

ISSN: 2176-5960

PROMETEUS FILOSOFIA
CÁTEDRA UNESCO ARCHAÍVIVA VOX
abril de 2017 número 22

ISSN: 2176-5960



A TENSÃO NECESSÁRIA: NOTAS SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O EU E O OUTRO EM HEGEL E EM MERLEAU-PONTY

Renato dos Santos
Mestrando (Bolsista CAPES) em Filosofia pela PUC/PR

RESUMO: Na célebre parábola do *senhor e escravo*, Hegel evidencia que é através do conflito, da luta, de uma consciência tentar sobrepor a outra que cada qual se reconhece como consciência-de-si. Já para o filósofo francês, após uma profunda reabilitação do sensível, trava uma ferrenha crítica à noção de *cogito* cartesiano. Segundo Merleau-Ponty, o *cogito* que Descartes postula é um *cogito* falado, e, portanto, posterior a dimensão da experiência vivida. Antes de exprimir o *cogito* se encontra numa dimensão pré-reflexiva, o qual só irá se revelar posteriormente nas situações *limites*. A subjetividade, agora, não mais auto se reconhece, de modo absolutamente independente. Ela somente se constitui a partir do contato com Outrem, no embate. Desse modo, o artigo visa mostrar que, tanto em Hegel quanto em Merleau-Ponty, é a partir da noção de *tensão*, na relação com Outrem, que a subjetividade é constituída.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade. Intersubjetividade. *Tensão*. Reconhecimento.

ABSTRACT: In the famous parable of the *master and slave*, Hegel shows that it is through conflict, the struggle of a consciousness try to override the other that each is recognized as self-consciousness itself. As for the French philosopher, after a thorough rehabilitation of sensitive, waging a fierce critique of the notion of Cartesian *cogito*. According to Merleau-Ponty, the *cogito* Descartes postulates is a spoken *cogito*, and thus further the dimension of lived experience. Before expressing the *cogito* is a pre-reflective dimension, which will only subsequently disclose in extreme situations. Subjectivity now no longer self is recognized, absolutely independently. It only constitutes from contact with the Other, in the clash. Thus, the article aims to show that both in Hegel as in Merleau-Ponty, is from the notion of tension in the relationship with the Other, that subjectivity is constituted.

KEYWORDS: Subjectivity. Intersubjectivity. *Voltage*. Recognition.

Introdução

Uma parte de mim
é todo mundo;
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.

Uma parte de mim
é multidão:
outra parte estranheza
e solidão. [...]

[...] Traduzir-se uma parte
na outra parte
— que é uma questão
de vida ou morte —
será arte?

Ferreira Gullar – *Na vertigem do dia*

O trecho do poema “Traduzir-se”, de Ferreira Gullar, procura mostrar como nossa existência é marcada essencialmente por uma dualidade. Se por um lado temos uma dimensão que nos é estranha, que não se reduz à objetivação, mas que insiste em se manifestar, por outro lado, temos àquela parte onde o contato com os outros é demarcada por uma multiplicidade de diferenças, isto é, um lado no qual é visível para os outros.

É no limiar, na tensão, dessa duplicidade que ocorre a possibilidade do surgimento daquilo que denominamos de Eu, ou identidade. Ou seja, seria impossível pensar na noção de “multidão” sem, ao mesmo tempo, termos a experiência da “solidão”. Portanto, sem a experiência do coletivo, do Outro, é inviável desvelar o horizonte infindável de nossa subjetividade.

Ora, é partir dessa ideia de “dualidade” que possibilitará compreendermos a relação com o Outro, na medida em que o Eu somente se reconhece como identidade na experiência do diferente. Para Hegel, a consciência não se descobre em si mesma, mas

somente a partir do momento em que se exprimiu para Outrem e, reciprocamente, Outrem para si.

É, pois, nessa mesma direção que Merleau-Ponty¹ busca a solução para o problema da relação com Outrem, colocado pelas filosofias da consciência e pela filosofia empirista. Para a primeira, de caráter cartesiano, que considera o Eu como um saber absoluto de si e possui a capacidade de determinar a experiência, o Outro se reduz a uma mera projeção desse Eu constituinte. Já para a segunda, cujo Eu é concebido como uma série de estados de consciência que apreende-se em si mesmo, o Outro, por sua vez, se reduz à uma soma indefinida de experiências e, dessa maneira, tanto o Eu quanto o Outro são dissolvidos.

Com efeito, após contextualizarmos os dois autores acerca do mesmo problema, cabe, aqui, definir nosso objetivo que norteará nossas reflexões subsequentes, qual seja, o de mostrar a convergência entre Hegel e Merleau-Ponty no que diz respeito à questão da intersubjetividade, ou, mais exatamente, na relação entre identidade e diferença, ou, se quiser, ipseidade e alteridade.

A dialética do reconhecimento em Hegel

É na obra *Fenomenologia do espírito* que Hegel postula a célebre parábola sobre a “dialética do senhor e do escravo”, a fim de evidenciar como a relação entre o *em si* e o *para-si*, ou, o Eu e o Outro, configuram uma experiência indivisa, ou, se se quiser, compõem um único fenômeno. Para o filósofo, “a consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1992, p. 126). Desse modo, podemos falar, aqui, de uma dialética do reconhecimento, na medida em que o Eu somente ganha existência a partir do contato com o Outro. Ou seja, a consciência-de-si é uma consciência duplicada e,

¹ Em várias obras de Merleau-Ponty é possível constatar o diálogo que esse trava com Hegel. Como o próprio filósofo (1996, p. 79), na obra *Sens et non sens*, dá nota: Hegel “é a origem de tudo o que se tem feito de grande em filosofia há um século, tal como por exemplo o marxismo, Nietzsche, a fenomenologia, o existencialismo alemão e a psicanálise; ele inaugura a tentativa de explorar o irracional e integrá-lo em uma razão mais alargada que permanece a tarefa de nosso século. Ele é o inventor dessa Razão mais compreensiva em que o entendimento torna-se capaz de respeitar a variedade e a singularidade dos psiquismos, das civilizações, dos métodos de pensamento e a contingência da história, não renunciando, porém, a dominá-los a fim de conduzi-los à sua própria verdade”.

nesse sentido, “ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra” (HEGEL, 1992, p. 140).

O que Hegel procura mostrar é, justamente, que a ação de uma determinada consciência nunca é desprovida, ou totalmente independente, de uma outra consciência. Quer dizer, todo agir é, de modo literal, coexistente, no sentido em que “o que deve acontecer, só pode efetuar-se através de ambas as consciências” (HEGEL, 1992, p. 127). É verdade, não obstante, que o agir possui uma dupla tonalidade, a saber, tanto o agir sobre a partir de si mesmo e sobre o Outro, quanto o agir a partir de ambos, isto é, o agir que é implicado da relação com Outrem.

É, pois, esse agir deflagrado a partir da relação com Outrem que, segundo Hegel, se evidencia como a consciência é regida segundo a lógica de um “jogo de forças”. Trata-se de dois lados extremos, uma mutua relação entre duas consciências, cuja consciência-de-si diz respeito a uma espécie de “síntese” dessa relação de reversibilidade que oscila de uma consciência para outra². Em outras palavras, é na medida em que a consciência-de-si se lança para fora de si e que se “choca” com outra consciência-de-si, que torna possível cada qual afirmar-se como si mesma. Isto é, cada uma se compreende, ao mesmo tempo, “através dessa mediação. Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente” (HEGEL, 1992, p. 127).

O que temos aqui é um reconhecimento pautado numa duplicação da consciência-de-si em uma unidade, ou seja, por outra consciência-de-si. Entretanto, para Hegel, o reconhecimento se dá, essencialmente, a partir de uma relação de *negatividade*, quer dizer, a consciência-de-si tem como ponto de partida considerar a outra consciência-de-si como oposta, ou, como já dissemos, negativa. Dessa maneira, “esse processo vai apresentar primeiro o lado da desigualdade de ambas [as consciências-de-si] ou o extravasar-se do meio termo nos extremos, os quais, como extremos, são opostos um ao outro” (HEGEL, 1992, p. 127).

No entanto, para a consciência-de-si, a negatividade da outra consciência-de-si somente se desvela a partir do momento em que ambas se apresentam uma para outra. Antes disso, a consciência-de-si se concebe como única, absoluta, “sua essência e objeto absoluto é o Eu; e nessa imediatez ou nesse ser de seu ser-para-si é [um] singular. O que

² Como observa Merleau-Ponty, em sua obra póstuma, publicada em 1969, denominada de *A prosa do mundo* (1996, p. 119), o que Hegel traz, de maneira inédita, é justamente essa relação na qual “o interior se faz exterior, essa virada ou essa guinada que faz com que nos tornemos o outro e o outro se torne nós”.

é Outro para ela, está como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo” (HEGEL, 1992, p. 128).

Segundo Hegel, ambas as consciência-de-si, em primeiro momento, encontram-se presas na ilusão de que suas vidas são fundadas na absoluta independência de uma da outra, ou melhor, para uma determinada consciência-de-si a outra consciência-de-si nem mesmo existe. Isso se deve pelo fato de que ambas as consciências:

Ainda não levaram a cabo, uma para a outra, o movimento da abstração absoluta, que consiste em extirpar todo ser imediato, para ser apenas o puro ser negativo da consciência igual-a-si-mesma. Quer dizer: essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si (HEGEL, 1992, p. 127).

Sendo assim, afirma-se que cada consciência somente possui a certeza de si, mas não da outra. Todavia, essa certeza é totalmente descabida. Para que ela seja verídica, seria preciso que a consciência-de-si fosse de tal natureza que possibilitasse realizar o movimento de ser para si um objeto independente, ou reciprocamente, o objeto como independente em si mesmo. De toda sorte que com a noção de “reconhecimento”, a constituição do Eu, da consciência-de-si, se dá, necessariamente, a partir de um “acordo” intersubjetivo. Quer dizer, trata-se aqui da seguinte relação: “ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro” (HEGEL, 1992, p. 128).

Por conseguinte, a subjetividade passa a se constituir, paradoxalmente, de maneira dependente e independente. Isto é, se por um lado ela se exprime para Outrem na medida em que afirma sua identidade, por outro, é verdade também que essa expressividade de si não reduz sua ipseidade. A dependência ocorre pela necessidade de, através de Outrem, o Eu atestar sua própria individualidade. Caso contrário, seria impossível de afirmar uma identidade, sem a existência do seu oposto, ou seja, da diferença.

Do mesmo modo que se tudo fosse objetividade, não seria possível algo ser reconhecido, porquanto, como falamos anteriormente, a noção de “reconhecimento” já pressupõe uma identidade e uma diferença, o mesmo e o outro. Só há reconhecimento de algo se houver, fundamentalmente, uma posição e uma oposição. Assim sendo, nas palavras de Hegel, “a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo

que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte” (HEGEL, 1992, p. 128).

Essa “luta”, da qual fala Hegel, se faz necessário, justamente, pelo fato de que cada consciência-de-si precisa elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si. Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade se conquista; e se prova que a “essência da consciência de-si não é o ser, nem o modo imediato como ela surge, nem o seu submergir-se na expansão da vida; mas que nada há na consciência-de-si que não seja para ela momento evanescente; que ela é somente puro ser-para-si” (HEGEL, 1992, p. 128). Paradoxalmente, a consciência-de-si somente se reconhece nessa situação de conflito, quer dizer, em uma *disputa de posição* com outrem.

Considerando que a consciência se caracteriza como independente (dado o fato dela ser-para-si como essência) e dependente (porquanto ela é ser para Outrem), ela configura aquela dualidade que Hegel denominou como *senhor* e *escravo*. A esse respeito, conforme comenta Henrique Cláudio de Lima Vaz:

A relação do Senhorio e da Servidão é, para Hegel, um primeiro esboço de relação propriamente humana, uma relação efetiva de reconhecimento que rompe a igualdade abstrata da consciência consigo mesma que surgira do movimento dialético que opôs a consciência a um objeto exterior. O mundo exterior está agora entre as duas consciências-de-si ou situa-se na distância que separa a consciência-de-si de si mesma na sua "duplicação" (VAZ, 1981, p. 21).

O reconhecimento se dá, justamente, pelo fato de que “o senhor é a consciência para si essente, mas já não é apenas o conceito dessa consciência, senão uma consciência para si essente que é mediatizada consigo por meio de uma outra consciência” (HEGEL, 1992, p. 130), isto é, o escravo. Assim, o senhor se configura como uma duplicidade de consciência que consiste em, primeiramente, ser-para-si e, ao mesmo tempo, ser-para-si através de Outrem. O papel do escravo, nesse contexto, é o de ser para o senhor um negativo preso na dimensão da coisidade, quer dizer, ele está na dimensão de ser dependente como sujeito passivo, porquanto o senhor detém sobre ele o seu poder de determinação.

No entanto, considerando que o estatuto da consciência é dual, ou seja, consciência-de-si e para-si através do Outro, para o senhor se afirmar como consciência-para-si, ele precisa, necessariamente, do reconhecimento de outra consciência-de-si. E,

nesse sentido, o escravo, assumindo o papel dessa outra consciência, passa a ocupar a posição de protagonista nessa relação, uma vez que o senhor nada seria sem o escravo, e vice-versa. Aliás, ele somente pode se colocar em posição de senhor na medida em que há um escravo, isto é, um negativo que possibilita diferenciar o Eu do Outro.

Para tanto, cabe aqui explicitar que, para Hegel, entre o senhor e o escravo há ainda um meio termo responsável por unir essas duas consciências, qual seja, o mundo, como solo onde as consciências estão assentadas e entrecruzam-se uma para outra, numa relação dialética de divergência e convergência. Dessa forma, o senhor, o escravo e o mundo perfazem, por assim dizer, “três termos que se entrelaçam no jogo de mediações características dessa experiência fundamental” (VAZ, 1981, p. 22).

É no mundo, e, mais exatamente no mundo como campo de trabalho, que o escravo configura sua consciência-de-si independente. Ou seja, o ser-para-si da consciência do escravo lança-se para fora de si através da relação do trabalho na medida em que “chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma” (HEGEL, 1992, p. 130). Assim, o escravo passa a se caracterizar como agente responsável por moldar o mundo da cultura através do seu trabalho.

Com efeito, é nesse sentido que a relação senhor e escravo passa a caracterizar a unidade fundamental responsável pela construção do mundo humano. É através do contato com o mundo que a consciência-de-si do senhor reconhece o escravo como outra consciência-de-si, a qual se apresenta, conforme mencionado anteriormente, como agente de transformação do mundo em cultura.

O que se evidencia na dialética do reconhecimento é, justamente, a necessidade de unificação da “independência da consciência-de-si que faz sua aparição na figura do Senhor, e o processo da cultura ou formação do mundo humano como diferenciação ou enriquecimento da mesma consciência-de-si” (VAZ, 1981, p. 23), que se desvela na figura do escravo. Ou, em outros termos, o senhor e o escravo coexistem no mesmo mundo, na medida em que, dialeticamente, um depende do outro para a construção do universo cultural³.

³ A respeito disso, é interessante observarmos o seguinte comentário de Merleau-Ponty (1969, p. 120, grifos do autor). Diz o filósofo: “o fato central a que retorna de incontáveis maneiras a dialética de Hegel é que não precisamos escolher entre o *para si* e o *para-outro*, entre o pensamento segundo nós mesmos e o pensamento segundo os outros que é propriamente alienação, mas que, no momento da expressão, o outro a quem me dirijo e eu que me exprimo estamos ligados sem concessão da parte dele nem da minha”.

No entanto, é necessário entender que essa dependência de maneira alguma elimina a ipseidade de cada um. Cabe aqui lembrar o que dissemos anteriormente, a saber, que a consciência de si é para si e, concomitantemente, para Outrem. Sendo assim, podemos dizer que, a despeito do escravo ser dependente do senhor e, reciprocamente, o senhor do escravo, a existência de cada um não se anula na relação com o Outro.

Podemos afirmar ainda, em outras palavras, que a dialética do senhor e do escravo configura, assim, uma subjetividade *dependente* e *indeclinável*; dependente porque somente pode-se afirmar, ganhar existência, a partir do contato com Outrem, ou se se quiser, do conflito com o Outro; indeclinável por que sua identidade não se dissolve na objetividade do mundo e do olhar de Outrem.

É precisamente nesse ponto que procuraremos, na seção seguinte, mostrar como o pensamento de Hegel e o de Merleau-Ponty convergem para a mesma noção de subjetividade, na medida em que possibilita, em ambos, a abertura para a intersubjetividade.

A relação entre o Eu e o Outro em Merleau-Ponty

A questão da subjetividade e, concomitantemente, a relação entre o Eu e o Outro, se faz presente em toda obra de Merleau-Ponty. Evidentemente com faces distintas em cada momento de seu pensamento. Enquanto as primeiras obras, sobretudo a *Fenomenologia da percepção*, buscam ressignificar a noção de subjetividade cartesiana, evidenciando que ela somente é subjetividade pela condição de estar encarnada no mundo através do corpo, suas últimas obras procuram radicalizar a própria noção de mundo, através de uma ontologia do ser bruto, implicando, assim, numa diferente noção de subjetividade em relação àquela de 1945.

Para tanto, para abordar a questão da relação entre o Eu e o Outro, consideraremos, principalmente, a obra supramencionada de 1945, *Fenomenologia da percepção*. Primeiramente, mostraremos como, por meio da ressignificação do corpo e da noção de pré-reflexivo, Merleau-Ponty tornará possível a relação com Outrem. Não obstante, será necessário, ainda, em segundo momento, a reformulação do *cogito*, o qual será a condição de possibilidade para entendermos como a noção de subjetividade passará a ser dependente e, ao mesmo tempo, indeclinável.

Para Merleau-Ponty, o primeiro dos objetos no qual identificamos a presença do Outro é, precisamente, o corpo. Mas um corpo diferente daquele considerado pelas ciências clássicas, a saber, como um objeto que é responsável por guardar um espírito, ou como um mero receptáculo das impressões do mundo através de seus órgãos sensoriais. O corpo, aqui, pensado por Merleau-Ponty, é aquele que se caracteriza como “veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 202).

Considerando que o corpo é aquilo pelo qual tenho acesso ao mundo, é preciso admitir, então, que “sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 269). Com isso, a própria noção de subjetividade ganha um novo estatuto. Não se trata mais de entender a subjetividade como aquela pensada por Descartes, como uma instância de ordem da *res cogitans*, do puro pensamento, mas como uma subjetividade enraizada no mundo por meio do corpo.

Com efeito, será por meio desse corpo fenomenal que Outrem atestará sua presença. Quer dizer, não sendo o corpo um mero objeto, mas o próprio fenômeno do Outro, é através dele que será possível afirmar que há ali um outro Eu, uma vez que é por intermédio “da sua disposição intencional e dos seus gestos que posso conceber o Outro como um Eu, uma existência como a minha, um comportamento como uma vivência subjetiva” (FALABRETTI, 2010, p. 528).

Nesse sentido, é interessante notar o exemplo descrito por Merleau-Ponty sobre um bebê de quinze meses. Diz o filósofo:

Um bebê de quinze meses abre a boca por brincadeira se ponho um dos seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E, todavia, ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula tal como ele a vê do exterior, é para ele capaz das mesmas intenções. A “mordida” tem para ele imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe as suas intenções em seu corpo, com seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 471-472).

A expressividade do corpo do Outro configura uma experiência intersubjetiva, uma vez que meu corpo e o corpo de Outrem são capazes dos mesmos gestos, os quais são realizados a partir de uma reciprocidade perceptiva, e não de um ato intelectual. Ou seja, é preciso observar que a relação aqui se dá essencialmente por meio de uma dimensão de anonimato, visto que a intencionalidade não parte da consciência intelectual, mas do próprio fenômeno motor. Ora, mas o que significa dizer que o Eu e o Outro se encontram como sujeitos anônimos?

Nas palavras de Bonan, a intersubjetividade pensada em termos de anonimato, enquanto dimensão originária, significa dizer que ela está apoiada, precisamente, menos como o encontro de duas subjetividades definidas a partir de “sua independência, para voltar-se cada vez mais à dependência de um e de outro em referência a um contato comum que precede a sua subjetivação” (BONAN, 2001, p. 11). Ou seja, primeiramente, a relação entre o Eu e o Outro se assenta na dimensão que é anterior ao surgimento do *cogito* reflexivo.

Ora, mas a questão a ser colocada, a essa altura, é a seguinte: dado que a relação entre o Eu e o outro, como vimos até aqui, está pautada numa relação pré-reflexiva e, assim, desprovidos de um *cogito* reflexivo, que seria responsável por operar uma individualidade do sentir, será que, com isso, não se eliminou qualquer possibilidade de ipseidade? Em outros termos, será que com o nivelamento do Ego não se eliminou também o Alter Ego?

Considerando que uma das características do sujeito de percepção é o fato de ser anônimo, é preciso afirmar que Outrem que ele percebe também o é. E, nesse sentido, quando se quiser “fazer aparecer a pluralidade de consciências nessa consciência coletiva, iremos reencontrar as dificuldades das quais pensávamos ter escapado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 477). O impasse aqui consiste no fato de que, ao tentar fazer surgir as ipseidades, ver-se-á surgir o problema de ter acesso ao Outro. Ou seja, se outrora o problema era saber como o Outro pode aparecer por meio de seu corpo, agora o problema é saber como é possível ter acesso a Outrem de fato.

É verdade, não obstante, que com a percepção de Outrem temos acesso às suas expressões, as quais podem figurar desde um sentimento de alegria até uma dor pela perda de alguém. Todavia, é preciso admitir que os comportamentos corporais, e também as expressões através do uso da linguagem, não nos revela Outrem enquanto

tal. Na verdade, “o luto de outrem e sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 477).

Se por exemplo, a mãe de um amigo, porventura, vem a falecer, certamente me compadecerei com a dor de sua perda. De fato, considerando nossa aproximação afetiva chegarei ao ponto de “sentir sua dor”. Contudo, é preciso admitir que o significado que essa dor possui para ele, jamais poderá ser a mesma para mim, uma vez que, para ele, diz respeito à uma sinificação vivida, enquanto que para mim elas não passam de situações apresentadas por uma expressividade de significantes que emanam-se dele, seja por intermédio de signos linguísticos, seja pelas expressões corpóreas. Em outros termos, conforme diz Merleau-Ponty (2011, p. 478):

Por mais que nossas consciências, através de nossas situações próprias, construam uma situação comum na qual elas se comuniquem, é a partir do fundo de sua subjetividade que cada um projeta este mundo “único”.

Segundo Merleau-Ponty, as dificuldades da percepção de Outrem não são de exclusividade do pensamento objetivo, visto que, após mostrar a primazia do comportamento e fazer descer o pensamento à consciência não tética, essas dificuldades insistem em permanecer. Na verdade, o problema “já está ali se procuro viver outrem, por exemplo, na cegueira do sacrifício” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 478).

Esse *sacrifício cego* pode ser observado, por exemplo, na conhecida expressão “amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Nela, veremos que, apesar de aparentemente a proposição não exprimir nada de “ruim”, o amor a ser concedido à Outrem ainda será a partir de mim, quer dizer, seria hipocrisia achar que “quero o bem de outrem assim como o meu, já que mesmo esse apego ao bem de outrem ainda vem de mim” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 478).

De fato, na experiência com Outrem se evidencia a discrepância entre o meu mundo e o mundo de Outrem, principalmente quando se quiser, como vimos no exemplo anterior, viver um intermundo “no qual dou tanto lugar ao outro quando a mim mesmo. Mas esse intermundo é ainda um projeto meu” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 478). O problema que surge, então, é o de um solipsismo intransponível que já está aí desde que me encontro no mundo, ou ainda, conforme Merleau-Ponty, a questão é

compreender “como a subjetividade pode ser ao mesmo tempo dependente e indeclinável?” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 536).

Será através da ressignificação da noção de *cogito* que Merleau-Ponty buscará a solução a esse impasse. Segundo o filósofo, o *cogito* que aprendemos com Descartes somente existe por meio da linguagem, quer dizer, colocado em palavras, “compreendido nas palavras e que, exatamente por essa razão, não alcança sua meta, já que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceptualmente nossa vida e em pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 538).

Nesse sentido, para Merleau-Ponty, nós somente entendemos o que Descartes quer dizer com a noção de “*cogito*” a partir de nossa própria vivência existencial, a qual se dá muito antes de exprimirmos por meio da linguagem. É essa vivência, em estado primitivo, no sentido em que ainda não temos acesso à linguagem verbal, que Merleau-Ponty denominará de *cogito* tácito, que, a propósito, “era esse *Cogito* silencioso que Descartes visava ao escrever as *Meditações*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 539).

Ora, o *cogito* tácito, presença de si a si, somente pode ser exprimido por via da linguagem, ou, para se aproximar com Hegel, do contato com Outrem. Entendamos: o *cogito* silencioso, ou consciência de si, somente pode ser afirmada a partir do instante em que se exprimiu a si mesmo por meio do contato com o Outro. Assim, o sujeito somente “realiza sua *ipseidade* sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 547, grifo nosso).

Assim sendo, a resposta ao paradoxo colocado anteriormente, qual seja, como é possível a subjetividade ser, ao mesmo tempo, dependente e indeclinável, ou independente, podemos responder da seguinte maneira: ela é dependente por ser impossível saber-se sobre si mesma sem estar atrelada a uma dimensão de generalidade; indeclinável por ela não se extinguir frente à objetividade, a despeito de ser revelado por intermédio dela.

Dessa forma, é totalmente infundada a ideia de uma subjetividade sem a intersubjetividade, ou de uma existência sem coexistência. Como diz Merleau-Ponty, a própria recusa, por exemplo, em se comunicar, já é uma forma de comunicação. Em outros termos, “mesmo a recusa indefinida de ser o que quer que seja supõe algo que seja recusado e em relação ao qual o sujeito se distancie” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 483).

Há, aqui, uma espécie de intencionalidade que une o particular e o universal, o individual e o coletivo, o Eu e o Outro, de modo que não há um sem o outro, e se é possível afirmar um dos lados, isso somente pode ser feito a partir de outro. Conforme diz Merleau-Ponty, em uma belíssima passagem na obra *Conversas-1948*:

Nosso contato conosco sempre se faz por meio de uma linguagem que recebemos de fora e que nos orienta para o conhecimento de nós mesmo. [...] Cada um só pensa e decide depois de já estar preso em certas relações com o outro, que orientam preferencialmente para determinado tipo de opiniões (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 48-49).

Podemos afirmar, dessa maneira, que, assim como não há coletividade sem indivíduos, também não há individualidade sem uma coletividade, mesmo que essa dependência seja para negar um ou outro. Mas essa inter-relação somente é possível devido ao fato de que o Eu não é transparente a si mesmo, quer dizer, ele somente se conhece como sujeito a partir do contato com outro sujeito.

Portanto, se por um lado é verdade que “outrem nunca existirá como nós mesmos, ele é sempre um irmão menor” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 580), que nunca apreenderemos a ipseidade do Outro, por outro lado, é verdade também que não podemos concluir daí que a relação com Outrem está fadada ao fracasso, visto que o Eu e o Outro não são excludentes, mas coexistentes, mantendo cada qual sua singularidade.

Considerações finais

Em Hegel aprendemos que a consciência-de-si se caracteriza por ser, paradoxalmente, ser-para-si e ser-para-outrem. Assim, para que seja possível afirmação da consciência-de-si se faz necessário que ela se lança para fora de si e se depare com outra consciência-de-si. Em outros termos, é somente na relação com Outrem que o Eu pode ganhar o estatuto de existência, na medida em que não há identidade sem antes haver a experiência da diferença.

Da mesma forma, como vimos, isso ocorre em Merleau-Ponty. Ou seja, considerando que o Eu e o Outro fazem parte de um único fenômeno, constituem uma coexistência necessária para a própria base de formação da cultura, o Eu deixa de ser pensado como uma substância que é transparente a si mesmo, de se reconhecer em sua plena solidão sem a necessidade de Outrem. Aliás, se for possível falar em solidão, é

porque já tivera a experiência da coletividade, ou, em última análise, do Outro. Assim, “dizer que o ego “antes” do outro está só já é situá-lo em relação a um fantasma do outro, é ao menos conceber um meio em que outros poderiam estar. A verdadeira e transcendental solidão não é esta: apenas ocorre se o outro nem se quer é concebível” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 192), e isso implicaria que nem sequer haja um Eu para reivindicá-la.

Ademais, é através da análise do *cogito* cartesiano que Merleau-Ponty constata que, na verdade, o *cogito* que encontramos em Descartes somente existe por meio da linguagem, de sua verbalização. Além disso, o fato de o compreendermos se faz porque já temos uma experiência tácita de um Eu individual, ou, se quiser, de um *cogito* tácito, de uma presença de si mesmo, ou, para falar hegelianamente, de uma consciência-de-si. Mas esse *cogito* tácito somente existe a partir do momento em que ele se exprimiu para Outrem, ou, para dizer como Merleau-Ponty, essa consciência “só se conhece nas situações-limite em que está ameaçada” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 541).

Entendemos que essa noção de “ameaça”, empregada pelo filósofo francês, procura denotar o mesmo sentido que Hegel chamou de “luta”, a fim de designar, em ambos, que é na relação necessária de conflito, de limite, com o Outro, que o Eu precisa para realizar sua individualidade. Em outras palavras, o que está em jogo, aqui, tanto para Merleau-Ponty quanto para Hegel, é a ambiguidade da subjetividade ser, ao mesmo tempo, dependente e independente, ou senhor e escravo.

Nesse sentido, portanto, pensamos que Merleau-Ponty e Hegel convergem para a mesma conclusão, a saber, em linguagem merleau-pontyana, que a subjetividade é independente porque não se reduz à generalidade, mas, ao mesmo tempo, dependente porque somente pode existir a partir do Outro. Ou, em termos hegelianos, a consciência se caracteriza por ser para-si e para-outrem, configurando, dessa forma, a dialética que possibilita tanto o senhor quanto o escravo, serem agentes na perpétua batalha da luta por reconhecimento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONAN, Ronald. *Le Problème de L'intersubjectivité dans la Philosophie de Merleau-Ponty: la dimension commune*. v. 1. Paris: L^h Harmattan, 2001.

FALABRETTI, Ericson Sávio. A presença do Outro: inter-subjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 515-541, jul/dez. 2010.

GULLAR, Ferreira. *Na vertigem do dia*. 3º ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas*: 1948. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.

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

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. *Revista Síntese – Nova Fase*, n. 21, jan./abr. 1981, p. 7-29.