

PROJETO DE PESQUISA

Linguagem, História e Ontologia em Merleau-Ponty

Luiz Damon Santos Moutinho
Departamento de Filosofia - UFPR

I

O tema geral de nossa pesquisa são os destinos da Fenomenologia e o núcleo dela é a obra de Merleau-Ponty. Em acordo com isso, venho seguindo um percurso que tem orientado nosso trabalho de pesquisa e docência: 1) uma caracterização do discurso fenomenológico na obra de Husserl, tema bastante controverso, retomado diversas vezes pelo filósofo para marcar posição diante de interpretações que ele julgava comprometedoras de sua Fenomenologia; 2) uma delimitação do debate entre Husserl e Heidegger e a conversão, operada por este último, da Fenomenologia em método apropriado a uma ontologia, com o conseqüente abandono daquilo que Heidegger denomina os “problemas metafísicos” ainda enfrentados por Husserl, problemas que remontam à tradição da filosofia moderna e cartesiana; 3) a versão propriamente merleau-pontiana da Fenomenologia, versão que se constitui, em larga medida, no debate com Husserl e, em menor medida, no debate com Sartre, Bergson, e a tradição cartesiana, de um lado, e Heidegger, de outro; 4) por fim, o debate que se abriu *depois* de Merleau-Ponty, mas ainda orientado por sua obra, e debate aberto seja pela geração que veio logo depois – e, aqui, o caso mais interessante para nosso propósito é o de Foucault; ressaltemos, a esse propósito, as observações de Lebrun, que não deixa de notar o quanto a chave polêmica contra a fenomenologia é importante para compreender a obra de Foucault, sobretudo a dos anos 60 –, seja ainda pela crítica dos

atuais leitores de Merleau-Ponty, e aqui eu cito o caso mais significativo de Renaud Barbaras.

O projeto para esse próximo semestre, que se encontra, contudo, em andamento desde agosto 2011, deve focar sobretudo os dois últimos eixos, quais sejam: em primeiro lugar, a versão merleau-pontiana da Fenomenologia e o debate francês que a contextualiza. Sobre essa versão, pretendo retomar um problema abordado por mim em texto publicado em 2004 (“Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty”, revista DoisPontos) e cujo alcance vem se revelando mais amplo do que pude notar naquela ocasião. Nesse texto, apenas marginalmente travei debate com Carlos Alberto Ribeiro de Moura, o melhor leitor brasileiro da Fenomenologia. A retomada desse debate, agora exposto com mais clareza, tem especial interesse para a minha pesquisa porque ele permite melhor reiterar a posição de Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, diante de Husserl e Heidegger. Quanto ao debate francês, pretendo retomar o diálogo entre Sartre e Merleau-Ponty. Sabe-se que Merleau-Ponty dedicou centenas de páginas ao pensamento sartriano e que a recíproca não é verdadeira. No entanto, tentaremos mostrar que na passagem ao tema da História (portanto, o Sartre do final dos anos 50 e da *Crítica da razão dialética*) são os temas merleau-pontianos que permitem a Sartre pensar o indivíduo tomado pela História. São as balizas de *O ser e o nada* que Sartre abandona? Não, não é preciso ir tão longe. No entanto, por outro lado, essas mesmas balizas vão exigir um reposicionamento e ele é fortemente marcado pela ontologia merleau-pontiana. Por fim, o último eixo: o debate que se abriu *depois* de Merleau-Ponty. Já há algum tempo venho trabalhando, de modo um pouco marginal, a obra de Foucault, sobretudo o Foucault dos anos 60 (modelo “arqueológico”) e da passagem, no início dos 70, ao modelo “genealógico”. Parece-nos que a chave polêmica contra a Fenomenologia, referida por Lebrun, não apenas permite ver a formação do pensamento foucaultiano e os problemas que ele tem então que enfrentar, como também, inversamente, permite colocar a Fenomenologia em perspectiva – no caso, não tanto a doutrina husserliana ou heideggeriana, mas a merleau-pontiana.

Começamos então pelo primeiro dos eixos que pretendo focar, a versão merleau-pontiana da Fenomenologia, tal como ela aparece de início lá na *Fenomenologia da percepção*.

II

A obra de Merleau-Ponty aparece, desde o início, como uma crítica do idealismo. A princípio, o alvo é o idealismo crítico de Brunschvicg, mas esse alvo se expande e vai até Husserl. A conversão da Fenomenologia em ontologia, construída por Heidegger ao longo dos anos 20 e sacramentada em *Ser e tempo*, de 1927, é indissociável, em Merleau-Ponty, da crítica ao idealismo, que se expande para suas vertentes modernas mais marcantes, cartesiana, kantiana e husserliana. Verdade que, diferentemente do que ocorre em Heidegger, essa ontologia se afirma, de partida, por um reconhecimento do “primado da percepção” (primado que implica em um retorno não às *Investigações* e sua análise das essências, mas a um retorno a *Krisis* e ao *Lebenswelt*). Essa crítica é de estilo heideggeriano? É a questão geral que temos nos colocado. É certo que Merleau-Ponty vê uma íntima vinculação entre a analítica do *Dasein* e a explicitação do *Lebenswelt*, explicitação que ele toma a seu encargo. No entanto, a resposta a essa questão exige uma longa consideração sobre o núcleo da crítica merleau-pontiana a Husserl: é certo que o alvo de Merleau-Ponty também é a subjetividade transcendental husserliana, mas tampouco se trata, para ele, de seguir Heidegger em seu projeto de uma ontologia que ele denomina “direta”; esse é o alvo constante de Merleau-Ponty: Heidegger, diz ele no curso de 1958-1959, “busca uma expressão direta do ser, do qual ele mostra, aliás, que não é suscetível de expressão direta. Precisaria tentar a expressão indireta, i.e. fazer ver o Ser através dos *Winke* da vida, da ciência etc” (*Notes de cours*, p. 148). Haverá não apenas uma diferença de método, mas também de doutrina. Mas ainda não é o caso, aqui, de retomar as afinidades com a crítica heideggeriana. Por ora, basta-nos indicar o núcleo da crítica ao idealismo husserliano e a ontologia que daí resulta. Isso será fundamental mais adiante para compreendermos o debate com Sartre. Quanto às relações com Heidegger, isto está em nosso horizonte mais distante, e deve ser precedido por um aprofundamento da leitura heideggeriana de Husserl, o segundo dos eixos acima. Mas ela já se faz anunciar na *Fenomenologia da percepção*, nesse ponto mesmo que queremos relevar e que vai afastar Merleau-Ponty de Husserl de uma vez por todas. Afinal, o projeto merleau-pontiano é antes de mais nada, como o de Heidegger, o de uma *ontologia*.

O ponto nuclear da crítica ao idealismo husserliano é aquele colocado na *Fenomenologia da percepção* e que trata da passagem do *Lebenswelt* à instância transcendental, tal como essa passagem é consumada na *Krisis*. É essa passagem que Merleau-Ponty quer interditar, passagem que Husserl não deixa no entanto de realizar. Há em Husserl, segundo a interpretação de Merleau-Ponty, uma “segunda redução” por meio da qual as estruturas desveladas pela primeira devem ser “recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas” (*Phénoménologie...*, p. 419). Mas a reflexão, assegura Merleau-Ponty, não pode passar pelo *Lebenswelt* impunemente. A alternativa entrevista pelo filósofo é clara: ou bem se opera a reflexão, essa “via curta” que nos instala diretamente na consciência constituinte, e se desvela então uma intencionalidade que deve tornar o mundo “transparente”; ou bem a reflexão passa pelo *Lebenswelt*, mas então essa passagem leva consigo uma opacidade de que a constituição não poderá jamais se desvencilhar (*Phénoménologie...*, p. 74).

A rejeição da primeira alternativa é fundada na crítica merleau-pontiana da fenomenologia da consciência do tempo tal como ela se apresenta em Husserl, pois é essa consciência o derradeiro absoluto ao qual é confiado o seu projeto de uma fenomenologia da Razão. Há em Husserl (nas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*) uma passagem ao último piso da constituição, passagem a uma esfera que não conhece mais duração ou identidade, que está aquém do cambiante e do permanente; no momento anterior, o segundo momento, aquele da constituição da unidade imanente no interior do fluxo (o da constituição do *Zeitobjekt*, o objeto de extensão temporal), Husserl vincula a identidade aos “modos de aparição”, o idêntico ao múltiplo, o permanente ao cambiante; a partir daí (na passagem ao terceiro e último piso), coloca-se para ele o problema da unidade do fluxo que contém esses diversos fluxos, essas diversas unidades constituídas; de vez que essa unidade não pode ela mesma passar à condição de objeto, pois ela requereria um outro fluxo por detrás dela, é forçoso concluir que ela não é mais da ordem do objeto, isto é, da ordem do um e do múltiplo e, portanto, daquilo que é propriamente temporal. Ora, de que natureza é essa exigência? Para Merleau-Ponty, ela só se coloca porque a unidade do objeto é constituída *pela consciência*, e a consciência, por sua vez, só é *consciência* se passar a uma etapa acima do constituído. Com isso, Husserl cava um abismo entre o segundo e o terceiro piso da constituição, tornando esse último uma figura da eternidade, uma “eternidade de sonho”, como diz Merleau-

Ponty. É verdade que o problema aqui é o da separação entre transcendental e empírico¹; mas é verdade também que essa separação é apenas uma figura da separação mais fundamental entre o temporal e o atemporal, a respeito do qual (o atemporal) o filósofo ainda pretende se pronunciar. Resta, no entanto, que a intencionalidade que constitui a unidade do fluxo derradeiro forma uma unidade com aquela que constitui a unidade imanente, e é assim que Husserl assegura não só a auto-aparição do fluxo, mas também sua autoconstituição: “a auto-aparição (*die Selbsterscheinung*) do fluxo não exige um segundo fluxo, mas, enquanto fenômeno, ele se constitui a si mesmo”².

Em Merleau-Ponty, ao contrário, o fluxo derradeiro não é um sujeito que se põe como consciência da unidade constituída que, por isso mesmo, deva se colocar acima desta; é ainda um fluxo, uma passagem que não pára de passar, que só se compreende pela relação entre mudança e permanência e que, portanto, ainda é temporal. Se um tal sujeito “desce” ao nível empírico, não é porque Merleau-Ponty confunde o empírico e o transcendental, não é porque ele psicologiza a subjetividade última, mas porque o tempo só é tempo, e não uma figura bastarda da eternidade, se ele “descer” à experiência. É essa “descida” que constitui para Merleau-Ponty a forma da relação de si a si própria ao tempo; nesse caso, trata-se de uma “autoposição”, não de uma autoconstituição, e é assim que Merleau-Ponty redefine a *Selbsterscheinung* de Husserl: a esfera transcendental que é o tempo exige, *por si mesma*, uma descida à esfera mundana, o que sobressai da idéia mesma de *passagem*: é a passagem que exige pensar mudança em relação interna com permanência, “eternidade” com campo de presença; é a passagem mesma do tempo que exige essa *ancoragem* no campo de presença: é apenas vindo ao presente, diz Merleau-Ponty, “que um momento do

¹ - “o fluxo absoluto é atemporal, ele não comporta passado, presente nem futuro. Por isso, se a sombra do eu empírico sempre perseguiu o eu transcendental, se a subjetividade da filosofia clássica nunca rompeu suas amarras com o ‘mundano’, no plano do ‘verdadeiro absoluto’ não há mais confusão possível: essa consciência ‘fora do tempo’ não se aparenta mais a nenhuma subjetividade ‘psicológica’” (Moura, Carlos Alberto R. de, *Racionalidade e crise*. São Paulo : Discurso/Edufpr, 2001, pp. 374-5).

² - Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana. Band X. Haag : Martinus Nijhoff, 1966, p. 83 [edição francesa: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort. Paris : PUF, 1983, p. 109]. A citação completa é: <*Die Selbsterscheinung des Flusses fordert nicht einen zweiten Fluss, sondern als Phänomen konstituiert er sich in sich selbst*> (*id., ibid.*).

tempo adquire a individualidade indelével, o ‘de uma vez por todas’ que lhe permitirão em seguida atravessar o tempo e nos darão a ilusão da eternidade” (*Phénoménologie...*, p. 484). Ora, esse ponto de estação, essa ancoragem, não é algo externo à totalidade movente e a partir do qual vemos o movimento; por isso, ele não é propriamente um ponto de estação; ele é antes o campo em que o próprio tempo se enraíza; essa relação é interna, por isso ele não é um ponto a partir do qual vejo o tempo passar; é o campo em que o tempo *se* manifesta. Merleau-Ponty fala em “campo de presença”, não em ponto de estação; no entanto, a ideia é afirmar, por contraste com a mudança, um ponto “permanente”, sem o qual a ideia mesma de passagem não faria sentido. Assim, a subjetividade última não é, como em Husserl, um “fluxo” em sentido apenas metafórico, que não tem nem começo, nem fim, essa eternidade de sonho; é um transcendental que “desce no tempo”.

Daí porque o modelo husserliano, adotado por Carlos Alberto de Moura (ver “A cera e o abelhudo”), é insuficiente para comentar o “mundo fenomenal” de Merleau-Ponty: é verdade que a passagem ao pré-objetivo implica o abandono do “código espacializante”, é verdade que a nova relação entre parte e todo, entre perfil e objeto, ultrapassa a alternativa de uma distância tomada como exterioridade e de uma imanência traduzível por “contido-em” (*Racionalidade e crise*, p. 253 e ss). A relação entre parte e todo, entre a manifestação e aquilo que se manifesta, é agora intencional no sentido em que a manifestação *anuncia* o manifestado, garantindo portanto a passagem da parte ao todo sem conter o manifestado, sem que esse seja imanente à manifestação: ele é uma “transcendência imanente” à manifestação: “a ideia de uma ‘transcendência imanente’ vem exatamente comentar a exigência de uma distância que não será jamais exterioridade, de uma imanência que não será aquela das ‘partes reais’” (*Racionalidade e crise*, p. 255). Esse modelo, tão fecundo para comentar as descrições do campo fenomenal, omite, no entanto, aquilo mesmo que vai afastar Merleau-Ponty de Husserl: que a relação entre parte e todo não é apenas uma relação intencional, pois a parte é uma manifestação *empírica* do todo – ou antes, ele omite que o todo deve necessariamente *se manifestar* a si mesmo na parte (é isso que a análise do tempo mostra) e, por isso, a parte é da ordem do *fático*. Ou, por outra, ele omite que é essa *ancoragem* no fático o próprio sentido da ontologia merleau-pontiana. Daí o grave deslocamento do problema clássico de Husserl: a partir dessa ancoragem, a relação entre sujeito e objeto deixa de ser uma relação de conhecimento para se tornar “uma *relação de ser* segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu

mundo e sua situação, e de alguma forma, *se modifica*” (Signes, p. 89). É verdade, como frisa Carlos Alberto, que o Si, o *cogito* tácito da *Fenomenologia da percepção*, é “um reduto de não-ser”, um “perpétuo ausente” (*Phénoménologie...*, p. 458)³, o que Carlos Alberto interpreta como “fora do tempo” e “fora do mundo” (“Intencionalidade e existência”, p. 30), tal como – esse é o ponto frisado por ele – a consciência última das *Lições* de Husserl. Ele não ignora que nem por isso o discurso filosófico merleau-pontiano pretenda ser “a-doutrinal”, como o é a fenomenologia husserliana, um modelo de discurso “inaugurado por Kant” (“Intencionalidade e existência”, p. 18). Ao contrário, a diferença entre “fenomenologia do ser” e “fenomenologia da razão”, entre as “filosofias da existência” e a “crítica da razão”, é suficientemente marcada por Carlos Alberto. Se Merleau-Ponty termina por chegar a um Si “fora do tempo e do mundo”, é de modo “envergonhado” (“Intencionalidade e existência”, p. 30), o que atesta apenas uma dificuldade do seu projeto, “dificuldade grave o suficiente para ser pouco compatível com o projeto de fazer do ‘existente’ alguém sempre ‘em situação’, sempre ancorado, por seu corpo, no mundo, uma dificuldade pouco compatível com o projeto de unir o transcendental ao empírico” (“Intencionalidade e existência”, pp. 28-29). O Si marca assim um “retorno do recalado kantiano” (“Intencionalidade e existência”, p. 27). De fato, o Si aparece na *Fenomenologia...* como uma generalidade *aquém* dos atos particulares, generalidade que não se esgota na manifestação. No entanto – é o que pretendemos mostrar –, se ele não se esgota em um ato particular não é porque ele está fora do tempo, mas justamente porque ele se confunde com o tempo – e o tempo não se esgota em *sua* manifestação *presente*. Ou, melhor ainda: o Si aí aparece porque, sendo o tempo passagem, a passagem supõe retenção do momento passado e prospecção do momento futuro, o que Merleau-Ponty define como a “síntese temporal”. Ora, é isso que define o modelo de uma *relação a si*: é essa relação, no interior da síntese, que é denominada “*cogito* pré-reflexivo” ou “para si”. Merleau-Ponty descortina essa relação *no interior do tempo, não fora dele*. Assim, “ser para si” e “ser no mundo” se imbricam como o todo e a parte, a parte devendo ser vista como a manifestação do todo. Verdade ainda que Merleau-Ponty vai fazer sua autocrítica e rejeitar o cogito

³ - Essa citação e a interpretação de Carlos Alberto se encontram em “Intencionalidade e existência: Husserl e Merleau-Ponty” in *Merleau-Ponty em Salvador*. A interpretação aparece ainda em “Linguagem e experiência em Merleau-Ponty” in *Racionalidade e crise*.

tácito; verdade que o cogito coloca uma dificuldade para o seu projeto ontológico. Mas não porque ele ateste um recalcado kantiano e sim porque um tal sujeito, um tal Si, não pode ser descentrado. Tudo se passa, na *Fenomenologia...*, como se no “campo de presença” os diferentes sujeitos se encontrassem e ali constituíssem um “mundo humano”, cada um definido como totalidade; assim, enquanto ser no mundo, nos encontramos todos em um mundo único, mas cada um é ainda para si ou totalidade aquém desse ser no mundo. Daí porque temos na *Fenomenologia...* antes uma *pluralidade* de sujeitos do que uma verdadeira *totalidade* intersubjetiva. É o problema do descentramento do sujeito que Merleau-Ponty vai enfrentar em seguida – na fenomenologia da linguagem (enfrentado logo depois da publicação da *Fenomenologia...*), na questão da História, na ontologia de *O visível e o invisível*. O prejuízo da *Fenomenologia...* não é de natureza husserliana, mas sartriana: é o cogito pré-reflexivo desse existente fático que, em Merleau-Ponty, é indistinto da temporalidade.

A partir daqui, todo um conjunto de questões se redefine; por exemplo, a noção de *fático*, pois se o sujeito transcendental deve “descer” ao nível da experiência, deve se manifestar no múltiplo, então o fático em questão é o fático do mundo fenomenal, não o correlato da atitude natural ou, o que dá na mesma, da atitude científica objetivante. Essa distinção interdita o comentário sobre o vínculo entre as “objetividades”, sobre as “correlações objetivas”, que cabe à ciência estabelecer: o corpo objetivo não é a verdade do corpo fenomenal, nem esse daquele. A distinção é análoga àquela que Husserl fazia entre objeto puro e simples, sobre o qual o fenomenólogo não se pronuncia, e objeto *enquanto* percebido. A distinção entre o plano objetivo e o fenomenal permanece de pé, mas o fenomenal merleau-pontiano envolve agora um fático que Husserl, por sua vez, insistentemente buscava superar pela redução. Ora, daqui resulta uma objeção continuamente reiterada à passagem à instância transcendental, para além do *Lebenswelt*: essa passagem seria equivalente a uma objetivação do tempo, a um esforço em colher o tempo com pinças. A fenomenologia que daí resulta é de estatuto diverso do da fenomenologia husserliana. Ora, essa guinada ontológica certamente aproxima Merleau-Ponty de Heidegger. No entanto, parece pouco provável que ela possa ser tomada como a ontologia fundamental. Apenas a título de indicação, parece-nos que o ser, em Merleau-Ponty, é o *ser do fenômeno* – não há em sua obra a questão do Ser enquanto Ser; se a ontologia vai se definir como “indireta”, é porque a questão aberta por ele é a do ser do fenômeno; se

o ser é um fundo, esse fundo não parece poder tornar-se objeto de tematização; é horizonte, não fundo, lembra Barbaras (*De l'être du phénomène*, p. 362). A diferença entre o ser e o ente não poderá jamais ser absoluta. Esse resultado parece intimamente vinculado à recusa de superar o mundo da experiência a fim de determinar seu ser (*De l'être du phénomène*, p. 357). Dupla recusa, portanto: do idealismo transcendental de Husserl e da ontologia fundamental de Heidegger. É para aí que parece convergir a Fenomenologia de Merleau-Ponty, e é isso que procuraremos determinar nesse próximo triênio. Mas não só. Pois, daqui mesmo, da superação desse impensado sartriano, é toda uma relação com Sartre que vai se abrir. Gostaríamos de mudar o foco habitual, aquele que aponta a crítica merleaupontiana a Sartre (que é ao mesmo tempo, pelo menos em parte, uma autocrítica) e mostrar como o desenvolvimento do pensamento de Sartre “em direção à História” incorpora um elemento central dessa (auto)crítica. Passemos a Sartre.

III

Antes de mais nada, é preciso voltar ao período “fenomenológico” de Sartre e esboçar, rapidamente, algumas linhas mestras que serão conservadas na fase posterior. A guinada ontológica de Sartre é consumada na Introdução a *O ser e o nada*. A recusa do primado do conhecimento, primado que reduz a filosofia a uma forma de epistemologia, é bem anterior (já aparece nas primeiras linhas da primeira obra de Sartre, *A transcendência do ego*) e é parte da disputa da nova geração com a filosofia francesa então dominante. No entanto, é nessa Introdução que a questão é desenvolvida na forma de uma diferença entre o plano do conhecimento e o plano da ontologia. Como para Merleau-Ponty, o adversário é o idealismo – e, na ocasião, o idealismo husserliano, não mais o francês da geração de Brunschvicg. Sartre apresenta então o modelo husserliano como aquele que termina por reduzir o ser do objeto a suas manifestações. Certamente, não a *esta* manifestação, pois o ser seria então reduzido a *ser percebido*: para além desta manifestação, há ser. É antes reduzido a uma *série* de manifestações. No entanto, não avançaríamos um passo se uma tal série fosse finita. Tudo se passa então, para ele, como se Husserl, para evitar o idealismo à maneira berkeleyana, tivesse que colocar a série de manifestações como infinita. Isso é o mesmo, garante Sartre, que dizer que o noema é irreal (*L'être et le*

néant, p. 16). Mas Husserl ao menos vai adiante do idealismo clássico, pois ele coloca o problema do *ser* do conhecimento: se também aqui o ser do conhecimento fosse reduzido ao conhecimento que dele se tem, estaríamos inteiramente no plano das simples aparições sem qualquer garantia de alguma “realidade” (*L’être et le néant*, p. 17), além do quê incorreríamos em uma regressão ao infinito. Ao menos o sujeito de conhecimento deve *ser*. Para Husserl, segundo Sartre, a consciência não se reduz mais a conhecimento, ela é o ser cognoscente enquanto ele *é*, não enquanto é conhecido (*L’être et le néant*, p. 17). Daí porque a consciência não é para ele, como é para Kant, um conjunto de condições lógicas de possibilidade; ela é um *fato absoluto*. Certamente, a consciência pode conhecer-se a si mesma e definir-se a partir desse conhecimento. “Mas a consciência é, nela mesma, outra coisa que um conhecimento voltado sobre si” (*L’être et le néant*, p. 17). É o desdobramento dessa exigência, que Sartre vê em Husserl, que o leva à ideia de “cogito pré-reflexivo”, aquela mesma que vai marcar, com algumas diferenças, o prejuízo sartriano da *Fenomenologia da percepção*. Trata-se de uma consciência que implica uma consciência de si que não é conhecimento de si ou reflexão voltada sobre si. Um prazer, por exemplo, não se define pela consciência (seria melhor dizer: pelo conhecimento) que eu tenho dele, um prazer não é uma representação, uma ideia. É um “evento concreto” cujo ser é consciência e cuja lei de ser é consciência (de) si (*L’être et le néant*, p. 21). Não há aqui a dualidade entre sujeito e objeto, própria ao conhecimento. Ao contrário: com o cogito pré-reflexivo, nos instalamos no plano do ser, do existente concreto – ou da ontologia. Sartre o define como “absoluto de existência”, não de conhecimento. Pode um tal ser “constituir” o ser do objeto? Pode ele “fundar o ser da aparência”? (*L’être et le néant*, p. 24).

Se Husserl dá dois passos além do idealismo no momento em que põe a consciência como ser, ele volta um passo atrás ao responder afirmativamente a essa pergunta. A aparência não tem sentido privativo, certamente, ela não se opõe a uma essência: o fenômeno, para a Fenomenologia, é “fenômeno de ser”. De onde viria um tal ser? Contra o idealismo, Husserl quer assegurar a *transcendência* do ser, ao invés de reduzi-lo a impressões subjetivas, mas ele o faz de maneira idealista: remete o ser ao infinito de aparições. A via para superar o idealismo, garante Sartre, é afirmar o ser

como ser de cada aparição, *distinto* dela, como ser que *não aparece*⁴. Lançar o ser na totalidade infinita das aparições é ainda fazê-lo *dependente* da consciência – mesmo que com essa particularidade: ele é antes uma falta, um não ser, pois, nesse caso, é a ausência de todos os termos, salvo um, o fundamento da objetividade. A consciência – eis a via sartriana – é relação a um ser transcendente que *não é* ela, que *não é dela*. É esse, na avaliação de Sartre, o significado da intencionalidade: a consciência é direção a um ser que *não é* ela, a um ser *em si*, significado eminentemente anticonstitutivo e antifundacionista. Temos então duas regiões de ser, o ser em si (ser daquilo que aparece) e o ser da consciência, ou para si. Ora, o que faz a singularidade da Fenomenologia sartriana não é fazer o ser dependente da consciência, mas o inverso: a consciência, absoluto não substancial, nada é senão direção a um ser em si, ela vive dessa relação. Daí a recusa em “abstrair”, isto é, em separar: interrogar a experiência sobre suas condições de possibilidade, como faz Kant, ou reduzir o mundo ao estado de correlato noemático, como faz Husserl, é “começar deliberadamente pelo abstrato” (*L’être et le néant*, p. 38). É preciso começar por essa “totalidade sintética”, por esse “todo irreduzível” que Sartre agora denomina, depois da releitura de *Ser e tempo*, “ser-no-mundo”. É esse “todo” o “concreto” que a sua geração buscava – pelo menos para o Sartre dos anos 40; algum tempo depois da guerra, é justamente isso que vai estar em questão.

Ora, é aqui, a propósito desse começo, que Sartre levanta uma questão metodológica que já era sua desde o *Esboço de uma teoria das emoções*, que reapareceu em *A imaginação*, em *O imaginário*, em *O ser e o nada*, e que será ainda sua na *Crítica da razão dialética* e, claro, em *Questão de método*. Essa questão nos interessa particularmente porque ela sobressai da versão “existencial” da Fenomenologia sartriana. No *Esboço* aparece uma novidade que *A transcendência do ego* ignorava, qual seja, a ideia de que o psíquico é mais que simples “objeto” – para o qual vale a distinção entre ser e aparecer, não válida, como Husserl ensinava, para o domínio da consciência: o psíquico é transcendente e por isso ele rompe com a equivalência entre ser e aparecer, válida para o domínio da imanência. Ora, no *Esboço* aparece a ideia de que o psíquico manifesta uma “essência”, uma “lei universal” e que, por isso mesmo, ele exige outros métodos. Se em *A transcendência...* eu deveria “coleccionar fatos” que

⁴ - Sartre levanta aqui um argumento cujo significado Merleau-Ponty dirá mais tarde que é “pré-fenomenológico”: entre fenômeno e ser ele cava um abismo definitivo, o que o impedirá de pensar o ser no horizonte do tempo, *a partir* do fenômeno.

me concernem e “interpretá-los tão objetivamente quanto se se tratasse de um outro” (*La transcendance de l’ego*, p. 68), é exatamente isso que muda quando reconheço que o psíquico manifesta uma essência e que, portanto, o fato singular só se apresenta *por meio do universal*. A ideia mesma de colecionar fatos, ou seja, de buscar indutivamente a lei procurando um elemento comum aos fatos, já não basta, pois agora só há fato *à luz* de uma lei. “Existirá um tipo de experiência privilegiada que nos coloque imediatamente em contato com a lei?”, pergunta-se Sartre em *A imaginação* (*A imaginação*, p. 95). A questão se inverte: trata-se agora não de colecionar fatos, mas de buscar essa “experiência privilegiada”. Vem daí, como é bem sabido, a “psicologia eidética”, aquela que, como a Fenomenologia, “começa por se colocar, logo de início, no terreno do universal” (*A imaginação*, p. 95). Tal psicologia deverá preceder a psicologia empírica: a investigação sobre o ser psíquico deve preceder o conhecimento experimental, assim como, na física moderna, o conceito “puro” de queda livre precede todo conhecimento experimental: também a física moderna fez a sua “eidética”. O que vale para a física vale para a psicologia: “antes de experimentar, não convém saber tão exatamente quanto possível *sobre o que* vamos experimentar? A esse respeito, a experiência nunca nos dará mais que informações obscuras e contraditórias” (*A imaginação*, p. 98). No *Esboço*, Sartre não verá mais interesse no trabalho de “coleccionador” de fatos (*Esboço...*, p. 12). Partir dos fatos é condenar-se a obter ao final nada mais do que um conjunto “heteróclito”: “esperar o fato é esperar o isolado, é preferir, por positivismo, o acidente ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem” (*Esboço...*, p. 12); um ajuntamento de fatos jamais nos dará a lei, isto é, a essência, é como pretender “alcançar a unidade acrescentando algarismos à direita de 0,99” (*Esboço...*, p. 12).

Há aqui um problema quanto ao começo, aquele que *O ser e o nada* formula logo depois de ter estabelecido as duas regiões de ser. Ora, no *Esboço*, ainda que o problema seja o da “psicologia eidética”, não da ontologia, o que impede “partir do fato” é a ideia de “totalidade” – é esse o ganho introduzido pela “essência” do psíquico, pois, se a essência atravessa os fatos, se os fatos só se manifestam à luz de uma essência, então ela é aquilo que permite vinculá-los uns aos outros, cada fato estará vinculado a ela e comporá com todos os outros uma “síntese”; a emoção, por exemplo, não é mais um conjunto de fatos isolados, o fato emotivo não é caótico, ele só se manifesta à luz da essência da emoção e portanto os fatos emotivos compõem uma “totalidade sintética”. Não é uma lei de associação, à maneira de Hume, que os

liga, externamente, um ao outro; há ali uma passagem interna de modo a compor um fluxo. Tampouco tal essência é, à maneira de Kant, um conceito universal que permite ler os fatos empíricos; ela está lá nesses fatos tomados neles mesmos: ela é, não um conceito que regula a experiência, mas a estrutura da própria experiência: ao contrário do que ocorre em Kant, temos aqui uma “intuição” da essência. Mas então essa estrutura não é outra coisa que a própria consciência assim se manifestando: a emoção não é um fato isolado entre outros, ela é parte de um todo, ou, mais amplamente, ela é esse todo se manifestando na forma emoção. Isso implica que a emoção não é uma “faculdade” da consciência, ou um “atributo” de uma “substância”, mas é uma forma de consciência, a consciência mesma se fazendo emocionada: “Husserl pensa que uma descrição fenomenológica da emoção colocará à luz as estruturas essenciais da consciência, pois uma emoção é precisamente uma consciência” (*Esboço...*, p. 23). Uma investigação eidética sobre a emoção *parte* da emoção (de sua estrutura), mas nos levará a questões “transcendentais”, quer dizer, ela não nos fornece apenas a essência da emoção, a estrutura da consciência emocionada, mas levanta para nós a questão acerca do que é a consciência para que seja possível ela se emocionar, e, inversamente, uma investigação “transcendental” sobre a consciência não apenas nos fornece as estruturas da consciência “transcendental”, mas deve levantar para nós a questão acerca do que é essa consciência para que a emoção seja possível, “talvez mesmo necessária” (*Esboço...*, pp. 23-24). Da emoção à consciência, da consciência à emoção, temos duas diferentes disciplinas, psicologia e fenomenologia, e dois diferentes métodos, regressivo e progressivo. No entanto, isso não deve levar à ideia de que *nada mais é accidental*, “já que tudo exprime, sob um aspecto, o todo” (Moura, “Husserl: significação e existência”, p. 183). É verdade que não há mais um gesto no qual não se jogue “o todo da existência humana” (“Husserl: significação e existência”, p. 183), mas daqui não se pode inferir um “ultra-racionalismo”: Sartre estabelece um limite para a intuição: é certo que “a fenomenologia pode provar que a emoção é uma realização de essência da realidade humana enquanto ela é afecção” (*Esboço...*, p. 124). No entanto, será “impossível mostrar que a realidade humana deva se manifestar em *tais* emoções” (*Esboço...*, p. 124). Cava-se aqui um abismo, precisamente aqui, na passagem ao vivido concreto, a *esse* vivido: “Que haja tal e tal emoção e estas somente, isso manifesta sem nenhuma dúvida a *facticidade* da existência humana” (*Esboço...*, p. 124). A própria *existência* da emoção é uma contingência – como a minha, aliás. A existência precede a essência: isso impede que

a essência se volte sobre ela e a torne essencial. Nessa medida, “a regressão psicológica e a progressão fenomenológica não se tocam jamais” (*Esboço...*, p. 124). A estrutura “ser-no-mundo” é necessária, mas daí não se segue a necessidade de um tal mundo, “precisamente daquele em que estamos, com sua terra, seus animais, seus homens e a história de seus homens. Estamos aqui na presença de um fato primeiro e irredutível que se dá como especificação contingente e irracional da essência noemática de mundo” (*L’imaginaire*, p. 344). Não há consciência sem mundo, um mundo é necessário à consciência, mas que o mundo seja *este*, e não outro, isso é absolutamente contingente. Assim, que eu seja, isso é absolutamente contingente; mas, se sou, é necessário que eu seja-no-mundo; mas que eu seja aqui ou ali, isso é novamente contingente.

O ponto de partida não será jamais um fato, mas uma “totalidade”: foi isso que o *Esboço...* mostrou. E a “totalidade” em *O ser e o nada* é o “ser-no-mundo”. Já não há ali a “consciência transcendental” de que falava o *Esboço...*. No entretanto, Sartre se deu conta do idealismo husserliano, do qual ele pretende ter se libertado na Introdução a *O ser e o nada*⁵. Ora, o que é notável é que, apesar disso, Sartre reformula mas não abandona a ideia de progressão e regressão. Isso, nos parece, é consequência da sua perspectiva existencial – no caso, da ideia de assegurar a contingência, presente desde sempre na obra de Sartre, desde *A náusea*, cujo “tema” é precisamente a contingência. *O ser e o nada* certamente não é uma obra de psicologia; ela vem ocupar o lugar da “filosofia primeira” de Husserl. Nessa medida, ela deveria começar, se valesse a perspectiva do *Esboço...*, pela progressão, a partir da intuição da essência da consciência transcendental⁶. Mas, justamente, o começo não pode ser mais a progressão: houve uma interdição do método progressivo da “redução transcendental”: ele “abstrai”, isto é, separa consciência e mundo, já que reduz este último a um “correlato noemático” da consciência. Por onde começar? Pelo todo “homem-mundo”, não ainda pelo para si. É aqui que a regressão analítica presta seu

⁵ - Aqui, vale a observação de que, já em *A transcendência do ego*, Sartre rejeitava o idealismo husserliano. Mas a questão ali era limitada à figura do Eu transcendental. Contra Husserl, bastava purificar o campo transcendental e pôr uma consciência sem Eu: era essa a terapêutica.

⁶ - Há uma contradição insanável nesse período inicial da obra de Sartre: ela quer conciliar a contingência, que é anterior até mesmo ao encontro com a Fenomenologia, e o modelo husserliano de filosofia primeira. Isso, pelo menos, como *projeto* filosófico. A passagem a *O ser e o nada* “resolve” essa contradição: o projeto de conciliação será abandonado.

maior favor: se tivermos um “fio condutor” seguro, podemos remontar até as estruturas do para si sem perder aquilo que, no para si, o leva ao mundo. O “fio condutor” é a “conduta humana”, é o “homem-no-mundo”: “basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade essa totalidade que é o homem-no-mundo” (*L’être et le néant*, p. 38). Parte-se daí até penetrar, regressivamente, no “sentido profundo da relação ‘homem-mundo’” (*L’être et le néant*, p. 38), não da consciência tomada à parte. A regressão analítica, por não partir da distinção entre empírico e transcendental, não deve nos levar, portanto, a condições formais de possibilidade. Interrogando a experiência, sem dela se apartar, deve nos fornecer o “instrumento dialético” (*L’être et le néant*, p. 116) que nos leve do cogito a outro termo. Ela é a etapa preliminar do método, e deve ser complementada por uma reflexão progressiva. É essa que vai finalmente apreender, intuitivamente, as estruturas do para si – ou antes, é ela que vai passar à “dialética existencial”. A falta de um tal “fio condutor”, ou desse “instrumento dialético” que nos leve para fora do cogito, levou Descartes, garante Sartre, ao erro da substancialização: para passar a outro termo que não o cogito (Deus, mundo), Descartes teve antes que tornar o cogito uma substância. Husserl, advertido por esse erro, só pôde evitar a substancialização permanecendo “temerosamente no plano da descrição funcional”, “encerrado no cogito” (*L’être et le néant*, p. 115). Duplo erro que a busca regressiva permite evitar. O “instrumento dialético” que ela vai finalmente revelar é a “negatividade” do para si, uma certa maneira de *não ser* voltada sobre si e sobre aquilo de que ele é consciência – voltada, em suma, sobre o ser. É nessa relação entre o “não ser” e o “ser” que consiste a “dialética existencial”. A consciência é consciência de um ser transcendente enquanto é *negação desse ser outro* e, no mesmo passo, ela é *negação de si* enquanto é consciência de sê-lo: ela se põe como *não sendo* isso de que ela é consciência e ela é consciência de *não sê-lo*. A negatividade é, portanto, o mote de passagem para a dialética, é ela que permite ir além, passar adiante, é ela o “instrumento dialético” que a regressão fornece e que leva à “dialética existencial”, progressiva, por sua vez. Tais são os elementos dessa primeira fase que gostaríamos de reter: *em primeiro lugar*, a passagem à “ontologia” é a passagem ao “concreto”, à experiência efetiva em vias de acontecer. Para usar os termos de Merleau-Ponty, não é a experiência “construída”, edificada por conceitos, mas a própria experiência em seu caráter irrefletido. O movimento consiste em passar do plano do conhecimento ao do “vivido”. Sartre prefere dizer: do abstrato ao concreto – mesmo as estruturas mais

elevadas do para si, que a reflexão deve descortinar, são ainda estruturas concretas. Foi esse o saldo do debate contra o idealismo. Verdade que o idealismo husserliano já se colocou no plano da “coisa mesma” – ao menos, segundo a leitura de Sartre, no que se refere à consciência, um “fato absoluto”, não um conjunto formal de condições de possibilidade. Mas, à sua maneira, Husserl incorre no idealismo: não por adotar a perspectiva da consciência, mas por isolar-se nela. *Em segundo lugar*, a categoria de totalidade. É essa categoria que impede uma reflexão direta, sugerida por Sartre no início de sua carreira, mas abandonada em *O ser e o nada*: uma reflexão direta, dirá ele então, “abstrai”, rompe com a totalidade “homem-mundo”. Ela deverá ser precedida por uma regressão analítica que parta dessa totalidade e cuja missão é fornecer a chave dessa inseparabilidade. A reflexão sartriana começa aí, como descrição dessa totalidade, na forma de uma “dialética existencial”. Ela será “progressiva”, isto é, deve partir de estruturas gerais da consciência até chegar ao limite, em que os conteúdos são cada vez mais concretos. O motor da descrição, o que faz passar adiante, é a negatividade. *Em terceiro lugar*, a combinação dos métodos progressivo e regressivo. O método progressivo não vai ao ponto de, partindo de uma estrutura geral, “deduzir” uma singularidade. Da estrutura geral da consciência enquanto consciência afetiva não se “deduz” tal afeto. Do mesmo modo, a “dialética existencial” de *O ser e o nada* não segue progressivamente até o fim, até a “pessoa”. No meio do caminho, ela encontra limites e estes limites atestam a facticidade. É aqui, a cada limite, que nova regressão se faz necessária, mas essa nova regressão, por sua vez, tampouco vai até um conjunto de condições de possibilidade que subsumiria o singular. A facticidade atesta os limites da necessidade. Sartre quer salvaguardar aqui a *liberdade*: a emergência de um tal afeto não se deduz de minha estrutura geral, ela emerge da minha liberdade.

Ora, ao que nos parece, a emergência do tema da História em Sartre vai conservar essas estruturas gerais, mas, ao mesmo tempo, integrar um tema novo não previsto em *O ser e o nada*.

O debate entre Kierkegaard e Hegel, tantas vezes retomado por Sartre nesse período, refaz a oposição existencial ao idealismo – dessa vez, não mais o idealismo da consciência, mas aquele que vai impor leis à História. O mote dessa oposição não é outro que aquele da Introdução a *O ser e o nada*: a irreducibilidade do ser ao saber, do existente ao pensamento. E se Marx entra em cena não é por outra razão: ele também se opõe ao idealismo hegeliano e afirma a irreducibilidade, dessa vez, da *práxis*,

afirmando a prioridade da ação sobre o saber. Entre existencialismo e marxismo, Sartre vê antes de mais nada uma afinidade “ontológica”. E o mérito de Marx sobre Kierkegaard reside nisso: não é o homem como “interioridade”, “profundidade”, que é irreduzível ao saber, mas o homem em sua “realidade objetiva”, o “homem-no-mundo” de *O ser e o nada*. Evidentemente, Sartre não ignora que o “homem-no-mundo” não é o mesmo que o “trabalhador que produz as condições de sua vida”. O que permite a aproximação é a afinidade “ontológica”: a prioridade da *práxis* permite assegurar uma autonomia relativa ao indivíduo (portanto, ao existencialismo) diante das estruturas gerais da História (diante do marxismo), do mesmo modo que a existência de um *tal* afeto não se deduz das estruturas gerais da consciência. A leitura de Sartre consiste em levar a *práxis* do marxismo à coincidência com a liberdade do indivíduo: esse é o ponto central da afinidade. Daí porque tudo se passa, para Sartre, como se um marxismo consciente devesse chegar até a singularidade do indivíduo, e, inversamente (o que *O ser e o nada* não previa), um existencialismo consequente devesse se estender até o domínio da História. Esse vaivém, como já se pode prever, recolocará a antiga questão de método. Reaparece aqui o princípio totalizante e a recusa correlata da parcialidade. O princípio totalizante agora reza que não há mais várias histórias – ou melhor, reza que toda história parcial e isolada, assim como o fato singular do *Esboço*, só é tal à luz de uma totalidade, de uma totalização mais vasta: um fato nunca é isolado, ele se produz sempre na unidade superior de um todo, os fatos se ligam entre si por relações internas. As histórias parciais devem ser superadas em direção à História como totalidade. E o princípio que os contém, lembra Sartre em *Questão de método* (p. 36) é totalizante, não “universalizante”: a ciência subsume o fato natural a uma lei “universal”; no domínio da História, no entanto, os “fatos” são eles próprios “sínteses”, “totalidades singulares” – donde a ideia de autonomia relativa. A singularidade é ela própria um “processo de vir a ser”, uma totalização em andamento, sempre, por sua vez, no interior da totalização mais vasta e em andamento que é a própria História. Em qualquer dos casos, trata-se sempre de um “processo de vir a ser”, “em vias de se fazer”, em “devir”. Sartre vai opor Marx aos marxismos históricos a partir desse “princípio heurístico”: “procurar o todo através das partes”, buscar sempre as “totalidades singulares”; os marxismos teriam se esclerosado, incorrido em um idealismo que ignora a particularidade, que a submete *a priori* a um Saber cristalizado e que se exprime em violência e terrorismo. A salvaguarda da subjetividade – ou melhor, dessa “totalidade singular” – é assegurada

pelo princípio heurístico da doutrina, que não dissolve o singular no universal, mas busca as mediações e as “totalidades parciais” que vão de um a outro. O Saber cristalizado converte-se em idealismo porque ele não encontra no fato senão aquilo que já colocou nele. Assim, por exemplo, basta dizer: “Valéry é um pequeno burguês”. A categoria “pequeno burguês” subsume a singularidade, não encontra nela “originalidade” (*Questão de método*, p. 55) e a experiência nada mais ensina a esse idealismo “terrorista” que “liquida a particularidade” (*Questão de método*, p. 34). Falta aqui a hierarquia das mediações.

Ora, mas o que permite a Sartre concluir que lá no termo da particularidade devemos encontrar o homem? (Não por certo o homem como “interioridade”, mas o homem em sua “realidade objetiva”). De onde vem que um marxismo consciente deva chegar até a singularidade do indivíduo? (Não isolado, certamente, mas como “totalização singular” em curso). Parece claro que Sartre faz coincidir a *práxis* com a liberdade do indivíduo. Mas essa identificação é ela mesma um problema. Essa questão, nos parece, diz respeito à origem da dialética. Ela retoma a mesma questão que Sartre se colocava lá em *O ser e o nada* a propósito do “instrumento dialético” que nos permitiria passar adiante. Sobre a dialética, há três alternativas, diz Sartre: ou ela é recusada e tudo é reduzido à “identidade”; nesse caso, a história é repetição e já não há aparição do novo. Ou ela é uma lei caída do céu e imposta ao mundo, à maneira de Hegel, uma “força metafísica que engendra por si mesma o processo histórico” (*Questão de método*, p. 82). Ou, finalmente, ela encontra sua origem na ação humana: “reconhece-se ao homem singular seu poder de superação pelo trabalho e pela ação” (*Questão de método*, p. 82). A ação, na medida em que é superação, é a origem do novo no mundo, e, por isso mesmo, é a origem da dialética. Daí porque é preciso chegar até o homem, até a singularidade, para além da realidade econômica. Mas não o homem como substância, ou isolado em suas representações, mas o “homem-no-mundo”, na medida em que ele é aquela negatividade produzindo novas realidades. Por mais que a ação humana dependa de condições já dadas, ela traz ao mundo o que o mundo não continha, nem mesmo como possibilidade. Sartre retoma diversas vezes o conhecido adágio de Marx: “os homens fazem a sua própria história na base de condições reais anteriores”. Sim, certamente, mas são eles que a fazem, acrescenta Sartre, não as condições anteriores. Se fosse assim, a história seria para Sartre apenas “repetição”. Os homens “seriam simples veículos de forças inumanas que, através deles, regeriam o mundo social” (*Questão de método*, p. 74). Ora, mas que pode haver

na ação humana de tão específico que ela se afirma contra toda tentativa de reduzi-la a uma determinação, seja ela de que natureza for? A ação é superação, nós já sabemos. Mas isso só tem um sentido de fato se a ação não for determinada *apenas* “em relação aos fatores reais e presentes”, mas também, “e de uma só vez”, “em relação a um certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer” (*Questão de método*, p. 77) – quer dizer, em relação a um porvir não ainda existente e de que ela é a origem. A ação envolve relação com os possíveis: a negação do dado é posição desse porvir, desse “não ainda” que ela faz vir ao mundo. A dialética nada seria se o tempo não implicasse essa ação do futuro, essa “presença” do futuro, se, enfim, a ação humana não fosse *projeto*. É essa negatividade da ação, negatividade que faz passar adiante, é ela, mais uma vez, o “instrumento dialético” buscado por Sartre. Os métodos progressivo e regressivo são retomados: todo ato implica uma hierarquia de significações, uma significação inferior (e mais geral) enquadra a significação superior (e mais concreta), mas esta última não se deduz daquela (*Questão de método*, p. 84). Portanto, o caminho que vai do abstrato ao concreto (progressivo) jamais pode dar conta do concreto. Esse deve ser retomado enquanto tal e ele remete, por sua vez, a significações mais gerais (regressivo). Daí o vaivém: aprofundando a biografia, garante Sartre, determina-se a época (regressão); aprofundado a época, determina-se a biografia (progressão). Mas as significações mais concretas são irreduzíveis às mais abstratas (“Valéry é um pequeno burguês, mas nem todo pequeno burguês é Valéry”). Cada significação enquadra outra (é mais geral do que esta), mas a significação envolvida é mais rica do que a envolvente (o concreto é mais rico do que o abstrato). Há uma hierarquia de significações, de mediações, mas também descontinuidade: a significação mais geral não determina a mais concreta.

Até aqui, mostramos como a doutrina sartriana de *O ser e o nada* se mantém na passagem à História. E dissemos que aparece um elemento novo não previsto que parece incorporar a crítica merleau-pontiana a Sartre. Esse elemento novo nos parece ser o descentramento do sujeito, o mesmo que alimenta a autocrítica de Merleau-Ponty em relação ao período da *Fenomenologia da percepção*. É verdade que o tema da intersubjetividade é diferentemente tratado na *Fenomenologia...* e em *O ser e o nada*. No entanto, um elemento é comum às duas obras: encontramos ali antes uma pluralidade de sujeitos do que uma verdadeira totalidade intersubjetiva. Em Sartre, o reposicionamento da doutrina vem da exigência de pensar a História como totalidade. É verdade ainda que vai aparecer na ontologia final de Merleau-Ponty um “Ser de

indivisão”, a ideia de “carne” da qual cada corpo é parte. Isso é absolutamente estranho ao pensamento de Sartre, sem dúvida. Ao falar de “grupo”, por exemplo, Sartre não vai ao ponto de hipostasiá-lo: o suporte desses “objetos coletivos” é ainda a atividade concreta dos homens, a “realidade” do grupo é parasitária (*Questão de método*, p. 67). Ela se apoia na “recorrência”: a cidade – outro objeto coletivo – está presente em cada uma de suas ruas, que são perfis dela, e ao mesmo tempo é transcendente a cada perfil, é “ausente”. Sua “realidade” vem de sua “ausência”, ou antes, da “ubiquidade de sua ausência” (*Questão de método*, p. 70). Se se quer falar em “descentramento” do sujeito, é preciso então qualificar esse descentramento. A nosso ver, ele ainda se sustenta porque *O ser e o nada* não pode fazer face à ideia de que o para si seja “tomado”, “envolvido”, “englobado” (termos merleau-pontianos que aparecem em Sartre, particularmente em *Kierkegaard vivant*, de 1964). O caminho para aprofundar a suspeita é repensar o estatuto da “totalidade”.

BIBLIOGRAFIA:

- BARBARAS, R. – *De l'être du phénomène*. Paris : Jérôme Millon, 1991.
- _____ - *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris : Vrin, 1999.
- _____ - *Introduction à la philosophie de Husserl*. Chatou : Les Éditions de la Transparence, 2004.
- _____ - *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 1998.
- _____ - *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*. Paris : Vrin, 2003.
- BIMBENET, E. *Nature et humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris : Vrin, 2006.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo : Martins Fontes, 2002.
- COURTINE, J.-F. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris : Vrin, 1990.
- DASTUR, F. - *Chair et langage. Essais sur Merleau-Ponty*. Fougères : Encre Marine, 2001.
- _____ - *Husserl, des mathématiques à l'histoire*. Coll. Philosophies. Paris : PUF, 1995.
- _____ - *La phénoménologie en questions*. Paris : Vrin, 2004.

- FERRAZ, Marcus Sacrini A. – *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese de Doutorado. São Paulo: FFLCH/USP, 2008.
- FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*. Paris, PUF. 1954.
 _____ . *Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard. 1969.
 _____ *Dits et écrits*. Vols. 1 et 2. Paris : Quarto Gallimard. 2001.
 _____ *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1995.
 _____ *Maladie mentale et psychologie*. Paris : PUF, 1995.
 _____ *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard, 1996.
- GERAETS, Theodore F. *Vers une nouvelle philosophie transcendantale - La genèse de la philosophie de Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*. Haia : Martinus Nijhoff, 1971.
- GRANEL, G. *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Gallimard, Paris, 1968.
- GROS, F. 1997 *Foucault et la folie*. Paris : PUF.
- HEIDEGGER - *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. W. Brokmeier. Paris : coll. TEL Gallimard, 1995.
 _____ - *Heidegger*. Col. Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo : Abril Cultural, 1979.
 _____ - *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1965.
 _____ *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1976.
 _____ . *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. Jean-François Courtine. Paris : Éditions Gallimard, 1989.
 _____ - *Questions I et II*. Paris : Gallimard, 1990.
 _____ - *Questions III et IV*. Paris : Gallimard, 1990.
 _____ - *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, Bd 20. Frankfurt : Vittorio Klostermann, 1979.
 _____ - *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer, 1968 [edição francesa : *Être et Temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris : Authentica, 1985.]
- HUSSERL – *Cartesianische Meditationen*. Haia : Martinus Nijhoff, Husserliana, Bd. I, 1973. [*Méditations Cartésiennes*. Paris : Vrin, 1969.]
 _____ . *Erste Philosophie*. Erster Teil. Haia : Martinus Nijhoff, Husserliana, Bd. VII, 1956.
 _____ - *Die Idee der Phänomenologie*. Haia : Martinus Nijhoff, Husserliana, Bd. II. [edição francesa: *L'idée de la phénoménologie*. Trad. Alexandre Lowit. Paris : PUF, 1970].
 _____ - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana Band III,1. Haag : Martinus Nijhoff, 1976 [edição francesa: *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Trad. Paul Ricoeur. Paris : Gallimard, Coll. TEL, 1985. Edição brasileira: *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo : Idéias e Letras, 2006].

_____ - *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana Band VI. Haag : Martinus Nijhoff, 1976 [edição francesa: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris : Gallimard, 1976].

_____ - *Notes sur Heidegger*. Paris : Les éditions de Minuit, 1993.

_____ - *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Husserliana. Band X. Haag : Martinus Nijhoff, 1966 [edição francesa: *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Trad. Henri Dussort. Paris : PUF, 1983].

LEBRUN, G. "Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses*" in *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale*. Paris : Seuil, 1989.

MACHADO, R. 2000 *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor.

MACHEREY, P. 1986 "Aux sources de l' *Histoire de la folie*: une rectification et ses limites" in *Critique*, n° 471-472, 1986, pp. 753-774.

MADISON, Gary B. *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Paris : Klincksieck, 1973.

MARION, J.-L. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris : PUF, 1989.

MERLEAU-PONTY – *Causeries*. Paris : Seuil, 2002.

_____. *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*. Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, numéro 4, 1962.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours 1949-1952*. Paris : Cynara, 1988.

_____. *La nature*. Paris : Seuil, 1995.

_____. *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Éditions Gallimard, 1996.

_____. *Notes de cours sur 'L'origine de la géométrie' de Husserl*. Paris : PUF, coll. Épiméthée, 1998.

_____. *L'Oeil et l'esprit*. Paris : Folio Gallimard, 1996.

_____. *Parcours*. Paris : Verdier, 1997.

_____. *Parcours deux*. Paris : Verdier, 2000.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1995.

_____. *Préface à l'oeuvre de Freud*. In: HESNARD, A. *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Paris : Payot, 1960.

_____. *Le primat de la perception*. Paris : Verdier, 1996.

_____. *La prose du monde*. Paris : Tel Gallimard, 1995.

_____. *Résumés de cours*. Paris : NRF Gallimard, 1968.

_____. *Sens et non-sens*. Paris : Éditions Gallimard, 1996.

- _____. *Signes*. Paris : Gallimard, 1985.
- _____. *La structure du comportement*. Paris : PUF, 1990.
- _____. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris : J. Vrin, 1978.
- _____ - *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1996.
- MOURA, C.A.R., *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo : Nova Stella/Edusp, 1987.
- _____ - *Racionalidade e crise. Ensaio de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo : Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.
- MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty. Acerca da expressão*. Porto Alegre : Edipucrs, 2001.
- PAISANA, J. *Fenomenologia e hermenêutica. A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa : Editorial Presença, 1992.
- PEILLON, Vincent. *La tradition de l'esprit. Itinéraire de Merleau-Ponty*. Paris : Grasset, 1994.
- RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne. *Merleau-Ponty phénoménologie et expériences*. Grenoble : Millon, 1992.
- SAINT-AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*. Paris : Vrin, 2004.
- _____. *Vers une ontologie indirecte*. Paris : Vrin, 2006.
- SARTRE, J.-P. *Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro : DP&A, 2002.
- _____ - *L'être et le néant*. Paris : Gallimard, 1943.
- _____ - *L'imaginaire*. Paris : Folio Gallimard, 1987.
- _____ - "Os Pensadores". São Paulo : Abril Cultural, 1987.
- _____ - *Situations II. Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, 1987 [Que é a literatura ? Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo : Ática, 1989]
- _____ - *Situations X*. Paris : Gallimard, 1976.
- _____ - *Situations philosophiques*. Paris : Tel Gallimard, 1998.
- SILVA, F.L. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo : Edunesp, 2004.
- _____ . "Para a compreensão da história em Sartre" in *Tempo da Ciência*, (II), vol. 22, 2004.
- _____ . "Conhecimento e identidade histórica em Sartre" in *Trans/Form/Ação*. 26 (2), 2003.
- SILVA, L. D. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos : Claraluz, 2010.
- TAMINIAUX, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble : Million, 1989.
- _____ - *Le regard et l'excédent*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1977.

THIERRY, Yves. *Du corps parlant. Le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles : Ousia, 1987.

TRÉGUIER, J.-M. *Le corps selon la chair. Phénoménologie et ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris : Kimé, 1996.

WAELEHENS, A. *Phénoménologie et vérité*. Paris : PUF, 1953.