

INTERSUBJETIVIDADE E HISTÓRIA EM SARTRE E MERLEAU-PONTY

INTERSUBJECTIVITY AND HISTORY IN SARTRE AND MERLEAU-PONTY

Vinícius dos Santos*

Resumo: A partir da exposição dos aspectos centrais da teoria da intersubjetividade de *O ser e o nada*, o artigo visa demarcar o papel decisivo, embora quase nunca reconhecido, que a refutação filosófica de Merleau-Ponty àquela abordagem da alteridade (e seus desdobramentos, sobretudo no que diz respeito à compreensão da realidade social, política e histórica) desempenhará no movimento que conduz Sartre do cenário de uma intersubjetividade conflituosa no *ensaio de ontologia fenomenológica* a uma filosofia da História na *Crítica da razão dialética*.

Palavras-chave: Fenomenologia. Intersubjetividade. História.

Abstract: The paper intends, from the exposition of the main aspects of the theory of inter-subjectivity in *Being and nothingness*, to point the decisive role, though rarely admitted, that Merleau-Ponty philosophical refutation to that approach of otherness (and some of its developments, especially regarding to the understanding of social, political and historical reality), will play in the movement that leads Sartre from a conflictive inter-subjective scenario in the *essay on phenomenological ontology* to a philosophy of History in *Critique of dialectical reason*.

Keywords: Phenomenology. Intersubjectivity. History.

O movimento que conduz Sartre da ontologia fenomenológica de *O ser e o nada*, à filosofia da História da *Crítica da razão dialética* visa, dentre outras coisas, superar as dificuldades trazidas pela concepção de intersubjetividade do ensaio de 1943. Essas dificuldades remetiam ao quadro ontologicamente conflituoso no qual Sartre enquadrara as relações humanas, e que impedia a apreensão de fenômenos que, no pós-Guerra, impor-se-iam ao filósofo com força crescente, sobretudo aqueles ligados ao mundo social e político. Direcionar-se a essas questões, porém, mais do que mera contingência de sua biografia, parecia o passo logicamente seguinte à formulação da liberdade como liberdade-em-situação com a qual Sartre, na parte final de *EN*, buscava atribuir densidade à liberdade radical (e abstrata) do Para-si, largamente apresentada ao longo da obra. Mas, então, uma barreira se erguia: como compreender *concretamente* a

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Bolsista FAPESP. vsantos1985@gmail.com

sociabilidade, as relações políticas e econômicas, a possibilidade de uma revolução, se o outro era, por princípio, índice de minha *queda* original, o carrasco que, com seu olhar de Medusa, atravessava diametralmente minha liberdade e fixava de ponta a ponta todo o meu ser?

Como dito, a gravidade do problema aumentava, à medida que Sartre, pessoalmente, encaminhava-se para o terreno da intervenção política, no qual a “força das coisas” se faria sentir sobre suas costas. Nesse momento, o concurso das críticas de Merleau-Ponty à sua filosofia, mormente no que diz respeito à sua compreensão de intersubjetividade, desempenhará um papel decisivo. De fato, Merleau-Ponty (ainda que praticamente sem o reconhecimento explícito de Sartre) demonstrou com tal argúcia os entraves mais proeminentes à compreensão da alteridade em *EN* (consequentemente, das relações sociais e da História), que Sartre, cada vez mais inclinado às “questões de seu tempo”, já não poderia ignorá-los. Tampouco poderia ignorar os caminhos abertos pelas soluções trazidas por Merleau-Ponty. Eis aqui, portanto, a meada que intentamos desenrolar ao longo deste texto: conquanto, por um lado, não se possa questionar que só a concorrência de múltiplos fatores explica o processo de maturação filosófica que culminará na redação da *CRD*, em 1960¹, por outro lado, também é preciso chamar a atenção – e é exatamente isso que tentaremos fazer a seguir – para a importância da mediação de Merleau-Ponty na compreensão desse processo. No entanto, dada a complexidade, a riqueza e a polêmica dessa relação, explorar a fundo tal mediação seria tarefa para um trabalho muito mais extenso. Por isso, nos bastará demarcar, a partir da exposição dos aspectos centrais da teoria da intersubjetividade de *EN*, como a crítica filosófica de Merleau-Ponty, sobretudo aquela dos anos 1950, que culmina na longa análise da filosofia sartriana em *O visível e o invisível*, e que tem no conceito de instituição seu momento de inflexão, expõe lacunas na teoria da intersubjetividade do *ensaio de ontologia fenomenológica* que não poderão mais passar despercebidas pela filosofia da História da *Crítica da razão dialética*.

¹ Conforme atesta Jay: “Visto que Sartre superou seu dualismo inicial antinômico e se aproximou de uma filosofia social mais holística, crédito deve ser dado à sua amizade com Merleau-Ponty. Embora a conversão de Sartre não tenha sido completa – Merleau-Ponty [...] pensava que não –, sua transformação, do existencialista de *O ser e o nada* para o existencialista marxista da *Crítica da razão dialética*, não pode ser entendida sem o reconhecimento do impacto da filosofia mais insistentemente social de Merleau-Ponty” (JAY, 1984, p. 361).

Para compreender o conceito do Ser-Para-outro é preciso, antes de tudo, situá-lo no encadeamento argumentativo que se desdobra em *EN*. De forma resumida, podemos dizer o seguinte: num primeiro movimento, *regressivo*, a análise de *condutas concretas*, como a interrogação, revelou a consciência como Ser-Para-si, o ser que é-o-que-não-é e não-é-o-que-é, oposto à plenitude daquele outro ser que, em sua transfenomenalidade, fundamenta o sentido-de-ser de todo o existente que se manifesta para uma consciência, o Ser-Em-si. Com essa operação, a consciência, entendida como intencionalidade, era completamente purificada, e todo traço de imanência, eliminado. Tratava-se agora de pensá-la a partir de um *circuito da ipseidade*: desprovida de conteúdos imanentes, a consciência definia-se como uma estrutura que persegue permanentemente seu ser faltante, logo, como pura negatividade. Essa negatividade radical, outrora bloqueada pela definição cartesiana do *cogito* como substância, era o índice que permitiria ao filósofo abandonar a solidão originária da consciência. A negatividade projeta incessantemente a consciência para fora de si mesma, para o seu outro, o mundo, em busca de seu Ser-Em-si. O Para-si, definia Sartre, é projeto ininterrupto (e ininterruptamente malgrado) de reunir-se ao Em-si, Ser-Em-si-Para-si. Nesse quadro, a *liberdade* surgia como o traço definidor da realidade humana; o homem, responsável pelo aparecimento do *nada* (*néant*) no mundo, é o ser cujo ser está em questão em seu próprio ser, ou, se quisermos, é o ser que está sempre por se fazer. A consciência, sendo sempre consciência *de* alguma coisa, isto é, consciência intencional, caracterizava-se, assim, por ser um movimento de fuga, uma “explosão”², um *ek-stase* permanente em direção ao mundo. Explicar essa ação *diaspórica* da consciência significa deixar o momento regressivo da análise e lançar-se à transcendência e, em seguida, ao Ser-Para-outro. Em outras palavras, agora, num percurso de análise *progressivo*, tratar-se-á de compreender a sina dessa consciência-no-mundo em busca do Ser ideal, na figura de seus três *ek-stases*: a má-fé, a reflexão e o Ser-Para-outro. Em todos eles, o mesmo objetivo se impõe: realizar o projeto originário da consciência. Em todos, porém, o fracasso é inevitável: a consciência jamais pode abandonar sua condição de *nada* ser.

² Este termo aparece num dos primeiros escritos de Sartre, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*: “Husserl vê na consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode exprimir. Salvo, talvez, a imagem rápida e obscura de uma explosão [*éclatement*]. Conhecer é ‘explodir em direção a’ [*s’éclater vers*]” [...]. [A consciência] não tem lado de dentro; é apenas o exterior dela mesma e é essa fuga absoluta, esta recusa em ser substância que a constitui como consciência” (SARTRE, 2005, p. 10).

Antes de prosseguir, é importante ressaltar que, se em *O ser e o nada* o Para-outro, a bem de certa lógica argumentativa, é descrito posteriormente ao Para-si, isso não significa que essas estruturas sejam ontologicamente separadas. Na verdade, o próprio surgimento do Para-si carrega em seu ato originário o Ser-Para-outro. A realidade humana é, de fato, Para-si-Para-outro.

O outro aparece como primeiro limite concreto à liberdade ontológica do Para-si³ que, não obstante, tem nele um mediador necessário para seu próprio conhecimento-de-si. A figura existencial dessa mediação, pela qual Sartre busca demonstrar a superação do solipsismo, é o *olhar*: “aquilo ao qual se refere minha apreensão do outro no mundo como *sendo provavelmente* um homem é minha possibilidade permanente de *ser visto por ele*, ou seja, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de substituir o objeto visto por mim”. Por isso, “o outro é, por princípio, *aquele que me vê*”⁴. A objetivação do Para-si pelo olhar alheio⁵ exprime existencialmente o conflito originário que permeia toda relação humana – uma vez que ela põe em risco a alteridade de cada consciência diante de seu outro. Isto é expresso, de maneira mais contundente, nas célebres passagens em que Sartre apresenta as primeiras “relações concretas com outrem”.

Não cabe, aqui, analisar cada uma dessas relações, cujas ricas descrições, de resto, são bastante conhecidas. Para nosso propósito, cumpre tão somente demarcar a sua origem: ser *objeto* para outrem. “Transcender a transcendência do outro ou, ao contrário, incorporar em mim essa transcendência sem privá-la de seu caráter de transcendência, essas são as duas atitudes primitivas que tomo em relação ao outro”⁶. Como sou “pro-jeto de objetivação ou de assimilação do outro”⁷ na raiz de meu ser, minhas relações originárias se desdobram deste traço ontológico. Assim, basicamente, elas dividem-se em dois grupos oriundos da polarização entre as atitudes de assimilação

³ De fato, “a existência do outro manifesta um limite de fato à minha liberdade. É que, com efeito, pelo surgimento do outro aparecem certas determinações que *sou* sem tê-las escolhido” (SARTRE, 2007, p. 568).

⁴ SARTRE, 2007, p. 296-297.

⁵ Não se trata, bem entendido, de pensar o olhar apenas como a presença *física* do outro. Este olhar pode ser, por exemplo, o de Deus, ou de alguém ausente (morto ou distante), mas cuja presença “espiritual” para-mim ainda tem o poder transcendente de me vigiar.

⁶ SARTRE, 2007, p. 403.

⁷ SARTRE, 2007, p. 403.

ou objetivação do outro, uma extrapolação do artifício da má-fé⁸ para o plano intersubjetivo. De um lado, temos basicamente o amor e o masoquismo. Do outro, o desejo sexual e o sadismo. Sartre faz questão de sublinhar que não há primazia temporal ou ontológica de uma ou outra forma de encarar o outro. E mesmo que tente ignorá-lo (pela indiferença) ou suprimi-lo (através de sua morte), o problema persiste: essa testemunha aterrorizante, essa fronteira intransponível à liberdade do Para-si, jamais desaparece.

Diante desse quadro, não há indícios de qualquer saída. As relações inter-humanas estariam destinadas ao eterno insucesso: “o conflito”, diz Sartre, “é o sentido original do Ser-Para-outro”⁹. No entanto, afirmar que *todas* as relações intersubjetivas, *por consequência*, sejam *necessariamente*¹⁰ malogradas, não parece correto. Mais preciso seria afirmar que o conflito é, mais do que destino, uma ameaça permanente de dissolução das relações humanas – que, no entanto, poderia ser, ao menos provisoriamente, como veremos mais adiante, revertida por intermédio da moral. Ainda assim, porém, é inegável que a descrição do Ser-Para-outro como o terceiro e mais radical *ek-stase* de um Para-si que busca desesperadamente preencher o vazio de seu ser, no fim das contas, reduz o outro – ao menos como projeto originário – a simples “meio” para se alcançar esse fim impossível. Daí, mais uma vez, a instabilidade, o conflito e o fracasso de nossas relações originárias.

Nesse sentido, como ressalta Alves, o outro, em *EN*, nada mais é do que um “puro prolongamento da reflexão, [que] apenas intensifica a dualidade reflexiva e acrescenta-lhe uma segunda negação interna”¹¹. Com efeito, se “o outro é o mediador necessário entre mim e mim mesmo”¹², isso significa que preciso dele “para captar

⁸ Experiência cujo objetivo é justamente mascarar ao Para-si sua incompletude ontológica, sua liberdade (por conseguinte, seu movimento próprio de vir-a-ser-o-que-não-é), em nome da estabilidade e da segurança de um Em-si forjado.

⁹ SARTRE, 2007, p. 404.

¹⁰ Nesse sentido, explica Sartre: “Evidentemente, não pretendemos que as atitudes com relação a outrem se reduzam [às] atitudes sexuais que acabamos de descrever” (SARTRE, 2007, p. 447). O acento conferido a elas deve ser pensado a partir do caráter *originário* das mesmas: “todas as condutas complexas dos homens, uns com relação aos outros”, assevera o filósofo, “são apenas enriquecimentos dessas atitudes originais” (SARTRE, 2007, p. 447). Dito de outro modo, em todas elas há um “esqueleto” formado pelas relações sexuais primitivas. Isso porque, de acordo com o argumento sartriano, elas perfazem “os projetos fundamentais através dos quais o Para-si *realiza* seu Ser-Para-outro e tenta transcender essa situação de fato” (SARTRE, 2007, p. 447). Para serem devidamente compreendidas, porém, tais atitudes deveriam ser analisadas, diz Sartre, à luz da situação histórica e das particularidades concretas de cada Para-si, em sua relação com o outro. Isso será função da *Psicanálise Existencial*: cf. SARTRE, 2007, p. 602-621.

¹¹ ALVES, 2007, p. 107.

¹² SARTRE, 2007, p. 260.

plenamente todas as estruturas de meu ser”¹³. Recuperamos aqui o grande foco de tensão de *EN*. Ao mesmo tempo em que o outro é concebido como primeiro limite de fato à minha liberdade, preciso dele para superar as armadilhas da má-fé, para me (re)conhecer autenticamente. Não obstante, ao concebê-lo nesses termos, observa Alves, o outro se torna apenas “uma ocasião e um suporte para a consciência de mim mesmo [...] Ter consciência de um outro sujeito é, sartrianamente, vermo-nos pela hipóstase de uma outra consciência”¹⁴. Em outras palavras, a consciência encerrar-se-ia na solidão do *soi-même* [si-mesmo] e das reverberações desse seu ser, isto é, de seus *ek-stases* (a cissiparidade reflexiva e, depois, a cissiparidade intersubjetiva). Resumidamente, conclui Alves português, é porque

[...] a cissiparidade intersubjetiva não pode ser reunificada sem uma reabsorção da liberdade de outrem que o destruiria na sua alteridade, que o conflito emerge como fundo permanente de todas as relações humanas. A consciência de si é o círculo em que faticamente sempre nos encerramos¹⁵.

O outro, afinal, não é, de fato, apreendido em sua *alteridade*, mas apenas como índice da facticidade de um projeto exclusivamente *meu*.

Se o domínio ontológico nos encerra no conflito e, no limite, na solidão do *cogito*, a saída de Sartre é se voltar a um plano de análise que se desenrola paralelamente em *EN*: o da existência. Com efeito, por conta do inevitável insucesso na realização de seu projeto-de-ser original, resta que, ao Para-si, “ser reduz-se a fazer”¹⁶. Nesse agenciamento, a mudança na ênfase desses domínios se torna visível: a “teoria do ser” das três primeiras partes de *EN* cede espaço para uma “teoria da ação”. E é precisamente no plano da ação, ou da existência, e no qual Sartre opera mais explicitamente o entrecruzamento concreto de liberdade e situação¹⁷, que se torna

¹³ SARTRE, 2007, p. 260-261.

¹⁴ ALVES, 2007, p. 107.

¹⁵ ALVES, 2007, p. 107.

¹⁶ SARTRE, 2007, p. 521.

¹⁷ É importante precisar o que está em jogo, aqui, quando Sartre fala de *situação*. Diz o autor: “Minha posição no meio do mundo, definida pela relação de utilidade ou de adversidade entre as realidades que me rodeiam e minha própria facticidade, ou seja, a descoberta dos perigos que corro no mundo, dos obstáculos que nele posso encontrar, das ajudas que me podem ser ofertadas, à luz de uma nadificação radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do Em-si, operadas do ponto de vista de um

possível pensar em relações que superem (ao menos momentaneamente) o traço conflituoso do Ser-Para-outro, a partir de uma apenas indicada, é verdade, *conversão* à autenticidade.

Para defini-la, precisamos nos encaminhar para o inacabado projeto dos *Cahiers pour une morale*, escritos logo após *EN*, e que forneceriam o complemento moral requisitado pelas reflexões da ontologia. Ali, Sartre recupera a ideia da conversão como a operação moral que possibilitaria o reconhecimento mútuo das liberdades, fornecendo uma via para superar, existencialmente, a barreira do conflito ontológico. Com a conversão – que, naturalmente, não se impõe externamente, mas só poderia ser concebida como uma livre escolha de cada indivíduo, a partir de sua situação –, reconheço o outro como uma liberdade que reclama os mesmos direitos que a minha, isto é, como um projeto válido que não deve ser subvertido para atender meus próprios fins.

A conversão só é possível porque o homem é o único responsável por estabelecer os valores que orientam seu projeto e suas ações (pessoais e/ou coletivas). Nesse sentido, ela exige uma “nova relação do homem com seu projeto”, isto é, “uma nova maneira [do] homem [...] existir sua existência”¹⁸: abandonar o projeto-de-ser originário e engajar sua liberdade norteado por valores que lhe permitam viver e conviver autenticamente. A conversão baseia-se na possibilidade de cada indivíduo apreender-se *reflexivamente* como liberdade criadora e doadora de sentido ao mundo, e traduzir essa atitude nas suas relações com os outros, uma vez que é o único responsável por elas. No domínio intersubjetivo, o sentido da conversão é “rejeitar a alienação”¹⁹, isto é, rejeitar, no plano existencial, “o aspecto social da reificação”²⁰, esse “fenômeno ontológico primeiro”²¹ oriundo do fracasso inevitável do projeto de ser do Para-si. Com efeito, pela conversão, o homem assume-se como o ser criador de seus próprios valores, enfatizando o *processo* de criação dos mesmos. Assim, é possível o reconhecimento

fim livremente estabelecido, eis o que denominamos a *situação*” (SARTRE, 2007, p. 593). Assim, a situação não é nem objetiva, nem subjetiva, mas é “o sujeito inteiro (ele não é *nada* mais do que sua situação) e é também a ‘coisa’ inteira (*não há* nunca algo mais do que as coisas)” (SARTRE, 2007, p. 594). A situação, para Sartre, é sempre *concreta*, pois visa sempre um fim que não é “abstrato e universal”, mas “o fim do Para-si, tal como ele é vivido e perseguido no projeto através do qual ele ultrapassa e funda o real, se revela em sua concretude ao Para-si como uma modificação particular da situação que ele vive” (SARTRE, 2007, p. 595).

¹⁸ SARTRE, 1983, p. 490.

¹⁹ SARTRE, 1983, p. 486.

²⁰ SARTRE, 1983, p. 485.

²¹ SARTRE, 1983, p. 484.

mútuo de liberdades através da *intermediação* imprescindível de um *terceiro*²², que é o valor projetado pelo outro e a meta por ele visada.

Ademais, sublinha Sartre, uma vez compreendido o papel essencial do outro para o conhecimento que temos de nós mesmos, torna-se imperativo nos desamarrarmos da ideia de ver o outro como meio de criação de um si ideal, pois somente uma consciência reflexiva livre dessa necessidade poderia respeitar sua liberdade ou a do outro. De fato, numa relação reciprocamente positiva, a liberdade é o valor fundamental. Por conseguinte, prossegue Sartre, trata-se também de compreender a impossibilidade de ser livre “a menos que todos o sejam”. Porque, como diz Sartre na conferência *O existencialismo é um humanismo*, ao me escolher escolho, ao mesmo tempo, “a humanidade inteira”, a forma pela qual decido me engajar numa relação avaliza também um modelo que se pretende universalmente válido. Sou ao mesmo tempo responsável por minhas relações e pela dos outros.

Como se vê, para contornar as armadilhas de sua teoria da intersubjetividade, o expediente encontrado por Sartre é acrescentar à sua filosofia uma vertente moral claramente inspirada no universalismo do imperativo categórico kantiano²³. Nesse cenário, embora toda relação se desenvolva num cenário de conflito, isto é, sobre a heterogeneidade radical das individualidades que jamais é eliminada, o acordo e a cooperação seriam possíveis, desde que cada um assumisse para si mesmo o pesado fardo de construir relações intersubjetivas positivamente orientadas, isto é, mediadas pela liberdade como valor. Contudo, embora pareça contemplar a necessidade de se refutar a tese de que toda relação humana, para Sartre, seja *forçosamente* fadada ao fracasso, e conquanto se coadune perfeitamente com os pressupostos de *EN*, é preciso

²² Nas palavras do próprio Sartre, no seu plano de uma moral ontológica: “A verdadeira relação com outrem nunca é direta: pelo intermediário da obra. Minha liberdade implicando o reconhecimento mútuo” (SARTRE, 1983, p. 487). A captação do outro deve ser oblíqua, “lateral”, tal como na experiência descrita em *O ser e o nada* do Nós-sujeito, que será descrita mais adiante.

²³ Nesse sentido, afirma Sartre: “Nós queremos a liberdade pela liberdade e em cada circunstância particular. E querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Certamente, não é a liberdade como definição do homem que depende de outrem, mas desde que há engajamento, sou obrigado a querer ao mesmo tempo minha liberdade e a dos outros e só posso tomá-la como meta se tomo igualmente a dos outros como meta” (SARTRE, 1970, p. 483). Nessa linha, lemos nos *CM* que “se as liberdades, querendo-se livres, reconhecem meu ato como proveniente de minha liberdade, e a retomam em liberdade, quero ao mesmo tempo meu ato com minha liberdade e as demais” (SARTRE, 1983, p. 17).

reconhecer que a saída esboçada pelo filósofo ainda apresenta certa fragilidade. Para que se realize uma relação autêntica e positiva com o outro, no final das contas, o plano ontológico deve ser negado, *reflexivamente*, pelo existencial. Essa torção, no entanto, porque jamais consegue – o que, claro, seria absurdo – eliminar os traços ontologicamente conflituosos que permeiam a intersubjetividade, parece impossibilitar qualquer vestígio de estabilidade. O reconhecimento do outro como liberdade está fadado a recair, mais cedo ou mais tarde, na soberania de uma consciência frente às demais; quer dizer, o Para-si que reconhece o outro jamais pode superar completamente o círculo infernal das consciências, ainda que, num *instante* de apreensão reflexiva *pura*²⁴, o reconhecimento, intermediado, por exemplo, por uma obra por um valor compartilhado, possa suspender provisoriamente seu pesado destino. Ainda em *O ser e o nada*, é preciso acrescentar, a descrição da experiência do Nós-sujeito, que segundo Sartre jamais poderia ser uma estrutura ontológica²⁵, mas apenas um reconhecimento intersubjetivo mediado por uma ação comum²⁶, “experimentado por uma consciência particular”²⁷ (e sem necessidade de um sentimento recíproco), indica o caráter fatalmente provisório da suspensão do conflito – e, por conseguinte, a instabilidade da moral que, fundamentada na liberdade radical de cada Para-si, só poderia ser efetivada por um esforço *voluntário e permanente* de cada Para-si, na inevitável solidão de suas escolhas, de superação do conflito, de busca pela autenticidade, de recusa das armadilhas da má-fé.

Do quadro que tentamos esboçar, é preciso reter o seguinte: por um lado, cumpre notar que, ao resguardar de modo tão radical a liberdade do Para-si, Sartre pôde acentuar tanto o traço de tensão que em geral se faz notar nas relações humanas, quanto o eterno fantasma da possibilidade de dispersão das individualidades num mundo a

²⁴ Lembremo-nos de que Sartre descreve duas formas de apreensão reflexiva. A primeira, a reflexão *impura* ou *cúmplice*, corresponde ao segundo *ek-stase* do Para-si na busca de se um si ideal. Através dela o Para-si tenta apreender-se como ser-que-é (i.e., como um Em-si), em um esforço notoriamente malogrado. Já no caso da segunda possibilidade, a reflexão pura, o Para-si abandona a ideia de justificar-se como *ser* – ou seja, não se trata mais de eu querer “determinar o ser que sou” (SARTRE, 2007, p. 205) – e volta-se para o *fazer*, recuperando sua espontaneidade original. É através dessa última forma de reflexão que o homem pode colocar a questão de si mesmo como ser em situação, compreendendo-se como ser que nunca é, mas que está sempre por *fazer-se*. Por conseguinte, é por ela que é possível a cada Para-si orientar-se a si mesmo no sentido de uma nova forma de convivência. A saída sartriana, como se vê, é necessariamente reflexiva (portanto, individual), típica de uma filosofia centrada no *cogito*.

²⁵ Porquanto, “a existência do Para-si em meio a outros era na origem um fato metafísico e contingente” (SARTRE, 2007, p. 454).

²⁶ Aqui, “o reconhecimento das subjetividades é análogo ao da consciência não-tética por si mesmo; melhor ainda, ele deve ser operado *lateralmente* por uma consciência não-tética cujo objeto tético é tal ou qual espetáculo do mundo” (SARTRE, 2007, p. 454).

²⁷ SARTRE, 2007, p. 455.

princípio indiferente a todas elas²⁸. Além disso, foi capaz de estabelecer, com rara precisão, o fato de que o outro jamais pode ser encarado “de frente”, isto é, sem intermediações. Por outro lado, no entanto, há de se reconhecer que o clímax de sua teoria também nos causa certo mal-estar. E ele não é fortuito: afinal, a responsabilidade oriunda daquelas concepções de liberdade e de intersubjetividade exige um empenho que, ao fim e ao cabo, parece injustificável, fadado a ser em vão. A tarefa inglória da ação moralmente orientada para uma relação reciprocamente positiva reduz-se, de fato, a uma espécie de *voluntarismo*: exceto em alguns raros momentos de felicidade, o destino do Para-si – e não poderia ser de outra forma – é perpetuar seu projeto de ser, é fazer-se objeto para-outro ou fazer do outro objeto para-si.

Nota-se o quanto a proposta sartriana, ao elevar *uma* dimensão da intersubjetividade (aquela do conflito) ao *status* de *referencial ontológico*, bloqueia uma efetiva compreensão da sociabilidade e da ação histórica que, não obstante, como foi dito, estão implicadas no conceito-chave de *situação*. Mas, para serem devidamente contempladas, essas dimensões exigiriam, por exemplo, a demarcação mais precisa da possibilidade de uma *práxis* coletiva, de relações intersubjetivas abalizadas para-além do estreito horizonte da consciência individual que guia a análise de *EN*. Enfim, embora Sartre considere de fato uma solução ao conflito que está na base das relações humanas (e conquanto efetivamente engaje-se em sua defesa), essa solução, calcada na reflexão moral, única mediação possível nos limites da ontologia fenomenológica, não se mostra plenamente satisfatória e, poderíamos afirmar, o próprio fato de Sartre abandonar a redação dos *Cahiers* parece confirmar essa impressão. Não é à toa, aliás, que seu trajeto posterior o conduzirá a uma filosofia da História que, dentre outras coisas, permitisse suplantar, nesse domínio, as dificuldades oriundas da concepção de alteridade da ontologia que a esfera moral não fora capaz de equacionar.

É nesse momento que a crítica merleau-pontiana à intersubjetividade em Sartre torna-se uma intervenção importante. Desde o início, a filosofia de Merleau-Ponty demonstrava uma maior preocupação em relação a temas como a vida social, a política e a História. Essa tendência a uma teoria mais holística, a insistência em compreender a

²⁸ Traço que, podemos adiantar, está na origem do conceito de *série* na *CRD*.

intersubjetividade para além dos domínios da consciência individual, e que será uma constante ao longo de sua obra, fornece pistas importantes – embora quase nunca explicitadas – para compreendermos a passagem de Sartre de *EN* a *CRD*²⁹. Por isso, através de sua apreciação, será possível compreender melhor como e em que direção Sartre deverá se deslocar para poder ultrapassar o plano do Para-si rumo à apreensão da sociabilidade e da História.

Antes de prosseguirmos, porém, é preciso chamar a atenção para o recorte proposto a seguir: embora se faça notar ao longo de vários de seus escritos, é em sua última obra, *O visível e o invisível*, no capítulo intitulado “Interrogation et dialectique” [Interrogação e dialética], que a refutação merleau-pontiana à teoria da alteridade de *O ser e o nada* ganha contornos mais definitivos. Atermo-nos a ela, no entanto, poderia desmontar nosso argumento, uma vez que o material de *O visível e o invisível* recolhido aquando da morte súbita de Merleau-Ponty, em 1961, é publicado apenas três anos depois, portanto, quatro anos após a redação da *Crítica da razão dialética*. Não obstante, dado que o sentido da crítica ali exposta coroa uma concepção ampliada de alteridade, em gestação ao menos desde a *Fenomenologia da percepção*, de 1945, e que não se alterará substancialmente³⁰ (ao menos no ponto que nos toca), parece-nos que essa escolha não é injustificável. Pelo contrário, dado seu caráter mais extenso e coeso, ela permitirá uma melhor apreciação dos elementos problemáticos da teoria sartriana que serão sintetizadas por um Merleau-Ponty enriquecido filosoficamente, porquanto já

²⁹ Uma única vez, no texto que escreve, em 1961, homenageando o então recém falecido amigo, Sartre se ocupará de analisar a influência que a amizade e a filosofia de Merleau-Ponty tiveram em seu trajeto intelectual. Por exemplo, tratando do período inicial da revista *Temps Modernes*, em meados dos anos 1940, confessa Sartre: “Numa palavra, foi Merleau que me converteu: no fundo do meu coração, eu era um retrógrado do anarquismo, colocava um abismo entre os fantasmas vagos das coletividades e a ética precisa de minha vida privada. Ele me iluminou [...] Em suma, ele me revelou que eu fazia História, tanto quanto M. Jourdain fazia prosa; o curso das coisas fez rachar as últimas barreiras de meu individualismo, tomou minha vida privada [...] Merleau me instruiu sem professar, por sua experiência, pelas consequências de seus escritos; se a filosofia deve ser, como ele dizia, uma ‘*spontanéité enseignante*’, posso dizer que ele foi, para mim, o filósofo de sua política” (SARTRE, 2005, p. 162-163).

³⁰ Aliás, no texto já citado sobre Merleau-Ponty, o próprio Sartre atesta: “Desde antes da guerra, esse jovem Édipo, devolvido às suas origens quer compreender a desrazão racional [*déraison raisonnable*] que o produziu. No momento em que se aproxima dela e escreve a *Fenomenologia da percepção*, a História nos salta à garganta. Ele se debate contra ela sem interromper suas pesquisas. Digamos que este é o primeiro período de sua reflexão. O segundo começa nos últimos anos da Ocupação e segue até os anos 1950. Terminada sua tese, ele parece abandonar a investigação, interrogar a História, a política de nosso tempo. Mas sua preocupação só mudou em aparência: tudo se reúne, porque a História é uma forma de envolvimento, porque estamos ‘ancorados’ nela, porque é preciso se situar historicamente, não *a priori*, tampouco por qualquer ‘pensamento de sobrevoo’, mas pela experiência concreta do movimento que nos arrasta [...]” (SARTRE, 2005, p. 199).

devidamente desvencilhado das amarras do dualismo cartesiano³¹ que, também como no caso de Sartre, o prenderam num primeiro momento (ainda que de modo mais brando). Por isso, parece-nos mais proveitoso inverter a cronologia e fixar a atenção primeiramente nessas passagens, valendo-nos de escritos anteriores apenas num segundo momento, isto é, quando os desenlaces da ontologia do ser bruto permitirem uma melhor abordagem da concepção merleau-pontiana de História, sobretudo a partir de seu conceito de *instituição*, esse sim, importante na maturação filosófica de Sartre rumo à *CRD*.

Em VI, Merleau-Ponty esboça uma filosofia que, na esteira dos escritos derradeiros de Husserl, mas superando-o, pudesse recuperar a *dignidade ontológica do sensível*. Essa nova filosofia, que tem no conceito de Carne³², “elemento” de coesão, “dimensão” ontológica, seu núcleo ou sua “noção última”, desdobra-se, naturalmente, numa concepção de intersubjetividade diferente da sartriana. Conforme explica Merleau-Ponty, na filosofia de Sartre, desde que se concebe a consciência como pura negatividade e o mundo como pura positividade:

[...] tudo está pronto, não para uma experiência de outrem, que vimos não ser positivamente possível, não para uma demonstração do outro, que iria contra o objetivo dele, tornando-o necessário a partir de mim, mas para uma experiência de minha passividade no interior do ser [...]. Tenho desde já, na noite do Em-si, tudo o que é preciso para fabricar o mundo privado de outrem, como o além inacessível a mim. A experiência do olhar do outro sobre mim nada mais faz do que prolongar a minha convicção íntima de nada ser, de viver apenas como parasita do mundo, habitando um corpo e uma situação³³.

Na perspectiva de Merleau-Ponty, Sartre não consegue se desamarrar dos nós impostos pelo *cogito* cartesiano, justamente quando defende uma negatividade absoluta,

³¹ Embora a afirmação de um resíduo cartesiano nos primeiros escritos de Merleau-Ponty não seja uma interpretação pacífica, o fato é que o próprio filósofo reconhece tal fato ao longo de seu trajeto intelectual. Assim, por exemplo, ele demarca numa nota de *O visível e o invisível*, intitulada “Dualismo – Filosofia”: “Os problemas postos na *Fenomenologia da percepção* são insolúveis, porque ali parto da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 250).

³² Derivado da concepção de corpo próprio (corpo reflexionante) enquanto via de escape da dualidade “interior-exterior”, presente na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty compreende por carne o elemento que une o ser como “vidente-visível”. Nesse sentido, a carne “não é matéria, não é espírito, não é substância” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 184): ela é “elemento, no sentido em que se empregava esse termo para falar da água, do ar, da terra e do fogo, quer dizer, no sentido de uma *coisa geral*, a meio-caminho do indivíduo espaço-temporal e da ideia, tipo de princípio encarnado, que importa um sentido de ser por todas as partes em que uma parcela sua seja encontrada. A carne é, nesse sentido, um ‘elemento’ do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 185). Em suma, a Carne é o estofamento comum do corpo visente e do mundo visível. É esse elemento comum que nos garantiria uma comunicabilidade ontológica, nós, o mundo, o Ser.

³³ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 87-88.

ou seja, ao projetar um *cogito* indiferente à transcendência do ser e do mundo. Nesse sentido, a pureza negativa do Para-si não permitiria ultrapassarmos a ilusão solipsista; o encontro com o outro “não exige, para ser pensado, nenhuma transformação da ideia que faço de mim mesmo”³⁴. Há uma concessão do Para-si ao Para-outro, concessão que, sendo global, acabaria não sendo nada: “o sujeito sartriano é absoluta individualidade e, por este meio, imediatamente, absoluta universalidade”³⁵. Nesse cenário, surgiria um outro “sem rosto”, como uma ipseidade exterior ratificada pela positividade reinante da minha ipseidade. Daí que, “para uma filosofia que se instala na visão pura, no sobrevoou do panorama, não pode haver encontro com o outro: pois o olhar domina e só pode dominar coisas, e se cai sobre os homens, transforma-os em manequins movidos unicamente por molas”³⁶. O que teríamos aqui, portanto, seria a ruína da alteridade do outro, e o triunfo de um “solipsismo disfarçado”³⁷.

Numa palavra, de acordo com Merleau-Ponty, o projeto de *EN* é, antes de tudo, analítico. Não haveria circularidade, equilíbrio ou interação, mas sempre a necessidade de se escolher entre o ser e o nada, entre o polo objeto e o polo sujeito, sendo que a opção seria sempre a favor do Para-si, da subjetividade, do nada. Não haveria, portanto, conciliação possível entre eu e o outro. Tal filosofia, perdendo o Ser na noite da identidade, tornar-se-ia incapaz de salvar a concretude da experiência intersubjetiva, aberta radicalmente de nossa encarnação. Como indicamos, as dificuldades de Sartre, na leitura merleau-pontiana, remeteriam à sua fidelidade para com as coordenadas da metafísica clássica, pensando o positivo e o negativo como dois polos equidistantes, absolutos puros, rivais e irreconciliáveis. Contra esse pecado filosófico, isto é:

Para que o outro seja verdadeiramente outro não basta e não é preciso que seja um flagelo, a ameaça contínua de uma absoluta reviravolta do a favor e do contra, um juiz posto acima de toda contestação, sem lugar, sem relatividades, sem rosto, como uma obsessão, e capaz de esmagar-me com um olhar na poeira do meu próprio mundo; é necessário e suficiente que ele tenha o poder de descentrar-me, de opor sua centração à minha. E ele o pode unicamente porque não somos duas nadificações instaladas em dois universos de Em-si incomparáveis, mas *duas entradas para o mesmo Ser*, cada uma acessível apenas a um de nós, aparecendo, entretanto, para o outro, como *praticável de direito*, posto que ambas fazem parte do mesmo Ser³⁸.

³⁴ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 99.

³⁵ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 162.

³⁶ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 107.

³⁷ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 109.

³⁸ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 112-113, grifo nosso.

Fazer parte do mesmo Ser, concretamente, significa que a relação entre eu e o outro se dá pela mediação do espaço de intermundo que desde sempre coabitamos. Se, por um lado, é verdade que jamais podemos encarar o outro “face a face” sem reduzi-lo a um objeto, como Sartre tão bem demarcou, por outro, torna-se imperativo reconhecer uma mediação para-além do que cada consciência é capaz de estabelecer. É nosso co-pertencimento ao mesmo mundo, defende Merleau-Ponty, o circuito que nos liga a um *único* Ser, como solo comum, que pode mediar a intersubjetividade, evitando o postulado do conflito ontológico. O intermédio, assim, não é fundado por cada consciência, mas é um domínio mais originário que, estando “atrás de nós”, e não à nossa frente (como o valor moral projetado pelo Para-si), nos envolve. Em Merleau-Ponty, com efeito, a experiência da “carnalidade” nos permite vislumbrar não somente o acesso estreito a uma outra nadificação, mas a *abertura* [*ouverture*] a uma experiência mais vasta, cujo mistério revela o outro como carne da minha carne. O outro revela, de fato, minha própria “encarnação” – encarnação viva, sempre *inacabada*. A alteridade só é possível na medida em que a carne da experiência é uma totalidade que nos ultrapassa, nos abarca, posto que ela não deixe de ser transcendente e ambígua. O outro, assim, exprime a extensão do vínculo indissolivelmente carnal que nos une, isto é, ele é outra carne, há “diálogo” entre nossas carnes. Sua própria carnalidade origina-se da abertura da carne do mundo, pois, é situando-nos no coração da carne que podemos compreendê-la como o local da articulação eu-outrem. Essa equivalência secreta, enfim, abre-nos a um campo de intersubjetividade mais originário, que é campo de existência anônima, intercorporal, campo de comunicação dos corpos, campo de ação³⁹.

Tal experiência só poderia ocorrer num meio neutro, anterior a toda cisão, num Ser de abismo plenamente transcendente – num “Ser bruto”, “de indivisão”. Coloca-se aqui a unidade viva com o Sensível como Ser de Abertura, *deiscência*: “é pela abertura”, garante Merleau-Ponty, “que poderemos compreender o ser e o nada, e não

³⁹ Como afirma Merleau-Ponty: “Da mesma forma que se encontra o campo do mundo sensível como interior-exterior [...], é preciso reencontrar, como a realidade do mundo inter-humano e da história, uma superfície de separação entre mim e o outro que seja também o vínculo de nossa união, o único *Erfüllung* de sua vida e de minha vida. Esta superfície de separação e de união, é em direção a ela que vão os existenciais de minha história pessoal, ela é o lugar geométrico das projeções e das introjeções, ela é a charneira invisível sobre a qual minha vida e a vida dos outros se voltam para bascular, uma na outra, a membrura da intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 283).

pelo ser e pelo nada que poderemos compreender abertura”⁴⁰. Trata-se, afinal, de apreender o eu e o outro como momentos de uma mesma lógica, do mundo sensível como lógica perceptiva, sistema de equivalências, isto é, o Sensível como Carne. É isso que nos abriria a um mundo natural e histórico (no qual emergiriam nossas categorias, nossa constituição, nossa subjetividade) como membrura de um sentido mais amplo do Ser – que não é mais a plena positividade do “Super-Ser” mítico de Sartre⁴¹, e se torna “Ser de promiscuidade”.

Segundo Merleau-Ponty, a necessidade de uma revisão de princípio da tese de *EN* se faz necessária, na medida em que, para o filósofo, é o Ser, compreendido como Carne, que contém em si mesmo sua negação, abrindo-se, assim, “ao interior” da expressão de si. Com efeito, toda tematização institui-se a partir desse ser primordial que nos envolve, que nos dá acesso a uma experiência mais radical da própria carne do mundo, de seu *logos* silencioso ou *Espírito selvagem*: é o que Merleau-Ponty denomina Ser bruto, o ser anterior a qualquer divisão, solo e fermento de toda a experiência, “cordão umbilical de nosso saber e a fonte do sentido para nós”⁴². Longe de ser uma plenitude indizível, em Merleau-Ponty o Ser torna-se produtividade, princípio de diferenciação interna. Ele é deiscência, abertura à experiência, e só pode sê-lo na medida em que é *Urstiftung*, instituição originária de sentido, produção sempre renovada, historicidade vertical. Com efeito, o Ser é gênese e instituição originária do mundo, do sentido, da inteligibilidade, da visibilidade, mas só pode sê-lo na medida em que exige o advento de novas instituições, de novas dimensões, de uma sequência, de um futuro. A história, seja ela natural, pessoal, pública (cultural), será pensada como dimensão ou expressão diferenciada dessa verticalidade primordial, que encontra no Ser seu horizonte último de comunhão e diferenciação. O Ser bruto é esse poder de instituir um campo de sentido originário, dos quais outros emergirão, de tornar visível sua Carne

⁴⁰ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 133.

⁴¹ É nesse sentido que uma nota de trabalho preparatória de *VI* afirma a obrigação de uma *intraontologia*, isto é, de “uma relação com o Ser que se faça *do interior do Ser*”⁴¹. Vale notar que, na mesma nota, Merleau-Ponty pondera que Sartre efetivamente buscou essa relação, mas teria malogrado ao considerar o Ser como pura positividade, exterioridade absoluta em relação ao Para-si (este último, sendo o único domínio no qual o autor de *EN* concebeu uma “interioridade”). Com efeito, Para Merleau-Ponty, Sartre não consegue ultrapassar a dicotomia inicial de ser e nada, ainda que, ao final de *EN*, ele intencione o contrário (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 97-98). Segundo o autor de *VI*, o Para-si – com seu correlato, o Em-si – sempre foram as preocupações de Sartre: “as formas mistas do Para-outro exigem a cada instante que pensemos ‘como o nada vem ao mundo’. A verdade, porém, é que ele não vem, ou que só fica nele por um instante” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 198) Ao vir ao mundo, a negatividade do Para-si tornar-se-ia “ubiquidade narcisista”, consciência espectadora incapaz de se “encarnar”.

⁴² MERLEAU-PONTY, 2004, p. 207.

que, preenche do invisível, é criativa, demanda produtividade, experiência. “O Ser”, diz Merleau-Ponty, “é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência”⁴³. Essa criação é o apelo do Ser para que, através de nosso contato com ele, de nossa experiência, o tornemos visível, expresso, inteligível, o que, bem entendido, jamais elimina seu fundo de invisibilidade, de silêncio, de razão selvagem. O Ser, portanto, é dimensionalidade universal que abre dimensões, sistema de múltiplas entradas, abertura, estrutura de horizontes, instituição vertical de todas as instituições. É, em suma, *Urgeschichtlichkeit*, historicidade originária, fundo invisível, “contrapartida secreta de todo visível”⁴⁴.

A *Urstiftung* do Ser abre um mundo da percepção e da cultura que, uma vez instituídos, exigirão seguimento, visibilidade, expressão. Expressar é empregar os meios fornecidos por esses campos instituídos para descentrá-los, deformá-los, estruturar um novo equilíbrio que, em seguida, será retomado em novas formas de expressão, que o recolhem como falta e excesso daquilo que se desejava manifestar. Vê-se logo a estreita relação entre esse processo e a noção de história. A pintura, a literatura, a filosofia etc. instituem o “mundo cultural” como “mundo histórico”, no qual o ato instituinte se enraíza no instituído, abrindo uma nova instituição que, na sequência, ao instituir-se, cria uma tradição disponível para todos. Em outras palavras, porque o Ser é *Urstiftung*, Abertura estesiológica, “mistura de nós e do mundo”⁴⁵, estrutura um campo simbólico, cultural que, sem opor-se à natureza, é desde sempre histórico⁴⁶. Assim entendido, esse mundo histórico-cultural não poderia ser obra exclusiva de uma consciência constituinte, produção espontânea de uma liberdade desancorada da realidade presente e da tradição, tampouco de uma contingência irreduzível, mas deveria ser pensado como restituição instituinte de um passado sedimentado que promete um eterno recomeço. Ao mesmo tempo, não se tratava de restaurar qualquer traço de pré-determinação,

⁴³ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 248.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 265.

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, 2004, p. 136.

⁴⁶ Conforme sintetiza Marilena Chauí, a instituição “abrange o campo da natureza e o da cultura, o que significa, em primeiro lugar, que a oposição entre exterioridade e interioridade ou entre o em-si e o para-si é desfeita – ‘com a noção de instituição como exterior-interior, propomos justamente como sair da solidão filosófica’ – e, ao mesmo tempo, como consequência, ela modifica a relação com o mundo, que deixa de se apresentar sob o modo da presença imediata para surgir como abertura, perspectiva, configuração; em segundo lugar, significa que com essa noção emerge, finalmente, a inteligibilidade da articulação entre contingência e necessidade, entre criação do sentido e devir do sentido. Agora, natureza é pensada como historicidade imanente e a cultura, como diferença temporal e não como distinção empírica dos tempos nem como história universal. Em outras palavras, o tempo, diz Merleau-Ponty, é o modelo da instituição: é passividade-atividade, continuação porque houve um começo, início porque é ato, total porque parcial (CHAUÍ, 2009, p. 30).

necessidade cega ou finalismo. Para Merleau-Ponty, a História se define como o movimento de expressão do Ser percebido, *reativação* de sentidos invisíveis, sedimentados e instituídos no Ser, que, por sua vez, só se manifestam pela *práxis* humana, que nada cria *ex nihilo*, mas a partir dos ingredientes que já se encontravam ali, latentes. O Ser, produtividade ontológica, é a sede do Espírito Selvagem, cujo *logos* atravessa todo movimento expressivo e, por isso, ele fala em nós, através de nós, tem um *sentido* que se expressa pela *práxis*. O Ser nos solicita esse movimento que, ao mesmo tempo, deposita nele novas sedimentações. Mas não há, entre Ser e expressão, relação alguma de exterioridade. Melhor seria a definição espinosana de *modo*, porquanto o movimento de expressão é imanente à historicidade do Ser⁴⁷.

Dito isso, cumpre agora justificar toda essa volta, chamando a atenção para o conceito de *instituição*, *Stiftung*⁴⁸, que não se origina em *VI*, mas ocupava Merleau-Ponty pelo menos desde meados dos anos 1950⁴⁹. Já naquele momento, esse conceito era a chave através da qual o filósofo pretendia, num só golpe, superar as barreiras da consciência constituinte da Fenomenologia e, no que nos diz respeito, aprofundar o entendimento da História (tanto no âmbito da história pública, cultural, quanto no da história privada), rumo a uma concepção que o permitisse transpor a dicotomia subjetivo-objetivo, atividade-passividade, e cujo fundamento último, como demonstra o trajeto merleau-pontiano posterior, seria delineado pela inacabada ontologia de *VI*. Ora, vale adiantar que é precisamente nesse sentido que a *CRD* sopesará, conquanto se encaminhando em direção oposta, a trilha aberta por Merleau-Ponty. Afinal, também ali, Sartre deverá perscrutar a experiência para elaborar uma nova relação entre o subjetivo e o objetivo, portanto abandonando a noção de uma consciência puramente constituinte, em nome de uma noção de subjetividade, digamos, adequada a “continuar um turbilhão de experiência”⁵⁰ que se forma por trás dela e a envolve. Em outros termos, será preciso compreender o sujeito no bojo do processo histórico, isto é, como *práxis*.

⁴⁷ Daí não se poder falar de um determinismo ontológico, que faria preexistir a totalidade do mundo inteligível no Ser bruto, e tampouco se poder descartar a intervenção criadora da ação humana, porque a cada nova instituição, ela alarga os horizontes do próprio Ser e, por conseguinte, as possibilidades de reativação e criação futuras.

⁴⁸ A origem desse conceito remete aos últimos escritos de Husserl.

⁴⁹ Embora já apareça alhures, a definição desse conceito se precisará nos cursos complementares intitulados “*L’institution*” e “*La passivité*”, proferidos no *Collège de France* entre 1954 e 1955.

⁵⁰ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 267.

Mas, antes, retornemos ao fio de nossa meada. A instituição permitia a Merleau-Ponty suplantar os limites das filosofias da consciência (inclusive os de sua *Fenomenologia da percepção*), porque ela exigia uma abertura cujo sentido não era *constituído* por *uma* consciência, mas era intersubjetivamente válido e inteligível, retomado e reconstruído também pela ação do outro. Instituir, diz Merleau-Ponty, é abrir um campo, colocar em marcha um acontecimento, uma atividade que abre a experiência a um futuro⁵¹:

Entende-se por instituição esses acontecimentos de uma experiência que dotam-na de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história – ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma sequência, exigência de um devir⁵².

Assim, porque o sujeito é instituinte, o outro deixa de ser meu negativo contraditório; ele e eu podemos coexistir, justamente porque não constituímos cada qual seu próprio mundo (como no caso da consciência sartriana), mas, num mundo de sujeitos instituintes, costurados ao tecido de um mesmo Ser, e que, assim, têm acesso de direito ao conteúdo nele depositado, “cada um pode tomar o instituído [pelo outro] e recriá-lo”⁵³. A instituição, sendo nascimento, ato iniciante, é “uma gênese continuada cuja sequência não está pré-determinada”⁵⁴. Por isso, afirma Merleau-Ponty, a instituição, em sentido forte, “é aquela matriz simbólica que faz com que haja abertura de um campo, de um porvir, segundo dimensões, donde [ser] possibilidade de uma aventura comum e de uma história como consciência”⁵⁵. É, numa palavra, a senha para a compreensão da experiência histórica⁵⁶.

⁵¹ Assim, a “obra de arte ou de pensamento retoma uma tradição: a da percepção, as obras dos outros, as obras anteriores do mesmo artista ou pensador, mas simultaneamente, institui uma tradição, isto é, abre o tempo e a história, funda novamente seu campo de trabalho e, incidindo sobre as questões que o presente lhe coloca, resgata o passado e cria o porvir” (CHAUÍ, 2009, p. 32).

⁵² MERLEAU-PONTY, 2003, p. 124.

⁵³ CHAUÍ, 2009, p. 29.

⁵⁴ CHAUÍ, 2009, p. 31.

⁵⁵ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 45.

⁵⁶ Nesse sentido, vale destacar a interpretação merleau-pontiana da filosofia de Lukács. Embora saudando o “ar fresco” e “rejuvenescedor” na dialética marxista que representara a publicação de *História e consciência de classe*, Merleau-Ponty repreendia o filósofo húngaro justamente porque ele, assim como o “jovem Marx”, não teriam compreendido a realidade da *instituição*: “À história, tal como eles a descreviam, faltava espessura; desde muito cedo ela deixava transparecer o seu sentido. Eles precisavam aprender a lentidão das mediações. Para compreender, ao mesmo tempo a lógica da história e seus desvios, seu sentido e aquilo que nela resiste ao sentido faltava a eles conceber seu meio próprio, a instituição, que não se desenvolve segundo leis causais, como uma outra natureza, mas sempre em dependência daquilo que ela significa, e não segundo ideias eternas, mas conduzindo mais ou menos sob

No prefácio de *Signos*, coletânea de ensaios de 1960, ao se ocupar da questão da inteligibilidade histórica, Merleau-Ponty indagava:

É a partir desse modelo que seria preciso pensar o mundo histórico. Para quê se perguntar se a história é feita pelos homens ou pelas coisas, já que, com toda evidência, as iniciativas humanas não anulam o peso das coisas, e já que a “força das coisas” opera sempre através dos homens?⁵⁷.

O que, em resumo, Merleau-Ponty observara através desse fenômeno de *entre-deux* (nem material, nem espiritual), desses “acontecimentos matrizes que abrem um campo histórico que tem unidade”, e que ele denominara instituição, é que a experiência histórica não poderia ser concebida a partir da pura espontaneidade de uma liberdade desenraizada – em outros termos, pelo Para-si sartriano. Pelo contrário, sendo expressão da produtividade ontológica do Ser, a compreensão da História não se reduziria a sobrevoar os caracteres da atividade humana, mas deveria dar conta *também* de explicar o papel *inerte* das estruturas, a *passividade* que joga sua densidade sobre a *práxis*, na medida em que esta última realiza “certa variante num campo de existência já instituído, que está sempre atrás de nós, e cujo peso, [...] intervém até nas ações pelas quais nós o transformamos”⁵⁸. Com efeito, não se tratava de escolher entre subjetividade e objetividade, atividade e passividade, contingência e necessidade. A experiência histórica, bem entendida, só poderia ser pensada como interrelação (*Wechselbeziehung*), entrelaçamento entre essas dimensões, imbricação sem termo fundante, *Ineinander*, seu *sentido* sendo justamente o vetor resultante desse *quiasma*. Enfim, conforme já transparecia nas *Aventuras da dialética*, há uma racionalidade que preside nossa História, e ela é *dialética*.

sua lei acontecimentos fortuitos a seu respeito, deixando-se transformar por suas sugestões. Dilacerada por todas as contingências, reparada pelo gesto involuntário dos homens que nela são apreendidos e que querem viver, a trama não merece o nome nem de espírito, nem de matéria, mas justamente o de história” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 93-94). Na mesma linha dessa última constatação, ao tratar do conceito correlato ao de instituição (mas não idêntico), de *estrutura* (da forma como este filósofo a compreende) também indicava Merleau-Ponty: “Que nome dar a este meio onde uma forma, prenhe de contingência, abre subitamente um ciclo de porvir e o comanda com a autoridade do instituído? Que nome, senão o de história?” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 395).

⁵⁷ MERLEAU-PONTY, 1991, p. 20.

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, 2003, p. 267.

Como dito anteriormente, embora nossa atenção inicial tenha se concentrado em *O visível e o invisível*, e, a partir daí, à sua concepção de História, o sentido da refutação merleau-pontiana aos pressupostos ontológicos de *O ser e o nada* se faz notar ao menos desde a *Fenomenologia da percepção*. E como o próprio Sartre deixará transparecer mais tarde – no já mencionado texto em homenagem ao amigo –, e ainda que jamais as nomeie explicitamente, ele jamais fora completamente insensível às contestações filosóficas de Merleau-Ponty⁵⁹, sobretudo aquelas que tangenciavam a compreensão da política e da História (mesmo posteriormente à ruptura de sua amizade, como as de *As aventuras da dialética*⁶⁰, de 1955).

Isso corrobora a tese de que, para sobrepujar os percalços impostos pela teoria de 1943, Sartre terá de se ocupar em responder (ao seu modo, vale dizer) algumas das dificuldades trazidas por Merleau-Ponty. Por isso, e independentemente do juízo que se possa tecer a respeito⁶¹, o fato é que o conceito de instituição, ao propor a superação das fronteiras do subjetivismo e do objetivismo, abriu uma via para o entendimento desse ambiente no qual atividade e passividade, contingência e necessidade, convivem numa interação sem privilégios *a priori*, e ao qual damos o nome de História, que será crucial não só para a sequência do desenvolvimento teórico de Merleau-Ponty rumo à ontologia

⁵⁹ Cumpre lembrar, porém, que nos anos 1950, concomitantemente ao processo de rompimento da amizade de ambos, o tom ácido de Merleau-Ponty contra Sartre aumenta. O primeiro enxerga no voluntarismo proveniente da filosofia sartriana, por exemplo, a fonte do apoio desse último ao Partido Comunista Francês após a Guerra da Coreia, fato que está na origem de sua ruptura. Contudo, como o próprio Sartre deixa claro, esse processo significou antes uma espécie de hiato do que um completo distanciamento (inclusive teórico) um do outro.

⁶⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, sobretudo o capítulo intitulado “Sartre e o ultra-bolchevismo”, que ocupa mais da metade da obra.

⁶¹ Por exemplo: embora o conceito de instituição não pareça, a princípio, se chocar com uma abordagem dialética da História, sabe-se que o trajeto intelectual de Merleau-Ponty, oposto ao de Sartre, o afasta progressivamente desta tradição. Quando, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty afirma buscar uma “definição dialética do Ser”, uma “dialética sem síntese”, (em alguma medida semelhante, cumpre notar, à *dialética negativa* de Adorno), bem entendido, é antes a Platão do que a Hegel que ele se refere. Contudo, ao se enveredar por esse caminho, enfatizando o processo descritivo do “mundo cultural” como índice do poder expressivo do Ser e de seu *logos*, mas, até onde se sabe, sem estabelecer qualquer critério legítimo com o qual se pudesse julgar as formas que essa expressão toma no presente, Merleau-Ponty pode ter abandonado perigosamente um dos traços que perfazem a riqueza da tradição hegeliano-marxista: o poder da crítica. Como observa Jay: “A alternativa [ao marxismo] que [Merleau-Ponty] escolheu, a receosa mistura de fenomenologia e estruturalismo [...] pode tê-lo provido de uma versão mais sutil da realidade vivida do que aquela fornecida pelo Marxismo Hegeliano, mas à primeira faltava muito do poder crítico da última. De fato, ao salientar as intenções descritivas e exploratórias dos dois movimentos que ele tentava combinar, ao mesmo tempo em que argumentava que o processo de descrição era infinito, Merleau-Ponty chegou perigosamente perto daquilo que Hegel tinha chamado de uma ‘má infinidade’, na qual o jogo de ambiguidade perpétua e diferença era entronizado como a única possibilidade histórica. Expandindo o conceito de razão a fim de incluir aquilo que, anteriormente, os racionalistas não-dialéticos tinham condenado como irracional, e assim perdendo a fé na emergência historicamente imanente da razão a partir da não-razão [*unreason*], ele inadvertidamente acabou sem um critério com o qual julgar o presente” (JAY, 1984, p. 380).

de *O visível e o invisível*, mas também, em direção antagônica, para Sartre. De fato, se este pretende dar conta de explicar as nuances da realidade social e da inteligibilidade histórica, dentre outras coisas será preciso reconhecer, para-além das aventuras de um Para-si absolutamente livre, uma noção de intersubjetividade que, imersa no processo histórico, alargasse os limites estreitos da alteridade de *EN*, capaz de redefinir, por exemplo, as possibilidades de uma experiência coletiva, na qual eu e o outro não fôssemos apenas “perspectivas incompatíveis que se anulam à distância”⁶², como dizia Merleau-Ponty, mas que também pudéssemos realizar um “ser a dois”, uma narrativa comum, intersubjetiva. Em outros termos, a tarefa que se impunha a Sartre era fazer da “pluralidade de sujeitos” de *O ser e o nada* uma verdadeira intersubjetividade⁶³, adequada a abarcar toda a espessura da vida social, no mesmo compasso de apreensão da – podemos adiantar – dialética que atravessa o conteúdo de toda experiência histórica.

Para Sartre, como se sabe, e apesar da estranheza inicial que sua empresa pode causar, essa exigência não se traduzirá numa reelaboração da ontologia, mas numa concepção filosófica da História, inspirada no marxismo, que longe de implicar *ruptura* com as linhas de força de *EN*, fosse, na verdade, capaz de contemplá-las. Buscava, assim, operar uma “conversão” à História, na esteira aberta por Merleau-Ponty, mas sem sacrificar sua permanente *démarche* filosófica: a irredutível liberdade individual, a defesa da subjetividade. Nesse sentido, vale notar que o marxismo, malgrado a correção ou não de sua interpretação, será reconhecido por Sartre na *Crítica da razão dialética* como a “insuperável filosofia de nosso tempo”⁶⁴. Aliás, é curioso notar que, definindo-o nesses termos, Sartre concebia o marxismo (conquanto sem jamais empregar o termo), como uma verdadeira *instituição* – em sentido próximo ao empregado por Merleau-Ponty – do pensamento contemporâneo. Por isso, não deve causar estranhamento o fato de Sartre considerar a filosofia marxista como o “humor de todo pensamento particular e horizonte de toda a cultura”⁶⁵ atual, tampouco o de definir seu existencialismo como uma *ideologia* no interior deste mesmo horizonte, quer dizer, um enriquecimento parcial que responderia a uma exigência posta pelo próprio campo teórico aberto por Marx.

⁶² MERLEAU-PONTY, 2003, p. 175.

⁶³ “Há, em Sartre, uma pluralidade sujeitos; não há intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 284).

⁶⁴ SARTRE, 1960, p. 9.

⁶⁵ SARTRE, 1960, p. 17.

Isso posto, e no que diz respeito ao tema que nos ocupa, pode-se afinal compreender a passagem de *EN* à *CRD*, pelo seguinte agenciamento conceitual: se, antes, o indivíduo podia ser entendido como uma espécie de *totalidade*⁶⁶, encerrado que estava no seu circuito de ipseidade, e no qual o outro surgia como um limitador de seus possíveis, dado contingente, conquanto insuperável, de sua situação, agora é a História que deve se apresentar como tal. Não no sentido de uma totalidade inerte (assim como o indivíduo também não era), mas como uma estrutura delimitada pela interrelação da *práxis* com seu meio, sincrônica e diacronicamente *totalizante*, enfim, “totalidade-destotalizada”⁶⁷. Como podemos extrair da passagem por Merleau-Ponty, a História é esse *meio* que, inclusive como gênese de toda forma de consciência⁶⁸, *envolve*, em seu movimento totalizador, a irreduzibilidade dos projetos particulares nascidos em seu bojo, mas sempre rumo a uma nova e mais vasta totalização que os ultrapassa e os ilumina⁶⁹. Numa filosofia capaz de abarcar essa experiência, o estatuto das relações humanas não se explica apenas pelos propósitos de uma consciência livre de todo constrangimento, mas também pelos resíduos do passado que impregnam o presente, pelas exigências materiais que saturam a liberdade do sujeito. Logo, a intersubjetividade é compreendida no interior de um desenvolvimento histórico mais abrangente; ação comum ou indiferença, diálogo ou conflito sobre um campo previamente instituído que exige um porvir, para retomarmos o vocabulário merleau-pontiano. Não se trata, portanto, de sufocar a subjetividade nas águas turvas de qualquer determinismo dogmático, mas de estabelecer que a densa atmosfera histórica também *pesa* sobre os ombros dos agentes individuais, não apenas como índice da facticidade que delimita a situação de exercício de sua liberdade, como fazia crer a teoria de *EN*, mas ao mesmo tempo condicionando, em certo sentido, suas ações e escolhas, moldando, em parte, seu futuro. Assim, o capitalismo contemporâneo, por exemplo, pode ser definido como um modo de produção amplamente integralizador, cujo desenvolvimento “desigual e combinado” determina formas distintas de sociabilidade que se associam, porém, numa “totalidade” coerente, cujo princípio interno de organização e inteligibilidade – a disseminação generalizada das relações mercantis, e os antagonismos disso decorrentes

⁶⁶ Cf. SARTRE, 2007, p. 608-609.

⁶⁷ Cf. SARTRE, 1960.

⁶⁸ Bem entendido, toda forma de consciência remete à produtividade Ser Bruto, do qual a História (e o homem) são expressões parciais.

⁶⁹ Deve, pois, ser abertura para a ação, inscrita numa estrutura dotada de um sentido intersubjetivamente válido, que reclama um futuro para-além do que cada consciência poderia abarcar.

– perpassa, de modo cifrado, todos os setores da vida social, delineando, assim, uma estrutura cuja força, historicamente inédita, se fará sentir até mesmo nas menores ações individuais, inclusive naquelas que buscam superá-la. É, se quisermos fazer uso léxico merleau-pontiano, a mais importante e (desafortunadamente) a mais resistente *instituição* histórica contemporânea.

No entanto, o que delimitamos acima parece incompatível com a prévia descrição da realidade humana em *EN*. Não obstante, é no terreno dessas questões que Sartre deverá se mover. Como, então, resolver o dilema? Como uma ontologia da consciência, que a define como poder nadificador absoluto, doadora permanente de sentido, e que pauta a intersubjetividade sobre as bases de um conflito resultante da defesa intransigente da liberdade individual, poderia se abrir coerentemente a uma filosofia da História de viés marxista, isto é, na qual a existência de uma ação coletiva sólida e revolucionária, não apenas é uma possibilidade, mas é mesmo um de seus princípios, e na qual o plano material desempenha um papel tão acentuado no condicionamento dos sujeitos? Como, dito de outro modo, contemplar as exigências objetivas do movimento histórico, das contradições materiais que perfazem a estrutura do capitalismo, resguardando a subjetividade e a liberdade intrínsecas à futuramente denominada “*práxis* individual”⁷⁰? É esse desafio – que, em certa medida, enfim, será também uma tentativa de resposta (indireta) às dificuldades trazidas por Merleau-Ponty – que Sartre deverá enfrentar. Em linhas gerais, na *Crítica*, a relação do Para-si com o Em-si será transformada na relação entre a *práxis* (livre) e a materialidade (inerte). Este fenômeno, tal como o entende Sartre, demarcará a origem da dialética, a mediação recíproca do indivíduo com seu meio⁷¹, e configurará a relação dos homens entre si pela intermediação do campo material. Por fim, da dialética da ação individual, Sartre desdobrará a possibilidade de compreensão (também dialética) do processo de totalização histórica⁷², desenhando, assim, o ponto de contato com o marxismo. Mas, se o filósofo terá sucesso ou não nesta empreitada, por ora, nada podemos afirmar. Uma

⁷⁰ Cf. SARTRE, 1960.

⁷¹ Diz Sartre que a descoberta capital da experiência dialética é que “o homem é ‘mediado’ pelas coisas na exata medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem” (SARTRE, 1960, p. 165).

⁷² Isso é possível, segundo Sartre, por conta da relação dialética que se estabelece entre o universal e o singular. Totalizar é ultrapassar o particular, unificar o múltiplo, articulando as determinações num todo que se desvela em cada encarnação particular. Para Sartre, o vínculo da experiência crítica “nada mais é do que a identidade fundamental de uma vida singular e da história humana (ou, de um ponto de vista metodológico, da ‘reciprocidade de suas perspectivas’)” (SARTRE, 1960, p. 156).

análise mais aprofundada das questões que levantamos, no âmbito da *Crítica*, é tema para outra ocasião.

Referências

- ALVES, Pedro. Subjectividade e intersubjetividade: Sartre perante Hegel e Husserl. *Revista de abordagem gestáltica*, Lisboa, XIII (1), p. 97-109, 2007.
- CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. *Cadernos espinosanos*, São Paulo, n. XX, p. 11-36, 2009.
- JAY, Martin. *Marxism and totality*. Berkeley; Los Angeles: University of Califórnia Press, 1984.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).
- _____. *Le visible et l'invisible – suivi de notes de travail. Texte établi par Claude Léfort, accompagné d'un avertissement et d'une postface*. Paris: Gallimard, 2004. (Collection Tel).
- _____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *L'institution: dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire – Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- _____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode) – tome I: théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *L'Être et le Néant – essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre*. Paris: Gallimard, 2007. (Collection Tel).
- _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Editions Nagel, 1970.
- _____. Merleau-Ponty vivant. In: *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 2005. (Collection Tel).

Artigo recebido em: 18/09/11

Aceito em: 19/12/11