

 <https://doi.org/10.23845/kgt.v14i3.121>

## **Consciência e negatividade em Hyppolite e Merleau-Ponty** [Consciousness and negativity in Hyppolite and Merleau-Ponty]

André Dias de Andrade

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR); Mestre em Filosofia pela UFPR (PR) e graduado pela UEM (PR). A pesquisa do autor abrange as áreas da fenomenologia, ontologia e filosofia francesa contemporânea.  
E-mail: andre8ada@gmail.com

### **Resumo**

Este artigo constrói o panorama francês da leitura de Hegel. Percorremos a relação que subsiste entre consciência e negatividade através de Alexandre Kojève e Jean Hyppolite a fim de chegar a Merleau-Ponty, de modo a vislumbrar duas interpretações distintas da obra hegeliana. A primeira, dualista e “antropológica”, aloca a negatividade produtora da história e do sentido na consciência humana; a outra, de cunho monista, não distingue entre uma esfera meramente “natural” e outra propriamente “humana”, sendo que a negatividade passa a ser princípio da realidade em si mesma. Essa segunda interpretação permite traçar um paralelo com Merleau-Ponty, uma vez que este autor não contrapõe Ser e Nada em sua fenomenologia, tratando o tema da negatividade de forma análoga a Hyppolite. Veremos como a noção de “fenômeno” em Merleau-Ponty admite uma imbricação entre negativo e positivo. Trata-se aqui, portanto, de investigar a absorção da questão da negatividade presente, na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, pela filosofia francesa.

**Palavras-chave:** Consciência; Fenômeno; Negatividade; Hegelianismo.

### **Abstract**

This paper traces the french panorama of Hegel's reading. It travels through the relation that subsists between consciousness and negativity in Alexander Kojève and Jean Hyppolite, in order to reach Merleau-Ponty, so that we can see two different interpretations of Hegelian work. The first is dualist and “anthropological” so that it locates the productive negativity of history and sense in human consciousness; the other, of a monist kind, not distinguishes between a “natural” and a “human” sphere, so that negativity becomes the principle of reality itself. This second interpretation allows to trace a parallel with Merleau-Ponty, once this author doesn't opposes Being and Nothigness in his phenomenology, working upon the theme of negativity analogously to Hyppolite. We will see how the very notion of “phenomenon” in Merleau-Ponty allows an imbrication between negative and positive. Therefore, this paper investigates the French absorption of the question of negativity present in Hegel's *Phenomenology of Spirit*.

**Keywords:** Consciousness; Phenomenon; Negativity; Hegelianism.



## Hegel e o problema contemporâneo

Todas as grandes ideias filosóficas do século passado – as filosofia de Marx e Nietzsche, a fenomenologia, o existencialismo alemão e a psicanálise – tiveram seu início com Hegel; foi ele que começou a tentativa de explorar o irracional e de integrá-lo numa razão alargada que permanece a tarefa do nosso século. (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 63)

A declaração de Merleau-Ponty permite conceber a importância da dialética hegeliana para pensar a relação entre os homens, calcada na negatividade, e entre eles e a história. Buscamos aqui, através de uma exposição sumária da dialética entre senhor e escravo, bem como da leitura que fazem dela Alexandre Kojève e Jean Hyppolite, rastrear o caminho da noção de negatividade até o cenário filosófico francês. Tentaremos mostrar, num segundo momento, que tal noção, tão cara a Hegel, acaba por ser o ponto de aproximação do pensamento de Hyppolite e de Merleau-Ponty, quando de sua crítica à concepção sartriana de liberdade na *Fenomenologia da Percepção*. Do mesmo modo, a negatividade permite mensurar a distância que esses dois autores tomam com relação à leitura de Kojève, um dos primeiros a introduzir o tema hegeliano da história na França.

Segundo o diagnóstico de Descombes se, na leitura kojéviana de Hegel, “o homem que conhece o real é o real que conhece a si mesmo (e que descobre que é o sujeito absoluto)” (DESCOMBES, 1988, p. 70-1), vemos que a possibilidade de um discurso verdadeiro surge com o homem. Sendo ele “sujeito e conteúdo de enunciação” está claro que o espírito é concebido aqui de maneira antropológica – o espírito “humano”. Para Descombes, trata-se de reduzir a coisa à coisa humana, realizar a redução fenomenológica e escapar dos impasses mais difíceis à dialética, tornando-a um movimento encarnado pelo homem. Cabe à geração seguinte tentar se desvencilhar desse impasse antropológico.

Hyppolite concebe que “a aventura do homem é também uma aventura do Ser, uma aventura especulativa através do homem e sua consciência de si, uma aventura do Ser, como sentido do Ser” (HYPPOLITE, 1967, p. 332)<sup>1</sup>. Entendemos que tal posição não reduz a negatividade, motor da história e da transformação, ao âmbito humano. Assim como em Merleau-Ponty, parece haver aqui uma concepção da ação humana como algo

<sup>1</sup> “Note sur la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* et le thème: l'absolu est sujet”, in: *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: PUF, 1971. (Dada a referência a inúmeros textos de Jean Hyppolite disponibilizamos a data no texto e o título do mesmo em nota, seguido da respectiva edição organizada)



que se faz sob o fundo do ser, mediante uma realidade do ser. O ser aparece *através* do homem, não *para* ele ou *a partir* dele.

Antes, porém, de perscrutar a elaboração do tema da negatividade pelos filósofos franceses, há que apresentar os pontos básicos do capítulo 4 da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1992) – texto este que provocou enorme discussão na França.

### Desejo e reconhecimento

O capítulo “A verdade da certeza de si” marca a passagem da consciência natural à consciência que apreende a si mesma. Na relação de conhecimento estabelecida pela consciência de si, sujeito e objeto se identificam, uma vez que a consciência se volta sobre si e não a um objeto mundano, perceptivo, exterior. Nessa relação, perscruta-se a terra “natal” da verdade: retorna-se, pois, da certeza sensível para a certeza de si, ou seja, do mundo e da afecção para a reflexão. Não que o mundo deixe de existir, uma vez que pelo movimento que caracteriza o retorno da consciência sobre si mesma tal certeza pertinente ao sensível também se conserva – melhor: a consciência de si, a qual passa a ser definida como *desejo*, conserva seu objeto negando-o, como um momento anterior, mas não menos importante de sua própria constituição. Na condição de *desejo*, a consciência detém o traço distintivo e fundamental de se constituir através da negação, isto é, de voltar-se a um objeto de desejo, a um *desejado*, a fim de negá-lo e, portanto, diferenciar-se dele enquanto tal – há aí então um aspecto relacional e constitutivo, melhor dizendo, um vínculo intencional, entre o que deseja e o que é desejado e, para tanto, negado. Assim, a alteridade do mundo e do objeto se conserva e dá ensejo à negação, sendo que, neste quarto capítulo da obra, volta-se à unidade da consciência de si e sua constituição *a partir* dum ser-outro, ou seja, como unidade na diferença. Isso é o que permite a Hegel definir a consciência como “movimento”, o qual tem sua força-motriz no desejo de outrem, na negação constante desse ser-outro<sup>2</sup>. Hegel delineia aqui a base

<sup>2</sup> Tal “movimento” de negação não lida com oposições lógicas, as quais não poderiam dialogar. Na forma do negativo *puro ou lógico*, a antítese não dialetiza com a tese, mas na forma do negativo *determinado* a relação é possibilitada e ainda constitutiva das partes. Se Hegel pensa a negatividade de forma operante é porque não trata da relação lógica que vige entre A e não-A, mas com os problemas como a história e a intersubjetividade, que encerram uma dimensão de negatividade em si mesmos. Se, conforme Lebrun, em Hegel há um “reexame ontológico das categorias do positivo e do negativo” (LEBRUN, 1971, p. 290), a negação passa a ter um estatuto ontológico, a ser algo *real* e, por conseguinte, constitutivo da própria realidade. A negação passa a ser *determinada* e “determinante” na exata medida em que realiza a passagem entre as matérias da *Fenomenologia do Espírito*, numa figura da consciência à outra. “No pensar conceitual o negativo pertence ao conteúdo mesmo e – seja como seu movimento imanente e sua



para entender o sujeito sob um novo viés distinto da intuição intelectual<sup>3</sup>, na medida em que tal sujeito se constitui na diferença, numa relação vital com a alteridade, com o não-eu. Ora, este outro já não é aquele da representação, mas objeto de desejo.

Junto ao desejo consta a negatividade própria da consciência de si, pois uma vez que ela se prostra diante do objeto a fim de se constituir como consciência de si pela negação dele como outro, reconhece-se como diferenciada e diferente *a partir* desse outro. Hegel realiza no parágrafo 168 da *Fenomenologia do Espírito* uma dupla-inversão: com a negatividade o objeto se torna vida, assim como a consciência, pela negação, constitui-se perante a vida e em oposição a ela. A diferenciação da consciência ao retornar sobre si é fruto dessa oposição que, no entanto, não impossibilita a relação, senão a funda sob o signo do negativo. A unidade da vida é, portanto, a condição necessária para que a consciência possa se opor a ela – é uma “unidade” entendida também como “ato de afastar-se de si mesma” (HEGEL, 1992, p. 121). Entende-se a vida como “auto-rejeição”, “auto-afastamento”, na medida em que é uma relação negativa, marcada pela diferença e que, não obstante, conserva um vínculo inextrincável. Começa a se esboçar a dialética da vida que adiante passa a ser a dialética das consciências, na figura do senhor e do escravo. Pois se há a vida como totalidade e, por sua vez, a consciência de si como oposição à totalidade no retorno reflexivo sobre si mesmo, não significa que o particular se emancipa do universal, mas que constitui sua verdade mais ínfima, vale dizer, a tomada de consciência em relação a si mesmo adjunta à tomada de consciência acerca da vida – a reflexividade. Nesse sentido, a unidade primordial da vida é compreendida ao mesmo tempo como infinitude e inquietude, alimentada pela negatividade, na qual sujeito e mundo, consciência de si e alteridade se contrapõem e conservam sua unidade mesma mediante tal separação. Assim, há diferenciação possibilitada pela unidade originária, a totalidade, embora a diferenciação seja a típica



---

determinação, seja como sua totalidade – é o positivo. O que surge desse movimento, apreendido como resultado, é o negativo determinado e, portanto, é igualmente um conteúdo positivo” (HEGEL, 1992, p. 62).

<sup>3</sup> “E se [...] o pensar unifica consigo o ser da substância e compreende a imediatez e o intuir como pensar, o problema é saber se esse intuir intelectual não é uma recaída na simplicidade inerte; se não apresenta, de maneira inefetiva, a efetividade mesma” (HEGEL, 1992, p. 30). Se a filosofia parte da intuição intelectual não há movimento, mas a simples constatação de uma coincidência; ademais, a riqueza da experiência e a pluralidade das “figuras da consciência” (Ibidem, p. 46), vale dizer, todo este saber que vai sendo negado e conservado ao longo da obra, se determina logo de saída, uma vez que é à unidade do Eu que tudo se reporta. Hegel julga tal ponto de partida ineficaz à filosofia, na medida em que postula um absoluto “formalista” que oblitera justamente aqueles dados capitais à construção dessa noção e, junto dela, no capítulo em questão, a tomada de consciência de si. Este absoluto vazio é “a noite em que ‘todos os gatos são pardos’”, pois “no  $A=A$ , não há nada disso, pois lá tudo é uma coisa só” (HEGEL, 1992, p. 34).

dessa unidade, tendo como sua característica mais elementar, a negatividade<sup>4</sup>. Hegel escreve que “a unidade se dividiu, porque ela é unidade absolutamente negativa ou infinita, e porque essa unidade é a substância, a diferença também tem *nela* unicamente sua independência” (HEGEL, 1992, p. 122).

Concebe-se que o para-si é a infinitude como determinação, ou seja, enquanto negação do vínculo universal, de sua “fluidez” e “continuidade”. É pelo desejo que a consciência de si subsiste de modo que na negação mantém sua separação da totalidade caracterizada como “natureza inorgânica” e que deve ser consumida. Mas há um revés na sua autonomia, pois permanecendo apenas contraposta ao todo da vida, este grande “outro” como consciência termina por regressar à fluidez do todo, não se constituindo plenamente enquanto consciência de si. O fato é que a posição da individualidade perante a natureza redundante numa abstração, a partir da qual é possível fazer o caminho inverso sem prejuízos para a relação – sendo a unidade da vida dividida em figuras, tais quais se articulam pela negação da negação e se coadunam ao movimento da vida –, dado que a vida tem aqui o sentido de um ciclo.

Assim coincidem, um com o outro, os dois lados do movimento total que tinham sido diferenciados, a saber: a figuração, tranquilamente abrindo-se-em-leque no meio universal da independência, e o processo da vida. Esse último é tanto figuração quanto o suprasumir da figura. O primeiro, a figuração, é tanto um suprasumir quanto uma articulação de membros. O elemento fluido é apenas a abstração da essência, ou só é efetivo como figura. O articular-se em membros é, por sua vez, um fracionador do articulado, ou um dissolver do mesmo (HEGEL, 1992, p.123).

Como afirma Hyppolite, a negação é “produção” neste ciclo, neste processo de vida, na medida em que o ser vivo se realiza negando, já que a morte não é um “não-ser”, mas o ser mesmo da vida atravessado pela negatividade. É no cerne do indivíduo que se encontra a negatividade e mesmo a negação final – “o crescimento da criança é a morte dos pais” –, que é a própria negatividade da vida entendida como “o todo se desenvolvendo, dissolvendo e resolvendo seu desenvolvimento, e se conservando simples em todo o movimento”, conforme a *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 1941, p. 157). Uma vez refletido o todo e seu desmembramento, feito o caminho de ida e de volta, conquista-se uma nova figura na *démarche* hegeliana: a consciência de si imediata, um “Eu simples” (HEGEL, 1992, p. 124). Tal consciência que começa a se interpelar no seio da vida também realiza a unidade desta, porquanto não simplesmente deriva da vida e se

<sup>4</sup> Tal será o ponto explorado na leitura que Hyppolite e Merleau-Ponty fazem de Hegel, em oposição ao viés dualista defendido por Kojève, como expomos à frente.



subordina a ela, mas se “enriquece” e fornece as condições para pensar a própria vida. Nesse sentido, pode-se afirmar que a vida dá ensejo à consciência de si, mas que só se realiza através dela, como seu momento especulativo por excelência. Doravante, a vida é “refletida” ou, como pontua Hyppolite, tem-se “consciência da vida”. Em que consiste tal “enriquecimento”, que culmina com a tomada de consciência de si?

É importante ressaltar, o que é crucial para entender a recepção francesa de Hegel, que a consciência de si definida como *desejo*, não pode, neste ponto, alcançar a plenitude de si mesma, uma vez que seu desejo precisará encontrar o desejo alheio, isto é, noutra consciência de si, confrontando-a em busca de reconhecimento. Como afirma Hegel, o desejo revela uma experiência de insatisfação, dado que sua relação ao objeto só faz reproduzir o próprio desejo. Este não é uma propriedade interior e privativa do sujeito, mas provém do objeto desejado, arrastando o sujeito desejante à alteridade. Se a consciência de si é definida como desejo, ela tem uma característica “intencional”, quer dizer, um empreendimento ek-stático com relação ao mundo e à vida – dado que eles são mais “ricos” que o sujeito. A auto-constituição desse sujeito e sua satisfação são, portanto, frutos do desejo e são frustradas pelo desejo, uma vez que não pode ocorrer o suprasumir da vida e de toda alteridade como *outro* ao regime do *mesmo*, do Eu. Essa verdade é inalcançável porque a consciência de si depende de outra consciência para que seja reconhecida como tal. É preciso desejar um objeto de outra natureza, um objeto que seja “em si mesmo negação”, visto que “a consciência de si só alcança sua satisfação em uma outra consciência de si” (HEGEL, 1992, p. 124-5). Passa-se à dialética entre senhor e escravo.

Com a descoberta do Outro, a consciência de si se encontra num dilema: deve-se negar esta consciência estrangeira, dominar o desejo alheio a fim de permanecer como pólo-sujeito, como o senhor da relação. A presença do Outro acarreta, contudo, uma condição paradoxal: conforme a consciência de si passa a se ver *no* Outro e em si mesma simultaneamente, ela atesta a similaridade que impede a autonomia ou superioridade prévias – a consciência de si perde sua auto-referência, passando a buscá-la no reconhecimento. É preciso, por conseguinte, não negar o Outro totalmente, causando sua morte, já que este Outro é um outro de mim mesmo, embora dominando e negando seu desejo. O problema da constituição toma a forma da intersubjetividade em Hegel, uma vez que é necessário passar pela alteridade para se conceber a ipseidade. O Outro passa a ser *meio* para o Eu – “cada extremo é para o Outro o meio termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído” (HEGEL, 1992, p. 127).



Num primeiro momento, Hegel descreve tal encontro como uma relação “desigual” no que tange ao desejo de reconhecimento. A dialética das consciências se inaugura pela polarização: há um reconhecido e outro que apenas reconhece. A consciência do senhor é para-si enquanto a outra, a do escravo, permanece como para-outro, para o senhor. A liberdade do escravo é subtraída em favor de seu dominador, sendo que este só adquire sua realidade de consciência de si mediante a negação do escravo, pelo jugo do trabalho. A liberdade do senhor passa a ser abstrata e mediada, uma vez que ele se relaciona com os objetos do mundo – objetos-de-desejo – de forma indireta. É o escravo que “trabalha” a coisa, que transforma a pura coisa (*ding*) dando-lhe o estatuto de “coisa mesma” (*die Sache Selbst*), ou melhor, de *coisa para a consciência*, para que o senhor possa então dela desfrutar. O escravo, por sua vez, é o agente de “humanização” da natureza, pois, conforme Hyppolite, “lhe dá a forma da consciência de si” (HYPPOLITE, 1947, p. 104)<sup>5</sup>. Sua ação, todavia, não é uma ação pura, senão parcial, tendo como finalidade o desejo alheio do senhor. Não há completude entre ação, compreendida como criação e *desejo*, sob a forma da satisfação, seja em relação ao senhor, seja ao escravo. A negação do senhor dirigida ao escravo se dá sob a forma do “consumo” através da dominação, do constrangimento à liberdade. Já a negatividade posta em prática pelo escravo é caracterizada pela “criação”, na qual ele nega pelo trabalho a realidade dada em favor dos objetos criados, mas mantendo-se no lado da servidão na relação.

O quadro se desenvolve e muda quando o escravo deixa de trabalhar em favor da essência do senhor, para voltar-se a si em seu ato de criação, tornando-se para si mesmo. Ele descobre-se como “para si que é” por meio da angústia da dominação e pelo trabalho.

Esse meio-termo negativo ou agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma (HEGEL, 1992, p. 132-33).

A luta das consciências revela o vínculo originário e necessário ao reconhecimento, através do Outro, de si. O sujeito hegeliano não toma a si mesmo reflexivamente antes dessa experiência, porquanto é no conflito e posterior reconhecimento que ele se consolida. Cabe ressaltar que essa relação intersubjetiva e genética da consciência de si,

<sup>5</sup> “Situation de l’homme dans la *Phénoménologie* de Hegel”, in: *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: PUF, 1971.



tem na negatividade a possibilidade filosófica de sua realização – na medida em que não concebe o sujeito como imanência positiva, a partir do retorno a si exclusivamente intelectual. Hegel lança as bases de uma filosofia em que a experiência convive com a verdade e a existência, tocando o absoluto. Tal negatividade foi amplamente absorvida no cenário filosófico francês, de modo a pensar problemas relativos à história, à liberdade, à alteridade e à subjetividade. É preciso de agora em diante traçar algumas consequências do tema hegeliano da negatividade, a fim de rastrear a sua leitura e reelaboração em Kojève.

### **Kojève: a dialética humanizada**

Em sua obra *Introdução à Leitura de Hegel*, Kojève compreende a passagem acima como advento de uma realidade propriamente “humana”. Desse modo, há uma distância entre a pura consciência afetiva, ainda não voltada sobre si e que se assenta na “animalidade”, e a consciência de si reflexiva, onde se dá o desejo de algo outro que a natureza. Se, primeiramente, a consciência se orienta aos objetos “naturais”, como diferença que deve ser negada e absorvida, posteriormente ela se volta a algo não-natural, ou seja, para outra consciência. Assim, entrevê-se o desejo como peculiaridade da consciência de si no contato com outra consciência idêntica a ela, ou seja, na experiência de um Outro como desejo que deve ser negado e conquistado – ocorre então a passagem de um Eu animal, caracterizado pela identidade e passividade, ao Eu consciente que é desejo e negação.

A dialética hegeliana vislumbrada por Kojève é uma “dialética da sociabilidade”, do encontro e luta entre os homens. Nesse sentido, assiste-se a uma humanização da dialética, ou seja, a uma teoria que vê a gênese da negatividade no âmbito social. Trata-se, portanto, de uma dialética “antropogênica”. O Eu que busca reconhecimento no outro é compreendido como indivíduo histórico e impulso permanente à alteridade igualmente histórica. Se ele nunca se concretiza, é porque é marcado pelo *devoir* do desejo, constituindo-se sempre como *outra coisa do que é*. O vínculo intencional da consciência ao mundo e a outrem é entrevisto por Kojève, via uma nuance propriamente humana. Não há história, por conseguinte, antes do homem e do social. Na medida em que a história se faz na luta entre as consciências desejantes é uma história do gênero “humano” que só pode ser contemplada mediante a própria ação “humana”.





Se “a história humana é a história dos desejos desejados” (KOJÈVE, 1947, p. 13), pode-se conceber a imagem desse homem, como limite e gênese do sentido no mundo, enquanto sujeito fadado à busca de reconhecimento e de uma plenitude jamais alcançada. Na leitura kojéviana de Hegel, vemos uma dramática “luta de morte” entre as consciências, na qual uma busca sobrepujar a outra, mas que se descobre ligada a ela para se conceber como consciência plena de si. A liberdade só se conquista pela dominação alheia, pois não se pode obter o desejo do Outro, aniquilando-o; deve-se dominá-lo em vida. Daí origina a razão da assimetria fundamental dos dois desejos – senhor e escravo – na dialética hegeliana. Para que não se aniquilem no conflito entre desejos, eles precisam estar vivos. Logo, a realidade humana é a dialética entre autonomia e dependência (das consciências), dominação e sujeição (dos desejos).

Não é à toa que Kojève arrebatou sua análise da seção A do capítulo quatro da *Fenomenologia do Espírito* com a designação do escravo no papel de agente histórico privilegiado, que “humaniza” a natureza através do trabalho e põe em movimento a história<sup>6</sup>. Quando Kojève procura fornecer a estrutura geral da obra de Hegel, observa que os primeiros capítulos obtêm uma finalidade, “sobretudo gnosiológica”, enquanto o capítulo quatro é “sobretudo antropológico” (KOJÈVE, 1947, p. 49). Trata-se da humanização da dialética hegeliana, a partir da leitura de Kojève nos cursos da *École Pratique de Hautes Études*, entre 1933-39. O que fica claro nessa chave de leitura é a dicotomização entre uma realidade natural e uma propriamente humana. Se a leitura de Hegel é possível sob um viés monista, que será o caso de Jean Hyppolite, conforme se verá logo mais, em Kojève ocorre a interdição de tal unidade das consciências com o mundo, de sua identidade de fundo. Instaure-se então um dualismo ontológico, calcado na fundação da subjetividade humana como dimensão alheia e superior à natureza. Com a “verdade da certeza de si mesmo”, a consciência se arrebatou como medida do homem sobre o mundo, onde haverá lugar para a ação e a criação. Assim sendo, a negação, como motor dialético da história é exclusividade humana, fundada no conflito e na diferença inerente ao para-si, permanecendo a natureza e a consciência natural dominadas pela identidade do em-si. Há um hiato intransponível entre consciência e mundo, cujo desenvolvimento se encontra, por exemplo, num autor como Sartre a partir

<sup>6</sup> Na tradução da *Fenomenologia do Espírito* de Jarczyk e Labarrière consta a transcrição de uma carta que Kojève remeteu ao filósofo Tran-Duc-Thao, na qual fica claro como sua leitura de Hegel à época visava certos aspectos políticos: “Meu curso era essencialmente uma obra de propaganda destinada a abalar os espíritos. Foi por isso que reforcei, conscientemente, o papel da dialética do Senhor e do Escravo, e, de um modo geral, esquematizei o conteúdo da *Fenomenologia do Espírito*” (“Présentation”, in: Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Gallimard, 1993, p. 48).



de sua radical oposição do em-si e do para-si. Com a leitura de Kojève, portanto, tal antagonismo passa a ser o lugar exclusivo do sentido, permanecendo restrita à ação humana a esperança de conciliação com o mundo, a qual nunca se efetiva, embora dê força ao devir histórico e à temporalidade. A “consciência infeliz” é a consciência deste perpétuo recomeço – o desejo – que define a existência do homem.

O capítulo IV é antropológico no sentido de tratar-se da existência, isto é, de desejo e de ação. Hegel é intelectualista: sem a criação pela ação negadora, não há contemplação do dado. Sua antropologia é fundamentalmente diferente da antropologia grega, segundo a qual o homem sabe e se reconhece inicialmente, para depois agir. (KOJÈVE, 1946, p. 47)

Descombes reconhece que, em Kojève, “é a ação que decide acerca do verdadeiro e do falso” (DESCOMBES, 1988, p. 55), ou seja, o homem passa a ser limite do sentido de modo que o “retorno” presuntivo ao absoluto hegeliano está vetado. A negatividade passa a ser propriedade humana e a filosofia coincide com tal realidade. Mais, diz ainda Descombes:

A natureza [...] tem que ser completamente positiva. O ser natural se definirá pela *identidade* (no sentido ordinário e “não dialético” do termo). [...] Daí a lição de Kojève: a *história* é dialética, a natureza não. (DESCOMBES, 1988, p. 55-56).

E, comentando Sartre, sobre *L'être et l'Néant*:

Como o ser é o idêntico que só é idêntico, enquanto que a consciência é a diferença que nunca deve alcançar a identidade, a relação entre ambos forçosamente é uma não-relação e a síntese um fracasso. (DESCOMBES, 1988, p. 79).

Julgamos poder traçar agora uma chave de leitura distinta, seguindo Jean Hyppolite, destes mesmos temas presentes na obra de Hegel.

### **Hyppolite: consciência e vida**

De acordo com Hyppolite, há uma “ambiguidade” no hegelianismo: ao mesmo tempo é possível conceber ali uma filosofia da história que desemboca no humanismo, como se pode pensar uma filosofia do saber absoluto, da qual a história e o próprio homem são momentos. Cabe lembrar que o mesmo autor da *Science de la Logique* é aquele das *Leçons sur la philosophie du Droit*, conforme aponta seu tradutor francês. Como escolher? Melhor: há que escolher?



“Em Hegel a história realiza no tempo a ideia do Absoluto, como a natureza a realiza no espaço” (HYPPOLITE, 1952, p. 151)<sup>7</sup> – mas cabe ressaltar que a ideia do absoluto não é um moderador formal das ações, uma vez que elas seriam subtraídas em seu sentido mesmo de ação; no mesmo sentido, o Absoluto não é um conceito abstrato que se realiza à revelia do homem, nem uma construção apenas humana. Entre antropologia e saber especulativo há de se compreender que o sentido da história é a “ideia absoluta, tanto objetiva quanto subjetiva. Esta ideia é a substância da história universal, mas ela só existe através das consciências que se tornam então instrumentos da Ideia” (HYPPOLITE, 1952, p. 151). Parece haver uma tensão entre o universal e o particular aqui, também entre o universal especulativo e o universal humano. “Aqui se manifesta a ambiguidade do hegelianismo”, vale dizer, o co-pertencimento da totalidade aos atos humanos particulares, já que, sem eles, ela não poderia ser vislumbrada, e a subsunção dessas ações no plano de uma verdade mais ampla, de um “Logos” do qual o homem é apenas suporte ou guardião. Como afirma Hegel em seu *Prefácio*, não há absoluto fixado de uma vez por todas, mas sua realização – que passa necessariamente pela interação e luta das consciências – seguindo um processo dialético: “A substância viva é o ser que é *sujeito* em verdade ou, o que significa o mesmo, é o ser que é efetivamente real em verdade, mas somente enquanto essa substância é o movimento de *pôr-se-a-si-mesmo*, ou a mediação entre seu próprio *tornar-se-outro* e o seu *si-mesmo*” (HEGEL, 1992, p. 30). Passemos pela leitura de Hyppolite e por seus estudos sobre a consciência e sua relação com a vida na teoria de Hegel.

Primeiramente, é preciso entender que o “desejo”, em Hegel, é sempre uma mediação. Que ainda, bem antes como um conhecimento que adequa objeto a sujeito, a verdade atingida pelo desejo é uma verdade desejante de modo que o objeto contemplado é sempre objeto desejado. Assim, há que aproximar conhecimento e vida a fim de melhor situar a gênese da consciência de si e de sua verdade possível. Ao invés da tautologia estéril  $A=A$ , será preciso erigir o sujeito de outra maneira para alcançar um critério mais rigoroso de verdade, um conhecimento em âmbito intersubjetivo. Isso revela sobre o quanto é preciso pensar a experiência do mundo e da alteridade como mediações para a consciência em seu retornar a si reflexivo, de forma que se abdique do isolamento do *Cogito* para iniciar a filosofia. Em várias passagens, Hyppolite nos chama a atenção para esse caráter dialético da verdade, uma vez que ela só pode ser



<sup>7</sup> “Ruse de la raison et histoire chez Hegel” in: *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: PUF, 1971.

conquistada no seio da vida, a partir da qual a consciência ao mesmo tempo se interroga e interroga o objeto. Na vida, o “caráter do ‘ser-outro’ não é senão um momento” (HYPPOLITE, 1955a, p. 11)<sup>8</sup>, já que a consciência de si foi definida por Hegel, no parágrafo 167, “como desejo em geral”. O objeto não pode ser puro objeto e o sujeito não pode ser puro sujeito, se entendemos a relação entre eles como uma relação de desejo. Logo, trata-se de compreendê-la em termos de negatividade – a consciência nega a alteridade a fim de tomar posse de si – e não de contemplação unilateral por parte do sujeito, à maneira de uma contemplação abstrata.

Se o domínio da vida é o mesmo que o da especulação acerca da vida, não se trata de postular uma contraposição entre eles, mas de reconhecer uma dialética a partir da qual unicamente a vida pode se tornar conhecimento e se estabelecer objetivamente. A vida, portanto, constitui antes a vida do espírito do que a vida num sentido biológico. Trata-se de uma totalidade ainda velada na qual a consciência opera com o intuito de compreender a si mesma e, assim, desvelá-la e erigir sua verdade no discurso. Entenda-se “erigir” no sentido de criação, uma vez que a relação entre consciência e vida é uma relação de *Aufhebung*, ou seja, de transformação, conservação e superação: “a tomada de consciência tem na dialética um papel criador e motor, porque o espírito [...] é ‘o que se encontra’, e a natureza é somente o que permite ao espírito se encontrar” (HYPPOLITE, 1955a, p. 14). Hyppolite assinala mesmo que “a originalidade do pensamento hegeliano não está nesta ideia da vida [comum ao romantismo alemão], mas no esforço intelectual para pensar a vida” (HYPPOLITE, 1955a, p. 15). Então não se trata da vida do organismo aqui, mas do espírito, a vida tomada pela reflexão.

A negatividade aí agencia justamente essa produtividade e criação inerentes à relação entre vida e consciência da vida. Se o pensamento não se dirige a um absoluto transcendental e inalcançável, nem a um absoluto formal e presuntivo, quando há verdade, é apenas após a longa marcha dialética que ela vem a ser: “O verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que se implementa através de seu desenvolvimento. Sobre o absoluto, deve-se dizer que é essencialmente *resultado*; que só no *fim* é o que é na verdade” (HEGEL, 1992, p. 31). Conforme Hyppolite, “para que o absoluto seja verdadeiramente produtividade, é preciso concebê-lo como potência negativa” (HYPPOLITE, 1955a, p. 16). É na vida que essa criação se dá, de modo que a vida seja sinônimo da “infinidade”, da multiplicidade não idêntica ao todo, mas que lhe



<sup>8</sup> “Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hegelienne d’Iéna”; in: Hyppolite, Jean. *Études sur Marx e Hegel*. Paris: Marcel Rivière e Cie, 1955.

indica. Ora, a finitude é *pensada* enquanto *infinidade*, a negatividade tem sua raiz no Ser, no “Logos”. Fica restituída a unidade ontológica que Kojève procurava interditar e que, além de permitir fazer-lhe oposição, permite também aproximar Hyppolite de Merleau-Ponty.

“O que aparece através do homem [...] é o discurso ontológico, o saber absoluto do ser, e esse saber não é o homem, ainda que não exista em outro lugar que na linguagem e possua incontestavelmente uma historicidade. [...] Não é o homem que interpreta o Ser, é o Ser que se diz no homem, e essa revelação do Ser [...] passa pelo homem” (HYPPOLITE, 1952, p. 156-7)<sup>9</sup>.

Essa relação ao infinito e ao Ser faz com que todas as ações estejam ligadas entre elas, assim como o pensamento sempre esteja ligado à vida. As ações individuais, finitas, tendem à infinidade como totalidade, como horizonte. Esse movimento de tornar-se outro pela ação, de se transcender pela negatividade, faz com que Hegel pense a vida de forma dinâmica, produtiva, dialética, e não como transcendência inalcançável e estanque. O problema da vida e aquele do conhecimento se identificam, tornando possível conceber a gênese da consciência de si como uma simultânea tomada de consciência da vida. Vê-se que não é o advento de uma realidade exclusivamente “humana” e incomunicável com o todo da vida e da natureza. Se Hegel não é Schelling, pois pensa a natureza na qualidade de *esprit caché*, nem por isso há que indicar uma primazia do conhecimento intelectual que lhe vetaria o contato com a própria realidade. A leitura de Hyppolite nos dá a pensar uma negatividade que faz a relação das partes com o todo sem, contudo, dirimi-las enquanto partes. Ademais, o negativo não é apenas humano, mas o humano enquanto expressão da negatividade inerente à realidade – negatividade que precisa ser trabalhada, sim, como desejo humano que faz com que este novo ente, o para-si da consciência de si, procure reconquistar a totalidade perdida. O desejo não é mais do que essa separação na perda do universal, repousando como o constante transcender do indivíduo que nega sua particularidade. O problema é que esse quadro não cessa e o desejo não é superado, mas constitutivo do homem. O universal transcendente e perdido não é senão a outra face de uma totalidade imanente, que faz com que a consciência se relacione com outras consciências na história e com o Infinito. É pela negação da negação, explica Hyppolite, que o indivíduo se relaciona com o todo. A infinidade só passa a ser elaborada com a tomada de consciência de si, através do trabalho, pois só com a consciência se pode ver o universal no particular. Cabe dizer que



<sup>9</sup> “Ruse de la raison et histoire chez Hegel” in: *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: PUF, 1971.

a dialética senhor/escravo, além de se efetivar no ser responsável pelo reconhecimento, também permitirá pensar a vida do espírito, na verdade intersubjetiva e na história, num “Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (HEGEL, 1992, p. 125).

A intersubjetividade é crucial à subjetividade, como se vê, já que o “si” da consciência de si só se constitui após a experiência da alteridade. É com o Outro que a consciência passa a se entrever primeiro num outro e, com o reconhecimento posterior ao embate senhor-escravo, em si mesma. “O desejo humano só se encontra quando contempla outro desejo, ou melhor, quando se refere a outro desejo e se torna desejo de ser reconhecido, portanto de reconhecer a si mesmo”. Nesse momento podemos tratar da realidade humana, da existência, já que “somente nessa relação das consciências de si que se atualiza a vocação do homem, aquela de encontrar-se a si mesma no ser, fazer-se ser” (HYPPOLITE, 1946, p. 181)<sup>10</sup>. A vida continua a ter um papel fundamental aqui, já que é nela que essa experiência do outro pode se dar, ou ainda que a dialética pode ser travada. Doravante, a alteridade não será aniquilada, na medida em que a coexistência se efetiva por meio do espírito – aqui já não entendido de maneira antropológica, à *la* Kojève. “O elemento da dualidade, da alteridade, é precisamente o ser-aí da vida, o absolutamente outro” (HYPPOLITE, 1946, p. 182) responsável pela constituição da consciência de si individual pelo desejo. O elemento da vida é o negativo, concebido no que concerne ao humano como desejo peremptório, pois não há como abdicar desse absolutamente Outro, qual seja, da vida enquanto base para a tomada de consciência da vida. A experiência do conflito entre senhor e escravo não é senão a outra face da reconciliação, através da reflexão, com a vida: “nessa experiência, vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si” (HEGEL, 1992, p. 129).

Para entender como o homem é um “cruzamento” do ser (HYPPOLITE, 1952, p. 157) é pertinente acompanhar os apontamentos de Hyppolite acerca da recepção francesa de Hegel. Se Hyppolite concorda que a consciência de si é o lugar onde se compreende a história, onde a consciência interpreta a si mesma, não se deve fazer concessão total ao viés antropológico na leitura de Hegel. O problema com tal viés é que ele necessariamente coloca duas regiões ontologicamente distintas – uma do em-si ou do Ser e outra do para-si ou do Nada –, vale dizer, defende um dualismo. Pois bem, tal não parece ser a intenção de Hegel, segundo Hyppolite, já que o que parece



<sup>10</sup> Hyppolite, Jean. *Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris: Aubier, 1946.

característico no pensamento hegeliano é o esforço para superar o dualismo cristão, em favor de um monismo ontológico, substituindo a “transcendência vertical” de Deus ou do Estado pela “transcendência horizontal” do homem – uma transcendência que atravessa o ser do homem. Assim, o dualismo não lhe representa uma chave de leitura correta ao hegelianismo sendo que “a dupla ontologia que reclamava Kojève, é Sartre quem a realiza em *O Ser e o Nada*” (HYPPOLITE, 1955b, p. 240)<sup>11</sup>. Postular um vínculo entre ser e nada é, portanto, situar-se de uma só vez contra Kojève e Sartre. Assim, é possível aproximar Hyppolite de Merleau-Ponty em sua posição quanto à negatividade. Se, para Hyppolite, a consciência de si só se opõe à vida a fim de revelar-lhe o sentido, permanecendo esse sentido inseparável da própria vida, para Merleau-Ponty a subjetividade humana tem a função de “romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 564). A negação em ambos é responsável pela subjetividade (a liberdade do para-si) e pela história – mas em ambos tal negatividade não se resume ao homem. Se Merleau-Ponty conclui a *Fenomenologia da Percepção* declarando que “estamos sempre no pleno, estamos sempre no ser” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 606) Hyppolite, por sua vez, indaga como este ser atravessa o homem:

O saber absoluto não é, para Hegel, uma teologia, mas também não é uma antropologia. Ele é a descoberta do especulativo, de um pensamento do ser que aparece através do homem e da história, a revelação absoluta. É o sentido desse pensamento especulativo que me opõe, aparentemente, à interpretação puramente antropológica de Kojève (HYPPOLITE, 1955b, p. 241).

É preciso “compreender a situação do homem no seio dessa vida. Esta descrição é o sentido que a vida tem para nós, mas esse sentido está oculto profundamente nos próprios viventes. A consciência de si (humana) é o revelador para o qual a vida remete” (HYPPOLITE, 1947, p. 114). Já que o homem surge da vida, ela está em filigrana nele – não há dualismo, mas condição de retomada da vida a partir do humano. Tal condição perpassa a peleja dos homens, na relação negativa entre eles, com as coisas e com o mundo. Desse modo, a vida não é um em-si inacessível, como em Sartre, mas atravessa a própria existência humana sem se confundir com ela. Se não se trata de uma harmonia identitária, nem por isso somos lançados no dualismo sartriano – de extração kojéviana. Para Hyppolite, o objetivo de Hegel, ao tratar da consciência de si e seus perigos, na *Fenomenologia do Espírito*, é tratar de amarrar a verdade e a



<sup>11</sup> “La *phenoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine”. in: *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: PUF, 1971.

existência, tornando a sua relação possível no âmbito da consciência de si sem, contudo, outorgá-la à esfera puramente antropológica. Como visto, interpela-se o Absoluto *através* do homem, ainda que tal interpelação não conduza a uma verdade particular ao gênero humano. É da “coisa mesma” que se fala, uma vez que após a dialética das consciências, com o conceito do espírito, o ser-em-si-para-si autoriza a verdade efetiva no mundo. Pode-se falar da “coisa mesma” agora, que é intersubjetiva e verdadeira. A coisa pura (*ding*), ao se tornar coisa mesma (*die Sache Selbst*), é verdadeira *em-si* e *para-si*, para um e todos, no sujeito e no mundo. Aí está, finalmente, o vínculo entre existência e verdade, o qual assombra e engendra o debate na filosofia contemporânea.

Como uma verdade pode ser a obra dos homens, posta no próprio coração da existência, pela mediação da existência, e ultrapassar no mesmo passo essa existência: a *humanidade-Deus* que se justifica ao mesmo tempo pelo *Deus-homem*? (HYPPOLITE, 1947, p. 121).

Eis o problema: como algo ‘humano’ pode ser verdadeiro no todo? Seguindo a leitura hyppolitiana, temos a impressão de que não pode haver dicotomia entre a região do Ser e a região do Nada – impossibilitando a comunicação – a fim de se compreender o seu vínculo. Se estivermos no caminho certo, esta parece ser a mesma questão de Merleau-Ponty, a qual permite compreender ao mesmo tempo o homem e o mundo, a liberdade e a história.



### **Merleau-Ponty: a negatividade envolta pelo Ser**

Merleau-Ponty realiza uma releitura da ontologia dualista de Sartre, através da crítica ao seu conceito de liberdade, na *Fenomenologia da Percepção*. Faremos uma breve exposição desta questão com o intuito de rastrear a noção de negatividade neste ponto de sua obra. Antes, porém, faremos uma comparação do tema por excelência da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel – ao menos no cenário filosófico francês –, a relação das consciências de si, com a questão da intersubjetividade a partir desta obra de Merleau-Ponty.

I - O campo intersubjetivo



A questão do outro é tratada por Merleau-Ponty em alguns passos da *Fenomenologia da Percepção*, que vão da sexualidade, da linguagem, até o advento da cultura e a análise do *cogito* cartesiano. O ponto comum dessas análises é o desvelamento de um campo impessoal da experiência, aquele que se dá para a percepção, como experiência originária do conhecimento. Assim, mediante uma fenomenologia do corpo próprio se poderá conceber a dicotomia sujeito-objeto, bem como a relação assimétrica com outrem, como abstrações teóricas. Apontemos algumas passagens da obra em que Merleau-Ponty dialoga mais diretamente com Hegel.

De fato, há um elo inextrincável do sujeito com o mundo e com o outro que se constata na percepção. O corpo passa a ser a estrutura que os conecta<sup>12</sup> e que não deixa entrever a relação como relação de dois polos autônomos. Assim, por meio de uma “função comum” (a percepção) podemos passar a descrever o vínculo que subsiste entre corpos distintos e à análise da presença de outrem. A sexualidade exprime esse elo, na medida em que o corpo próprio e o corpo do Outro se conjugam e se comunicam numa dialética pré-reflexiva do desejo. Pelo fenômeno da encarnação tais corpos não podem ser reduzidos nem a puro sujeito, nem a objeto peremptoriamente, mas se alternam entre sujeito de desejo e objeto de desejo, desejante e desejado, sem jamais chegar à plena consciência de si *sem* ou *contra* o outro.

Parece-lhe que o olhar estranho que percorre seu corpo rouba-o de si mesmo ou que, ao contrário, a exposição de seu corpo vai entregar-lhe o outro sem defesa, e agora é o outro que será reduzido à escravidão. Portanto, o pudor e o despudor têm lugar em uma dialética do eu e do outro que é a do senhor e do escravo: enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa, ou então, ao contrário, posso tornar-me seu senhor e por minha vez olhá-lo, mas esse domínio é um impasse, já que, no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um ser fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 230-231).

A dialética aqui não é a síntese abstrata do ser-em-si-para-si, mas a equivocidade do corpo próprio que ora se aliena em função do outro transcendente, ora se fecha numa imanência presuntiva, num Eu momentâneo. O importante é que tal fenomenologia revela o circuito que há entre sujeito e mundo, tendo como lugar da experiência o corpo – este lugar privilegiado sendo relativizado mais tarde, com a ontologia do sensível. Esse circuito é o lócus da existência, a qual não se reduz às relações pontuais do Eu com as coisas ou

<sup>12</sup> “O corpo é o 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, 1999, p. 122).



com os outros, nem é a soma delas, mas é o “lugar do equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 230). Se, para Hegel, o elo entre universal e particular era “esse circuito todo [que] constitui a vida” (HEGEL, 1992, p. 123), cabe observar que, em Merleau-Ponty, a existência é o lugar privilegiado desse encontro.

Hyppolite traça o vínculo entre existência e vida na filosofia de Hegel, numa comunicação feita um ano após a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, em que afirma ser a consciência humana, ou seja, a consciência de si, o correlativo da existência. Desse modo, a demarcação da existência estaria reservada à consciência da vida, que já é um passo a mais que a “vida pura e simples”, como apreensão intelectual da vida. Se há aproximação com a fenomenologia francesa, tal se dá no arranjo conceitual contemporâneo do *para-si* e do *para-outro*, através do qual (e de maneira distinta, como em Sartre) Merleau-Ponty procura reelaborar a dialética hegeliana. Em Merleau-Ponty, o vínculo intersubjetivo é originário em relação à subjetividade insular e, em Hegel, é no encontro entre as consciências que a consciência de si pode vir à tona. Assim, podemos dizer que a consciência de si no sentido de um Eu que procura se apreender a partir de outrem é a herança do hegelianismo deixada a Merleau-Ponty. “O Eu só se encontra no seio da vida se a vida se manifesta a ele de fora como sendo um Eu. Então só há consciência de si, existência do homem, se duas consciências de si se encontram. O Eu se sabe objetivamente, então, no outro eu e este outro é ainda ele próprio” (HYPPOLITE, 1946, p. 36)<sup>13</sup>. A negatividade que permeia tais relações revela o “parentesco de certos temas hegelianos e de certos temas modernos” – mas Hyppolite avisa que “este é apenas um dos aspectos da *Phénoménologie*” (HYPPOLITE, 1946, p. 41), não sendo permitida a redução da obra ao existencialismo francês, embora certa convergência seja possível.

De acordo com Merleau-Ponty, tratar de tais relações entre corpo próprio e alteridade, como acontece na sexualidade, significa tratar de uma dialética que não acaba por reconduzir “a um processo de conhecimento, nem reconduzir a história do homem à história da consciência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 231-232). Devemos mostrar que, a despeito de Hegel, tal dialética não toma a figura do conflito em Merleau-Ponty, uma vez que há uma harmonia geral e pré-objetiva dos corpos, vale dizer, das consciências incorporadas. Se o reconhecimento se dá em Hegel após a disputa, para Merleau-Ponty, ao contrário, a rivalidade é posterior ao reconhecimento pacífico do semelhante. No

<sup>13</sup> “L’existence dans la phénoménologie de Hegel”. In: Hyppolite, Jean. *Études sur Marx e Hegel*. Paris: Marcel Rivière e Cie, 1955.x



primeiro, as consciências rivalizam em rebaixar o outro a objeto, em negá-lo; no segundo, as consciências são o fruto tardio de uma dialética plantada num terreno comum, aquém de toda dicotomia.

Com o *cogito* começa a luta das consciências das quais cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra. Para que a luta possa começar, para que cada consciência possa presumir as presenças alheias que ela nega, é preciso que elas tenham um terreno comum e que se recordem de sua coexistência pacífica no mundo da criança. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 476)

O que a percepção e o comportamento demonstram é a minha inerência a um campo de experiência comum. Assim, as reminiscências ao período da infância serviriam para demonstrar que “a percepção do outro e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 476)<sup>14</sup> e, se é preciso o objetivo de Merleau-Ponty nesta obra é revelar a percepção em estado originário, no qual o sentido se apresenta de forma anônima e não como um ponto de vista isolado sobre o mundo, é preciso também resguardar uma validade para este solo intersubjetivo que o pensamento “adulto”, na forma da tomada de consciência de si com o *cogito*, não proscreve.

Uma vez que Merleau-Ponty concebe o sujeito como presunção de uma existência corporal, dá-se que tal sujeito é opaco. Este é definido por uma transcendência em direção ao não-eu, ao mundo; corresponde ao vínculo que tem com os outros e com as coisas. A comunicação se dá, por conseguinte, entre sujeitos que não se apreendem isoladamente, na solidão do *cogito*, mas que se perpetram no campo intersubjetivo que é o mundo percebido. Seu vínculo é intencional, sem ponto de partida ou de chegada, sem polarização. Assim, só há relação porque não partimos da insularidade como um postulado abstrato e tardio do idealismo. Se tenho a experiência de um Eu, habitante privilegiado de meu corpo, mas que só se apreende a partir do outro, não há razão para não dar ao corpo alheio a qualidade de um “Eu” alheio. A presença desse Eu que é, de fato, um Outro, nunca se concretiza, pois ele é apenas o fenômeno que tenho dele – um fenômeno que se faz e se desfaz mediante todas as experiências que dele tenho. O Outro



<sup>14</sup> Um bebê de quinze meses é capaz de reproduzir os gestos de um adulto tais como o de abrir a boca “se coloco por brincadeira um de seus dedos entre meus dentes e faço alusão de mordê-lo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 404). Isto ocorre, segundo Merleau-Ponty, antes que este indivíduo tenha sequer conhecido sua imagem num espelho e reconhecido uma semelhança entre o corpo dele e o do adulto. Há uma “significação intersubjetiva” na mordida que se comunica de imediato e intencionalmente, sem haver um aprendizado intelectual ou mimético. Assim, é o sistema formado entre meu corpo, o corpo de outrem e o mundo que permite tais correlações, sendo que na percepção vislumbramos este campo intersubjetivo fundamental.

está para além de sua figura, seu olhar, sua voz; no entanto, não é um outro substancial, figurativamente cartesiano. O outro da percepção é um outro “percebido”, mais fundamental do que o próprio eu do *cogito* que poderia defini-lo. O campo intersubjetivo é o campo fenomenal em que mesmo o Eu se aliena e se perde em favor do mundo, no irrefletido, só se encontrando, posteriormente e nunca completamente na reflexão. Trata-se de compreender, segundo Merleau-Ponty, que a alternativa entre Eu e Outro não figura um problema e que “da consciência que descubro por reflexão e diante da qual tudo é objeto, não se pode dizer que ela seja eu: meu eu está exposto diante dela como toda coisa, ela o constitui, ela não está encerrada nele e portanto pode, sem dificuldades, constituir outros eus” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 480). No fim, é preciso refazer a própria ideia de subjetividade, diz Merleau-Ponty, marcando-a antes pela transcendência do que pela posse de si ou ainda, descrevendo-a como temporalidade.

## II - Liberdade e História

Passaremos rapidamente ao largo das análises de Merleau-Ponty sobre o tempo, a fim de entender como a liberdade não é a antítese da situação e o para-si não é a antítese do em-si. Nosso objetivo é demarcar a partir daí a noção de negatividade presente na *Fenomenologia da Percepção*.

Ao conceber o sujeito como “tempo”, Merleau-Ponty procura desviar do contexto idealista em que se postula a interioridade inescrutável do Eu. Ao contrário, a subjetividade é vista como um campo de presença temporal, quer dizer, como uma experiência que se faz no tempo e permanece nele não a título de constituinte, mas como coesão entre os momentos de uma existência única. Se o sujeito é entrevisto enquanto transcendência, *ek-stase* temporal, isso significa que o “presente” não pode ser compreendido como “instante” – ademais, o campo de presença nunca está plenamente constituído. Se esse tempo não é discreto, “existe um só tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem já tê-lo fundado como presente e como passado porvir, e que se estabelece por um só movimento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 564). Não se deve inferir, a partir disso, uma essência imutável do tempo, mas que toda compreensão já se dá temporalmente, num movimento de passado, presente e futuro indissolúvel. O tempo, portanto, não pode ser *contemplado*, apenas *vivido*; ele não é *para* alguém, mas *é* alguém. Isso revela porque antes mesmo da origem do tempo ou da eternidade do tempo – sua totalização presuntiva a partir de um observador exterior – já há o tempo dado como fenômeno temporal: “a eternidade não é uma outra ordem para



além do tempo, ela é a atmosfera do tempo [...] o sentimento da eternidade é hipócrita, a eternidade se alimenta do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 527, 567).

O fato de que o sujeito se confunde com o tempo e só pode ser concebido nele e a partir dele, sendo que só se apreende numa temporalidade movente e num presente “vivo”, permite perscrutar o vínculo entre liberdade e necessidade neste sujeito encarnado no mundo e na história. O tempo não é constituído pelo sujeito, antes dá condição para que ele possa se designar e determinar enquanto sujeito. Assim, o tempo não é feito pela liberdade, mas a liberdade que é fundada pelo tempo. O passado sedimentado e o futuro intencional se encontram, enquanto retenção e protensão, no presente; ambos figuram como horizontes neste campo de presença que é o sujeito. Ali, pode-se vislumbrar um local para a síntese entre em-si e para-si, uma vez que toda liberdade se dá a partir de uma situação posta e que toda situação é o resultado de um ato livre. Deve haver lugar para a ação, para a negatividade entendida como deliberação humana que se dirige a um fim, mas que, nem por isso, há que condenar tal liberdade à existência isolada do para-si. Na medida em que ela deve ser feita *das* coisas, possibilitada *pelo* mundo, admite-se que o nada não é o avesso do ser, senão sua figuração própria através do homem. Uma liberdade abstrata, *a priori* que define o para-si, é resultado de uma teoria hipócrita da liberdade e da responsabilidade – “não recusar não é escolher” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 607). Parafrazeando Sartre, quando este afirma que o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo, Merleau-Ponty diz que “se é pela subjetividade que o nada aparece no mundo, pode-se dizer também que é pelo mundo que o nada vem ao ser” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 606). Toda prova de liberdade se alimenta do ser, como dissemos acima que a eternidade se alimenta do tempo, já que a negatividade aqui se dá sob o fundo do ser. “Esses motivos não anulam a liberdade, mas pelo menos fazem com que ela não esteja sem escoras no ser” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 609), de modo que haja sempre um campo para a liberdade, unicamente no qual ela pode realmente ser definida como liberdade. O sujeito não funda o tempo assim como ele não é a causa exclusiva de sua liberdade, manifesta sempre no bojo da história. A situação cria e contribui com a liberdade ao invés de impossibilitá-la – cria a possibilidade, mas não a efetua, sendo necessário um agente que lance novamente suas raízes no ser e que, portanto, efetue o em-si que virá a ser contribuição inevitável para a ação futura. Merleau-Ponty procura, pois, pensar a relação entre liberdade e história de forma que ela não perca nem na abstração de uma liberdade pura, nem na determinação de um absoluto formal em que as cartas do futuro estejam todas marcadas.



A síntese do Em-si e do Para-si que a liberdade hegeliana realiza tem todavia sua verdade. Em certo sentido, esta é a própria definição da existência, a cada momento ela se faz sob nossos olhos no fenômeno da presença, simplesmente ela logo deve ser recomeçada e não suprime nossa finitude. Assumindo um presente, retomo e transformo meu passado, mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele. Mas só o faço envolvendo-me alhures. [...] Ocorre o mesmo em todas as tomadas de consciência: elas só são efetivas se produzidas por um novo envolvimento. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 610)

## Conclusão

Vê-se que há uma relação estreita entre Hyppolite e Merleau-Ponty, na medida em que concebem a negatividade como não circunscrita à esfera antropológica. Ao contrário, o negativo é signo da própria realidade como um todo, o que não é outra senão a do ser. Assim, é o próprio ser que se preenche de negatividade ao traduzir a dialética entre consciência e mundo e das consciências entre si. Segundo Hyppolite, conceber a relação entre consciência de si e vida obriga a pensar a negatividade para além do para-si tomado na figura do homem. Como pensá-la, portanto? “São questões fundamentais que se colocam quando se recusa a seguir a primeira direção do hegelianismo, aquela que conduz ao humanismo marxista ou ao humanismo sartriano” (HYPPOLITE, 1952, p. 157).

Merleau-Ponty parece ter se dedicado à mesma questão. Ao invés da dialética de Sartre e sua impossibilidade de síntese<sup>15</sup>, propõe uma liberdade e uma temporalidade

<sup>15</sup> Bem entendido, tal inacabamento por si mesmo não constitui uma posição completamente antagônica a de Merleau-Ponty, uma vez que o próprio advogará uma "hiperdialética" em seus últimos escritos e que tem como característica ser "sem síntese" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 129). Mas é preciso ponderar, uma vez que o autor compreende tal inacabamento como a característica possível da dialética em expressar a experiência imediata, na qual não há a posição de um objeto, como síntese entre duas instâncias – em-si e para-si –; tal dialética não se totaliza, recusa-se a se “formular de uma vez por todas” (MERLEAU-PONTY, 1964, p.127). Desse modo a dicotomia entre aquilo que é, o Ser, bem como a do Nada, são é abstrata e só secundariamente e sem razão posta na origem do movimento dialético. De fato, o aspecto mais imediato e ambíguo de toda experiência, como cremos se tornar manifesto no debate em torno da liberdade, ainda na época da *Fenomenologia da percepção*, torna abstrata a discussão em torno daquilo que pertence ou se origina exclusivamente do mundo (o viés determinista) e aquilo que parte exclusivamente do sujeito (de “sua” liberdade). Sartre, no entender de Merleau-Ponty, ao conceber o inacabamento da dialética, não está pensando na ambiguidade do vivido, mas na preexistência lógica e relacional do ser e do nada, ainda que sob a forma de um distanciamento total, vale dizer, da não contaminação entre eles. Portanto, ao contrário de Sartre, não se trata de dizer que Ser e Nada não estão em comunicação, mas que sua relação é de tal natureza que é tão inadequado afirmar que o sentido provém exclusivamente de um lado, quanto pensar esta relação sob forma duma intuição, vale dizer, da posição de um objeto através da síntese. “[...] o movimento circular não é nem a simples soma dos movimentos opostos, nem um terceiro movimento acrescentado à eles, mas seu *sentido comum*, os dois movimentos componentes visível como um só, *tornados* totalidade, ou seja, espetáculo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 125). Quanto à “má dialética” acrescenta que “há nela uma armadilha: enquanto ela é o próprio movimento do conteúdo, tal como ele se realiza por autoconstituição, ou a arte de retrair e seguir as relações do apelo e da resposta, do problema e da solução; enquanto a *dialética* é por princípio epíteto ela se torna, desde que a tomamos como divisa, desde que falamos dela em vez de praticá-la, uma



atinentes ao ser, não produtos exclusivos do para-si. Seu interesse era descrever na experiência concreta como parece haver uma relação entre o ser e o nada, entre em-si e para-si. Embora não tenha levado tal relação ao encontro abstrato do ser-em-si-para-si, Merleau-Ponty se revela herdeiro do hegelianismo. Segundo Descombes, “o desafio da filosofia moderna (não só hegeliana) reside no perigoso passo de uma primeira afirmação que não coloca nenhum problema no sentido comum: ‘O homem fala do ser’; a uma proposição de caráter assombroso: ‘O Ser fala de si mesmo no discurso que o homem sustenta acerca do Ser’ (DESCOMBES, 1988, p. 57). cremos que Hyppolite e Merleau-Ponty seguiram o caminho mais perigoso.

## REFERÊNCIAS

- DESCOMBES, Vincent. **Lo mismo y lo otro**. Madrid: Ediciones Catedra, 1988.
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis, RJ, Vozes, 1992.
- HEGEL, G.W.F. **Phénoménologie de l'esprit**. Trad. Jean Hyppolite. 2ª ed. Paris: Aubier 1941.
- HEGEL, G.W.F. **Phénoménologie de l'esprit**. Trad. Jarczyk & Labarrière. Paris: Gallimard, 1993.
- HYPOLITE, Jean. **Études sur Marx e Hegel**. Paris: Marcel Rivière e Cie, 1955.
- HYPOLITE, Jean. **Figures de la pensée philosophique I**. Paris: PUF, 1971.
- HYPOLITE, Jean. **Génèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1946.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris: Gallimard, 1947.
- LEBRUN, Gérard. **La patience du concept**. Paris: Gallimard, 1971.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sense and non-sense**. Illinois: Northwestern University Press, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le Visible et le Invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

---

potência de ser, um princípio explicativo. O que era maneira do Ser se torna um gênio maligno” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 128).





ANDRADE, André Dias de. Consciência e negatividade em Hyppolite e Merleau-Ponty. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.15, N.1, 2018, p. 1-24.

Recebido: 10/05/2017

Aprovado: 13/11/2017

