, 1984, p. 48-49).

O exemplo da mão expressa a multiplicidade e a unidade do universo em movimento. Se por um lado nós temos a multiplicidade de móveis em movimento, por outro temos a unidade dos seres que compõem um único movimento: a duração universal. Posto que o movimento é múltiplo e único, Claudel se pergunta então sobre a sua origem. De início podemos considerar o movimento de acordo com a sua ação de vai e vem, que permite a um corpo se deslocar do seu ponto de origem para um outro. A permanência do corpo neste novo ponto ocupado não pode ser interrompida, a não ser que uma força externa faça com que o corpo abandone a sua posição. “Mas do trajeto que ele segue resulta o sentido de uma direção natural, ou peso, e a propensão para refazer seu curso. E tal é a origem do movimento, no céu e nos relógios, tal é a pulsação inicial” (Caudel, 1984, p. 50).

A metáfora do relógio usada para descrever o universo não é original, contudo a preocupação em investigar o seu funcionamento detalhadamente pode ser considerada inédita. O universo não se reduz a uma máquina que marca o tempo, mas, assim como o relógio, ele produz o tempo. O funcionamento do relógio acontece pelo movimento de “rotação por um corpo único, translação em torno de um pivô por um sistema composto” (Caudel, 1984, p. 50). O movimento giratório dos ponteiros do relógio em torno de um eixo é comparado ao movimento do universo, que provém de um impulso inicial sempre repetido.

Além de sabermos que o movimento é a variação em relação a um ponto fixo, Claudel nos diz que a direção designa o peso de um corpo. O peso de um corpo é definido pelo “*sentido do sentido*; para os planetas, por exemplo, ele é a confissão de seu centro vital. O sol tem que, no trabalho que o impulsiona através da extensão, superar com o seu próprio peso a oposição dos planetas que o apertam e o elevam, unidos com ele em sua resistência” (Caudel, 1984, p. 51). Assim, o peso é uma qualidade dos corpos que designa o caráter íntimo do sentido.

Se o peso é a natureza mais íntima do sentido ou o *sentido do sentido*, o movimento não pode ser compreendido como uma simples modificação

superficial que afeta o ser. Sabendo que o movimento é o abandono do lugar primeiramente ocupado e afastamento imposto por uma força exterior maior, Claudel acrescenta que “a origem do movimento está neste tremor que agarra a matéria em contato com uma realidade diferente: o Espírito. Ele é a expansão de um punhado de estrelas no espaço; e a fonte do tempo” (Claudel, 1984, p. 51). Por “matéria” e “Espírito”, compreende a criatura em “contato” com o Criador, que é a “fonte do tempo”. De um lado, temos o Criador, o Ser por excelência, que é completo e imutável e, do outro, temos o ser criado que é móvel e passageiro. O Criador é Presente e a criatura “para se perpetuar na duração deve nascer constantemente à existência e repetir a presença. Afinal, o movimento deve ser entendido como uma qualidade própria da existência da criatura” (Angers, 1949, p. 130). Ao mesmo tempo que o movimento acentua a diferença entre o Criador e a criatura, ele coloca em “contato” a criatura com o Criador, manifestando, assim, a relação de dependência da criatura para com o seu Criador. Desta relação se conclui que o movimento da criatura não é definido por seu ponto de chegada, mas por seu ponto de origem, que é o Criador.

Se o movimento nasce da ação contínua do Criador sobre a criatura e o movimento e o tempo são expressões idênticas do mesmo fato, entenderemos como o mundo em movimento compõe a “máquina cronométrica”. Nas últimas páginas deste segundo artigo Claudel nos descreve a “existência concreta” do tempo – sua “duração absoluta” e seu “escoamento uniforme” – seja na sua “textura material”, na sua “passagem” ou no seu “ritmo”. Os nossos dias são marcados pelos movimentos do globo que sucessivamente nos conferem a luz e a sombra. “A cor do céu e do campo, o toque do sol aos meus pés, a flor que se abre e se esconde, a atitude e a nuance da vegetação, a atividade dos homens e dos animais, tudo isso junto com um certo ar comum preenche as divisões mais sutis do tempo puro que pulsa em nosso bolso” (Claudel, 1984, p. 52). Cada fato – a posição dos planetas, as estações, o ritmo do vento, o canto dos pássaros – “conserva o *tempo*” e esses fatos, a cada dia da nossa existência, nos lembram “onde estamos”. Se o tempo é o modo de existência das coisas que passam, por conseguinte em cada hora estão contidas todas as horas ao mesmo tempo e em cada estação estão contidas todas as estações juntas para que os seres e as coisas não cessem de existir. Assim, todas as horas e todas

as estações, em um dado instante da duração, são solidárias e formam a “hora total”.

A “hora total, criadora, realiza uma obra” (Claudel, 1984, p. 53), pois o mundo deve continuar a existir (*creatio continua*). É neste sentido que não podemos afirmar que o tempo seja simplesmente o “recomeço perpétuo do dia”, mas o “trabalhador” que faz com que o mundo seja sempre novo.

## 2.4 Sobre a hora

A hora “soa e eu ressoo”. Entre o homem e o universo existe uma duração comum que conduz o progresso conjunto de um e de outro. A existência humana está profundamente unida à existência do universo. “Eu sou, diz o homem, mas o quê? Eu estou, mas onde estou? Que horas são, dentro e fora de mim, dependendo se eu me fecho ou me abro? Eu ouço meu coração em mim e o relógio no centro da casa” (Claudel, 1984, p. 55). A analogia coração-pêndulo, recorrente aqui, nos mostra que o homem, permanecendo unido ao universo, carrega em si uma duração própria que se distingue da duração do universo. O batimento do coração garante a manutenção da vida e atua como um cronômetro interior cujas pulsações medem e registram a idade humana. Quer o homem durma, quer vigie, o seu coração continua batendo, trabalhando, regendo o ritmo da respiração.

O ritmo respiratório – regido pelo batimento do coração e pelo movimento de inspiração e expiração – é o primeiro elemento vital portador da vida “do corpo e da alma”. Ele é anterior à palavra, pois as palavras são moldadas com o ar vital que a respiração restaura. O ritmo respiratório, com a existência da palavra ou não, sempre continua, pois o homem ao inspirar atrai o universo para dentro de si e ao expirar restitui algo de sua substância ao universo. Desse modo, a imagem da respiração e do batimento do coração é a simples tradução desta pulsação que não cessa de contar o tempo no nosso peito, de manifestar “a hora que indicamos e que somos”.

Quanto à hora, ela marca a posição comum das coisas e dos seres na duração – como os dias, os meses e os anos – e que, ao final de um ciclo existe um recomeço, que por sua vez, não significa uma simples repetição dos mesmos dias, meses e anos. A ideia de uma descontinuidade temporal, de uma ruptura

do tempo em dias, meses e anos é superada pela noção de “hora total”. Sob o ritmo dos dias e das estações existe uma “hora total” que não só garante o recomeço, mas a continuidade, a “duração absoluta” das coisas e dos seres no universo. No entanto, dentro dessa “duração absoluta”, a vida humana é a única que “recebeu em depósito de uma vez por todas o princípio de seu começo e de seu fim” (Claudel, 1984, p. 56). Isto significa que o homem, diferentemente da “matéria bruta” e do animal que fazem parte do ciclo cósmico e que surgem e desaparecem ao longo dos anos, possui uma duração autônoma, não se deixando absorver pelo movimento universal. “Ele sente em si, ele possui em si o próprio movimento cujos horizontes sucessivos, que se ampliam ao seu redor, são os correspondentes circunferentes” (Claudel, 1984, p. 56-57).

Embora exista uma profunda solidariedade entre o homem e o universo, entre o batimento do coração humano e a “lua sob os crisântemos”, a vida humana não depende do movimento dos astros. Na perspectiva claudeliana, não são mais os astros que regem o destino, mas o homem, criatura soberana do universo, que carrega em si a capacidade de conhecer os segredos do ritmo universal. A vegetação, os animais, a sucessão dos dias só existem para fornecer ao homem os recursos de vida e conhecimento. O homem é consciente do seu lugar e da sua tarefa na criação, pois, “eu sei que fui feito para medir esta porção da duração. Abaixo das coisas que acontecem, eu sou consciente desta parte confiada ao meu personagem da intenção total” (Claudel, 1984, p. 57). Não podemos esquecer, portanto, que esta posição que define a vocação de cada homem demanda uma ação responsável para com o universo. Ao final deste terceiro e último artigo, percebemos que o objetivo é determinar a natureza de nossa duração pessoal, sua função e sua relação com o tempo universal.

## 2.5 Síntese conclusiva

A síntese conclusiva que Claudel oferece em “*Connaissance du temps*” busca apresentar uma nova arte poética, uma *nova lógica*. Esta *nova lógica*, que se manifesta diante dos nossos olhos através da natureza, tem “a metáfora, a palavra nova, a operação que resulta unicamente da existência conjunta e simultânea de duas coisas diferentes” (Claudel, 1984, p. 57-58). A lógica da natureza, diferentemente da lógica aristotélica que abstrai, define e isola para

melhor nomear, reúne simultaneamente todos os seres. As nossas obras também devem seguir a lógica da natureza.

Na arte de criar (*poiesis*), o espírito deve adotar uma atitude de atenção e de silencioso recolhimento para perceber como a natureza trabalha. Ao adotar esta atitude, o poeta pode perceber o nascimento dos seres que estão em infinita relação com todos os outros. Cada ser não nasce só, como apresenta o “*Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*”, mas os seres co-nascem no espaço e na duração. É neste sentido que a arte poética de Claudel também apresenta o nascimento de seres que estão justapostos, em “um drama infinitamente complexo com atores misturados, que a própria ação introduz ou desperta” e nesta *commedia dell’arte* “cada coisa, cada ser tem seu nome próprio, seu peso específico no meio em que está imerso, seu valor total como sinal do momento em que a ação ocorre” (Claudel, 1984, p. 59). É sob a perspectiva da totalidade e da simultaneidade que ele concebe a noção de tempo. A batalha de Waterloo, o confronto entre Wellington e Blücher, por ele apresentado, nos exemplificam esta concepção da totalidade e da simultaneidade. “Eu vejo Waterloo; e lá no oceano Índico, vejo ao mesmo tempo um pescador de pérolas cuja cabeça rompe de repente a água perto de seu catamarã. E também há uma conexão entre esses dois fatos. Ambos escrevem a mesma hora, ambos são ornamentos ordenados pelo mesmo desenho” (Claudel, 1984, p. 59).

Sendo o tempo totalidade, entendemos que possuímos o presente na sua totalidade, porque “os elementos da totalidade só podem se comunicar no instante atual. [...] Mas a existência humana, sujeita à sucessão, nunca pode possuir o presente senão em imagem: precisamente a da eternidade” (Vachon, 1965, p. 247). Mas, afinal, o que é este *sentido* da vida que nós chamamos de tempo? “Todo movimento, já dissemos, é de um ponto, e não *para* um ponto. É dele que parte o vestígio. É a ele que se liga toda a vida desenvolvida pelo tempo. [...] O tempo é o meio oferecido a tudo que tem de ser a fim de não ser mais” (Claudel, 1984, p. 61).

Claudel considera o mundo como um poema, uma composição unificada provida de *sentido* e para conhecer o *sentido* do mundo é preciso contemplar criticamente a natureza a fim de extrair os seus segredos mais profundos. Cada homem, ao contemplar criticamente a natureza, comporta em si o mundo, cria

laços com os seres para compor o mesmo instante e existir simultaneamente na criação. Assim sendo, esta nossa exposição sobre a concepção poética da temporalidade nos oferece elementos para compreender melhor a importância do tratado “*Connaissance du temps*” para o projeto filosófico de Merleau-Ponty.

### 3 PAUL CLAUDEL, MAURICE MERLEAU-PONTY E A TEMPORALIDADE

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty inicia o capítulo sobre a temporalidade com uma citação de Claudel: “O tempo é o *sentido* da vida” (Merleau-Ponty, 2011, p. 549). Claudel entende que no mundo em constante transformação existe um sentido no interior das variações cósmicas que garante a continuidade dos seres. Merleau-Ponty, por sua vez, está de acordo que “tempo e sentido são um e o mesmo”, contudo, diferentemente da concepção cósmica claudeliana, compreende o sentido como a “coesão de uma vida”. Ainda que exista diferença acerca do mesmo conceito, não podemos recusar que Merleau-Ponty se deixou seduzir pela concepção de tempo claudeliana presente em “*Connaissance du temps*”. Desse modo, buscaremos tecer, sobre o tema da temporalidade, possíveis relações existentes entre Merleau-Ponty e Claudel. Para tal fim, passaremos por duas vias: a primeira, fenomenológica e a segunda, ontológica. Na fenomenológica, continuaremos a abordar o conceito de tempo em *Fenomenologia da Percepção* e, na ontológica, trataremos deste conceito em *O Visível e o Invisível* e em *L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui*.

Em *Fenomenologia da Percepção* encontramos, junto ao tema do sentido, outros temas acerca da temporalidade que unem Merleau-Ponty a Claudel. Todavia, delimitando o problema dentro do capítulo sobre a temporalidade, trataremos apenas de três temas que consideramos relevantes: o tempo presente, o recomeço e a totalidade.

Claudel inicia o tratado afirmando a centralidade do *presente* em sua reflexão sobre o tempo. Esta escolha acontece porque ele acredita que apenas o presente tem existência real. Como as coisas existem no presente, o homem, existindo entre as coisas, se torna a testemunha deste tempo sempre novo. Merleau-Ponty, do mesmo modo, compreende que o tempo está “enraizado no presente”, pois acredita que o ser e a consciência coincidem no presente. Ora,

isto não significa que o sujeito que se sabe esteja “encerrado” no presente, mas “situado” no presente. Entende que o sujeito em situação, existindo entre as coisas, não pode ser a testemunha ou o “espectador” do tempo, como compreende Claudel, porque o sujeito não só está no tempo, mas ele mesmo é temporalidade. Mesmo que exista divergência sobre o tema da testemunha do tempo, ambos constroem a noção de temporalidade sobre o alicerce do presente, que é o tempo sempre novo.

A poética do universo de Claudel nos apresenta uma concepção cíclica do tempo. Ela se inspira no movimento da natureza para afirmar que existe um *recomeço* perpétuo na criação, que não significa, porém, uma simples repetição das horas, dos dias e das estações. O *recomeço* é sempre novo. Neste *recomeço* sempre novo, a criatura, a fim de permanecer na duração, deve “nascer constantemente à existência”. Merleau-Ponty, em *Fenomenologia da Percepção*, também nos apresenta um tempo cíclico, que está sempre *recomeçando* e que nunca envelhece. O *recomeço* sempre novo do mundo só é possível porque o tempo está “enraizado no presente” e se temporaliza em cada *ek-stase* em sua totalidade.

A *totalidade* do tempo, em “*Connaissance du temps*”, aparece na noção de “hora total”. Claudel entende que a “hora total” garante o *recomeço* e a “duração absoluta” das coisas e dos seres na criação, pois em cada hora, em cada dia e em cada mês estão contidos todos os outros. Se o tempo é presente e totalidade, podemos ter a impressão de possuir o presente na sua totalidade, mas o homem, na sua existência, só pode possuir a totalidade do presente em “imagem”, que é “precisamente a da eternidade”. Merleau-Ponty confirma a perspectiva claudeliana de que “existe um só tempo que se confirma a si mesmo” e que se estabelece por um só movimento. Do mesmo modo entende que o tempo passa e permanece, pois “o que não passa no tempo é a própria passagem do tempo”. O movimento cíclico do tempo, este “perpétuo *recomeço*”, pode nos dar a ilusão de possuir o tempo por inteiro, um “sentimento de eternidade”. Para Merleau-Ponty, portanto, este sentimento não deve ser inteiramente desconsiderado porque “é vindo ao presente que um momento do tempo adquire a individualidade indelével”, isto é, o “de uma vez por todas” que lhe permitirá atravessar o tempo e nos dará a “ilusão da eternidade”.

Passemos agora da via fenomenológica para a ontológica. Em *O Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty retoma o tema da temporalidade sob a perspectiva ontológica. Percebe a necessidade de passar de uma ideia do tempo como sujeito para uma ontologia do tempo. No entanto, a realização deste projeto em *O Visível e o Invisível*, não significa uma ruptura com *Fenomenologia da Percepção*, mas um aprofundamento, ou melhor, uma radicalização. A radicalização do seu pensamento está na busca por compreender o “tempo como quiasma” (Merleau-Ponty, 2014, p. 240).

Partindo da interrogação sobre o privilégio do presente em *Fenomenologia da Percepção*, entende que pensar um tempo que se “constitua – seja sempre visto do ponto de vista de alguém que *está nele* [...]”, pareceria contraditório, contudo “a contradição só será suprimida se também o novo presente for um transcendente” (Merleau-Ponty, 2014, p. 177). Em uma nota de trabalho sobre o tema da Natureza, Merleau-Ponty, retomando a ideia claudeliana do “recomeço sempre novo”, nos diz que “a natureza está na sua alvorada’. [...] Trata-se de encontrar, no presente, a carne do mundo (e não no passado) um ‘sempre novo’ e ‘sempre o mesmo’. [...] O sensível, a Natureza, transcendem a distinção entre passado e presente, realizam uma passagem por dentro de um ao outro Eternidade Existencial” (Merleau-Ponty, 2014, p. 239-240). Este “novo presente”, este tempo ontológico, entendido como quiasma, é um “sistema de equivalências”, que não necessita de “continuidade” ou “conservação” na passagem de um ponto para o outro. No tempo ontológico não existe sucessão, mas simultaneidade, no sentido da “co-existência”. Desse modo, a simultaneidade dos momentos do tempo não significa uma presença do passado no presente, mais uma “co-presença” do passado e do presente.

Merleau-Ponty recorre à noção de simultaneidade presente em *Art Poétique*. Contudo, em seus últimos trabalhos, sobretudo em seus inéditos tardios, esta noção claudeliana assume uma significação carnal. A reflexão ontológica ou carnal entende “o ser, não estando mais *diante de mim*, mas envolvendo-me e, em certo sentido, me atravessando” (Merleau-Ponty, 2014, p. 113). O tempo e o espaço, do mesmo modo, não estão *diante* do sujeito, mas

[...] aquele que os apreende sente-se emergir deles por uma espécie de enrolamento ou redobramento, profundamente homogêneo em relação a eles, sendo o próprio sensível vindo a

si e, em compensação, o sensível está perante seus olhos como seu duplo ou extensão de sua carne. O espaço, o tempo das coisas são farrapos dele próprio, de sua espacialização, de sua temporalização, não mais uma multiplicidade de indivíduos distribuídos sincrônica e diacronicamente, mas um relevo do simultâneo e do sucessivo, polpa espacial e temporal onde os indivíduos se formam por diferenciação. As coisas, aqui, ali, agora, então, não existem mais em si, em seu lugar, em seu tempo, só existem no término destes raios de espacialidade e temporalidade, emitidos no segredo da minha carne, e sua solidez não é a de um objeto puro que o espírito sobrevoa, mas é experimentada por mim do interior enquanto estou entre elas, e elas se comunicam por meu intermédio como coisa que sente” (Merleau-Ponty, 2014, p. 113).

Se o tempo e o espaço são “um relevo do simultâneo”, logo “não há um ponto do espaço e do tempo que não se relacione com os outros, que não seja uma variante dos outros assim como estes o são dele” (Merleau-Ponty, 2014, p. 114). O tema da simultaneidade do espaço e do tempo, antes de ser uma afirmação, é uma interrogação. A noção claudeliana de simultaneidade, em *O Visível e o Invisível*, se situa no tema da interrogação filosófica, mais precisamente na sessão sobre a interrogação e a intuição. Merleau-Ponty, retomando a célebre metáfora que inicia o tratado “*Connaissance du temps*”, entende que o homem – ao reconhecer a sua posição, ao olhar as horas e em seguida se interrogar *Onde estou?* e *Que horas são?* – não se interroga sobre o espaço e o tempo, mas, em uma perspectiva fenomenológica-ontológica, se interroga sobre o espaço e o tempo que “nós somos”. *Onde estou?* e *Que horas são?*, segundo Claudel, é uma “questão inesgotável” que propomos ao mundo. Merleau-Ponty entende que esta questão é

inesgotável porque a hora e o lugar mudam sem cessar, mas sobretudo porque a questão que surge não se resume, no fundo, em perguntar em que lugar do espaço tomado como um dado, em que hora do tempo tomado como um dado estamos, mas primeiramente qual é o vínculo indestrutível que nos liga às horas e aos lugares, este soerguimento perpétuo sobre as coisas, instalação contínua entre elas pela qual, antes de tudo, é preciso que esteja num tempo e num lugar, quaisquer que sejam estes (Merleau-Ponty, 2014, p. 119).

A postura interrogativa, a pergunta pelo “vínculo indestrutível” tem em vista o ser, uma vez que a “absoluta certeza”, contrariamente, nos distancia do ser. “A interrogação não é tanto uma dúvida, mas o exame de nossas ligações, em ambos os sentidos do verbo ‘experimentar’ – sentir e colocar à prova” (De

Saint-Aubert, 2016, p. 246). Para Claudel, do mesmo modo, “o poeta é aquele que interroga o ser em sua totalidade, uma totalidade na qual é ele que interroga sua pertinência ao ser” (De Saint-Aubert, 2016, p. 246). Assim, Merleau-Ponty, passando pela interrogação filosófica em vista do ser, busca explicitar “a coesão do tempo, a do espaço, a do espaço e do tempo, a ‘simultaneidade’ de suas partes (simultaneidade literal no espaço, simultaneidade, no sentido figurado, no tempo), e o entrelaçamento do espaço e do tempo” (Merleau-Ponty, 2014, p. 116).

Em *L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui*, sobretudo nas lições sobre Claudel, Merleau-Ponty continua a trabalhar as noções de tempo e espaço sob a perspectiva da simultaneidade. Não se trata de descrever nestas lições uma “conexão”, uma “composição” ou uma “coesão” do espaço e do tempo, “mas uma coesão que não é indistinção, que é de impossíveis, que é invasão, ausência ou Ekstase” (Merleau-Ponty, 1996, p. 199). Este envolvimento (*Ineinander*) – um no outro e um pelo outro – recusa a ideia de um exterior que substitui um interior e de uma divisão que substitui uma indivisão. “O passado, por exemplo, existe para mim porque eu vi, isto é, pela sua carne e pela minha carne, sendo como ele é, não fundido com meu presente, mas precisamente impossível com ele” (Merleau-Ponty, 1996, p. 199). Assim, a simultaneidade claudeliana permite Merleau-Ponty pensar a “coexistência carnal”.

Sob a perspectiva de uma “coexistência carnal”, podemos também pensar a “co-duração” do tempo e do espaço. Se tempo e espaço são “horizontes que se invadem”, um no outro e um pelo outro, podemos unir o tempo no e pelo espaço e o espaço no e pelo tempo. “A simultaneidade claudeliana é essa co-presença do horizonte entre partes do espaço, partes do tempo, partes do tempo e do tempo ao espaço e do espaço ao tempo” (Merleau-Ponty, 1996, p. 200). Sobre o exemplo claudeliano de Waterloo que me faz perceber *lá* no oceano Índico um pescador de pérolas, nos diz Merleau-Ponty, “eu estou lá (passado), lá (espacial) e aqui, a cada hora é todas as horas, a cada estação todas as estações. Não uma referência à essência ou ideia, mas por diferenciação na carne do Ser. Como em cada lado da cadeira está toda a cadeira” (Merleau-Ponty, 1996, p. 200). Portanto, a noção de simultaneidade claudeliana não só sustenta a compreensão merleau-pontyana da “invasão” do tempo no espaço e do espaço no tempo, mas também a totalidade de suas partes.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão filosófica de Merleau-Ponty e a poética de Claudel sobre o tempo invadem-se (*empiétement*) e envolvem-se (*Ineinander*) em uma permanente relação. Vimos que Merleau-Ponty – à medida que avança em seu projeto filosófico – inaugura um novo momento que abre o seu pensamento a uma via ontológica. As notas de trabalho que preparavam *O visível e o invisível* e as notas de curso sobre *L'ontologie cartésienne et l'ontologie d'aujourd'hui*, não só retomam as ideias presentes em *Fenomenologia da Percepção*, mas transcendendo estas primeiras intuições e partindo da ontologia, Merleau-Ponty propõe uma compreensão do tempo como quiasma. Embora essas obras caracterizem dois momentos (fenomenológico e ontológico) do projeto filosófico merleau-pontyano, elas não podem ser lidas separadamente. Assim, ao considerar a noção de tempo nessas obras e nesses dois momentos não deixamos de considerar a unidade do pensamento de Merleau-Ponty.

Do mesmo modo, vimos que a reflexão poética claudeliana de temporalidade acompanha o pensamento merleau-pontyano tanto no momento fenomenológico como no ontológico. Por conseguinte, partindo da interrogação, a hipótese que conduziu nossa investigação era a de que a concepção claudeliana de tempo, desdobrada especialmente nos temas do presente, do recomeço, da totalidade e da simultaneidade, proporciona a Merleau-Ponty pensar *com e para além* de Claudel o tema da temporalidade.

## REFERÊNCIAS

- ANGERS, P. *Commentaire à l'Art Poétique*. Paris: Mercure de France, 1949.
- CLAUDEL, P. *Art Poétique*. Paris: Gallimard, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.
- MERLEAU-PONTY, M. *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Tradução: José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. Espaço-temporalidade do ser carnal. Tradução: Terezinha Petrucia Nóbrega. *In*: CAMINHA, I. O.; NÓBREGA, T. P. (org.). **Compêndio Merleau-Ponty**. São Paulo: LiberArs, 2016.

VACHON, A. *Le temps et l'espace dans l'oeuvre de Paul Claudel*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

## DADOS DO AUTOR

### **Cleiton Nery de Santana**

Graduado em Filosofia (2009) e em Teologia (2015) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Mestre em Filosofia (2021) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP). Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente é professor assistente do Departamento de Ciências Sociais e Jurídicas do Centro Universitário FEI e membro do Grupo de Estudos de Fenomenologia do Departamento de Filosofia da USP (GEFen USP/CNPq). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Contemporânea, atuando principalmente com os seguintes temas e autores: Fenomenologia, Hermenêutica, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Emmanuel Levinas, Michel Henry e Jean-Luc Marion. E-mail: [cleitonsj@usp.br](mailto:cleitonsj@usp.br)