

BRUNO VICTOR PARREIRAS S. MELO

HUMANISMO E ONTOLOGIA EM MERLEAU-PONTY

Belo Horizonte

2018

BRUNO VICTOR PARREIRAS S. MELO

HUMANISMO E ONTOLOGIA EM MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG como requisito para a obtenção do Título de Mestre em Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Newton Bignotto de Souza

Belo Horizonte

2018

Agradecimentos

Ao professor Newton Bignotto pela orientação atenciosa e cuidadosa. Pelo exemplo de engajamento filosófico que foi e sempre será o guia para nossas reflexões. Pela amizade desenvolvida nos anos de orientação e de aulas.

Ao professor André Joffily Abath pelas discussões fervorosas e gentis desde a graduação, e a todos os integrantes e ex-integrantes dos grupos de estudos por ele organizados que nos ajudaram de forma decisiva.

Ao professor Rogério Lopes cujo aprendizado nos tempos de PET-Filosofia nos estimula e nos orienta.

À Monique Costa pelo carinho e companheirismo de anos, que nos ergueu e continua nos dando força para que possamos seguir em frente.

À família: Pedro Henrique Schneider e Raíssa Couto, Licínio Vilac, Breno Gabriel P. Melo, Dalter Ananias, pelo apoio e amizade.

Aos amigos: Francisco G. Bignotto, Guilherme EV, Eduardo Bittencourt e a todos os outros que conosco compartilharam seus estudos e ensinamentos, seja da vida, seja da filosofia.

À FAPEMIG pelo subsídio que possibilitou a realização dessa dissertação.

À minha mãe

“O homem completo, aquele que não sonha, que pode morrer bem porque vive bem e que pode amar a vida porque encara a morte, é, como o mito dos andróginos, o símbolo do que nos falta.”

Merleau-Ponty, Signos, p.36



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



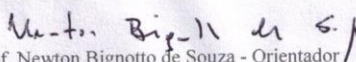
FOLHA DE APROVAÇÃO

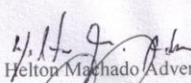
Humanismo e ontologia em Merleau-Ponty

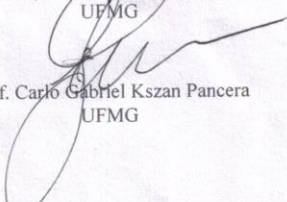
BRUNO VICTOR PARREIRAS SOARES MELO

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Política.

Aprovada em 23 de fevereiro de 2018, pela banca constituída pelos membros:


Prof. Newton Bignotto de Souza - Orientador
UFMG


Prof. Helton Machado Adverse
UFMG


Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera
UFMG

Belo Horizonte, 23 de fevereiro de 2018.

100	Melo, Bruno Victor Parreiras Soares
M528h	Humanismo e ontologia em Merleau-Ponty [manuscrito]
2018	/ Bruno Victor Parreiras Soares Melo. - 2018. 136 f. Orientador: Newton Bignotto de Souza.
	Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia
	1.Filosofia - Teses. 2. Ciência política - Teses. 3.Humanismo - Teses. 4.Ontologia - Teses.5. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-1961. I.Bignotto, Newton. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III .Título.

Resumo

Neste trabalho buscaremos compreender os fundamentos ontológicos da filosofia política de Merleau-Ponty. Para tanto, percorreremos as diferentes abordagens do humano em sua obra, perpassando pelos textos iniciais que foram marcados pela leitura de Karl Marx e o desenvolvimento de sua fenomenologia, até chegarmos em seus textos tardios onde ocorre a ruptura com o marxismo. Neste momento, nasce em sua filosofia uma nova concepção do humano a partir da noção de instituição que julgamos ser a expressão da leitura merleau-pontyana de Maquiavel e de seu humanismo.

Abstract

In this work we will seek to understand the ontological foundations of Merleau-Ponty's political philosophy. To do so, we will go through the different approaches of the human in his work, going through the initial texts that were marked by the reading of Karl Marx and the development of his phenomenology, until we arrive in his late texts where the rupture with Marxism occurs. At this moment, a new conception of the human is born in his philosophy from the notion of institution that we believe to be the expression of the Merleau-Pontyana reading of Machiavelli and his humanism.

Palavras-chave: Humanismo, Ontologia, Merleau-Ponty.

Sumário

1 – Introdução	9
2 – Capítulo 1 - A intersubjetividade: uma descrição a partir do corpo fenomenal.....	13
2.1 - O corpo como sujeito.....	14
2.2 - A intersubjetividade em estado nascente	22
2.3 - Uma crítica à ontologia sartreana: uma concepção pessimista do humano.....	34
3 - Capítulo 2 - Humanismo e Instituição: o tecido que nos une	37
3.2 - O solo de todos nós: a instituição	47
3.3 - Humanismo e instituição: primeira crítica a Carron.....	55
3.4 - A instituição histórica e o humanismo: Segunda crítica a Carron	59
3.5 - Liberdade: um valor a ser defendido	65
4 - Capítulo 3 - O humanismo de Merleau-Ponty e suas diferentes abordagens ontológicas.....	70
4.1 - Os textos do pós-guerra	71
4.1.1 - La guerre a eu lieu	72
4.1.2 - Foi et bonne foi	77
4.1.3 - Pour la vérité	81
4.1.4 - Marxisme et philosophie.....	87
4.2 - Humanismo e Terror	92
4.3 - Os contornos finais do humanismo.....	105
4.3.1 - As aventuras da dialética.....	106
4.3.2 - O ultrabolchevismo sartreano e o contexto de um rompimento	113
4.3.4 - Filosofia e política.....	125
5 - Conclusão	129
6 - Bibliografia.....	131

1 – Introdução

Escrever sobre Merleau-Ponty sempre foi um inquietante desafio. Por um lado, temos a obrigação, enquanto intérpretes, de descrever sua filosofia e buscar sua fala tal como fora expressa em seus livros e ensaios. Por outro, possuímos sempre a sensação de um ultrapassamento do que foi por ele dito em cada momento que com seus textos conversamos. Essa dupla face que o filósofo designava como movimento expressivo se torna ainda mais complexo quando nos propomos a analisar seus textos de filosofia política em que julgamos ocorrer uma mudança no discurso merleau-pontyano. Nosso autor fala no prefácio de *Signos* da exigência que quase todo filósofo se faz e se fez para possuir uma filosofia política, o que gerou más filosofias e más políticas. Não deveria se tratar de uma exigência *a priori* do pensamento filosófico mas de um desdobramento natural de todo pensamento assentado na realidade e no concreto. Sua filosofia, como não poderia deixar de ser, é uma grande inserção em seu tempo. Isso traz algumas consequências importantes. A primeira delas é que o filósofo não reluta em mudar de posicionamento dependendo da pressão dos eventos como demonstra a sua adesão ao marxismo na década de 1940 e seu sucessivo abandono e crítica nos anos posteriores. A questão é que esta adesão e sua negação é também fruto de um desenvolvimento teórico que situa todo intérprete em um espaço ambíguo. Aqui é difícil de discernir aonde começam os aspectos contextuais referentes ao *modus operandi* da história e da política que busca sempre indicar caminhos e nunca fornecer respostas absolutas, e onde começa o pensamento, *locus* da filosofia e de seu desenvolvimento próprio. É neste sentido que dizemos ser uma tarefa difícil escrever sobre a filosofia de Merleau-Ponty e principalmente sobre sua política.

Essas dificuldades se dissolvem aos poucos quando compreendemos que tal espaço ambíguo é na verdade o palco de toda sua filosofia e que aqui reside seu alcance. É por essa razão que nossa dissertação não pôde se situar na linearidade ingênua que contém alguns discursos acadêmicos, pôde, ao contrário, se esforçar para expor nas brechas a verdade que parece indicar toda ambiguidade. Desse modo, começamos nossa dissertação expondo as condições ontológicas presentes em todo texto de filosofia política de nosso autor, pois como salientamos não se trata somente de descrever eventos, mas de fornecer uma compreensão filosófica para os mesmos. E tal tarefa somente se torna possível quando compreendemos que toda política, como sempre feita por homens, é fruto de um desdobramento do modo de ser destes mesmos homens, e o que nos resta é compreender o que isso significa e como isso pode nos auxiliar na compreensão não somente do homem

mas do mundo em que ele vive.

O mundo humano onde a política é uma de suas faces só existe, tal como nós o vivemos, porque para além desse corpo que nos guia em todas as aventuras existe o corpo do outro. O mundo humano é fundamentalmente intersubjetivo. Foi essa constatação que buscamos apresentar em nosso primeiro capítulo, mostrando como a filosofia merleau-pontyana partindo de sua ontologia do corpo fornece uma noção de intersubjetividade que permite pensar a política e o mundo em que vivemos. Não se trata de fundamentar a filosofia na consciência individual, descontextualizada, límpida e ausente de todo fracasso, pois este é o devaneio de todo filósofo que embora somente possa existir e ter um corpo por haver outros corpos e seres como ele, não entende que sua filosofia deveria seguir esta mesma regra que toda vida ensina. É sob este aspecto que entendemos a crítica de Merleau-Ponty à filosofia sartreana. Atacando as bases da ontologia de Sartre, está indicando que dada uma má ontologia segue-se uma má política. É honrando sua ontologia pautada na consciência límpida que Sartre parece naturalizar a violência tornando o mundo humano uma guerra de consciências que não se sentem e não se entendem de modo verdadeiro. É nessa filosofia que uma política se torna impossível, é preciso, portanto, que compreendamos que nosso corpo desde seu nascer implica a existência efetiva do outro, que como tal, habita nossa vida e produz conjuntamente aquilo que designamos de mundo.

É dessa intersubjetividade munida pelos textos de Karl Marx que Merleau-Ponty desenvolve seus textos políticos da década de 1940. Passada a Segunda Guerra é fato que houve uma mudança importante no paradigma humano do qual a filosofia não esteve imune. Buscando responder as questões existenciais que um mundo pós-guerra coloca, Merleau-Ponty acreditava compatibilizar essa intersubjetividade com as teses gerais do marxismo, principalmente referentes ao proletariado. O humanismo sempre foi para o filósofo francês um reconhecimento e uma busca. Reconhecimento de que somos limitados, de que nossa história nunca é definitiva e de que somos seres incorporados, situados e livres, por isso, devemos buscar, independente em que mundo vivemos as relações do homem com o homem, devemos almejar um mundo onde haja o fortalecimento daquilo que somos, seres que compartilham sentido, seres que embora mutáveis são sempre parte do outro que não si mesmo. É aqui que Merleau-Ponty vê no proletariado a figura capaz de realizar tal tarefa. O proletariado é aquele sujeito-objeto da história, único capaz de nos levar a um mundo em que as divisões arbitrárias entre o eu e o outro estão ausentes, e a pura violência será apenas um pesadelo. Há uma suposta compatibilidade da ontologia merleau-pontyana com a figura do proletariado, pois como dissemos neste mesmo capítulo, o corpo é fundamentalmente

ambíguo, sujeito-objeto, e é deste modo que o proletariado reinstitui as relações do homem com o homem, realizando na história aquilo que fundamenta o meu corpo e o do outro.

Este é o plano de fundo teórico geral dos textos do pós-guerra. Em 1949 é publicada a *Nota Sobre Maquiavel*, texto enxuto e muito revelador que, para nós, assinala o rompimento de Merleau-ponty com o marxismo e com o comunismo. Para muito além das leituras de manual do filósofo florentino, nosso autor vê em Maquiavel as condições fundamentais para que possamos conceber um humanismo efetivo, real, longe do humanismo liberal e dos valores ídolos sempre fora das relações humanas. Para além da intersubjetividade do corpo, para além do proletariado enquanto detentor privilegiado da *práxis*, o Maquiavel de Merleau-Ponty revela que se quisermos pensar em um futuro humano devemos retirar o privilégio de alguns em detrimentos dos outros, pois este é o oportunismo em política que o comunismo usufruiu e que nos trouxe consequências incontornáveis. Aprende com Maquiavel que o mundo concreto não permite espaço para valores universais como foi o caso do proletariado, ao contrário, assumindo o ser humano como livre, as relações do homem com o homem são conquistadas por todos nós, que somos seres *instituintes* de sentido. Não existe, portanto, verdade que seja conquistada fora da ambiguidade e da contingência e o único privilégio é sabermos que não temos privilégio nenhum.

Vemos o texto sobre Maquiavel anunciar uma mudança importante na obra de Merleau-Ponty, expressa principalmente em seu curso sobre a noção de *instituição* no Collège de France. Essa mudança não a lemos como uma negação de suas obras anteriores e nem mesmo do marxismo. O pensamento quando bem sucedido tem esse grande poder de abrir horizontes mesmo através de suas denegações. Lemos, ao contrário, que a *instituição* em Merleau-ponty fornece as condições ontológicas que não possuíam seus textos iniciais, o que nos leva a reconhecer uma mudança em todas as esferas de seu pensamento e principalmente no tocante ao humanismo. O humanismo agora é uma *práxis* do sujeito humano, é uma *práxis* simbólica, é na verdade o reconhecimento da contingência e da história comum a partir da qual as relações entre os homens são erguidas. Humanismo a partir da *instituição* é a negação radical de toda e qualquer concepção filosófica que parta de um ideal regulador como o proletariado. O sujeito instituinte é aquele que assume que a luta histórica é travada em cada emprego de seu corpo e que o Outro não é nunca a negação de si mesmo. A *virtude* é, então, um modo de vivermos juntos, sem idealização prévia do que somos nós, e redescobrimos sempre que a política assim como a vida é o palco em que desempenhamos nosso ser e que a abertura para o futuro é sua operação fundamental.

Sem fechamento, sem fim da história, sem classes universais. Essas são algumas das consequências que a *instituição* traz para Merleau-Ponty. É com essas considerações que analisamos os últimos textos de nosso autor. A parte final de seu pensamento é marcadamente alicerçada nessas constatações, sejam suas análises sobre as aventuras da dialética contemporânea ou a reconciliação entre os papéis da filosofia e da política. É a partir da *instituição* que Merleau-Ponty realiza a crítica ao ultrabolchevismo de Sartre, que para além das divergências pessoais revela uma divergência fundamentalmente filosófica, ontológica. Da mesma maneira, a política passa a ser compreendida como instituição, ou seja, ela é também um modo de expressão humano que como outras instituições (a ciência ou a arte) é marcada pela abertura, pela necessidade de uma retomada, pela constatação de que a fissura da vida política nunca poderá ser preenchida totalmente, de que o ser humano jamais poderia preencher esse vazio. Esse vazio poderia ser subsumido pela ideia de um valor absoluto, de uma moral absoluta, de uma verdade absoluta. Como instituição a política é um dos modos que nos une a todos, mas para que mantenhamos esse tecido vivo é preciso refazê-lo sempre.

A escolha de Merleau-Ponty pelo a-comunismo como única postura política possível naquele momento, revela muito bem que a *instituição* é pensada para além de uma categoria abstrata, ela é um modo de alcançarmos ao outro e ao mundo concreto. O a-comunismo é aquele que reside na aceitação de que o comunismo não é uma resposta ao problema humano, mas também não é capitalismo, se trata pois, de conhecer cada proposta em seus limites e permitir o conflito. O que revela claramente que o objetivo fundamental é a não exclusão do outro, é assumir que o plano político é ambíguo e sua análise deve ser feita sem considera-lo como lugar em que o diferente não vive. A virtude humanista é, como dissemos, o reconhecimento do outro como experiência, nunca como negação, pois este foi e sempre será o caminho mais simples, é o caminho em que o movimento é estancado. Por essa razão Merleau-Ponty pode dizer que diante do mal político, diante da obscuridade da história que não revela os passos que devemos dar, a solução nunca poderá ser a revolta mas a virtude sem resignação. É deste modo que devemos reconhecer que a vida não é o lugar para os valores abstratos, não é o lugar de heróis que sobrevoam os humanos, é, ao contrário, o universo em que experienciamos o Ser.

2 – Capítulo 1 - A intersubjetividade: uma descrição a partir do corpo fenomenal

Neste primeiro capítulo trataremos da descrição que Merleau-Ponty realiza do corpo próprio ou fenomenal tendo como meta alcançar sua compreensão da intersubjetividade. Doravante, surge a necessidade da descrição acerca do modo como vivemos uns com os outros, seja no âmbito privado ou no público. Este primeiro passo é de fundamental importância para que possamos estruturar de forma satisfatória a compreensão merleau-pontyana da temática do humanismo. Para que possamos sustentar que a problemática do humano recebe contornos específicos dentro de seu pensamento, necessitamos fazer um recuo (lógico, não temporal) em sua reflexão para mostrarmos como nossa relação com o outro e conosco mesmos está fundamentada na ambiguidade, sugerindo que nosso modo de existir reside no fato de sermos sujeitos e objetos, conforme veremos em nossa exposição. Acreditamos que somente podemos compreender a obra política de Merleau-Ponty se lançarmos luz acerca de suas concepções ontológicas que permeiam sua abordagem do humano. Nossa primeira empreitada será de nuançar sua compreensão do corpo humano e como esta se reverbera em uma intersubjetividade específica, não mais fundada em um sujeito cognoscente, mas em um corpo existente, que fala, pensa e fundamentalmente age com os outros.

No prefácio de sua *Fenomenologia da Percepção* o filósofo francês nos deixa uma pista importante sobre seu projeto filosófico ou de modo geral o projeto fenomenológico, que será nossa esfera de investigação: “(...), *mas é também uma filosofia [a fenomenologia] para a qual o mundo já está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico.*” (MERLEAU-PONTY; 2011, p. I). Doravante, na nossa busca de compreensão do humanismo em Merleau-Ponty, partiremos deste contato ingênuo com o mundo em uma dimensão filosófica que poderíamos chamar (como o filósofo também o faz) de pré-reflexiva. Aqui reside uma camada de nossa experiência, que será descrita e evidenciada, que é aquela onde o mundo, as coisas e os outros humanos, são parte de um mesmo todo, se entrelaçam muito antes da reflexão ali deixar seus rastros.

Iniciaremos este capítulo pela descrição do corpo enquanto sujeito e mostraremos como tal descrição se distancia de uma concepção objetificante do corpo tal como surge

na filosofia cartesiana. O fundamental em nossa tentativa de descrição do corpo próprio é o compreendermos enquanto lugar filosófico, a partir do qual todas as nossas relações serão estruturadas. Será na ambiguidade do corpo próprio, tanto sujeito quanto objeto, que atingiremos a fórmula fundamental de sua filosofia e também de sua política. Conforme veremos, dada uma ontologia equivocada segue-se uma má política, uma má ética. O surgimento dos problemas na esfera política, tal como compreende nosso autor, é debitária de nossa objetificação do outro, sendo sujeitos e tratando os também sujeitos como objetos. Depois de descrito o corpo sujeito, estaremos em condições de descrever a intersubjetividade no interior de sua fenomenologia, que servirá de base para a compreensão do político/social no pensamento do fenomenólogo. A instituição de sentido, tal como a compreendemos, é plasmada por um *nós* nunca por um *eu*, feita pela interação constante com os outros seres humanos, que conferem sentido à própria subjetividade, ao próprio ser que somos. Nossa expectativa é que partindo do corpo chegaremos à intersubjetividade, que por sua vez, nos lançará para a esfera política propriamente dita. Ao final de nossa exposição estaremos em melhores condições de situar nosso leitor para a problemática do humano, que é nosso objeto de estudo, confrontando as críticas merleau-pontyanas endereçadas a Sartre

2.1 - O corpo como sujeito

As diversas descrições de Merleau-ponty acerca do corpo são as mais conhecidas entre comentadores, filósofos e psicólogos, que buscam em sua obra algum tipo de inspiração ou elucidação. Em seu esforço para descrever o corpo humano, o filósofo francês buscou distingui-lo dos outros objetos mundanos, ou seja, o corpo humano não é um objeto *partes extra partes*, não é o corpo que o cientista descreve, escrutina e julga compreender em suas dimensões e aspectos fisiológicos, ou o corpo presente em uma aula de anatomia. O corpo humano é aquele através do qual existe o mundo, “*o corpo é o veículo do ser no mundo*”. (MERLEAU-PONTY; 2011, p. 122). Como é sabido, a filosofia merleau-pontyana é, em grande medida, exercida a partir de uma crítica vivaz dos clássicos, principalmente os modernos, que se destacam Descartes, Hume, Kant, Marx etc. Especificamente em sua descrição do corpo, podemos conceber um interlocutor de partida muito importante para Merleau-Ponty, sendo aquele que concebeu o famigerado *cogito*. Estamos a falar obviamente de René Descartes. Não realizaremos um resumo da

filosofia cartesiana, mostraremos resumidamente, como sua concepção de mente e de corpo é negada em quase toda sua extensão pelo que iremos expor logo abaixo referente às descrições merleau-pontyanas.

Concebendo a mente humana como única existência *per se* indubitável, Descartes separa radicalmente a *res extensa* da *res cogitans*. O corpo e a alma ganham estatutos ontológicos completamente distintos. Como sabemos, as *Meditações* é um livro que possui como um grande objetivo conceber fundamentos sólidos para ciência e, por consequência, para a filosofia. Concebe em sua *Segunda Meditação* algumas conclusões que nos interessam aqui. A primeira delas é que a mente humana é indubitável dado seu caráter pensante. A segunda é que o corpo é completamente distinto dessa mente, ou seja, *res cogitans* e *res extensa* possuem estatutos ontológicos antagônicos, conforme já dissemos. Basta que olhemos para o resumo de sua *Segunda Meditação* para entendermos melhor nosso ponto de partida:

“Mas, que o corpo humano, na medida em que difere dos outros corpos, é constituído por certa configuração de membros e de outros acidentes desse modo, ao passo que a mente humana não é constituída dessa maneira, a partir de acidentes nenhuns, mas é pura substância. Pois, embora todos os seus acidentes se modifiquem – ela entende umas coisas, quer outras, sente outras etc. -, nem por isso a própria mente torna-se outra. Ao passo que o corpo humano torna-se outro, em virtude apenas de que se modifique a figura de qualquer uma de suas partes. Disto se segue que tal corpo morre muito facilmente, enquanto a mente ou a alma do homem é imortal por sua natureza.” (DESCARTES; 2013, p. 39, grifos do autor)

Alguns aspectos são importantes nessa citação de Descartes. O primeiro é percebermos como ele concebe um dualismo claro entre mente e corpo, duas substâncias completamente distintas, que se distinguem até mesmo pela imortalidade e mortalidade. Mesmo concebendo o corpo distinto de outros corpos, Descartes nega assemelhá-lo à mente humana que é, por sua vez, imortal e da qual nunca poderíamos duvidar, sendo ela

a detentora do pensamento, “eu penso, eu sou”¹. Conforme veremos, numa filosofia que parte desta compreensão do cogito, não é somente nossa relação enquanto consciência com o corpo que estará prejudicada, mas também nossa relação com os outros e com nós mesmos. Devemos entender inicialmente, que a filosofia de Merleau-Ponty, seja ela sobre política ou sobre as patologias do corpo próprio, parte de uma mesma base ontológica e que devemos compreender minimamente antes de avançarmos em nossa investigação.

Nosso autor parte de uma concepção completamente distinta do corpo daquela de Descartes em sua *Fenomenologia da Percepção*. Como vimos, o corpo é o veículo do ser no mundo, somente a partir dele possuímos um mundo. O corpo expressa aquilo que somos e como somos, ou seja, consciências incarnadas. Merleau-Ponty opera uma investigação incessante do corpo vivido em seu livro e busca situar o corpo enquanto corpo fenomenal e não enquanto objeto, ou não somente como objeto, mas fundamentalmente na ambiguidade constitutiva do corpo enquanto sujeito-objeto. Poderíamos escolher inúmeras passagens ou capítulos para tratar do estatuto do corpo vivido (*le corps vécu*), mas selecionamos o capítulo sobre a psicologia clássica que nos fornece uma oposição direta entre uma concepção do corpo enquanto objeto e a de nosso autor enquanto sujeito-objeto, mistura contínua de corpo e alma.

O que diferencia meu corpo - este corpo que habito e que é nada mais que o veículo pelo qual percorro o mundo e o apreendo - dos objetos que eu vejo ou que eu toco? Merleau-Ponty afirma na *Fenomenologia* uma das razões para a distância que se estabelece, esta seria a peculiar capacidade de ter duplas sensações: “*quando toco minha mão direita com a mão esquerda o objeto mão direita tem esta singular propriedade de sentir, ele também*” (MERLEAU-PONTY; 2011, p.137). Desde o começo do capítulo, o filósofo demonstra como a psicologia clássica mantém em suas várias descrições o corpo como objeto mesmo que buscando diferenciá-lo dos demais objetos, seja como um

¹ A influência cartesiana em Merleau-Ponty é gigantesca. Nosso autor continua a lê-lo obstinadamente até os últimos suspiros, mas não é nosso objetivo neste momento explorar as relações de Descartes e Merleau-Ponty. Basta que notemos que para Merleau-Ponty, o clássico é o lugar do passado, mas é também do presente que ilumina o caminho a seguir. Um grande filósofo como Descartes possui os impensados tanto quanto Husserl ou Heidegger, e é exatamente destes impensados que o pensamento atual do filósofo que lê o outro pode tornar-se carne. “*Quando se trata do pensar, escreve aproximadamente Heidegger, quanta maior for a obra feita - o que absolutamente não coincide com a extensão e a quantidade dos escritos - mais rico será, nessa obra, o impensado, ou seja, aquilo que, através dessa obra e apenas por ela, vem para nós como nunca ainda pensado.*” (MERLEAU-PONTY; 1991, p.176). Nos antecipamos aqui a apontar algo que valerá para toda nossa exposição, para toda a dissertação, este é o grande esforço de Merleau-Ponty, assim ele lê os outros, assim devemos enxergá-lo.

"objeto que não me deixa" seja como "objeto afetivo". Essas descrições ainda carregam um *isto* no meio de outros *istos*, um objeto no meio do mundo, um objeto entre outros, como diria Sartre. A posição defendida ficará mais clara se lembrarmos que para Merleau-Ponty, uma mão que toca não é ela mesma tocada - não ao mesmo tempo em que é tocante – e, justamente por isso, não poderia haver algo como as duplas sensações. O que há, portanto, é uma ambiguidade presente no corpo fenomenal, que se alterna entre aquele que toca e aquele que é tocado, entre sujeito e objeto:

"Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de "tocante" e de "tocada". (MERLEAU-PONTY; 2011, p. 137)

Posso ver e tocar o mundo, me apresentar diante de um objeto em determinada perspectiva, como ver o campanário da igreja de minha janela, ou até mesmo dar a volta e conseguir vê-la por completo. Contudo, antes de qualquer imposição e de qualquer condição há uma condição absoluta e irremediável, pois a janela de minha mansarda só me impõe uma perspectiva por meu corpo impor uma perspectiva absoluta anterior a qualquer outra (MERLEAU-PONTY; 2011, p. 134). Todo projeto no qual me lanço, o corpo fenomenal lá estará para me impor seu esquema e sua estrutura. Tudo o que foi exposto, impede que meu corpo esteja completamente constituído como estariam os objetos diante de mim, pois esta carne não existe diante de mim; ela existe comigo (MERLEAU-PONTY; 2011, p. 134). Meu corpo é este transcendental no sentido kantiano, esta condição de possibilidade para que haja qualquer conhecimento, qualquer percepção ou qualquer ato intencional.

"O que impede de ser alguma vez objeto, de estar alguma vez 'completamente construído' é o fato de ele ser aquilo por que existem objetos (...) não apenas a permanência de meu corpo não é um caso particular daquela dos objetos, como também a apresentação perspectiva

dos objetos só se compreende pela resistência de meu corpo a qualquer variação de perspectiva." (MERLEAU-PONTY; 2011, p. 136)

Para compreender o corpo próprio não é suficiente atribuir algumas características singulares que os demais objetos não possuiriam. O caminho está dentro do corpo, lugar que reside esta singular capacidade reflexiva que possui o corpo fenomenal de alternar-se entre tocante e tocado, de tentar “tocar-se tocando”. Enquanto minha mão esquerda é tocante a mão direita é apenas um amontoado de ossos e carne, pronta para ser manuseada como um objeto, entretanto, ela pode como que "repentinamente" elevar-se da escuridão dos objetos e caminhar em direção a outra mão com um poder iluminador que ela possui *também*. Este corpo se mostra como um corpo que invade o mundo e o explora e atende aos seus chamados, é um corpo que se usa e se entende, este corpo é um "objeto-sujeito". É justamente através deste que temos um mundo, é uma interioridade que vive de modo a expressar-se no exterior já que existe sempre em relação ao mundo.

Temos assim, algumas conclusões valiosas para assentirmos, que para Merleau-Ponty, qualquer descrição da vida humana deve passar necessariamente pelo corpo, não sendo diferente de uma investigação acerca do social ou do político, onde se apresentam inúmeras subjetividades ou inúmeros corpos em comunhão de sentido e de ação. Também nos interessa, ao ressaltarmos a compreensão de nosso autor do corpo enquanto sujeito, introduzir sua noção de subjetividade, que se distanciará em grande medida daquelas da filosofia moderna e também de alguns contemporâneos muito próximos como é o caso de Sartre. Inicialmente trataremos da subjetividade para depois tratarmos da intersubjetividade. Em um ensaio intitulado “*Marxisme et Philosophie*”, Merleau-Ponty procura nuançar seu projeto fenomenológico e existencial, e o aspecto fundamental que aparece em destaque é justamente sua noção de sujeito. Vejamos.

“O sujeito não é somente o sujeito epistemológico, mas o sujeito humano que por uma dialética contínua, pensa a partir de sua situação, forma suas categorias no contato de sua experiência e modifica esta situação e esta

experiência pelo seu sentido que o encontra.”²(MERLEAU-PONTY; 2010, p. 162, trad.nossa)

Diferenciar o sujeito humano do sujeito epistemológico é situar o sujeito humano no mundo, no mundo rodeado por coisas, no mundo histórico e também no mundo natural, que apesar das distinções, se fundam mutuamente na experiência do sujeito humano e no *Lebenswelt* ³, ou o mundo da vida.

Mas além disso, há algo de fundamental nesse deslocamento do sujeito puro, ou do cogito cartesiano desincarnado para um cogito onde o sujeito é incarnado. Este sujeito não é mais concebido como o sujeito solipsista em que duvida até mesmo da existência do outro, que compartilha em grande medida suas características enquanto corpo orgânico. Este sujeito incarnado vive no mundo e vive necessariamente com outros sujeitos, e é esta exatamente a relação que queremos traçar entre subjetividade e intersubjetividade. Não existe uma sem a outra. Vejamos a continuidade da passagem do mesmo texto:

“Em particular este sujeito não está mais sozinho, não é mais a consciência em geral ou o puro ser para si – ele é o meio de outras consciências igualmente situadas, ele está para os outros e por sofrer uma objetificação torna-se sujeito genérico. Pela primeira vez depois de Hegel a filosofia militante reflete não mais sobre a subjetividade, mas sobre a intersubjetividade.”⁴ (MERLEAU-PONTY; 2010, p. 162)

² “Le sujet n’est plus seulement le sujet épistémologique, mais le sujet humain qui, par une continuelle dialectique, pense selon sa situation, forme ses catégories au contact de son expérience et modifie cette situation et cette expérience par le sens qu’il leur trouve.”

³ Termo da filosofia husserliana de extrema importância para Merleau-Ponty. Este termo ganha contornos mais específicos no livro “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental” um dos últimos textos de Husserl que teve um impacto gigantesco para toda a fenomenologia posterior. Husserl define assim o *Lebenswelt* e que nos remete em grande medida ao “Le monde vécu” merleau-pontyano: “The lifeworld is the world that is constantly pregiven, valid constantly and in advance as existing, but not valid because of some purpose of investigation, according to some universal end. Every end presupposes it; even the universal end of knowing it in scientific truth presupposes it, and in advance; and in the course of [scientific] work it presupposes it ever anew, as a world existing, in its own way [to be sure], but existing nevertheless” (HUSSERL; 1970, p. 382).

⁴ “En particulier ce sujet n’est plus seul, n’est plus la conscience en général ou le pur être pour soi – il est au milieu d’autres consciences également situées, il est pour autrui et par là subit une objectivation,

Este é, para Merleau-Ponty, o grande enigma a ser desvendado. Quando pensamos estar seguros dentro de nossas subjetividades ou consciências fechadas em si mesmas, descobrimos o outro em sua presença irreduzível, e juntamente com ele emergem inúmeros problemas, alguns filosóficos outros nem tanto. Vemos que tudo que nos cerca em todos os aspectos sociais e culturais nunca poderia ser feito por uma consciência que só tem a si como presença. Encontro os outros a cada visada no mundo, já que” *O primeiro objeto cultural é o corpo de outrem enquanto portador de comportamento*”⁵. A filosofia existencial de Merleau-Ponty poderia muito bem ser definida a partir dessa orientação da compreensão do outro, ou melhor, como o outro se inscreve necessariamente em toda descrição fenomenológica. A intersubjetividade é o incontornável de toda atividade filosófica que se pretende tratar de questões humanas, ou, como diz Merleau-Ponty através de Husserl: “*La subjectivité transcendantale, dit Husserl, est intersubjectivité.*” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.162).

É algo notável na obra de Merleau-Ponty seu esforço para combater os dualismos filosóficos, as opções entre subjetivismo ou objetivismo, entre para-si e em-si, entre consciência e mundo, entre natureza e história. Como dissemos acima, a dimensão que nosso autor quer descrever é pré-reflexiva. A escolha não é arbitrária, sendo justamente aqui que reside a experiência humana, e que todas essas oposições não fazem sentido, elas simplesmente não se colocam. Por este motivo resolvemos iniciar nossa discussão neste capítulo concebendo o estatuto do corpo fenomenal em Merleau-Ponty, indicando que a partir deste, o autor pretende superar tais dicotomias também no tocante ao corpo próprio. Um exemplo para pensarmos qual é o privilégio do corpo vivido em Merleau-Ponty, aparece quando consideramos um dos aspectos fundamentais da vida moderna que é o aspecto prático e econômico (referência à *práxis* marxiana): “*O homem não aparece mais como o produto de um meio ou como um legislador absoluto, mas como um produto-*

devient sujet générique. Pour la première fois depuis Hegel, la philosophie militante réfléchit, non pas sur la subjectivité, mais sur l’intersubjectivité”

⁵ Descrição recorrente na fenomenologia, questão que se coloca sobre meu contato com o outro e quando ele se inicia e como ele se dá. Para Merleau-Ponty é muito cedo e se realiza de forma contínua em nosso exercício no mundo, sobre os objetos que percebo: “Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ele serve. Cada um emite uma atmosfera de humanidade que pode ser muito pouco determinada, se se trata de alguns passos na areia, ou ao contrário muito determinado, se visito todos os cômodos de uma casa recém-ocupada” (MERLEAU-PONTY; 2011, p.465)

*produtor*⁶, como o lugar onde a necessidade pode tornar-se liberdade concreta”⁷.
(MERLEAU-PONTY; 2010, p.162).

Não é nosso propósito discutir qual é a posição merleau-pontyana em relação ao *cogito*⁸ e em que ela difere da cartesiana. Basta que saibamos que para nosso autor, o cogito incarnado é justamente esse corpo vivido, engajado no mundo, em tarefas, situações e em comunicação constante com os outros, instituindo e re-instituindo sentidos. Para Merleau-Ponty, o cogito incarnado significa que há um privilégio em nossa vida de um “posso que” em detrimento de um “penso que”⁹, ou seja, sua fenomenologia se fundamenta na lida prática e pré-objetiva com o mundo. Um aspecto fundamental é a dimensão que chamamos de pré-reflexiva, anterior a qualquer ato reflexivo, mas que toda reflexão a pressupõe. Portanto, o sujeito de Merleau-Ponty, não é um sujeito primordialmente do conhecimento já que não possui posição privilegiada no mundo. Sabemos que ele existe no mundo e que neste mundo existem também os outros, e como demonstra a citação de Hamrick (na nota 6), a esfera mais fundamental da vida humana é o âmbito do comportamento e da percepção e não a do conhecimento como em Descartes ou Kant por exemplo. É a partir deste plano de fundo que todas as relações vão se estruturar para Merleau-Ponty. Por isso nossas considerações acerca do corpo sujeito

⁶ Lendo tal texto poderíamos pensar que o fator econômico possui certo privilégio na descrição merleau-pontyana do social e do político. Como nos alerta William Hamrick definitivamente não é este o caso: “Enquanto dialética do produtor e produto, o cogito incarnado decreta uma liberdade concreta entre os outros, como veremos abaixo, mas seria enganoso concluir da passage acima que a fundação do ponto de vista de Merleau-Ponty sobre o eu reside em relações econômicas, ou mesmo no mundo social de modo geral. No que se refere ao fenômeno econômico, ser um produtor significa usar ferramentas, e usar ferramentas implica (sofisticado) comportamento corporal. Com isso, no nível da percepção e comportamento que temos nosso contato fundamental com o mundo, outras pessoas, e até nós mesmos.” ⁶(HAMRICK ; 1987, p.22)

⁷ “L’homme n’apparaît plus comme un produit du milieu ou comme un législateur absolu, mais comme un produit-produit, comme le lieu où la nécessité peut virer en liberté concrète”

⁸ Há um capítulo na “Fenomenologia da Percepção” dedicado somente a este tema e que nos interessa aqui de modo tangencial. Merleau-Ponty irá diferenciar um cogito tácito (pré-reflexivo e pré-objetivo) de um cogito falado e tético, que se refere ao cogito cartesiano. Entendemos que há uma relação confundante entre os dois, há uma fundação do cogito tácito pelo cogito falado e vice-versa. Não existe um sem o outro. Ao mesmo tempo que existe uma dimensão pessoal dada pelo cogito cartesiano há uma generalidade pré-pessoal dada pelo cogito tácito, ou seja, a própria intersubjetividade ganha seus contornos precisos na noção de cogito tácito que somente iremos citar na parte final deste capítulo

⁹ Essa distinção também é muito bem expressa pela noção de intencionalidade motora desenvolvida pelo filósofo em sua Fenomenologia da percepção diferenciando-a em grande medida da concepção husserliana de intencionalidade. Embora possamos reconhecer que para Husserl já exista dois tipos de intencionalidade, uma que expressa a dimensão tética, de julgamento explícito e que parece pertencer a reflexão e outra que seria mais “operativa” e que se refere mais a dimensão pré-tética que se interessa Merleau-Ponty, não há elementos para pensarmos em uma mesma concepção de intencionalidade. Parece ao contrário, ser uma noção enriquecida de intencionalidade que opera na “Fenomenologia da Percepção”, pertencente ao corpo vivido e fenomenal e conterrânea do Lebenswelt. É o que veremos abaixo quando lermos Merleau-Ponty dizer que nossa consciência é primeiro direcionada ao mundo.

são fundamentais para que possamos prosseguir nossa investigação em busca da problemática do humano em Merleau-Ponty, enfim, seu humanismo político que é o tema de nossa discussão.

2.2 - A intersubjetividade em estado nascente

Para atingirmos um lugar para que possamos descrever a fundamentação da intersubjetividade em Merleau-Ponty, o caminho feito para descrever o corpo enquanto sujeito e sua ambiguidade enquanto sujeito-objeto foi fundamental. O corpo fenomenal ou corpo próprio é o que fornece as condições para que tenhamos um contato verdadeiro com o outro e não residamos somente em nós mesmos, em um mundo solipsista. Nós, seres humanos, vivemos nossas vidas repletos de presenças e manifestações de outros seres humanos, sejam elas visíveis ou anônimas, para onde formos encontraremos os rastros de outros seres humanos, mesmo que não saibamos de quem especificamente. Merleau-Ponty deseja descrever essa experiência em surgimento, ou seja, como ela é formada, como ela é possível, ou melhor, quais são as condições de possibilidade para que uma vida intersubjetiva seja possível. Acreditamos que haja alguns caminhos em sua obra que permitem descrever de forma exitosa sua empreitada. Em todas elas a figura de Edmund Husserl é incontornável. Portanto, vamos iniciar nossa discussão mostrando em linhas gerais qual é a proposta husserliana para a problemática da intersubjetividade, para então inserirmos os acréscimos feitos por Merleau-Ponty e sua crítica fundamental aos projetos filosóficos que partem de uma perspectiva centrada fortemente no “eu”, no caso de Husserl, o “eu” transcendental e absoluto.

A quinta meditação no livro de Husserl é exclusivamente dedicada à descrição da experiência do outro. Busca-se mostrar que apesar de chamar sua própria filosofia de idealismo transcendental, a fenomenologia não recairá em solipsismo, ou seja, ela não ficará limitada à descrição do “eu” somente, e em suas estruturas fundamentais ou suas “essências”, por isso tentará mostrar nessa meditação que a fenomenologia é capaz de fundamentar e descrever a experiência de alteridade (HUSSERL; 2006, p. 106-7). A grande questão para Husserl em sua quinta meditação é demonstrar como uma experiência do outro pode ser descrita de dentro da esfera própria do ego, - sendo essa esfera fundante para toda descrição transcendental – lugar que inicialmente está carente

da presença do outro. Sua tarefa é a de demonstrar como e quando o outro aparece dentro dessa esfera e qual seu estatuto enquanto alteridade ou alter ego. Acreditamos que para Merleau-Ponty o projeto husserliano na quinta meditação fracassa em seu objetivo fundamental, mas temos de descobrir em que ele fracassa e em que o fenomenólogo francês se apoia para realizar sua própria descrição.

O filósofo alemão opera uma redução ao que ele chama de *Eigensphäre* ou na tradução brasileira “esfera própria do ego” como já apontado logo acima, caracterizando tal esfera de duas maneiras, uma positiva e outra negativa: a negativa é onde tudo que se mostra estranho ao “eu” é excluído: o que não é próprio ao eu transcendental, o que se refere a “subjetividades estranhas” (HUSSERL; 2006, p 107). A positiva se refere à esfera própria designando tudo que diz respeito a experiência egóica, todos seus processos, o essencial e fundamental da subjetividade. No primeiro modo, todo o mundo objetivo é colocado entre parênteses e excluído da redução, no segundo modo todo o mundo se torna correlato do ego transcendental. Após operar a redução, Husserl inicia sua descrição de nossa experiência do outro, onde o único modo ou o modo fundamental de experienciar tal alteridade é através da percepção, ou seja, vendo um outro corpo que não o meu próprio. Contudo, Husserl realiza uma distinção muito valiosa para designar nossa experiência do outro. O filósofo alemão a funda na “apresentação” e não na percepção, como é o caso de nossa experiência do mundo em geral e das coisas que vemos ou tocamos¹⁰. Nos explica sua motivação: nós nunca podemos experienciar diretamente a subjetividade do outro, os estados internos, intenções etc., portanto, eles nos são apresentados através do comportamento e da estrutura psicofísica do organismo que observo:

“Deve haver aí certa intencionalidade mediata, partindo da camada profunda do “mundo primordial”, que, em todo caso, permanece sempre fundamental. Essa intencionalidade representa uma “coexistência”, que não está jamais e que não pode jamais estar lá “em pessoa”. Trata-se, portanto, de uma espécie de ato que torna “co presente”, de uma espécie de percepção por analogia que vamos designar pela palavra “apresentação”. (HUSSERL; 2006, p. 123)

¹⁰ Temos aqui uma distinção terminológica, já que obviamente a “apresentação” envolve um nível de percepção, mas entenderemos melhor nos passos a seguir quais são as especificações de cada um dos termos.

O fenomenólogo aqui designa como analogia, mas ao mesmo tempo ressalta que não é por um ato tético reflexivo (que normalmente pensamos ser a analogia) que se desenrola tal processo. A percepção não é um pensamento, sempre temos um outro tipo de interação com as coisas por ela, uma identificação imediata e não-tética, uma criação primeira e uma intencionalidade originária (HUSSERL; 2006, p 125). Distinguindo a “apresentação” da “percepção”, temos que o corpo estranho, o corpo do outro é *percebido*, enquanto seu campo de sensação e sua vida consciente são somente *apresentado*. Se este é o caso, o que me faz assentir que há vida consciente “ali” e não um manequim ou qualquer outro ser que seja semelhante fisicamente, mas que não possua vida consciente, ou seja, como reconheço um corpo humano?

A parte fundamental da teoria husserliana acerca da intersubjetividade está em sua hipótese do “emparelhamento”, vejamos o que significa, pois até o momento não deixamos claro como podemos ter a experiência do outro dentro de nossa esfera primordial egóica, como de fato *experenciamos uma alteridade*. A descrição husserliana nos revela que o ego e alter ego estão sempre em uma relação de *emparelhamento*, uma síntese passiva é feita e funda uma unidade de similaridade entre minha esfera primordial e o outro. Tudo ocorre através dessa síntese, e é a partir dela que podemos reconhecer o corpo do outro e, por conseguinte, reconhecer “eu mesmo” em sua estrutura fundamental. É através do corpo e de seu *emparelhamento* que podemos experimentar a alteridade. Para Husserl toda associação é recíproca, portanto, sempre aprenderei mais sobre a minha própria vida psíquica nessa experiência de alteridade (HUSSERL; 2006, p. 134). Muito em linhas gerais essa é a descrição husserliana acerca do outro, ou seus pontos marcantes que nos interessam no momento.

Merleau-Ponty é sem dúvida muito sensível a toda fenomenologia transcendental de Husserl, sendo sua maior influência durante toda sua produção filosófica. Mas seguiremos M.C Dillon em sua interpretação especificamente da quinta meditação de Husserl feita por Merleau-Ponty, em que diz que apesar do grande ganho fenomenológico na busca por descrever a experiência intersubjetiva, este projeto no contexto da redução à esfera egóica não poderia solucionar o problema¹¹.

¹¹ Este é o problema que concerne a todas as filosofias da consciência constituinte, ela por definição está só, é única e universal. Se sou consciência constituinte o outro para mim é constituído, não há o exterior já que foi eu que o coloquei pela minha interioridade: “O contato de meu pensamento consigo mesmo, se ele é perfeito, me fecha em mim mesmo e proíbe-me de alguma vez me sentir ultrapassado, não há abertura ou ‘aspiração’ a um Outro para este Eu que constrói a realidade do ser e sua própria presença

“A resposta para essa questão é que a experiência do alter ego é uma impossibilidade dentro da esfera própria: o problema que Husserl define é insolúvel no quadro de suas definições. Husserl toma o cogito cartesiano como sua fundação filosófica. (...) Ele não consegue descrever a experiência cotidiana dos outros enquanto outros egos. A única experiência que eu posso experimentar como uma consciência é minha própria.”¹² (DILLON; 1997, p. 115, trad.nossa)

Quando se tem uma filosofia com base ontológica tão firmada na subjetividade, e principalmente quando pensamos no cogito cartesiano enquanto fundamento primeiro, as dificuldades para tratar de problemas como a intersubjetividade tende a aumentar. Tratar dessas questões é o que a própria fenomenologia se propõe quando se reivindica descrição da vida tal como nós a vivemos, o que tende a aumentar os problemas teóricos em seu interior. Dada a redução à esfera primordial da subjetividade, toda e qualquer experiência que tivermos do outro será um correlato da minha própria subjetividade e nunca o outro ele mesmo, e para uma filosofia que se pretende descritiva da vida vivida¹³ é de fato um ponto a ser considerado. A única vida e consciência que eu consigo ter experiência verdadeira e posso assentir com certeza continua sendo a minha, e toda as descrições ulteriores partirão desse âmago, dessa mônada que sou eu, como anuncia o próprio Husserl.

Apesar disso, acreditamos, assim como Dillon, que Husserl possui méritos - e enormes – em várias questões concernentes à intersubjetividade e à absorção subsequente feita por Merleau-Ponty. 1) Como vimos, a experiência da alteridade passa necessariamente pelo corpo e pela minha percepção do corpo do outro, e aqui está o emparelhamento segundo Husserl (de onde partirão nossas considerações acerca da descrição merleau-pontyana). 2) Somente através do outro e de uma descrição da

no mundo, que se define pela ‘posse de si’ e que só encontra no exterior aquilo que ele ali colocou” (MERLEAU-PONTY;2011, p.499).

¹²“The answer to this question is that the experience of the alter ego as alter ego is an impossibility within the sphere of ownness: the problem Husserl defines is insoluble within the framework of his definitions. Husserl takes the Cartesian cogito as his philosophical foundation, (...): the only consciousness I can experience as a consciousness is my own.”

¹³ Obviamente no que se refere a filosofia husserliana a questão é enorme, a de saber qual é seu objetivo fundamental. Filosofia primeira? Descrição da vida vivida? Todas são expressões de um mesmo filósofo, de um mesmo ser e de uma mesma vida.

intersubjetividade podemos conceber uma fenomenologia transcendental acerca da objetividade do mundo em geral, ou seja, a intersubjetividade é condição para uma teoria geral da objetividade do mundo (HUSSERL; 2006, p.126). Através do suposto fracasso do projeto husserliano, podemos assentir que uma descrição completa da intersubjetividade, da minha experiência e do outro, jamais poderá ser realizada se seguirmos a base ontológica em questão, ou seja, onde a esfera fundacional da descrição está no ego, está no eu absoluto e na subjetividade. 4) O “emparelhamento” é a base para a descrição merleau-pontyana através da transferência de esquema corporal, conforme veremos a seguir. É preciso transformar e redefinir o problema - como veremos, para Merleau-Ponty, a filosofia que não consegue absorver em si mesma o problema do outro e da intersubjetividade em geral se aventura de forma equivocada em questões éticas e políticas. É preciso partir não da consciência enquanto *res cogitans*, mas enquanto corpo, enquanto corpo que vive e vê os outros, enquanto carne que possui sua reflexividade própria que é “tocante-tocado”, sujeito-objeto, e não uma exclusiva imanência do “eu”.

Como Husserl já deixara indicado, uma descrição mais completa da intersubjetividade está no corpo. A diferença fundamental – e aqui reside um ganho teórico de Merleau-Ponty – é que nosso autor realiza um recuo na experiência até que não haja distinção entre eu e o outro, e que haverá o que denominou-se uma “sociabilidade sincrética”, uma indistinção entre o ego e o alter ego. Merleau-Ponty realiza tal recuo para fundar a intersubjetividade em seu “estado nascente” como diz em sua Fenomenologia, e para tal, realiza uma análise da experiência da criança e de sua relação com os outros, o que resulta em sua fundação intersubjetiva. O texto que analisaremos chama-se *Child's relation with others* ¹⁴ na tradução inglesa, um dos inúmeros cursos que Merleau-Ponty ofereceu na Sorbonne. O recuo é necessário para que Merleau-Ponty não cometa o mesmo equívoco que Husserl e necessite de uma redução na esfera do eu primordial para que descubra as estruturas fundamentais do outro, e que acabará por ser fundado em mim enquanto meu correlato. Para tal, nos diz:

“Todas essas análises pressupõem que a percepção dos outros não pode ser descrita, se iniciam pela suposição de um ego e outro que são absolutamente conscientes deles mesmos, onde cada um reivindica, como resultado, uma absoluta originalidade em relação ao outro que o

¹⁴ Utilizaremos a versão em inglês presente no volume editado por Ted Toadvine e Leonard Lawlor.

confronta. Pelo contrário, a percepção dos outros é tornado compreensível se supõe-se que a psicogênese inicia em um estado onde a criança é inconsciente de si mesmo e do outro como diferentes.”

¹⁵(MERLEAU-PONTY; 2007, p. 148)

Ao contrário, portanto, não é na fenomenologia do ego mas na busca da esfera da “pré-comunicação” (expressão retirada assumidamente de Scheler) que conseguiremos atingir o cerne do problema do outro e buscar a re-aparição desta figura no interior da fenomenologia.

A questão que se põe é de saber como a criança supera tal “sociabilidade sincrética” de indistinção entre eu e o outro e se concebe enquanto indivíduo, e quais são as relações que permanecem e o que conseguimos aprender disso. Tomemos o caso da imitação infantil. Pensemos em uma criança imitando um sorriso: segundo Merleau-Ponty, a criança consegue imitar um sorriso por estar imitando ações, não é a vida psíquica que está em jogo, é o modo como eu e outro agimos no mundo, nos manifestamos, realizamos tarefas e expressões.

“Minha consciência é primeiro direcionada para o mundo, direcionada para as coisas; é acima de tudo relação com o mundo. A consciência do outro é certamente também um modo de comportamento em direção ao mundo. Assim, é na sua conduta, no modo pelo qual o outro negocia com o mundo, que eu estarei apto em descobrir sua consciência. Se eu sou consciência direcionada para as coisas, posso conhecer nas coisas as ações do outro e encontrar nessas coisas um sentido, por serem temas de atividade possível para meu próprio corpo.”¹⁶(MERLEAU-PONTY; 2007, p.146)

¹⁵ “All these analyses presuppose that the perception of others cannot be accounted for if one begins by supposing an ego and another that are *absolutely* conscious of themselves, each of which lays claim, as a result, to an absolute originality in relation to the other that confronts it. On the contrary, the perception of others is made comprehensible if one supposes that psychogenesis begins in a state where the child is unaware of himself and the other as different.”

¹⁶ “My consciousness is turned first toward the world, turned toward things; it is above all relation to the world. The other’s consciousness as well is chiefly a certain way of behaving toward the world. Thus it is in his conduct, in the manner in which the other deals with the world, that I will be able to discover his consciousness. If I am a consciousness turned toward things, I can meet in things the actions of another and find in these actions a sense, because they are themes of possible activity for my own body.”

O outro somente me é aberto quando passamos a nos compreender como corpos atuantes no mundo, e somente assim seremos capazes de emaranharmos na dimensão natural e cultural que nos circunda que é o plano de fundo de todas as nossas ações. (MERLEAU-PONTY; 2007, p. 146). O que observo no outro não é uma espécie de “cenestesia”, um conjunto de sensações e intenções motoras, onde realizo uma cópia do ego para o alter, ou vice-versa. Há uma apropriação das condutas que me são apresentadas, e isso só se torna possível através da formação na criança de um esquema corporal, que possibilita essa transferência e essa relação. O conceito de esquema corporal opera de modo fundamental em toda a *Fenomenologia da Percepção*, é um conceito do qual não podemos ignorar quando tratamos de suas descrições acerca do corpo humano. Por essa razão tentaremos precisar melhor este termo para que possamos prosseguir com nossa investigação. Vejamos a definição a seguir:

“O termo esquema corporal é um termo difícil de situar historicamente e conceitualmente. Destina-se a indicar a não-explicita consciência que se tem da posição, postura, e capacidades de seu próprio corpo. Independentemente da complexidade física de um gesto como alcançar algo, eu não preciso primeiramente e explicitamente identificar o ponto inicial da minha mão, cotovelo e quadril. Assim que eu formo a intenção, meu corpo reúne-se para tarefa nas mãos. O esquema corporal fornece um conhecimento implícito que preciso ter para completar qualquer tarefa que seja. Para Merleau-Ponty, o esquema corporal expressa não apenas nossa posição corrente, mas engloba nossas possibilidades vividas que expressa nossos hábitos e nossos hábitos de seres-no-mundo”¹⁷ (LANDES; 2013, P. 32-33, trad.nossa)

O esquema corporal é, portanto, um termo fundamental para que possamos entender como a experiência do outro pode se desenvolver na esfera da pré-comunicação e não mais na esfera do eu primordial, tal como apresentamos Husserl. Nos possibilita manter a

¹⁷ “The term “body schema” is a difficult term to situate historically and conceptually. It is meant to indicate the non-explicit awareness one has of the position, posture, and capabilities of one’s own body. Regardless of the physical complexity of a gesture such as reaching, I do not need to first explicitly identify the starting point of my hand, elbow, and hip. As soon as I form the intention, my body gathers itself up toward the task at hand. The body schema provides the implicit knowledge that I must have in order to complete any such task. For Merleau-Ponty, the body schema expresses not just our current position, but encompasses our lived possibilities such that it expresses our habits and our style of being-in- the-world.”

ambiguidade fundamental do corpo próprio que se exerce no mundo sempre enquanto sujeito e enquanto objeto, nos permite, por isso, fugir das alternativas clássicas de algumas ontologias que somente são capazes de pensar entre um subjetivismo absoluto ou o seu contrário. Essas são algumas das razões pelas quais essa noção é tão cara a Merleau-ponty. O esquema corporal torna possível que a consciência não seja tratada a partir de estados internos, ela se torna visível (não do modo como a apresenta algumas correntes do behaviorismo, mente reduzida ao comportamento) e ao mesmo tempo mantém a distância do outro que é inevitável - um muro é colocado no momento mesmo do surgimento da minha relação com o outro - dada a construção da intersubjetividade como veremos.

Consigo perceber o outro como organismo e não enquanto um manequim qualquer, já que sua imagem de um esquema corporal é a mesma que possuo de mim mesmo, sua estrutura, nossa semelhança. Há um domínio sensorial comum, meu corpo deixa de ser um caos desorganizado e começa a se estruturar, posso emprestar ao outro através da transferência intencional motora de gestos e volições. O outro é um comportamento em relação incessante com o mundo, ele se oferece a mim para compreender minhas intenções motoras, e é por isso que há uma transgressão intencional a partir da qual eu o animo enquanto organismo e entro no cerne de sua vida e de seu engajamento. Começamos a distinguirmos um do outro quando nos tornamos conscientes de nossos corpos, começamos por viver seus intenções em seus gestos e começamos a entender suas volições em nossas próprias expressões.

Nos tornamos conscientes de nosso corpo através de um fenômeno de objetificação primordial que ocorre durante este processo. Há dois estágios. O primeiro se refere a pré-comunicação que falávamos acima, onde há uma espécie de coletividade anônima. O segundo é quando surge a segregação a partir da auto-objetificação, uma distinção em indivíduos que nunca é completa, ela é sempre aberta como todo polo existencial que se refere ao ser humano em sua liberdade concreta, em sua abertura. (MERLEAU-PONTY; 2007, p.149). A sociabilidade sincrética se dilui paulatinamente na auto-objetificação. Insere-se uma parede entre eu e outro, uma separação das minhas experiências, dois seres humanos entre vários outros, mas nunca “diante” do mundo, como se fôssemos coisas, separadas umas das outras, mas sempre inseridos no mundo, um e o mesmo na medida em que compartilhamos deste mesmo mundo.

Prosseguindo, temos essa reunião de informações obtidas através dos gestos e das ações que possibilitam a transferência do esquema corporal. Há nos primeiros anos uma

organização na coletânea dessas informações de condutas que é feita de maneira muito imprecisa, e que somente pode se realizar por existir um estilo em comum que possibilita essa transferência, que se organiza progressivamente em uma totalidade, ou como Merleau-Ponty chamará, em uma espécie de forma, uma *Gestalt*¹⁸. Diferença fundamental para Husserl, já que essa unidade era realizada para o fenomenólogo alemão através de uma “síntese passiva” conforme vimos, e agora, para Merleau-Ponty, trata-se de uma auto-organização, de uma unidade autóctone que possui um equilíbrio interno que se produz temporalmente como uma melodia. O desequilíbrio ocorre através da objetificação, da auto-percepção de si e de seu corpo, ela é, portanto, necessária no processo de distinção do outro, de mim mesmo e da vivência da alteridade. É no desequilíbrio que gera-se um apelo ao desenvolvimento da percepção do outro, que por sua vez se torna uma fase predominante dentro do sistema.

*“A percepção do próprio corpo cria um desequilíbrio na medida que se desenvolve: através de seu eco na imagem do outro, desperta-se um apelo ao desenvolvimento da percepção dos outros. Ecoa-se em outra fase, na qual a percepção dos outros aparece como predominante, e assim por diante até o desenvolvimento. Os dois fenômenos podem facilmente formar um sistema, embora sejam enfatizados apenas sucessivamente. Cada uma das fases deste desenvolvimento contém o germe que prepara o caminho para sua superação.” (MERLEAU-PONTY; 2007, p.151, trad.nossa)*¹⁹

Neste processo gera-se uma consciência global do meu corpo, consciência que é também parte da própria definição de esquema corporal, consciência global da localização de meu corpo, condição fundamental para que haja qualquer percepção principalmente no que concerne à percepção do outro, consciência baseada na reflexividade do corpo em

¹⁸ A *Gestalttheorie* possui enorme influência na filosofia de Merleau-Ponty, mas podemos destacar dois aspectos fundamentais oriundos da psicologia da “forma”. Primeiramente, Merleau-Ponty enxerga que a Gestalt está correta em sua compreensão da estrutura da percepção como “figura-fundo”. Segundo, Merleau-Ponty vê na própria noção de “forma” (definida no próprio texto a seguir) é uma opção interessante que possibilita sair das opções do intelectualismo ou do empirismo em psicologia, e também claro, poderá ser aplicada a várias dimensões da experiência, tal como descrito a seguir em nosso texto.

¹⁹ “The perception of one’s own body creates an imbalance as it develops: through its echo in the image of the other, it awakens an appeal to the forthcoming development of the perception of others. It echoes in another phase, in which the perception of others appears predominant, and so on throughout the development. The two phenomena can easily form a system, although they are emphasized only successively. Each of the phases of this development contains the germs which prepare the way for its being surpassed.”

alternar-se entre tocante e tocado. Doravante, a criança percebe paulatinamente e aprende seu próprio poder corporal, apreende através do “eu posso”²⁰. (MERLEAU-PONTY; 2007, p. 152).

Merleau-Ponty descreve esse surgimento da auto-objetificação através da experiência do espelho, a partir da qual a imagem especular fornece à criança algo que ela nunca obtivera por si própria em suas experiências anteriores. Tal fato gera um rápido desenvolvimento de seu contato com o outro, é onde se objetifica e se externaliza o esquema corporal segundo nosso autor. (MERLEAU-PONTY; 2007, p.156). Dillon nos fornece uma descrição satisfatória da imagem especular tal como descrita por Merleau-Ponty.:

*“Há um paradoxo aqui onde a criança deve experimentar a auto-objetificação ou auto-alienação para ganhar um sentido de si mesmo com o outro. Meu corpo-imagem é minha imagem de mim mesmo: como imagem, é objeto; como eu mesmo é o sujeito que sou. Para funcionar como o fundo de minha auto-identidade, precisa ser ambos objetos e sujeito no mesmo tempo.”*²¹. (DILLON; 1997, p. 123, trad.nossa)²²

²⁰ Um exemplo interessante para mostrarmos como essa sociabilidade sincrética começa a se diluir (nunca completamente) é o caso do choro contagioso. Por volta de seis meses de idade se inicia o processo de auto-objetificação de que falamos tantas vezes, onde Merleau-Ponty toma como exemplo fundamental a imagem especular enquanto desencadeador desse processo. Neste tempo quando uma criança em um berçário ou em qualquer lugar com contato com outras crianças de idade semelhante inicia um choro, as outras crianças automaticamente iniciam o mesmo ato. Aqui não há distinção entre eu e o outro, onde começa minha subjetividade e onde ela termina, quem sou de fato e quem é o outro. Com o desenvolvimento da auto-percepção e por conseguinte do esquema corporal, as barreiras entre o meu corpo e o do outro são inicialmente colocadas, com a experiência da imagem especular posso pela primeira vez transferir meu esquema corporal para a imagem especular, o que me possibilita fazer o mesmo com os outros corpos, o que no caso do choro contagioso faz com que eu distinga-me dos outros e possa tomar um outro tipo de comportamento que não o mesmo, ou seja, o choro cessa. (MERLEAU-PONTY; 2007, p. 153).

²¹ O livro que aqui tratamos de Dillon tem por objetivo expor uma continuidade das obras propriamente fenomenológicas de Merleau-Ponty à fase final dita “ontológica” onde a pergunta sobre o ser se torna primordial. Para realizar tal tarefa o comentador investiga as bases ontológicas presentes na *Fenomenologia da Percepção* mostrando como há “apenas um deslocamento conceitual” para a fase posterior, para a ontologia da carne. Donde, essas afirmações acerca do “tocante-tocado”, “sujeito-objeto” ao mesmo tempo se tornam importantes no interior da obra do comentador. Não entraremos no mérito, mas conforme vimos anteriormente não temos razões para afirmar que somos “sujeito-objeto” ao mesmo tempo, mas sim que possuímos uma ambiguidade fundamental que nos constitui, que nos molda enquanto sujeitos no mundo. Por sua vez, reconhecemos o mérito de Dillon, sua cautela na análise da obra merleau-pontyana, e pontuaremos nossa concordância ou discordância quando for o caso.

²² “There is a paradox here in that the infant must experience self-objectification or self-alienation in order to gain a sense of himself as a self. My body-image is my image of myself: as image, it is object; as myself, it is the subject I am. For it to function as the ground of my self-identity, it must be both object and subject at the same time.”

A criança em seu processo de diluição da sociabilidade sincrética, espécie de comunidade anônima, possui diante de si um modo de exteriorizar-se, de se conceber como imagem-objeto. Sendo ela mesma sujeito e objeto na ambiguidade que partilhamos, é a reflexividade do corpo que possibilita meu primeiro contato comigo mesmo e com os demais. Agora posso me ver “como o outro me vê”, isso é tornado possível pela consciência global do meu corpo adquirida através do processo de auto-objetificação e da reflexividade do corpo próprio ou corpo fenomenal. Posso agora perceber as distinções, a distância entre meu corpo “aqui” e aquele “ali” da imagem, meu corpo aqui e aquele outro inicialmente estranho que não é eu mesmo. Percebo agora, resumidamente falando, que meu corpo enquanto vivido não é o mesmo que meu corpo percebido no espelho.

Tal processo não é realizado de uma vez por todas, é um processo paulatino que se inicia ou pode se iniciar nos seis meses iniciais. No que concerne ao início da percepção do outro enquanto outro, Merleau-Ponty assente, com base em dados empíricos, que a percepção do outro enquanto outro se dá anteriormente a de si mesmo e sua distinção da imagem do espelho²³. Quando este processo se inicia há uma passagem de uma ordem pré-temática (aquela da reflexividade do corpo próprio) para a ordem temática de conceber e diferenciar o outro de sua imagem no espelho, e o outro de mim mesmo, o que Merleau-Ponty chama no curso de “pensamento primitivo” (MERLEAU-PONTY; 2007, p.157). Uma criança sorri para imagem de seu pai no espelho, neste momento seu pai fala com ela, lhe diz algo, a criança se mostra surpresa e vira-se em direção ao seu pai. Merleau-Ponty questiona: a criança aprende algo nesse momento, mas o quê de fato ela apreende?

“Ele vira em direção ao seu pai por ser onde a voz está vindo; mas isso não quer dizer que neste ponto ele tem alienado a imagem especular de sua quase-realidade, a existência fantasmagórica que ele tinha para ele, que podemos tentar fazer com o auxílio de certas analogias do pensamento primitivo. A imagem, assim, tem uma existência inferior que a do corpo real de seu pai – mas que possui um tipo de existência marginal.”
(MERLEAU-PONTY; 2007, p.156)²⁴

²³“One notices, in effect, that he acquires the latter much more rapidly, that he distinguishes much more quickly between the other’s specular image and the reality of the other’s body than he does in the case of his own body.” (MERLEAU-PONTY; 2007, p.156)

²⁴“He turns toward his father because that is where the voice is coming from; but it cannot be said that at this point he has divested the specular image of its quasi-reality, the phantom existence it first had for

Através do que chamamos de esquema corporal, a criança consegue uma consciência global e espacial de seu corpo, e agora pode ser transferida para uma experiência mais complexa que envolve a tríade “eu-mundo-outro”. As distintas perspectivas que seu corpo pode ocupar, juntamente com as perspectivas (que nunca são as mesmas) do outro em relação a mim mesmo, conjuraram a sua relação fundamental consigo mesmo e com outros seres humanos. Como diz Dillon:

*“O resultado deste desenvolvimento que carrega diretamente sobre a questão da intersubjetividade é que a transferência de esquema corporal, a fundação da comunhão humana, tem sido agora drasticamente alterado em estrutura e significação. Comunhão é agora comunhão por uma distância ao invés de uma participação sincrética na unidade indiferenciada. A criança é agora ambigualmente o mesmo e outro para os outros e para si mesma.”*²⁵ (DILLON; 1997, p. 126-127)

Não nos cabe analisar os fenômenos que sucedem à individuação e à descoberta do outro, fenômenos até mesmo de patologia, como alucinações, crises de pânico, por exemplo, estariam diretamente relacionadas com este estágio de formação de nossa condição humana. Ao que concerne à sociabilidade sincrética e essas patologias, quanto aos estágios anteriormente descritos²⁶, não há exatamente uma deformação de uma experiência originária, mas uma retomada, um retorno da fase adulta para a formação infantil (MERLEAU-PONTY; 2007, p.158). Estas questões não são o que há de mais importante neste momento. O que podemos concluir de mais valioso é que a experiência de formação de nossa intersubjetividade, de nossa auto-objetificação, e de formação de nosso esquema corporal nunca estará finalizada, ela é feita de retornos, avanços e também de rupturas. Por sua vez. *“A alienação para si e outro, o fardo da individuação, é um*

him, which we can try to render with the aid of certain analogies borrowed from primitive thought. The image thus has an existence inferior to that of the father's real body—but it does have a sort of marginal existence.”

²⁵ “The result of this development that bears directly on the issue of intersubjectivity is that the transfer of corporeal schema, the foundation of human communion, has now been dramatically altered in structure and significance. Communion is now communion across a distance rather than syncretic participation in undifferentiated oneness. The infant is now ambiguously same and other to others and to himself.”

²⁶ Ver (MERLEAU-PONTY; 2007, p. 158).

*despertar dentro da finitude. Não é um completo despertar certamente, mas é o primeiro em uma série perpétua de tematizações através do qual a condição humana se tornará manifesta.”*²⁷ (DILLON;1997, p.127). Essa inserção na finitude, como descreve o comentador, é um processo contínuo que nunca cessa, é um processo como a *Gestalt*, como um sistema temporal inserido em uma existência, uma forma que possui suas brechas e suas antecipações, mas também seus recalques e seus retornos.

2.3 - Uma crítica à ontologia sartreana: uma concepção pessimista do humano

Para encerrar o capítulo, veremos como a ontologia de Merleau-ponty busca responder não somente a Husserl acerca de sua fenomenologia transcendental, mas fundamentalmente a Sartre. Concluiremos, que dada a concepção ontológica de Sartre, chega-se a uma visão pessimista do humano da qual Merleau-Ponty busca se distanciar oferecendo uma nova concepção ontológica e fenomenológica acerca do humano. Indicaremos que a origem da violência em política, tal como a concebe Merleau-Ponty, tem sua fundamentação teórica na ontologia que em grande medida é o oposto da ontologia que buscamos expor nas páginas precedentes, ontologia do corpo ambíguo, do corpo sujeito-objeto. Desse modo, uma ontologia como a de Sartre permanece inócua se quisermos avançar na problemática do humano, já que a violência em seu tratamento filosófico mantém suas raízes em nossa objetificação do outro. Doravante, dada a ontologia sartreana, o conflito e a violência seriam constitutivos de nossa relação primordial com o outro, o que desembocaria em consequências graves para o nível social-político, pois a questão não é se há violência, mas sim como ela permeia nossas relações pessoais e interpessoais e que soluções podemos fornecer. Para Merleau-Ponty, esta é a questão que todo humanismo sério deve se colocar buscando subsidiar um estatuto filosófico para que possamos indicar caminhos e respostas e que não somente sucumbamos à violência tornando-a o fardo, pois o difícil do humanismo é torna-la compreensível nas relações humanas para que não recaiamos no niilismo ou no otimismo ingênuo. Não discutiremos toda a ontologia presente em *O Ser e o Nada*, focaremos na

²⁷ The alienation from self and other, the burden of individuation, is an awakening into finitude. It is certainly not a complete awakening, but it is the first in a lifelong series of thematizations through which the human condition will come manifest.

abordagem sartreana do corpo mostrando o lugar das críticas de Merleau-Ponty.

Como em praticamente todas as suas críticas, Merleau-Ponty aponta o caráter dualista de uma determinada concepção filosófica, traz à luz suas falhas e seus limites e, logo depois, fornece sua resposta ao problema levantado. Um fenômeno analisado por Sartre e por Merleau-Ponty em seus textos, ajudará nessa empreitada. Escolhemos aquele que era chamado por seus detentores (os psicólogos) de “duplas sensações”, (como já avaliamos acima) sendo este fenômeno o que distinguiria o corpo próprio dos objetos mundanos. Assim como Merleau-Ponty, Sartre também rejeita as “duplas sensações” como uma descrição genuína a respeito do corpo, pois: “*ambos rejeitam a ideia de que a sensação é entendida como uma propriedade que, ao ser característica dos corpos dos animais, essencialmente os definem*” (DILLON; 1997, p. 139). Contudo, como nota o mesmo Dillon, essa concordância termina onde parecia começar. Concordamos neste ponto com Dillon ²⁸, e assumimos que este é um aspecto que poderá evidenciar as diferenças radicais que existem entre os dois projetos fenomenológicos²⁹.

Sartre entende o corpo próprio como contendo três dimensões ontológicas, onde nos pautaremos apenas nas duas principais por serem as que dizem respeito diretamente às questões aqui levantadas. A primeira é o corpo como “ser-para-si”, ou seja, é a modalidade corporal que toca os objetos e também a si mesmo. A segunda é o corpo como “ser-para-outro”, é o corpo objeto que recebe passivamente as ações do “para-si”, dimensão da realidade corporal que é tocado pelo outro. Os dois recortes dentro do corpo vivido são níveis incomunicáveis entre si, como uma maçã partida em dois pedaços com impossibilidade de uma realidade conjunta efetiva. Dada as duas dimensões ontológicas do corpo, o fenômeno da dupla sensação é, segundo o próprio Sartre, uma denominação equivocada para caracterizar o corpo próprio.

²⁸ Concordamos com Dillon no que foi dito acima não o seguimos, porém, no que diz respeito ao projeto merleau-pontyano como um todo, ou seja, que a Fenomenologia prefiguraria todas as teses ontológicas da parte posterior, onde esta seria apenas uma mudança terminológica. Neste ponto tendo a seguir Marcus Sacriní em sua tese de doutoramento sobre o tema aqui abordado.

²⁹ Talvez estejamos sendo injustos ao selecionar a ontologia do corpo em Sartre para tratar da intersubjetividade, já que se debruça sobre essa questão em seu ensaio de diversos modos, e ao que parece o corpo é a que recebe menor atenção. Contudo, evidenciando a postura filosófica de Merleau-Ponty e seu subsequente tratamento do corpo, não haveria outro modo de realizarmos tal empreitada. O corpo é para Merleau-Ponty o fundador do sujeito, por conseguinte, o fundador da intersubjetividade, o “veículo do ser-no-mundo”.

“Sem dúvida quando toco minha perna com o dedo, sinto minha perna ser tocada. Mas esse fenômeno de dupla sensação não é essencial: o frio ou uma injeção de morfina podem fazê-lo desaparecer; isso basta para mostrar que se trata de duas ordens de realidade essencialmente diferentes. Tocar e ser tocado, sentir que se toca e sentir que se é tocado, eis duas espécies de fenômenos que se costuma em vão tentar reunir sob o nome de ‘dupla sensação’.” (SARTRE; 2012, p.386)

Fica claro como é definitivo e distante uma dimensão da outra e, veremos posteriormente, como isso trará problemas decisivos para sua concepção de corpo próprio e sua atuação no mundo vivido. Para entendermos a concepção sartreana de corpo vivido e a crítica que Merleau-Ponty irá aplicar, precisamos retornar às concepções ontológicas do ser-para-si, que se refere à concepção de consciência e entender como esta se relaciona com o mundo e seus objetos. A relação do para-si com os objetos é precedida pelo que Sartre denomina de “cogito pré-reflexivo”. É o cogito cartesiano em uma caracterização não propriamente reflexiva e temática, é algo que serve de base e de fundo para a percepção e a relação do sujeito com o mundo que o circunda. Entendamos melhor. O para-si só se direciona para os objetos mundanos por negações e estes só são definidos dessa maneira. Um objeto x é compreendido pela negação dos outros objetos a,b,c que servem como plano de fundo para este objeto x.³⁰ Pois, quando este para-si que é o ser da consciência:

“(...) posiciona ‘isso’ (x) como seu objeto é, além disso, necessariamente consciente (de) si como não sendo um objeto intencional (...) Para-si reside no cogito pré-reflexivo; esta consciência é a relação não-temática consigo mesmo, consciência (de) si como não sendo algum dos objetos intencionados tematicamente” (DILLON; 1997, p.140)

Resumindo: o para-si é tematicamente e explicitamente consciente dos objetos e não-tematicamente consciente de si (cogito pré-reflexivo) como não sendo um objeto, ou

³⁰ Não obstante, essa é a mesma estrutura perceptiva presente na *Gestalttheorie*, que era denominada como “estrutura figura e fundo”. Sartre utiliza a mesma distinção com termos distintos, mas se mostra exatamente a mesma estrutura.

seja, relação temática e não-temática consigo mesmo e com o mundo. As questões surgem quando inserimos o corpo nessa discussão e colocamos as posições de Sartre sobre o para-si e sua interação corporificada. Sartre não abrirá mão do corpo, já que é este que nos fornece a possibilidade da percepção e da intersubjetividade. A pergunta fundamental é: se o para-si é pré-reflexivamente consciente de si como não sendo um objeto, como se dá sua relação com o corpo já que o corpo é indiscutivelmente um objeto? (DILLON; 1997, p. 141).

Sartre busca sair deste problema através de duas diferenciações: o corpo existe como duas funções que são baseadas nos dois recortes ontológicos no corpo próprio, o corpo que percebo e é sujeito da percepção e o corpo que é conhecido e percebido é um objeto dessa percepção. A primeira função é aquela cujo *“o corpo é inapreensível e não pertence aos objetos do mundo”* (DILLON; 1997, p.141). Este corpo é o corpo como é para mim, ou seja, é o corpo como para-si. Quando minha consciência está jogada no mundo e ocupada por este, ela não é explicitamente consciente de seu corpo e é exatamente aqui que vive na modalidade não-temática de si mesmo como não sendo um objeto e tematicamente consciente dos objetos mundanos. Segundo Sartre: *“(..) o corpo pertence as estruturas da auto-consciência não-tética”,* mas ainda assim é um “para-si” e “uma facticidade” e, por este motivo, tem de pertencer ao mundo vivido. Como aponta Dillon devemos apontar aqui um grave problema: *“o corpo como sujeito é inapreensível como um objeto do mundo, ainda, como facticidade, é situado no mundo”.* (DILLON; 1997, p.141).

Pela segunda função do corpo (como objeto) Sartre se encontra em outro problema: o corpo do outro para mim é apenas um objeto do qual eu busco transcender, e do mesmo modo, o meu corpo para o outro é um objeto que ele busca transcender e nada mais que isso. Se este é o caso como pode haver intersubjetividade? Como me relaciono com o outro, já que o outro é apenas um objeto? A saída é dada pela teoria sartreana do olhar:

“Eu me torno consciente da subjetividade do outro através da experiência de ser objetivado pelo seu olhar. Meu corpo aparece para o outro como o seu aparece para mim – como um objeto posicionado pela consciência no modo tético – e eu experiencio esta objetivação como uma ameaça à minha

própria subjetividade liberta” (DILLON; 1997, p.142)³¹

Lembrando o que Sartre disse sobre o corpo alheio: “(...) *o outro existe para mim primeiro (através de seu olhar) e eu o apreendo em seu corpo subsequentemente. O corpo do outro é para mim uma estrutura secundária*” (SARTRE; 2012, p. 465). Ora, se é este realmente o caso, temos dificuldade em pensar como poderíamos vivenciar a experiência do olhar sem um corpo. É através dessas questões aqui levantadas é que Merleau-Ponty irá evitar todos esses recortes na esfera do corpo e irá conferir um estatuto ontológico muito distinto conforme podemos verificar acima. Uma descrição do corpo fenomenal que admitirá sua ambiguidade e principalmente sua reflexividade própria que o diferencia dos demais objetos mundanos mas também de inúmeras concepções de corpo na filosofia ocidental, como a de Descartes e mesmo a de Sartre.

Enxergaremos com mais precisão as diferenças dos dois projetos fenomenológicos em mais um caso concreto. Pensemos em nossa imagem/olhar refletida(o) no espelho. Meu olhar refletido no espelho poderia ser um caso atípico da teoria sartreana do olhar, mas somente cumpre o que foi dito a cima a respeito do olhar “*na medida em que é a partir de um olhar que eu estou sendo objetivado*” (DILLON; 1997, p.144). Meu olhar no espelho é também sujeito de minha volição ou é objeto dela? O olhar que vejo de alguém atravessando a rua é um olhar que me objetifica e que tenta roubar minha transcendência, mas não é sujeito de minha volição, pois sabemos que somente eu poderia sê-lo. Este é um caso atípico? Não nos parece. Não é a experiência que temos do mundo que deve se enquadrar à fenomenologia, mas é esta que deve descrever e explicitar o modo como vivemos e nos juntamos ao mundo. Por essa razão, precisamos admitir que “*até para o adulto a imagem nunca é um simples reflexo de um modelo; ela (imagem) é, antes, sua ‘quase-presença’*”³².

O olhar espelhado, este olhar que se recusa a uma exploração precisa e que não pode ser qualquer olhar - pois este é o meu olhar - o mesmo que percorre juntamente comigo as ruas e os lugares, revela efetivamente mais um poder reflexivo de meu corpo, pois eu não “penso que” este é o meu olhar, este tem sua presença própria e recusa um

³¹ “I become aware of the other's subjectivity through my experience of being objectified under his gaze. My body appears to the other as his appears to me-as an object posited by consciousness in thethetic mode-and I experience this objectification as a threat to my own free subjectivity.”

³² Citação de Merleau-Ponty mencionada por Dillon. Página 145.

“penso que” e assume uma presença efetiva e absoluta juntamente comigo. Este é um ponto decisivo que irá acentuar nitidamente a postura crítica de Merleau-Ponty diante de Sartre: *“o espelho permite ver minha visibilidade e minha visão (...) o corpo que vê tem que ser visto, e não pode ser o sujeito da visão sem uma consciência tácita (tornado explícito com o espelho) de seu próprio status como objeto.”* (DILLON; 1997, p.145).³³

Para diferenciar do cogito pré-reflexivo de Sartre, Merleau-Ponty chama esse “nível” de consciência de cogito tácito (conforme dissemos em nota acima). As estruturas pré-reflexivas são tematizadas na investigação fenomenológica, mas não parece ser o caso no modo de ser do corpo fenomenal, pois este corpo é já um ser reflexivo, como mostra seu comportamento em frente ao espelho ou perante si mesmo. O cogito tácito é essa estrutura do ser no mundo que faz com que o corpo tenha sempre uma presença de si. É isso que nosso filósofo expressou quando diz que *“tenho conhecimento do mundo através de meu corpo”*. Esse cogito tácito nos deixa consciente de nossa condição de objeto, já que não podemos ver sem ser visto, nem tocar sem ser tocado. Contrariamente a Sartre onde o cogito pré-reflexivo faz com que, quando eu toque o mundo, eu tenha conjuntamente uma consciência não-tética de ser eu um não-objeto.

Nessa discussão o que há demais importante é que não podemos fazer uma ontologia fenomenológica sem visar certas descrições do humano. Há, portanto, fundamentalmente duas concepções muito distintas do humano partindo de suas ontologias. Como vimos na sessão anterior, o corpo para Merleau-Ponty tem sua origem nessa ambiguidade de tocante e tocado, essa reflexividade própria ao corpo humano que funda, por sua vez, a intersubjetividade. É fato que há um fenômeno de objetificação na origem mesmo da intersubjetividade - Sartre não se engana neste aspecto. Conforme acompanhamos acima, a impossibilidade de ser sujeito-objeto, de ter que nos posicionar sempre como sujeito enquanto temos uma experiência do outro como objeto, produz vários problemas, inclusive no que concerne aos nossos objetivos na discussão acerca dos fenômenos políticos e sociais. É neste sentido que avançamos para mostrar que nossa intersubjetividade está fundada em certa concepção de nosso corpo próprio. Dessa maneira, nossa sociabilidade está fundada em certo tratamento de nossa relação com o

³³ “the mirror allows me to see my visibility and my vision. In de-centering my experience of my body, it provides a concrete and vivid model for the corporeal reflexivity operative throughout the spectrum of my bodily experience: the body that sees has to be visible, and cannot be the subject of vision without a tacit awareness (made explicit with the mirror) of its own status as object.”

outro o que resume a intersubjetividade. Conforme diz Merleau-Ponty: “*Problemas políticos advêm do fato de que sendo todos sujeitos ainda olhamos o outro e o tratamos enquanto objetos*” (MERLEAU-PONTY; 1968, 122). Dillon nos indica de modo preciso a insuficiência do projeto sartreano:

“Seu erro reside em sua falha em compreender ameaçando/envergonhando/objetificando como fundado sobre a transferência original de esquema corporal, como uma interrupção do estado primordial da sociabilidade sincrética. Não é um erro sem consequências: ao fundar a esfera da intersubjetividade por inteiro na negação, Sartre leva a si mesmo a um profundo pessimismo em sua compreensão das relações humanas³⁴. Já que “conflito é o significado original do ser-para-outro”, toda tentativa de criar solidariedade humana e unificação erótica culmina em uma dialética irreparável de domínio e submissão: amor é necessariamente uma perseguição vã.”³⁵ (DILLON; 1997, p.127)

Escolhemos essa estratégia não somente para contrastar os dois projetos fenomenológicos, mas principalmente para expor o diálogo e as ideias que eram muito vivas para Merleau-Ponty durante sua produção filosófica. Como veremos na crítica ao projeto sartreano realizado no texto de *As aventuras da dialética*, no desenvolvimento das concepções ontológicas sartreanas desenvolvidas em seu *O Ser e o Nada* e em seus

³⁴ Há de se pensar nas consequências para o projeto sartreano dessas conclusões. Ao meu ver Sartre assume todo o risco dessa compreensão pessimista do humano, dessas relações de conflito e do amor sempre fadado a objetificação do outro, ao “furto de transcendência” como ele repete várias vezes em seu “O Ser e o Nada”. Está diretamente relacionado com o fenômeno da má-fé que está no centro de sua descrição do humano e no centro de seu ensaio. Acredito, que do nosso lado, a pergunta fundamental que deve ser feita é se esta é uma boa descrição, se ela percorre toda a esfera humana como ela pretende. Nossa resposta é claramente que não. O fato de existir violência, submissão e objetificação não significa que este o modo fundamental do ser humano se relacionar com os outros, muito ao contrário, este é, como veremos, o desenvolvimento de modos de tematização que podem ocorrer e deveria permanecer no horizonte constante de outras formas, como a comunhão verdadeira, a comunicação entre sujeitos etc. Conforme vimos, entretanto, são consequências necessárias de sua ontologia.

³⁵ “His mistake lies in his failure to understand the threatening/shaming/objectifying look as founded upon the original transfer of corporeal schema, as a disruption of the primordial state of syncretic sociability. Nor is this an inconsequential mistake: by founding the entire sphere of intersubjectivity on negation, Sartre commits himself to a profound pessimism in his understanding of human relations. Because “conflict is the original meaning of being-for-others,” all attempts to create human solidarity and erotic unification culminate in an irresolvable dialectic of dominance and submission: love is necessarily a vain pursuit.”

ensaios políticos publicados na *Les Temps Modernes*. Apesar de seguir caminhos distintos de seus predecessores e contemporâneos como Husserl e Sartre respectivamente, estes se mostram de suma importância para o projeto filosófico de Merleau-Ponty, e o fato criticá-los principalmente nos pontos que nuançamos nessas páginas precedentes nos faz perceber, em grande medida, que uma ontologia fenomenológica fundada no cogito cartesiano, ou na esfera do cogito como descreve o filósofo moderno, produz impossibilidades incontornáveis para um projeto filosófico que busca abarcar o outro e a experiência intersubjetiva no que ela possui de mais vivaz e de mais valioso. Nossa ambiguidade fundamental sujeito-objeto nos leva para caminhos mais interessantes do que concepções ontológicas que não admitem tal ambiguidade, que concebem nossa relação com o outro de modo unilateral, seja por assumirem tal consequência – como é o caso de Sartre – seja por consequência de suas ontologias, como parece ser o caso de Husserl.

Os percalços até aqui devem nos levar à política, este é o objetivo fundamental de nosso primeiro capítulo, preparar o campo de discussão que irá nos inserir com mais propriedade nos ensaios de filosofia política de nosso autor nos textos do pós guerra.³⁶ Mas agora devemos situar o leitor no contexto da discussão Sartre-Merleau-Ponty, e nas consequências do que foi exposto no plano de fundo das críticas filosófico-políticas que Merleau-Ponty lançou sobre Sartre, principalmente na parte final de seu livro *As Aventuras da Dialética*. Realizaremos tal recuo para explicitar que as consequências ontológicas que buscamos trazer a luz neste primeiro capítulo são de fundamental importância para o humanismo merleau-pontyano. Trataremos deste livro mais detidamente na parte final de nossa dissertação, neste momento trata-se de aproveitar o que foi dito para que possamos indicar ao leitor nosso ponto de chegada a partir de nosso ponto de partida. Em seu último capítulo do livro Merleau-Ponty faz duras críticas ao projeto sartreano no que tange a sua avaliação do comunismo e seu engajamento. Há todo um contexto pessoal envolvido, a ruptura de uma amizade de longa data que se dá principalmente por razões políticas que trataremos detidamente em um momento oportuno. O fundamental no momento é ressaltar como a crítica de Merleau-Ponty reside na filosofia, ou como buscamos ressaltar, na ontologia. Nos diz, se referindo às divergências com Sartre:

³⁶ Nosso terceiro capítulo será desenvolvido em duas partes. Na primeira os textos do pós guerra que vão de 1945 à 1947. Na segunda parte os textos finais até o prefácio de *Signos* publicado em 1960 que terão como base o segundo capítulo sobre a noção de *instituição*.

“Ela [a divergência] é tão pessoal e tão geral quanto possível, é filosófica. Quando Sartre passou de uma filosofia que ignora o problema do outro, porque desvincula a consciência de qualquer inerência individual, para uma filosofia que, ao contrário, põe as consciências em posição de rivalidade, porque cada uma é um mundo para si e pretende ser o único – ou quando passou do conflito entre as liberdades rivais para uma relação de apelo e de resposta entre elas –, a cada vez suas concepções anteriores eram ao mesmo tempo conservadas e destruídas por uma intuição nova, à qual elas davam realce: o outro era esse impossível que, no entanto, o “eu penso” não pode recusar, era esse inimigo que, no entanto, a liberdade nutre com sua própria substância e de quem espera resposta e confirmação.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p. 246-247)

Podemos entender que o problema do outro é o cerne da crítica merleau-pontyana a Sartre. Mais do que isso, ela é o fundamento primeiro de qualquer concepção política que pretende dar cabo das contradições e ambiguidades que envolvem a vivência no social, vivência sempre intersubjetiva, vivência incessante com o outro. Partindo de uma ontologia distinta³⁷, Merleau-Ponty busca um lugar distinto para a política, um lugar onde o outro não é somente possível, ele é real e institui continuamente comigo mesmo esse conglomerado, não de mônadas, mas de corpos atuantes no mundo, que apesar das distâncias estão inegavelmente próximos, juntos e misturados, neste grande tecido que é o mundo. Uma ontologia insuficiente desemboca em uma política igualmente insuficiente. Desenvolvendo um pouco as teses de Dillon, podemos dizer que as diferenças ontológicas refletem necessariamente as diferentes filosofias políticas de ambos os autores, e expor suas ontologias é absolutamente necessário para compreendermos o alcance de suas teses antropológicas, o alcance de seus respectivos humanismos.

³⁷ Nos referimos à ontologia do corpo próprio e à ontologia do corpo próprio. Trabalharemos com o aperfeiçoamento dessa ontologia a partir da noção de *instituição*, que será fundamental para compreendermos as mudanças de posição de Merleau-Ponty sobre o marxismo e, do mesmo modo, enxergarmos o plano de fundo da leitura merleau-pontyana de Maquiavel, que dará os contornos ao seu humanismo.

Tentamos realizar nessas páginas, um modo de pensar próximo ao que Merleau-Ponty realiza em seus textos, sejam eles sobre o corpo próprio ou sobre política, pensamos a partir de contrastes, expomos alguns pensadores que são interlocutores importantes para nosso autor, para que pudéssemos compreender melhor seu próprio projeto filosófico. Não pensamos sozinhos, na verdade nunca estamos sós. O humanismo para Merleau-Ponty é o esforço de nos compreendermos enquanto seres situados no mundo, projetados em um mundo que existiu antes de nós, compreendermos a comunhão de sentido que compartilhamos, compreendermos a necessidade de refazermos, quando necessário, este sentido no âmbito político, mas fundamentalmente conseguir enxergar o outro dentro de nós mesmos e para fora de nós mesmos. Por essas razões que a crítica a Sartre nos é tão valiosa. No prefácio de *Signos*, Merleau-Ponty nos indica de modo muito direto e arguto os desafios que estão por vir, o desafio em nos compreendermos em relação aos outros,³⁸ de tornarmos latente esta presença, para nunca a recalquemos:

“Há igual fraqueza em atribuir as culpas só a si mesmo e em acreditar só nas causas exteriores. De um modo ou de outro, não se acerta o alvo. O mal não é criado por nós ou por outros, nasce nesse tecido que tecemos entre nós e nos sufoca. Que novos homens suficientemente duros terão paciência suficiente para refaze-lo verdadeiramente? A conclusão não é a revolta, é a virtude sem nenhuma resignação. Decepção para quem acreditou na salvação, e num único meio de salvação em todas as ordens.”
(MERLEAU-PONTY; 1991, p. 37)

Este será também nosso desafio nos passos que se seguirão. Buscaremos compreender quais são os acréscimos que a noção de *instituição* fornece para o humanismo merleau-pontyano, e como, mais uma vez, uma alteração em sua ontologia redundará em uma alteração em sua filosofia política, conforme teremos a oportunidade de acompanhar em detalhes em nosso terceiro capítulo.

3 - Capítulo 2 - Humanismo e Instituição: o tecido que nos une

Após ter exposto as bases ontológicas de nossa relação com o outro fundamentada na ontologia do corpo próprio, é preciso que avancemos na investigação acerca do humanismo merleau-pontyano. Para tal, iremos expor como o autor concebe sua filosofia política pautada não no indivíduo, ilhado em sua subjetividade, mas na comunhão de sentido que partilhamos em um dado momento histórico, o que nos permitirá fornecer as últimas “condições” para um humanismo real fora das idealizações liberais e do sonho filosófico. É necessário, entretanto, que apontemos onde essas exigências aparecem na obra do autor já que escolhemos não as expor no primeiro capítulo de nossa dissertação³⁹.

Iremos, neste momento, expor a leitura de Merleau-Ponty de Maquiavel em sua bela *Nota sobre Maquiavel*, texto que acreditamos conter todas as condições para seu humanismo, para então iniciarmos a descrição da instituição (institution) tal como formulada em seu curso no Collège de France intitulado *L'institution; La passivité* (1954-1955). Tal movimento se faz necessário já que a obra de Merleau-Ponty é feita de avanços e recuos o que não torna possível conceber seu pensamento linearmente instituído, e é preciso que acompanhem sua marcha do pensar para que possamos minimamente desvendar seus passos. A leitura de Merleau-Ponty sobre Maquiavel se tornou bastante conhecida, principalmente se atentarmos para o fato de que sua interpretação foi inspiração latente para uma das maiores obras sobre Maquiavel realizada no século XX levada a cabo por seu aluno e amigo Claude Lefort. Me refiro a sua tese de doutoramento intitulada *Le travail de l'œuvre Machiavel* de 1972⁴⁰. Este fato já nos traria curiosidade para ler com o mínimo de interesse a sua pequena e instigante *Nota sobre Maquiavel* de 1949. Entretanto, este não será nosso caminho, iremos por outro lado mostrando como o humanismo de Merleau-Ponty, que julgamos ser o norte de toda sua obra política, está fundamentado em tal ensaio, e que só então estaremos aptos à prosseguir nossa investigação.

O que é então a instituição compreendida no contexto do humanismo? Assim como a virtude maquiaveliana ela é um modo de viver com os outros. A noção de

³⁹ Não expomos todas as condições por julgar que a leitura de Merleau-Ponty no referido texto sobre Maquiavel só pode ser compreendido no contexto do curso sobre a instituição, o que faremos neste capítulo de forma paulatina.

⁴⁰ Para tanto ver Bernard Flynn: *The Philosophy of Claude Lefort; Thinker the political* (2006). e Newton Bignotto: *Lefort and Machiavelli*; in Martín Plot (2013).

instituição vêm ao palco de sua filosofia juntamente com a ação política, ela não é desvinculada de uma certa compreensão do outro e de mim mesmo em uma dada situação histórica. Tal noção desempenha um papel operatório importante que parece amadurecer a perspectiva fenomenológica como apresentado em nosso primeiro capítulo. A relação com o outro é instituído-instituente pela projeção-introjeção, o outro não é minha negação, não me aproprio do outro como se fosse ele um objeto para mim, há como veremos, a respeito do Maquiavel de Merleau-Ponty, uma comunicação verdadeira a partir do que realizamos conjuntamente através do campo cultural comum que “*que é nosso meio, dobradiça, conjuntura – no lugar da alternância sujeito-objeto*”.(MERLEAU-PONTY;2003, p.35, trad.nossa)⁴¹.

Eis aqui a sutileza onde podemos identificar uma mudança interessante no vocabulário merleau-pontyano. Esta mudança é o que nos permitirá balizar de forma coerente as diferentes fases do pensamento do filósofo francês, que, por sua vez, será uma mudança muito importante concernente à filosofia política. O que queremos de fato dizer? É que o humanismo de Merleau-Ponty é dependente de sua base ontológica. Sua *Fenomenologia da Percepção* (1945), os ensaios de *Sens et Non-Sens*, que em sua maioria foram publicados no pós guerra, bem como *Humanismo e Terror* (1947) operam sob a égide da ontologia que apresentamos no primeiro capítulo. Os ensaios presentes em *Signos e As aventuras da dialética* (1955) operam sob uma nova base. Nasce a partir da *Nota sobre Maquiavel* (1949) uma exigência mais radical que aquela operada em seus primeiros ensaios, e que ganhará no curso sobre a instituição, o seu alcance máximo. O que defendemos neste momento, é que a alternância entre sujeito-objeto tal como defendida em seus primeiros textos, possui uma exigência humanista menos radical do que as apresentadas sob a égide da leitura de Merleau-Ponty do florentino. A primeira concepção ontológica leva o fenomenólogo francês a ver coerência entre sua ontologia e a solução marxista do proletariado o que não é mais possível a partir de 1949. Essas diferentes abordagens do humanismo serão exemplificadas em detalhe em nosso último capítulo. Neste momento investigaremos que exigências são essas e como elas são conjugadas na noção de instituição.

3.1 - Considerações acerca da Nota sobre Maquiavel

⁴¹ “*qui est notre milieu, notre charnière, notre jointure, - au lieu [de l'] alternance sujet-objet*”.

“Como o compreenderiam?” inicia Merleau-Ponty seu ensaio. Maquiavel foi sempre lido de duas maneiras: ou o gênio que descobre o realismo político, ou o maquiavélico, cruel e imoral que sacrifica todos os valores em prol do poder, pensador da política e nada mais. Contudo, nenhuma desses caminhos será o de Merleau-Ponty: *“É que ele descreve esse nó da vida coletiva em que a moral pura pode ser cruel e a política pura exige algo como uma moral.”* (MERLEAU-PONTY;1991, p.237). Como é recorrente em sua obra filosófica, o filósofo francês expõe algumas posições e demonstra como ambas são inviáveis, como não tocam no essencial, intelectualismo/empirismo, sujeito/objeto, em-si/para-si, interior/exterior. Sua leitura de Maquiavel não é diferente. O que enche os olhos de Merleau-Ponty no filósofo florentino é que este está disposto à enfrentar a tarefa mais difícil da filosofia: desvendar esse *milieu* que faz com que seja possível uma vida em comum. O autor de *O Príncipe* o faz tão precocemente, que podemos dizer que aos olhos de Merleau-Ponty ele foi o primeiro grande fenomenólogo, desbravador dos fenômenos. Obviamente que Maquiavel não se propõe em descrever um fenômeno qualquer. A vida política, sua existência concreta e sua manutenção são seus objetos. O poder é sempre instável ou ameaçado no príncipe. O que este deve fazer para não perder seu poder é evitar o ódio e o desprezo sem volta pelos súditos. Por isso, Merleau-Ponty admira o fato de Maquiavel conseguir ver muito cedo que o que molda e rege a política é *“a cristalização da opinião geral”* (MERLEAU-PONTY;1991, p.238). Por essa razão, o fenomenólogo francês diz, que para Maquiavel, o poder é da ordem do tácito onde os súditos deixam-se guiar até que a injustiça os assole. O poder é luta incessante, conflito.

“Mas a sua originalidade é que, tendo colocado o princípio da luta, passa adiante sem nunca o esquecer. Na própria luta encontra algo diferente do antagonismo. (...) Há um circuito entre o eu e o outro, uma regra de Comunhão dos Santos, o mal que faço ao outro, faço a mim, sendo de fato contra mim mesmo que luto ao lutar contra o outro. (...). E no entanto, quando a vítima se confessa vencida, o homem cruel sente pulsar através dessas palavras uma outra vida, encontra-se diante de um outro ele mesmo. Estamos longe das relações de pura força existentes entre os objetos. Para empregar as palavras de Maquiavel, passamos das "bestas" para o "homem". (MERLEAU-PONTY;1991, p. 238)

O poder não é puro fato ou direito, a relação entre o súdito e o príncipe está para além do simples juízo de uma mera decisão a tomar. O poder alicia e ele pode muito bem fazê-lo apelando em favor da liberdade dos súditos. O súdito e o poder é similar à relação entre o eu e o outro, e eis o que Merleau-Ponty vê em Maquiavel de profundo e verdadeiro. Como descrevemos em nosso primeiro capítulo, não se trata de sujeitos e objetos, a verdadeira intersubjetividade está na mistura dos dois polos de uma mesma existência e, segundo Merleau-Ponty, o florentino já o viu muito bem. É como se alguns leitores de Maquiavel estivessem lendo-o como Merleau-Ponty lê Sartre: uma naturalização da violência no seio das relações humanas; o outro é sempre um objeto para mim. Absolutamente não é isso que deveríamos reter do filósofo florentino, já que o uso da violência é episódica pelo príncipe que detém a *virtú*. Um governante que se pauta na violência não adquire o consentimento profundo que é o fundamento de todo governo estável, não há poder absoluto para o Maquiavel merleau-pontyano. Caso o príncipe necessite de punir alguém de morte deve fornecer as razões que o levaram a fazê-lo. Neste livro podemos ver fórmulas repetidamente citadas, que levariam à conclusão de que o soberano possui o uso irrestrito da violência, *“Cumpre conquistar os homens ou destruí-los; eles podem vingar-se das ofensas leves mas não das ofensas graves.”* (MERLEAU-PONTY;1991, p. 240) cita Merleau-Ponty o capítulo V do livro de Maquiavel. Mas aqui é mais uma comprovação de que não existem valores absolutos no fenômeno político, já que não podemos prever as ações humanas, cabe ao príncipe realizar um mal para adquirir um bem maior, caso seja esse o modo como as coisas se mostrem. Este é o caso quando Maquiavel estuda um principado que viveu antes sob a égide da liberdade, suas análises parecem indicar até certa crueldade. O filósofo francês indaga-se a respeito de um ponto fundamental: qual é o benefício de tudo isso a respeito do humanismo?

“Em primeiro lugar está no fato de Maquiavel nos introduzir no meio próprio da política e nos permitir avaliar a tarefa se quisermos introduzir aí alguma verdade. Está também nisto: mostra-nos um começo de humanidade emergindo da vida coletiva como que a revelia do poder, e pela única razão de procurar seduzir consciências. O pessimismo de Maquiavel não é pois fechado. Ele até indicou as condições de uma política que não seja injusta: será aquela que contente o povo. Não que o povo saiba tudo, mas porque, se há alguém inocente é ele.” (MERLEAU-PONTY;1991, p.240)

Vemos nascer aqui os primeiros questionamentos a respeito do humanismo. O verdadeiro humanismo não é aquele que emerge de uma determinação pré-concebida do que é o ser humano. Isso não o faz recair em um ceticismo ou um relativismo, ou muito menos em um puro uso da força justificado por um suposto realismo político. O êxito da ação não é o único horizonte que um príncipe almeja.

A virtude é um modo de viver com os outros, afirma Merleau-Ponty. O escritor francês realiza aqui algo ousado: associa a relação do príncipe com seus conselheiros para compreender a relação do poder e o povo. A sabedoria principesca está em balizar sua relação com os outros que o cercam sem que, decida tudo sem ouvi-los, já que no isolamento não se adquire autoridade ou não decida nada e deixe para os outros este papel que lhe é próprio (MERLEAU-PONTY;1991, p.241). Esta virtude é um meio de viver com os outros porque, o que Maquiavel está visando é uma relação que não seja a morte de um ou de ambos, mas que a virtude seja realizada através de uma verdadeira troca, de uma consulta. Isto é o que caracteriza o “eu” conforme vimos no primeiro capítulo: a verdadeira subjetividade é aquela que trespassa para o outro, para uma intersubjetividade, e que não seja aniquilamento, mas comunhão de sentido.

“Se Maquiavel foi republicano⁴², foi por ter encontrado um princípio de comunhão. Colocando o conflito e a luta na origem do poder social, não quis dizer que fosse impossível o acordo; quis salientar a condição de um poder que não seja mistificante, e que é a participação numa situação em comum.” (MERLEAU-PONTY;1991, p.242)

As acusações de imoralismo no *Príncipe* maquiaveliano, possuem na verdade por fundamento a constatação histórica de que a bondade pode ser cruel na ação histórica e a crueldade pode representar vários benefícios e evitar um mal que seja maior. Cita o caso de Bórgia que era tido como cruel. Em função de sua crueldade conseguiu unir a Romanha e ali prosperar a paz, e o povo de Florença, que se julgava humano e contra a crueldade

⁴² Hipótese defendida de maneira muito interessante por Newton Bignotto, ver *Maquiavel Republicano* (1991).

deixou que destruíssem Pistóia. O príncipe não deve temer ser chamado de cruel já que passado os eventos ele se mostrará ser mais o humano e bondoso (Príncipe, XVII).

Aqui surge o que talvez haja de mais genial na leitura merleau-pontyana de Maquiavel: a política como fenômeno é aquilo que aparece. Isso quer dizer, dentre outras coisas, que os atos de poder intervêm em um estado de opinião, que altera o sentido onde se inicia um processo social que pode alterar o curso das coisas, já que podem reorganizar o consentimento (MERLEAU-PONTY;1991, p.243).

“Ou ainda: como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica. O poder traz em sua volta um halo, e sua maldição - como, aliás, também a do povo que não se conhece - é não ver a imagem de si mesmo que oferece aos outros. Logo, é uma condição fundamental da política desenrolar-se na aparência.” (MERLEAU-PONTY;1991, p.243)

Ora, a conclusão de Maquiavel é então uma espécie de *fait que tu veux*? Não importa de fato que o príncipe detenha valores, princípios? Não é o que podemos designar por fenômeno no contexto da leitura merleau-pontyana do florentino. O fenômeno, embora seja erguido como aparência onde os outros de fato o possam ver, possui, sem dúvidas, seu assentamento na realidade, através de um entrelaçamento entre aquilo que fazemos e aquilo que é visto no mundo público. Para o escritor florentino, todas as qualidades do príncipe estão sempre envoltas por um halo⁴³. Mas sem dúvida o príncipe *deve* possuí-las, embora deva manter certa distância desses valores quando *a fortuna* assim o exigir. (MERLEAU-PONTY;1991, p.244). Maquiavel nunca condena as virtudes por elas mesmas, o que ele exorta é que o príncipe seja senhor de si mesmo para manifestar outras virtudes opostas quando for conveniente ou a situação assim exigir. Essa *virtude*, conforme vimos, é um modo comunicação com os espectadores “mudos” à sua volta e imersos no âmbito público que é demasiado opaco e vertiginoso (MERLEAU-PONTY;1991, p.244). Para o filósofo francês, o político moralizante jamais conceberia

⁴³ Interessante ensaio que aborda a questão da imaginação na política na leitura de Merleau-Ponty de Maquiavel, que traça alguns parâmetros de virada em detrimento da leitura de Marx do filósofo francês. Ver (GLÉONEC; 2015)

exercer tal virtude, pois ela está pautada na relação fundamental com o outro, que Maquiavel reconhece e que a moral vã ignora. Como no capítulo VII do príncipe, onde o florentino compara Borgia a Sforza, vemos que o primeiro não foi exitoso mas possuía *virtú* e o segundo obtivera êxito mas não era virtuoso. Esta é a entrada da moral na política para o florentino, este é o verdadeiro valor da virtude. As qualidades do governante estão envoltas sempre em uma espécie de lenda, mito, que faz com que esses valores nunca sejam *tocados* no âmbito da política, eles são sempre *vistos* em uma vida que é no tempo, em movimento, e sempre correm o risco de serem fragmentadas em ações históricas. *“Preceito de política, mas que bem poderia ser também a regra de uma verdadeira moral”*. (MERLEAU-PONTY;1991, p.244)

Algo de verdadeiro acerca da política nos é revelado neste momento: as relações do homem com o homem só são possíveis através de uma certa distância, tal como acontece com o príncipe e seus valores e princípios e isso a despeito do que dizem seus conselheiros e seus súditos. Sua distância é, aqui na verdade, sua proximidade, é aonde a razão política pode ganhar contornos como uma “moral”. O motivo mais razoável para que Maquiavel fosse mal interpretado está no fato de que ele conseguiu, como ninguém, unir a contingência da história - seus contornos imperscrutáveis - com a liberdade humana através da consciência do homem pelo homem. Contra todo moralismo puro o Maquiavel de Merleau-Ponty se erige a partir de uma constatação brutal: *“Se há adversidade ela não tem nome”* (MERLEAU-PONTY;1991, p.245). O que essa frase enigmática quer de fato apontar?

“Contra um humanismo e um moralismo puros, fora da história e dos relatos sociais, de suas ambiguidades e de seus retornos, o Maquiavel de Merleau-Ponty considera o caminho sinuoso de um humanismo desenhado como uma aposta incerta e reversível, um talvez, tentado à traçar-se numa brecha entre o pessimismo e o otimismo”. (CORCUFF, 2001, p.208. trad. nossa)⁴⁴

⁴⁴ “Contre un humanisme et un moralisme purs, hors de l’histoire et des rapports sociaux, de leurs ambiguïtés et de leurs retournements, le Machiavel de Merleau-Ponty envisagerait le chemin sinueux d’un humanisme dessiné comme un pari incertain et réversible, un *peut-être* tentant de se frayer une brèche entre pessimisme et optimisme.”

Como em toda obra de Merleau-Ponty, podemos ver que não há nada fundamentado em uma consciência isolada do mundo, há sempre em suas preocupações o intuito de fundamentar nossas relações através da coexistência. A adversidade, ou a *fortuna*, os obstáculos, os percalços, sempre são trazidos à cena por um ato criativo nosso, ou seja, de todos nós que nessa situação partilhamos um espaço comum, assim como a *fortuna* em Maquiavel só é de fato maléfica se não conseguimos interpretá-la. O acaso ganha forma de enchente, quando renunciamos à nossa liberdade e deixamos de querer e de poder, ou seja, nos resignamos:

“Indica como nosso único recurso essa presença ao outro e ao nosso tempo que nos faz encontrar o outro no momento em que renunciamos a oprimi-lo encontrar o sucesso no momento em que renunciamos à aventura, escapar ao destino no momento em que compreendemos o nosso tempo (...) Decididamente nada existe, para um homem que seja inteiramente contra a humanidade, porque a humanidade é única em sua ordem. A ideia de uma humanidade fortuita e que não tem causa ganha é o que dá valor de absoluto à nossa virtude.” (MERLEAU-PONTY;1991, p.246)

No âmbito da coexistência política e social da qual nos fala o filósofo francês a partir do florentino, podemos ver que a relação entre *a virtude e a fortuna* é semelhante à relação do eu com o outro. Para Maquiavel, lembra o fenomenólogo, *a fortuna* é uma mulher. Se estivermos dispostos a engajarmos em nossa situação coexistente, não faltarão sinais e presságios do caminho que devemos seguir, das escolhas que devemos tomar. O florentino não abandonou os valores, ele os inseriu nas ações históricas: a Itália está *por se fazer*, os bárbaros por expulsar. Seu humanismo (o de Merleau-Ponty e o de Maquiavel tal como aquele o lê) é baseado em uma humanidade sem causa ganha, são as lutas profundas que estão por ser travadas e que, graças à contingência, torna toda a humanidade sem destino definido. É o livre-arbítrio humano que pode instituir confusão na situação na qual estamos inseridos, aquele receberá o nome de história, o que fomos, o que somos, e o que queremos ser. Não há humanismo mais radical do que este, conclui nosso autor (MERLEAU-PONTY;1991, p.246).

Para dar os contornos finais ao humanismo, Merleau-Ponty realiza uma crítica a Maquiavel. Este teria distinguido entre os que vivem e aqueles que fazem história: “*O moleiro, o padeiro, o hoteleiro com quem Maquiavel passa os dias no exílio, com quem conversa e joga gamão (...) e os grandes homens de quem, à noite, trajando roupa da corte, lê a história, que interroga, que sempre lhe respondem* (MERLEAU-PONTY;1991, p.249, grifo do autor). O que o fenomenólogo busca criticar em Maquiavel é essa tentação de separar os homens históricos daqueles que levam uma vida ordinária. Admite que o florentino não ignorava os homens não-atores, os admirava, os observava e convivia com eles, mas se questionava sobre as razões da existência de tamanha ignorância de um lado, e do outro, se referindo aos homens históricos, tanta sabedoria e uma arte tão natural que é aquela de governar.

Merleau-Ponty assume que não tendo motivo algum para apostar em nenhum ator específico, Maquiavel deposita no filho de Lorenzo de Médici “esperanças” temerárias que o comprometem à luz de seus próprios ditos (MERLEAU-PONTY;1991, p.249, 250). Sendo republicano renega o juízo dos republicanos em *A História de Florença* sobre os Médici, onde os republicanos acabam por não empregá-lo (MERLEAU-PONTY;1991, p.250). Portanto, o que faltou de fato ao grande filósofo florentino? “*A conduta de Maquiavel acusa o que faltava à sua política: um fio condutor que lhe permitisse reconhecer, entre os poderes, aquele de que houvesse algo de válido para esperar, e erguer decididamente a virtú acima do oportunismo.*” (MERLEAU-PONTY;1991, p.250). Erguer-se acima do oportunismo é não limitar o humanismo ao ato de governar, é reconhecer que essa luta não se limita ao príncipe, mas a todos os homens.

Que poderia ele querer sensatamente, a não ser uma nação italiana e soldados para fazê-la? Para fazer a humanidade, era preciso começar por fazer essa parte de vida humana. Na discordância de uma Europa que se ignorava, de um mundo que não fizera o próprio inventário e onde os países e os homens dispersos ainda não haviam cruzado o olhar, onde estava o povo universal que pudesse tornar-se cúmplice de uma cidade popular italiana? Como os povos de todos os países se teriam reconhecido, entendido e unido? O único humanismo sério é aquele que espera, através do mundo, o reconhecimento efetivo do homem pelo homem; logo, ele não poderia preceder a hora em que a humanidade

consegue seus próprios meios de comunicação e de comunhão.”
(MERLEAU-PONTY;1991, p.250)

Que inestimável contribuição forneceu o florentino para Merleau-Ponty! Agora estamos perfeitamente aptos para indicar quais são as condições de todo humanismo sério e de que maneira Maquiavel o constituiu. Esse reconhecimento efetivo dos homens que o florentino pôde apenas entrever, cabe a nós torná-los explícitos e indicar os meios para concretizá-lo na prática humana. Este humanismo que não parece tão preocupado com os atores, mas com todos aqueles que vivem o mundo humano e que nele compartilham suas vidas, aparece agora finalmente formulado pelo nosso autor:

“Mas se chamamos humanismo a uma filosofia que enfrenta como um problema a relação do homem com o homem e a constituição entre eles de uma situação e de uma história que lhes sejam comuns, então é preciso dizer que Maquiavel formulou algumas das condições de todo humanismo sério. E a renegação de Maquiavel, tão comum hoje, assume então um sentido inquietante: seria a decisão de ignorar as tarefas de um humanismo verdadeiro.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.251)

Identificamos inúmeros aspectos para um humanismo verdadeiro. Na citação acima destacamos dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, a aceitação da contingência, por meio da qual, qualquer pré-valorização que defina o homem *a priori* é negada. O segundo aspecto, diz respeito à exortação para construirmos uma história comum e fugirmos do oportunismo conforme nosso autor apontou em Maquiavel. O que significa dizer que não existe privilégio na luta⁴⁵, que todos devemos buscar construir um palco para uma política que nos una na luta comum de construção do espaço público. Nos resta agora descrever o que torna possível essa constituição entre os seres humanos de uma história e de uma situação comuns, que conforme apontamos acima, será feita através do curso sobre a *instituição*.

⁴⁵ O interessante é ver que esse “oportunismo” que Merleau-Ponty censura no florentino será por ele aceito na figura do proletariado em seu ensaio *Humanismo e Terror* de 1947, o que parece que dois anos após a publicação de tal ensaio, data da conferência sobre Maquiavel, isto já está negado. Abordaremos com mais precisão em nossa crítica a Carron e em nosso próximo capítulo.

3.2 - O solo de todos nós: a instituição

É notável que toda a obra de Merleau-Ponty tenha uma pedra de toque fundamental que podemos formular da seguinte maneira: como é possível uma vida coletiva? Quais são as bases para uma verdadeira alteridade? O que é este outro que muitas vezes parece eu mesmo? Conforme abordamos em nosso primeiro capítulo, algumas dessas bases ontológicas são fornecidas pela investigação do estatuto do corpo próprio, e como este sujeito-objeto encarnado, experencia *verdadeiramente* outro ser encarnado dotado de corpo com o mesmo princípio. O que nos resta fazer neste momento, é dar um passo além e nos perguntar sobre as consequências da ontologia do corpo do fenomenólogo francês para a busca que ele empreende em torno da questão de como uma *história comum* é de fato possível e em que ela está baseada para “além” deste corpo vivido? Tal pergunta está no cerne da abordagem merleau-pontyana do humanismo que, como vimos, tem como um de seus pressupostos a instauração de uma história comum entre os homens. Acreditamos, por conseguinte, que o curso de Merleau-Ponty sobre a noção de instituição é um desenvolvimento dessa ontologia do corpo, compreendido enquanto “sujeito instituinte”. Poderíamos ter tomado outros caminhos, ter tratado deste solo comum a partir da noção de linguagem, obra de arte, ou os desenvolvimentos de Merleau-Ponty acerca da história como apontam alguns ensaios da década de 1950⁴⁶. Contudo, vemos justificada nossa escolha por ver na noção de instituição um desenvolvimento crucial do pensamento do autor e o único curso de fato que nos permite compreender alguns avanços de sua obra política e que antes estavam implícitas e que os explicitaremos em nosso último capítulo. Além disso, ficará claro que a noção de instituição perpassa todas as esferas expressivas abarcando todos os âmbitos aqui mencionados. Devemos dizer, que este nosso interesse de *conjuguar a instituição* com o humanismo está baseado no brilhante artigo de Guillaume Carron intitulado: “*A ética política de Merleau-Ponty: o problema do humanismo*”. Apresentaremos algumas objeções ao modo como Carron desenvolve o humanismo de Merleau-Ponty, muito em função de Carron ignorar a alteração na ontologia merleau-pontyana conforme indicamos inicialmente. Entretanto, iniciaremos neste momento nossa própria leitura da noção de instituição para que possamos ter uma base sólida para dialogar com o intérprete.

⁴⁶ Principalmente *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* presente em *Signos*.

Merleau-Ponty busca na noção de instituição uma superação das filosofias da consciência, que ao *constituir* seu objeto, o determinava de tal sorte que limitava seu acesso, impedia o movimento, porque destruía a possibilidade de novas perspectivas, de retomadas retirando-o da temporalidade: “*Encontramos aqui na noção de instituição (institution) um remédio para as dificuldades da filosofia da consciência. Diante da consciência há apenas os objetos constituídos por ela.*”⁴⁷ (MERLEAU-PONTY;2003 p.123, trad.nossa). Enquanto remédio para a filosofia da consciência, Merleau-Ponty almeja um novo arcabouço ontológico reformulando a noção de sujeito e de objeto, o que permite refundar as bases para uma nova filosofia⁴⁸. Há um desenvolvimento contínuo da questão que se inicia, podemos dizer, desde seu primeiro grande ensaio intitulado *A estrutura do comportamento* de 1943, onde pensa o corpo a partir do comportamento sob grande influência da psicologia da *Gestalt* e também da fenomenologia husserliana. Sua preocupação é a de conceber o corpo para além dos dualismos ilusórios e compreendê-lo como auto-regulação dotado de finalidades expressivas imanentes⁴⁹. Aqui já preparava a abordagem que fizemos em nosso primeiro capítulo do corpo enquanto unidade pré-reflexiva. Desde já o campo pré-reflexivo tem por intuito evitar a grande mente filosófica, que constitui seus objetos visados. *Constituir* toda a paisagem da vida na qual o pensamento é apenas um horizonte. Há uma radicalização da investigação acerca da expressão que perpassa toda *Fenomenologia da percepção* do corpo enquanto unidade

⁴⁷ “*On cherche ici dans la notion d’institution un remède aux difficultés de la philosophie de la conscience. Devant la conscience, il n’y a que des objets constitués par elle.*”

⁴⁸ Esta “nova filosofia” está longe de ser uma negação de sua grande obra *Fenomenologia da Percepção* que em grande medida nos serviu de base para pensarmos o corpo próprio em nosso primeiro capítulo. Não há no curso sobre a instituição qualquer menção semelhante, mas cabe indagar qual é de fato a mudança substancial que ocorre de um momento (1945) para o outro (1954). Ao nosso ver ocorre, claro, uma mudança terminológica que não se falará mais em consciência perceptiva, consciência encarnada, mas sim de corpo instituinte. Há de se notar, que a superação das dicotomias como almejada por Merleau-Ponty em tal curso já fora indicada pelo autor em toda fenomenologia que é faz parte desse “movimento moderno” onde situam-se os pensadores e artistas do século XX que lutam para sair das opções entre sujeito e objeto como aponta Merleau-Ponty, em *O homem e a adversidade* por exemplo, ou mesmo em seu prefácio à obra de 1945. O que nos resta colocar é que os intérpretes renomados que tomam como questão compreender essa transição ignoram o curso da instituição, entre eles: Dillon, Barbaras e outros. Não é nossa matéria de investigação nessa dissertação mas vale desde já a ressalva que as bases ontológicas conforme desenvolvidas no primeiro capítulo são fundamentais para a compreensão de tal curso, como diz Marilena Chauí: da constituição à instituição, mas é claro que um dos inimigos teóricos do livro de 1945 é a própria consciência constituinte. Uma relação será traçada quando tratarmos da liberdade no final deste capítulo .

⁴⁹ “*Merleau-Ponty retorna às questões clássicas das relações entre a alma e o corpo (título do capítulo final do livro) e encontra na noção de estrutura do comportamento uma via para ultrapassar a ilusória alternativa em que se debatiam mecanicistas e vitalistas, ou a alternativa entre as causas e efeitos “observáveis” e os fins “inobserváveis”.*” (CHAUÍ; 2008, p.17)

expressiva e chega nos ensaios pós fenomenologia, principalmente os da década de 1950 em busca de uma noção que seja capaz de pensar, fenomenologicamente, todos os campos expressivos sem que a consciência seja a doadora de tudo. Isso é feito para que tudo que esteja para *além* do homem possua produtividade própria, para além dos dualismos, mas principalmente para além da consciência.

Como o ensaio *O filósofo e sua sombra* mostra de forma categórica, a filosofia merleau-pontyana é um retomar incessante da obra de Husserl, em busca de seus impensados:

“à medida que o pensamento de Husserl amadurece, a constituição torna-se cada vez mais o meio para revelar um avesso das coisas que não constituímos. Foi preciso a tentativa insensata de tudo submeter às conveniências da consciência, no jogo límpido de suas atitudes, de suas intenções, de suas imposições de sentido, foi preciso levar até o fim o retrato de um mundo bem comportado, que herdamos da filosofia clássica, para revelar todo o resto: os seres aquém de nossas idealizações e objetivações, que as nutrem secretamente e nos quais temos dificuldade para reconhecer os noemas.”(MERLEAU-PONTY;1991, p.227, citado por CHAUI; 2008, p.24)

Reconhecidamente a noção de instituição aparece a partir da leitura que o escritor francês realiza da *L'origine de la geometrie* de Husserl. Obra na qual problematiza a *Stiftung* para pensar o conhecimento enquanto história intersubjetiva, dando uma solução para o problema de uma epistemologia e de uma história⁵⁰. Merleau-Ponty partindo de Husserl utiliza a *instituição* pela primeira vez para pensar a obra de arte em *A prosa do mundo*, busca assim como o fenomenólogo alemão, uma origem (*Urstiftung*) e um fim (*Endstiftung*) da história da obra de arte assimilando-a àquela do conhecimento, do desenvolvimento do saber, mas retirando o poder da consciência de constituir e ser proprietária do movimento que abre a obra ao ser. Como nota sabiamente Bouffieux:

“Consciente dessa continuidade problemática entre os ensaios de constituição das Ideias II e a temática da sedimentação, Merleau-Ponty

⁵⁰ Para Melhor compreender a apropriação de Merleau-Ponty desta obra de Husserl concernente ao curso sobre a instituição, ver BOUFFIOUX.

entende, portanto, a instituição não somente para uma temporalidade que ultrapassa o âmbito da história do saber, mas ainda para consciência, seu todo, pessoal e intersubjetiva. Pois o regime de evidência, como consciência doadora do objeto solicita uma presença completa do mesmo objeto, mas também do mundo, como não-dado em uma consciência atual, onde deve ser ter predonação ao qual somente pode-se entender a partir de uma subjetividade passiva⁵¹, sedimentada.⁵²” (BOUFFIOUX, p.28)

Através da problematização da filosofia husserliana acerca da constituição do saber, Merleau-Ponty irá encontrar uma passividade inerente a toda atividade, uma *sedimentação* que instaura uma história, não ao presente, mas exigência de um porvir, passividade que não pode ser reduzida pela presença da subjetividade ao objeto. Na medida em que há um campo de saber, a atividade-passividade apela para o sedimentado, que designa o saber originário. Através dessa descoberta em Husserl, o fenomenólogo francês irá pensar o sujeito enquanto instituinte-instituído e não como constituinte, que condena a expressão ao presente e ao sujeito-constituinte, sua consciência.

Tanto a *Prosa do mundo* quanto *L'origine de la geometrie* limitavam a instituição a um domínio expressivo: a primeira tratava apenas da obra de arte, a segunda do conhecimento. No curso de 1954 a noção será expandida para compreender todos os domínios vitais: animalidade, sentimento, obra, saber e história. Dessa maneira, busca-se não a separação desses campos expressivos, mas uma noção que nos permita pensar a continuidade de um campo para o outro. Cada instituição será compreendida a partir de uma outra não a título de causalidade pura mas, de continuidade, retornos: *Urstiftung* ao mesmo tempo que *Endstiftung*: “*O tempo é o modelo mesmo da instituição*”(MERLEAU-

⁵¹ Não atoa termos uma segunda parte do curso destinada exclusivamente à passividade, embora já possamos conceber a própria noção de instituição reivindicando uma dimensão passiva. Como de costume atividade-passividade são dois lados de uma experiência e não são compreendidas uma sem a outra. Bouffieux possui uma perspectiva muito interessante onde aborda o curso como sendo o primeiro passo de Merleau-Ponty em direção à hiperdialética e à reversibilidade, reflexão presente no mesmo artigo aqui citado.

⁵² “*Conscient de cette continuité problématique entre les essais de constitution des Ideen II et la thématique de la sédimentation, Merleau-Ponty étend donc l’institution non seulement à une temporalité qui dépasse le cadre de l’histoire du savoir, mais encore à la conscience dans son ensemble, personnelle et intersubjective. Parce que le régime de l’évidence, comme conscience donatrice de l’objet appelle une présence, tout d’abord de l’objet, mais aussi du monde, comme non donné dans une conscience actuelle, il doit y avoir prédonation, laquelle ne peut être entendue qu’à partir d’une subjectivité passivée, sédimentée.*”

PONTY;2003, p.36)⁵³. Se pensamos, por exemplo, na instituição vital do animal para a instituição humana, há, o que é recorrente nos pensamentos merleau-pontyanos, uma continuidade na diferença, do homem de Édipo para a puberdade, a instituição humana sempre se faz por um fundo pré-maturado onde restitui-se por uma nova significação, e é justamente por essa significação aberta ao porvir que podemos diferenciar a instituição humana das condutas reativadas dos animais.⁵⁴ Essa instituição da reativação é ela mesma instituição por abrir um campo novo, ou seja, mesmo que nos animais não haja uma criação cultural de sentido do mesmo modo que no homem, sua conduta é ela mesma abertura para outros campos (BOUFFIOUX, p.30). A instituição como estrutura temporal não é jamais superação do precedente, pura negação:

“Ela (a instituição) não é, deste modo, jamais o simples prolongamento causal do sedimentado, e é nisto que ela pode se compreender no domínio humano do sentimento e da obra. O exame da puberdade como instituição revela, entretanto, que o novo sentido instituído não é um puro ultrapassamento negativo.”⁵⁵ (BOUFFIOUX, p.30)

A instituição tem por propósito, lançar luz sobre as outras unidades expressivas sem perder suas particularidades e compreendendo-as sempre em relação a outras instituições. É neste sentido, conforme veremos, que podemos pensar o público e o privado, a contingência e a necessidade, descrição e prescrição, continuidade e descontinuidade, instituído-instituente, não mais como polos opostos, mas horizontes de uma mesma paisagem de um mesmo quadro, que é a vida. Vejamos alguns exemplos no curso de Merleau-Ponty, para que possamos situar melhor essa crucial noção também no horizonte

⁵³ “*Le temps est le modèle même de l’institution.*”

⁵⁴ Essa capacidade da noção de instituição de unir os campos expressivos e não isolar o sujeito ou não conceber privilégios, e sim, pensar na comunhão na produção de significados, nos permite entender que o humanismo de Merleau-Ponty não é qualquer humanismo. Ele não busca situar o homem em detrimento dos animais, nem a natureza em detrimento da humanidade. O humanismo de Merleau-Ponty não coloca o homem no centro de tudo e muito menos a natureza ou Deus ou qualquer outra entidade metafísica. Seu humanismo é aquele que situa o homem na realidade contingente e fornece, a partir disso, as condições para que possamos almejar um futuro em conjunto, onde as relações entre os homens não sejam pautadas na exclusão do diferente, mas que haja, principalmente, presença do diferente em mim mesmo.

⁵⁵ “*Elle n’est ainsi jamais le simple prolongement causal du sédimenté et c’est en quoi elle peut s’étendre au domaine humain du sentiment et de l’oeuvre. L’examen de la puberté comme institution révèle cependant que le nouveau sens institué n’est pas un pur dépassement négatif.*”

do humanismo e de sua filosofia política, e possamos enxergar como isso é possível no contexto de sua filosofia.

Em um ensaio absolutamente crucial para que possamos compreender a noção de instituição, seus empregos, sua história, Marilena Chauí nos diz:

“(..) emprega para pensar a percepção como corporeidade, intersubjetividade, temporalidade e liberdade, também a noção de instituição é empregada por ele para pensar a natureza, a animalidade, a vida pessoal privada, as obras de arte e de pensamento e a sociabilidade ou a vida pública e, sobretudo, como história, ou como ‘acontecimentos matrizes que abrem um campo histórico que tem unidade’.” (CHAUÍ; 2008, p.30)

A compreensão das dimensões expressivas se torna possível, por Merleau-Ponty retirar o privilégio do sujeito em relação ao objeto, que destacaria um do outro, buscando iluminar o entrelaçamento do instituído e do instituinte: aquele que institui é ele mesmo instituído. Saindo da filosofia da consciência tem-se a possibilidade de compreendermos, também, nossa relação com outro. Somos sujeitos produtores de sentido e compartilhamos este mesmo sentido e o produzimos juntos no tempo e na vida vivida. Possibilidade negada quando nossa concepção de consciência não faz mais que tomar o outro enquanto objeto, enquanto minha própria negação (MERLEAU-PONTY; 2003, p.123). Quando aplicada na compreensão de uma obra de arte, por exemplo, vemos que tal obra possui nela mesma o passado e o futuro, que ela é uma exigência de retomada. Seja um quadro ou um romance, ambos não existem sem o passado, sem uma matriz simbólica pela qual se pautaram, mas, principalmente, sem a abertura que a própria obra instituinte-instituída realiza tornando-se retomada contínua. O tempo é o modo fundamental de ser da instituição, seu modelo:

“Para o artista, a obra é sempre um ensaio. E para a história, a pintura inteira é um começo. Como exprimir filosoficamente esse sentido? A noção de instituição é a única capaz de fazê-lo, como abertura de um campo em cujo interior se pode descrever as fases; não apenas um pulular de obras e achados, mas tentativas sistemáticas, um campo que, como o

campo visual, não é o todo, não tem limites precisos e abre para outros campos.” (MERLEAU-PONTY;2003, p.79)⁵⁶

Reformulando sua base ontológica, Merleau-Ponty pretende compreender a relação de entrelaçamento entre instuído-instituente, alcançar, no caso da obra de pensamento e de arte, ela mesma na temporalidade. Realizando tal tarefa, nosso autor impede que a obra fique isolada ao seu contexto presente. Deste modo, transforma as dimensões expressivas do pensamento e da criação artística possíveis de serem pensadas como uma atividade contínua, que abre um porvir, um campo, e inicia um movimento que pede por retorno. Por esse lado, vê-se a superação da separação entre subjetivo-objetivo, entre em-si e para-si, consciência-objeto (CHAUI;2008, p.30). Cada instituição possui sua unidade e sua particularidade da qual podemos descrever apenas suas etapas, seu modelo é a temporalidade, ela não é estática, é puro movimento, exige a todo momento re-instituição, re-fundação.

“Entende-se aqui por instituição aqueles acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, com relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história. Ou ainda os acontecimentos que depositam um sentido em mim, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma sequência, exigência de um porvir.” (MERLEAU-PONTY;2003, p.89)

Compreendida no âmbito humano ela é uma *práxis* de todo sujeito humano, que é ele mesmo instituinte de sentido.⁵⁷ *“A instituição não é coisa nem ideia, não é um conceito, é uma ação, um acontecimento, uma práxis.” (CHAUI;2008, p.30, grifo do autor).* Merleau-Ponty, em um dado momento do curso, descreve o modo como devemos compreender o fenômeno da revolução. Devemos relativizá-la: não como *relativismo* no sentido cético e epistemológico, mas de um modo que seu sentido seja dado justamente

⁵⁶ *“Pour l’artiste, l’oeuvre é toujours um essai. Et pour l’histoire: la peinture entière est un commencement. Comment donc exprimer philosophiquement ce sens? La notion d’institution [est] seule capable de le faire, comme ouverture d’un champ à l’intérieur duquel on peut décrire des [phases]; il n’y a pas seulement un pullelement d’oeuvres et de trouvailles, mais des tentatives systématiques, - mais un champ que, comme le champ visual, n’est pas le tout, n’a pas de limites précises, et ouvre d’autres champs.”*

⁵⁷ Veremos como essa proposição se torna importante tanto na crítica de Merleau-Ponty ao florentino como a Marx, fato negligenciado por Carron.

pela ausência de uma síntese final, a revolução não é um começo absoluto e muito menos um fim absoluto, neste sentido ela é *relativisée*. A *Endstiftung* (instituição final) retoma sempre uma *Urstiftung*⁵⁸ (instituição originária), ou seja, a revolução como instituição é uma retomada da instituição originária (sua história prévia) que não se fechará jamais em uma instituição final:

“Visto de mais perto: há antecipação da Revolução: ela já está dentro do ‘mecanismo interno’ de formas prematuras: Consequência: ela faz com que haja perda histórica, pois a revolução proletária rebaixa a ‘burguesa’ revolucionária de 1793 e a identifica com o antigo regime, coloca nela desde 1793 alguma coisa de não progressista. (...) Portanto, revolução real mas relativa. Real: as relações sociais não são mais as mesmas; é absurdo querer trazer de volta as antigas. Mas relativa: isso não é o fim da história nem mesmo da pré-história.” (MERLEAU-PONTY;2003,p.62, trad.nossa)⁵⁹

Essa remodelação da vida humana tem por objetivo dissolver as dicotomias e avançar para uma nova compreensão do homem. Concernente ao humanismo, temos uma compreensão distinta da ação histórica que não será tida como pura eficácia que é sempre “a sombra de toda consciência espectadora”. Mas, assim como no ato de ver, ela reúne nossos gestos e falas que vão de encontro às fissuras da paisagem em direção a um fazer. Este mesmo ato sabe que está disposto ao olhar dos outros, assim como o príncipe sabe que suas ações não são somente suas, que elas implicam o outro, que sua atividade é uma atividade simbólica. A ação como instituição possui um sentido lacunar através da diferenciação dos sujeitos instituintes, que compõe o palco histórico. Toda ação é abertura para uma retomada, não existe ato puro, pura eficácia. É dessa maneira que abrimos o caminho para a associação direta entre instituição e humanismo, que será construída de forma satisfatória,- esperamos - no decorrer das próximas seções.

⁵⁸ Termos usados por Merleau-Ponty no curso que remetem à obra de Husserl *L’Origine de la Géométrie*.

⁵⁹ “*Vu de plus près: il y a antitipation de la Révolution: ele est déjà dans [le] ‘mécanisme de formes prématurées: Conséquence: ele fait qu’il y a deperdition historique, car la révolution prolétarienne déclassa la ‘bourgeoisie’ révolutionnaire de 1793 et l’indetifie à l’ancien régime, met em ele dès 1793 quelque chose de non progressiste. (...) Donc révoltuion réelle mais relative. Réelle: les rapports sociaux ne sont plus les mêmes; [il esst] absurd de vouloir les ramener aux anciens; il n’y a plus de classes. Mais relative: ce n’est pas fin de l’histopire ni même de la préhistoire.*”

3.3 - Humanismo e instituição: primeira crítica a Carron

Este tópico tem por objetivo circunscrever de forma mais satisfatória as indicações feitas nas páginas precedentes sobre a relação entre o humanismo de Merleau-Ponty, tal como formulado em sua leitura de Maquiavel, e a instituição, como desenvolvida em seu curso de 1954 no Collège de France. Para tanto, iremos nos deter no texto do intérprete Guillaume Carron. As dificuldades de problematizarmos a obra política de Merleau-Ponty ficam evidentes quando procuramos textos e comentários robustos a esse respeito. O mesmo ocorre no tocante ao humanismo, sobre o qual é ainda mais raro encontrar comentários de referência. Acreditamos que o texto de Carron deixa um caminho aberto para pensarmos a temática do humanismo na obra do fenomenólogo, cujas aberturas serão expostas em tom de crítica, para que possamos avançar em uma direção que o intérprete não seguiu.

O intérprete inicia seu texto de forma muito coerente ressaltando a dificuldade de se reconhecer em Merleau-Ponty um filósofo político. Defende acertadamente que há uma ética política em Merleau-Ponty que pode ser entrevista a partir de seus comentários sobre Maquiavel, conforme vimos. Segundo Carron, tal engajamento na contingência está longe de ser a defesa de uma sociedade-ídolo, não há razão para que defendamos o homem pacífico ou beligerante: a humanidade está por se fazer (CARRON; 2012, p.186). Sua leitura do humanismo merleau-pontyano é realizada através de uma única fórmula: a ética-política reside na capacidade de ligar os homens de maneira efetiva. Nossa discordância se inicia quando o autor coloca o humanismo de Merleau-Ponty como *único* critério para analisar as relações com o marxismo e com a violência no que concerne à ação política.⁶⁰ Segundo o autor, Merleau-Ponty tem uma admiração pela teoria marxista por ver nesta uma resposta à problemática do humano através do conceito-histórico de proletariado. O que significa que o filósofo escolheu um ator específico para deter os valores na luta histórica:

“A exigência do concreto o colocava numa situação paradoxal. De um lado, Merleau-Ponty estava seduzido pelo conceito marxista de ‘proletariado’, que trazia uma resposta à questão do humanismo. O proletário era, segundo ele, um sujeito político para quem o exercício da

⁶⁰ Embora tenhamos escolhido abordar a relação com o marxismo em nosso último capítulo vale antecipar alguns pontos para prosseguir nossa argumentação sobre a instituição.

liberdade individual é absolutamente indissociável da reocupação de criar um vínculo com outrem (...) Todavia, por outro lado, a história concreta mostra que a tomada de poder do proletariado não se efetua sem violência e desemboca, além disso, no reestabelecimento do poder opressor de alguns sobre a maioria.”. (CARRON;2012, p. 189).

O intérprete acerta o alvo ao dizer que o proletariado ocupa o lugar do político para Merleau-Ponty nestes primeiros escritos, esta classe é a encarregada da luta histórica e detentor dos valores. A realização efetiva da missão desse proletariado é vista por Merleau-Ponty no comunismo soviético. Carron prossegue:

“O lugar ocupado pela violência no nascimento do comunismo efetivo coloca manifestamente um problema para Merleau-Ponty. Como conciliar violência e humanismo?(...) A esperança que, sem dúvida, o comunismo representa para ele nessa época leva-o a ocultar o problema da origem da violência e a considerá-la, logo de cara, como um componente natural das relações humanas.” (CARRON;2012, p.189)

Merleau-Ponty claramente insiste sobre sua leitura da violência e como ela permeia as sociedades, a vida pública e nossa relação com o outro. Conforme vimos em nosso primeiro capítulo, é justamente essa naturalização da violência que Merleau-Ponty critica em Sartre. O intérprete toma como base para fazer tal julgamento a despeito da naturalização da violência o ensaio *Humanismo e Terror* (1947), onde a crítica à ontologia sartreana já havia sido feita. O que estamos insistindo é que há uma distensão no modo como Merleau-Ponty vê a violência, dado sua *crença* no futuro do comunismo⁶¹, o que acaba por sacrificar sua própria ontologia, aquela do corpo próprio, que visava justamente não conceber a violência como constitutiva das relações humanas. Como dissemos acima, há uma exigência no humanismo merleau-pontyano que é a da contingência, do concreto. O que Carron argumenta é que esta contingência estaria descartada caso Merleau-Ponty naturalizasse a violência no seio das relações humanas.

⁶¹ “A revolução assume e dirige uma violência que a sociedade burguesa tolera no desemprego e na guerra e disfarça sob o nome de fatalidade. Mas todas as revoluções reunidas não derramaram mais sangue que os impérios. Só há violências, e a violência revolucionária deve ser preferida porque ela tem um futuro de humanismo”. (MERLEAU-PONTY, 1968, p.118)

“Fundar as relações humanas sobre uma violência original regressa, em certa medida, a correr o risco de transformar uma situação talvez contingente numa necessidade real. Dito de outro modo, constituindo inteiramente o cerne da primeira aproximação merleau-pontyana com o marxismo, o problema do humanismo não é percebido em toda a sua extensão no fim dos anos 40.” (CARRON;2012, p.190)

Carron irá situar o abandono por parte de Merleau-Ponty do marxismo a partir do texto de *As aventuras da dialética* (1954), texto que o filósofo francês discorre longamente sobre as desventuras do marxismo. Aqui o intérprete erra o alvo. Não é a naturalização da violência que leva ao abandono - já que vimos que essa temática já estava presente na obra de Merleau-Ponty nos ensaios iniciais. O que leva à abandonar o marxismo, enquanto matriz filosófica para pensar o humanismo, é que concebendo o proletariado como detentor privilegiado da *práxis*, seu humanismo se torna restrito a um determinado ator específico. As relações do homem com o homem, que é exigência maior de seu humanismo, conforme formulado na *Nota sobre Maquiavel*, estará exposta ao mesmo oportunismo dos líderes que Merleau-Ponty critica no florentino. Repetimos por conveniência a citação do início do capítulo: *“A conduta de Maquiavel acusa o que faltava a sua política: um fio condutor que lhe permitisse reconhecer, entre os poderes, aquele de que houvesse algo de válido para esperar, e erguer decididamente a virtú acima do oportunismo.” (MERLEAU-PONTY;1991,p.250)*. Já em 1949 Merleau-Ponty havia radicalizado a questão do humanismo. A crítica que ele realiza de Maquiavel é uma crítica a si mesmo, direcionada a seus ensaios iniciais nos quais concebe o proletariado como detentor privilegiado da *práxis*. Para o filósofo francês, sua virtude estava fadada ao oportunismo político dos grandes líderes, o que acabava por limitar o alcance da questão humanista que tanto o motivou: construção de um solo comum para a relação do homem com o homem.

Para corroborar tal hipótese, basta que vejamos como Merleau-Ponty encerra a *Nota sobre Maquiavel*. O filósofo inicia assim seu penúltimo parágrafo: *“problema de um humanismo real, colocado por Maquiavel, foi retomado por Marx cem anos atrás. Podemos dizer que esteja resolvido?” (MERLEAU-PONTY;1991, p.250)*. Marx deixou de lado os princípios absolutos e buscou nos mais oprimidos, mais despossuídos, um fundamento de um poder revolucionário, para que fosse extinta a exploração. Toda a

questão era criar um poder dos sem-poder, diz Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY;1991,p.250).

“Era preciso inventar formas políticas capazes de controlar o poder sem o anular, era preciso chefes capazes de explicar aos súditos as razões de uma política, e de obter de si mesmos, quando necessários, os sacrifícios que o poder comumente lhes impõe. Tais formas políticas foram esboçadas, tais chefes surgiram na revolução de 1917, porém, já na época da comuna de Cronstadt, o poder revolucionário perdeu contato com uma fração do proletariado, não obstante sofrida, e, para ocultar o conflito, começa a mentir.(...) De todo modo, agora que o expediente de Cronstadt tornou-se sistema e que o poder revolucionário substitui-se decididamente ao proletariado como camada dirigente, com as atributos de poder de uma elite incontrolada, podemos concluir que, cem anos depois de Marx, que problema de um humanismo real está intacto, e portanto mostrar indulgência para com Maquiavel, que não podia senão entrevê-lo.”(MERLEAU-PONTY;1991, p.251)

Portanto, Merleau-Ponty já reconheceu os limites do marxismo, incapaz de fornecer uma resposta definitiva ao problema do humanismo. Por outro lado, em Maquiavel viu muito bem que a violência só pode ser episódica, e que uma naturalização da violência está completamente descartada, seja ela no âmbito da ontologia merleau-pontyana, seja ela na ação política. Como que “dando razão para Maquiavel” a utilização desses mecanismos clássicos de poder por parte dos revolucionários só faz desgastar o consentimento e aumentar a violência (MERLEAU-PONTY;1991,p.251).

Fizemos questão de antecipar essa temática para que possamos dar um passo final na conceituação do humanismo merleau-pontyano. Quando escreveu a *Nota sobre Maquiavel* nosso autor já estava ciente da necessidade de reformular a exigência humanista, e acreditamos que a sua leitura de Maquiavel acompanha o desenvolvimento de sua política. Dizemos isso, por estarmos convictos que a partir da noção de instituição o humanismo para o filósofo francês não mais estará intacto e, que enquanto luta, ganha seus únicos contornos possíveis. Não se trata mais de escolher uma determinada classe para arrebanhar os portões da história e instituir o futuro, cabe a todos nós enquanto seres

instituintes continuar essa relação em busca de um solo comum. Para tal, mais um retorno se faz necessário. Exporemos mais uma crítica à leitura que Carron realiza da noção de instituição e mostraremos que ela por si só não deixa mais o humanismo efetivo intacto, ou seja, ela é capaz de fornecer o arcabouço teórico necessário que o escritor francês não enxergava no marxismo.⁶²

3.4 - A instituição histórica e o humanismo: Segunda crítica a Carron

Conforme a leitura de Carron, o curso sobre a instituição teria apenas um caráter descritivo, que o limitaria para abordar as diversas modalidades expressivas que apontamos acima. Resumindo: seria difícil imaginar como a noção de instituição carregaria uma dimensão *prescritiva ou normativa*, que permitisse pensar uma esfera ético-política, conforme a leitura que Merleau-Ponty faz de Maquiavel:

“Compreende-se a importância desta saída do dualismo, do ponto de vista da história da filosofia. Mas, no quadro da política, vê-se menos de que maneira o conceito de instituição permitiria fornecer uma ética nova. Além disso, seu papel é o mesmo? A definição de instituição nas Notes de Cours faz dela, de fato, um conceito essencialmente descritivo. Merleau-Ponty mostra que a instituição pode ser uma noção operatória na explicação a posteriori de certas experiências psicológicas, artísticas, filosóficas ou históricas. Mas não se vê no que esse conceito poderia definir uma conduta política qualquer.” (CARRON;2012, p.193)

O intérprete questiona a própria concepção de instituição tal como desenvolvida por Merleau-Ponty em seu curso. A grande questão para nós neste momento é indagarmos se essa é de fato a leitura que devemos fazer do curso de Merleau-Ponty. É um erro muito recorrente enxergar o pensamento merleau-pontyano como descrições fenomenológicas apenas - claramente não é este o caso do texto do intérprete que reconhece a necessidade de refazermos o tecido simbólico, e entende muito bem que este tecido é o próprio instituído. Contudo, o autor recorre para um texto que não o curso no Collège de France para encontrar uma referência política à instituição, pressupondo, que o curso de 1954

⁶² Em nosso último capítulo abordaremos com detalhes essas alternâncias. Neste momento nos cabe somente fornecer as condições teóricas.

não conteria em suas linhas uma referência normativa para pensarmos a política. Referindo-se à passagem do prefácio de *Signos* - já citada por nós no final de nosso primeiro capítulo - o intérprete diz:

“Propor uma interpretação da citação precedente pressupõe uma digressão. Precisamos, em particular, voltar ao início do prefácio de Sinais e à concepção geral de história que propõe Merleau-Ponty. Segundo ele, a história e a política se caracterizam pela ‘esmagadora impressão de uma fissura sempre por refazer’ ”. (CARRON;2012, p.194)

Com o intuito de melhor compreendermos o alcance da noção de instituição, mostraremos que tal recurso utilizado pelo autor não se faz necessário, que no próprio curso de 1954 podemos ver claramente que tal noção carrega em si mesma uma exortação para se refazer tal “fissura” e, portanto, ela já contém em si a *virtude* humanista.

Para realizar tal tarefa iremos recorrer a apresentação de Merleau-Ponty da *instituição* histórica no final de seu curso, para que possamos, no final de nossa exposição, compreender de qual normatividade Merleau-Ponty está falando. Vários são os exemplos das instituições que percorrem todos os níveis da experiência humana, mas também o âmbito da natureza, da animalidade. A instituição histórica tem uma peculiaridade, já que Merleau-Ponty a vê como um modelo para uma nova filosofia da história.⁶³ Uma questão se coloca desde o início para se pensar a história como instituição: será a instituição

⁶³ Há um desenvolvimento de uma filosofia da história em Merleau-Ponty. Se pensarmos nas investigações da *Fenomenologia da Percepção* não temos certeza se sua investigação sobre o tempo, a cultura e a intersubjetividade fornecem as condições necessárias para uma filosofia da história. A descoberta da linguística de Saussure como aparece em *A prosa do mundo* parece ter fornecido um passo fundamental para o desenvolvimento de uma tal filosofia. A compreensão de Saussure que propusera uma análise da língua através de sua dimensão sincrônica (estática) diacrônica (evolutiva) é transformado por Merleau-Ponty em evento (estrutura) e advento (ato criativo que abre um campo). Como diz Lefort no prefácio de tal livro não podemos ter absoluta certeza das razões que levaram Merleau-Ponty a abandonar tal livro que possuía um projeto muito interessante. Propomos ler esse “abandono” como uma tomada de consciência por parte do filósofo que enxergara um caminho a traçar para além das dimensões da consciência cujo resultado acabará por ser este que aqui desenvolvemos em nosso capítulo. Como já dissemos anteriormente não propomos ler o pensamento do escritor francês enquanto sucessivas rupturas, assim como ele não conceber e enxerga a instituição ou a própria história. Não um rompimento claro já que a *Fenomenologia da Percepção* já se anunciara desde sempre como inimiga da constituição e da consciência universal. Mas é muito frutífero notar esse desenvolvimento que como já apontamos chegará em *O visível e o invisível* de 1961 através da “hyperdialektique” que propõe uma história de aberturas fundada na *carne*, que é este meio que nos entrelaça.

histórica como a instituição do conhecimento⁶⁴, que na seção anterior do curso se demonstrou tão imprevisível? Já que para o conhecimento a situação é o meio de conhecer, um absoluto presente, na história esta não iria recair em uma insularidade, isolamento, história vazia de sentido? Haverá aqui também a relação *Urstiftung-Endstiftung*? Não redundaria em uma comédia histórica onde as sociedades seriam outra coisa do que desejariam para si próprias? (MERLEAU-PONTY; 2003, p.105). Eis a visão de história que a instituição irá substituir:

“Na história toda instituição seria vazia de seu sentido, estaria ‘atrás das costas’ do homem, não retomada por ele como meio de dominar ou ao menos de tocar o tempo, ainda menos retomada pelos outros como fase de um todo significante, mas coisa, estrutura opaca a se conhecer que se desenvolve acima das cabeças dos homens.” (MERLEAU-PONTY; 2003, p.105, trad.nossa)⁶⁵

Há duas visões da história que Merleau-Ponty toma em contraste para realizar sua descrição. A primeira é o sintetismo e absolutismo de Hegel e a segunda o ultra relativismo de Lévi-Strauss. Como sempre, Merleau-Ponty acredita que os dois extremos chegam ao mesmo ponto: são o negativo e o positivo de uma mesma descrição histórica, ambos são uma expressão do “pensamento de sobrevoo”, assim como o intelectualismo e o empirismo tão debatidos por Merleau-Ponty durante toda sua obra.

Obviamente quando falamos de uma filosofia da história a figura hegeliana sempre está a postos para mostrar sua face com seu brilhantismo filosófico que fez várias escolas durante os anos. Para o fenomenólogo francês, Hegel tão lido e relido durante toda a história da filosofia que o sucede, traz à tona sua filosofia da história por duas frentes muito distintas: ela pressupõe a síntese final e absoluta, mas não recusa a ironia que é própria do limite e da contingência. A história para Hegel, é uma mistura entre ironia e razão, a primeira se refere aquilo que aparece ao primeiro lance do olhar, esta seria a história de fato que sedesenrola empiricamente. Contudo, não necessitaríamos de

⁶⁴ Como apontamos acima há um desenvolvimento da noção de instituição a partir da leitura que Merleau-Ponty realiza de Husserl que visara fundamentalmente a história do conhecimento.

⁶⁵ “*Dans l’histoire toute institution serait vidée de son sens, serait « derrière le dos » de l’homme, non reprise par lui comme moyen de dominer ou du moins d’enjamber le temps, encore moins reprise par les autres comme phase d’un tout signifiant, mais chose, structure opaque à connaître qui se développe par-dessus la tête des individus.*”

conceder-lhe muita atenção já que a ironia é compensada pela razão, pela verdadeira história, a história de direito, corrigida pelo olhar perscrutador e inquisidor do filósofo. É, portanto, através da filosofia que podemos conceder lógica à história, conciliar a ironia e a razão (MAES, p.101).

“Contém Hegel, portanto, dois temas opostos? Lógica da história e ironia da história não são opostos para ele em razão de sua noção de saber absoluto, da filosofia ou do sistema. [Dizendo de outro modo:] na consciência filosófica, a história para o sentido pleno, lógica rigorosa. Mas os não-filósofos não possuem essa visão. Eles não sabem o que fazem (ironia da história). Somente eles não são filósofos. O filósofo sabe melhor que eles o que eles mesmos fazem. Eles são a falha no grande diamante. Essa é a ideia do saber filosófico absoluto, do fechamento, da exaustão que religa lógica e ironia da história segundo Hegel.” (MERLEAU-PONTY; 2003, p.105, trad.nossa)⁶⁶

Está claro que a visão de Merleau-Ponty de Hegel resulta em um hegelianismo onde o historiador não vive a história, ele está em lugar privilegiado onde os homens não habitam⁶⁷. Isso acaba por reduzir a história ao historiador-filósofo, único capaz de escapar à contingência oriunda da singularidade do mundo de fato. Já o ultra relativismo de Lévi-Strauss (defendido em *Race et Histoire*) leva à negação da lógica da história: somente haveria contingência absoluta. As sociedades não podem ser comparadas, não há um advir histórico do social, cada uma possui sua verdade, há apenas insularidade, isolamento entre elas. As sociedades acabam, deste modo, recaindo sobre uma criação pura e *ex nihilo* que é justificada unicamente pela sua própria existência. Neste momento Lévi-Strauss, ao contrário de Hegel, atinge um não conhecimento absoluto, onde a criação pura de cada

⁶⁶ “Hegel contient-il donc deux thèmes opposés? Logique de l’histoire et ironie de l’histoire ne sont pas opposées chez lui à cause de sa notion du savoir absolu, de la philosophie ou du système. [Autrement dit:] dans la conscience philosophique, l’histoire à sens plein, logique rigoureuse. Mais les non philosophes n’ont pas cette vue. Ils ne savent donc pas ce qu’ils font (ironie de l’histoire). Seulement ils ne sont pas philosophes. Le philosophe sait mieux qu’eux ce qu’ils font. Ils sont défaut dans le grand diamant. C’est l’idée du savoir absolu philosophique, de la clôture, de l’exhaustion qui relie logique et ironie de l’histoire chez Hegel.”

⁶⁷ Vemos se anunciar já neste momento que a própria leitura da História em Merleau-Ponty no contexto da instituição obedece às prerrogativas do humanismo apreendido com Maquiavel: não existem homens fora dessa luta, não há lugar privilegiado na construção do laço simbólico.

sociedade é justificada através do pragmatismo extremo que acaba por atribuir todo poder ao filósofo (MAES, p.102):

“Ora, para Merleau-Ponty é preciso ultrapassar essa oposição entre opacidade e o sistema. Essas duas posições se unem no sentido do olho do filósofo ou do antropólogo que se fazem Kosmotheoros, ponto de vista englobante ou de opacidade cultural, em todo caso ponto de vista exterior e separado do sujeito que interessa.”^{68 69}(MAES, p.102, trad.nossa)

Por essa razão as duas propostas extremas acabam por recair em um mesmo ponto: o ponto de vista de lugar nenhum, e acabam por tornar incompreensíveis seja a história, através da visão absolutizada pela razão do lado de Hegel, seja as sociedades insularizadas e auto-excludentes de Lévi-Strauss. Feitas as devidas considerações, o que nos resta? Através da noção de instituição, Merleau-Ponty pretende colocar essas análises em xeque e demonstrar que é possível pensar um tipo de universal concreto, que exclua a visão racional da história. Buscará, também, colocar as sociedades através de um mesmo plano para que possam ser pensadas, e passará a conceber todas como instituições. Seu objetivo é retirar a história da consciência filosófica soberana, que foge das situações concretas e determina seu objeto à distância, ou nessas mesmas situações, imputa diferenças que não existem entre elas de fato, onde a exclusão era uma escolha do filósofo-antropólogo, e que por isso, absolutamente arbitrária. O objetivo: *“é sair da solidão filosófica”* (MERLEAU-PONTY; 2003, p.108, trad.nossa)

Ainda se trata de conceber um universal para que a filosofia ganhe contornos de filosofia e não seja um relativismo absoluto como em Lévi-Strauss. Que universal é este e como ele pode por nós ser tocado, nós que não somos filósofos? Aqui veremos toda a dimensão prescritiva que a noção de instituição carrega pra Merleau-Ponty. Não existem sociedades mais verdadeiras que outras, já que todas são instituição e só podem ser mais verdadeiras se comparadas umas com as outras - não há “verdade em-si”. É somente pela imaginação e vistas de fora que as culturas se excluem. Contudo, a partir dessa mesma orientação teórica, passam a existir sociedades mais falsas que outras pelo critério da

⁶⁸ Interessante notar que nesse estudo, Maes discorre satisfatoriamente a proposta de renovação merleau-pontyana da antropologia.

⁶⁹ *“Or, pour Merleau-Ponty, il faut dépasser cette opposition entre l’opacité et le système. Ces deux positions se rejoignent au sens où l’œil du philosophe ou de l’anthropologue se fait Kosmotheoros, point de vue englobant ou d’opacité culturelle, en tout cas point de vue extérieur et séparé du sujet concerné.”*

própria instituição. Doravante, as sociedades falsas são aquelas que pensam um sistema de proibições universalmente válido e que através deste excluem as demais sociedades. Neste sentido, elas são “falsas” quando orientadas pela instituição, mas nem por essa razão “deixam de ser mais belas”. Entendamos:

*“Mas trata-se de um universal da existência, não conceitual, introduzido por essa mesma interrogação. Há de outro modo sociedade verdadeira (alguma não o é dentro das sociedades existentes, mas mesmo em direito não podemos afirmar) ao menos sociedades que se colocam a questão da sociedade verdadeira, ‘abertas’ (...) E há outras sociedades que pode-se chamar falsas relativamente a essas. Isto não quer dizer que sob certas relações elas não sejam mais belas. Mas elas não jogam o jogo misterioso que é de colocar todos os homens dentro do jogo, de ensaiar a preparação verdadeiramente universal, elas são instituição segundo a letra e não segundo o espírito da instituição, que é de não limitar, de proibir e de fechar em uma ilha de costumes, mas de colocar em curso um trabalho histórico ilimitado”.*⁷⁰(MERLEAU-PONTY;2003, p.118, trad.nossa)

Esse jogo misterioso é todo engajamento concreto através da contingência histórica, é todo o *estilo* exortativo presente no humanismo merleau-pontyano, a partir do qual o universal será atingido por uma prescrição para todos os homens, sem valor prévio, sem insularidades, sem classes ou agentes históricos privilegiados, sem oportunismo. O trabalho que nos resta, e nos resta a todos, é colocar em curso um movimento histórico ilimitado, aberto, como é próprio de toda instituição.

Podemos compreender melhor do que se trata o humanismo merleau-pontyano e como ele é orientado por suas mutações filosóficas, cujo centro está sempre direcionado para a ontologia que tal humanismo reivindica. Isso foi tornado possível através da crítica do belo texto de Carron, expomos de modo mais contundente a forma como a instituição

⁷⁰“Mais[il s’agit d’un]universel d’existence, non conceptuel, introduit par cette interrogation même. Il y a sinon une société vraie (aucune ne l’est dans les sociétés existantes, mais même en droit on ne peut l’affirmer) du moins des sociétés qui se posent la question de la société vraie, « ouvertes »(...). Et il y a d’autres sociétés qu’on peut appeler fausses relativement à celles-là. Ce qui ne veut pas dire que sous certains rapports elles ne soient pas plus belles. Mais elles ne jouent pas le jeu mystérieux qui est de mettre tous les hommes dans le jeu, d’essayer le brassage vraiment universel, elles sont institutions selon la lettre et non selon l’esprit de l’institution, qui n’est pas de limiter, de prohiber, d’enfermer dans un îlot de coutumes, mais de mettre en route un travail historique illimité”.

e o humanismo podem ser conjugados. Nos resta apenas mais um pequeno passo a dar - para que consigamos delimitar as bases para nossa exposição no terceiro capítulo - que faremos a partir de uma pergunta: será o humanismo de Merleau-Ponty tal como desenvolvido nas páginas precedentes carente de um valor pré-definido tal como a noção de instituição parece indicar? Faremos aqui uma aposta muito simples: o engajamento na noção de instituição tem de exigir ao menos um valor básico que é a liberdade política. Esta parece ser a condição de possibilidade para que os homens se engajem na instituição do laço comum que une a todos.

3.5 - Liberdade: um valor a ser defendido

Deixaremos nesse momento apenas uma sugestão do que poderia ser a liberdade defendida enquanto valor para o fenomenólogo, que parece orientar seus textos políticos, mas também deixará uma oportunidade valiosa para que possamos aproximar o primeiro do segundo capítulo, a *Fenomenologia da Percepção* e também a *instituição*. Podemos dizer que a temática da liberdade aparece mais propriamente discutida na *Fenomenologia da percepção* em seu último capítulo. Ao lermos com cuidado tal capítulo, temos a impressão de que mais uma vez o pensamento merleau-pontyano se erige a partir de uma crítica à Sartre. Sabe-se que em *O Ser e o Nada*, Sartre desenvolve toda sua concepção de consciência ou de para-si, tomando como plano fundo uma concepção muito específica e elaborada de liberdade. Ao ler o capítulo final do livro de Merleau-Ponty temos a impressão de que não temos ali uma teoria da liberdade como aquela formulada por seu amigo e fenomenólogo. Todavia, apostamos que ao erigir uma crítica a Sartre surge uma concepção muito interessante de liberdade. Vejamos qual é esta concepção de liberdade e em que ela nos ajuda a conjuga-la com a noção de instituição e em que ela pode ser um valor para o humanismo real.

Segundo a leitura de Merleau-Ponty de Sartre, sua concepção de liberdade tão radical acabaria por deixar a ação livre impossível. Segundo o autor de *A Náusea*, não há nada que possa limitar minha liberdade, exceto aquilo que ela mesma ali colocou enquanto obstáculo, ou sou totalmente livre ou não sou em absoluto. Não existe meio termo para a liberdade (MERLEAU-PONTY;2011, p. 583). O sonho, por exemplo, exclui a liberdade já que não há nada ali para ser feito, realizado. Sartre enquanto herdeiro da fenomenologia husserliana, assim como Merleau-Ponty, tem consciência de que as ações

se desenrolam em determinada cena, em determinado contexto, que implicam outras pessoas na vida vivida. Tenho o poder de colocar outros como consciência cujas visões me alcançam e podem me constranger, ou posso simplesmente colocá-los como simples objetos. Se sou feio como Sartre, posso escolher me reprovar ou reprová-los, o sadismo ou masoquismo, posso escolher minhas condutas, mas jamais ignorar os outros (MERLEAU-PONTY;2011, p. 583). A liberdade não está fundamentada em um ato voluntário que é um ato fracassado, se verdadeiramente escolhemos uma conduta, um comportamento, como a de sedutor ou a de guerreiro basta que nos engajemos verdadeiramente e assim o seremos. Os obstáculos como um rochedo intransponível só é de fato se escolho escalar o mesmo, já que posso escolher outras várias opções como contemplá-lo ou fotografá-lo: *“Portanto, finalmente não há nada que possa limitar a liberdade, senão aquilo que ela mesma determinou como limite por suas iniciativas, e o sujeito só tem o exterior que ele se dá.”* (MERLEAU-PONTY;2011, p. 584). É a própria consciência doadora de sentido, tudo que existe, somente é em função de seu poder de colocar valor e sentido nas coisas, não existe dialética verdadeiramente falando, já que as coisas não operam um sentido na consciência, tudo passa através desse grande poder de conferir sentido através de projetos que ela mesma escolhe e reveste de significado.

A reflexão sartreana sobre a liberdade tem por consequência deixá-la impossível. Não é fora de mim que encontro limites para a liberdade, mas no próprio âmago da formação de minha subjetividade. Como vimos em nosso primeiro capítulo, há no aparecimento da subjetividade uma intersubjetividade imperativa. Mas não é somente isso. Se decido ou não transpor o rochedo não se retira o fato que ele continuará a me aparecer como grande: este rochedo nunca cessará de ultrapassar o poder de meu corpo. Enquanto for um ser-no-mundo e tiver um corpo, este “eu” terá intenções.

“Com efeito, é preciso distinguir entre minhas intenções expressas, por exemplo o projeto que formo hoje de transpor estas montanhas, e intenções gerais que valorizam virtualmente minha circunvizinhança. Quer eu tenha ou não decidido escalá-las, estas montanhas me parecem grandes porque ultrapassam o poder de meu corpo, e mesmo se acabo de ler Micromegas não posso fazer com que para mim elas sejam pequenas. Abaixo de mim enquanto sujeito pensante, que posso ao meu bel-prazer situar-me em Sirius ou na superfície da terra, existe portanto como que

um eu natural que não abandona sua situação terrestre e que sem cessar esboça valorizações absolutas.” (MERLEAU-PONTY; 2011, p. 589)

O que Merleau-Ponty pretende neste momento é finalizar seu livro retomando todos os pontos anteriormente abordados que buscaram salientar as raízes de nossa subjetividade. No capítulo I da terceira parte abordou o cogito em sua dimensão tácita, que reside “por debaixo” de toda tematização feita pelo pensamento. Aqui é o mesmo movimento. O corpo pessoal, subjetivo, meu corpo, pressupõe um estofado natural e generalizado onde a vida em comum é possível e que nos lança condicionados no mundo. Este mundo não é vivido sem nossas amarras naturais e também nossos laços com os outros corpos, temos um certo *estilo* que conjuntamente é o nosso modo de viver. Uma fala falante, que cria o sentido, não existe sem um fundo de generalidade sedimentado que é a fala falada como desenvolvido no capítulo VI da primeira parte. A liberdade não pode ser pensada sem o *eu* generalizado, que condiciona nossa experiência e torna toda vida possível: não existe interior sem exterior.

O interessante dessa crítica de Merleau-Ponty ao escritor francês é que ela desvenda uma vivência dura onde não posso, ao meu bel prazer, escolher minhas condutas e simplesmente emprega-las. Está muito claro que nosso corpo nos enraíza no mundo natural e cultural de tal forma que não posso escolher simplesmente deixar de ser uma pessoa tímida de um momento para o outro. Não existem saltos existenciais para Merleau-Ponty. Os fundamentos de nossa vida e, por conseguinte, de nossa liberdade não estão no campo do “penso que” mas sim do “posso que”. Não escolho simplesmente ser operário e oprimido, a consciência de classe não nasce meramente pela minha vontade ou pela situação sócio-econômica, nasce quando vejo outros operários “como eu”. Nessa situação podemos ver na greve, por exemplo, uma oportunidade de crescer que será reconhecida quando houver uma sincronia entre minha vida e a dos outros. Não foi uma tomada de consciência mas sim um reconhecimento. O operário só se faz revolucionário no solo da coexistência (MERLEAU-PONTY; 2011, p. 591, 592).

“O que é então a liberdade? Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis”.
(MERLEAU-PONTY, 2011, p. 608)

A mensagem de Merleau-Ponty é muito clara: o solo da liberdade é ambíguo, o que não quer dizer que sejamos menos livres, pois é compreendendo os aspectos que nos sedimentam no grande mundo, que podemos compreender como alterá-los.

Passando resumidamente pela conceituação da liberdade por parte de Merleau-Ponty, indicamos inúmeras semelhanças com as seções anteriores deste capítulo: o humanismo concebido enquanto uma linha entre o pessimismo e o otimismo, a instituição enquanto remédio para a filosofia da consciência que, soberana, constitui seu objeto, a articulação entre aquilo que em nós está construído e aquilo por fazer. Para finalizar, vamos defender rapidamente que o humanismo de Merleau-Ponty, embora necessite da aceitação da contingência humana - onde os valores ídolos nunca devem ser o norte de todo humanismo sério – pressupõem como *ideal regulador* a liberdade humana e política. Antecipando uma temática que será abordado em detalhes em nosso próximo capítulo, podemos dizer que a liberdade é condição para o humanismo por ela ser o pressuposto de todo engajamento. É justamente nessa conjunção, nesse meio, entre o que em mim há de feito e o que no mundo está por se fazer que devemos articular nossa virtude política. O humanismo de Merleau-Ponty não é um desenraizamento do mundo real onde os valores guiam nossas escolhas. Defendemos que a liberdade para o filósofo francês é o nosso quinhão diante do mal político, diante das ideologias que permeia a vida pública.

“O fascismo e (feitas todas as reservas acerca de outros modos de abordagem do fenômeno) o recuo de uma sociedade diante de uma situação em que a contingência das estruturas morais e sociais é manifesta. É o medo do novo que galvaniza e reafirma justamente as próprias ideias que a experiência histórica desgastou. Fenômeno que está longe de ser superado pelo nosso tempo. O prestígio desfrutado hoje na França por uma literatura ocultista e algo de análogo. A pretexto de que as nossas ideias econômicas, morais ou políticas estão em estado de crise, o pensamento ocultista pretenderia instaurar instituições, costumes, tipos de civilização que atendem muito menos ainda aos nossos problemas, mas são reputados como detentores de um segredo, que se espera decifrar sonhando a volta dos documentos que nos restam.” (MERLEAU-PONTY;1991, p.273)

Essa inquietante passagem de *O homem e a adversidade* deixa um caminho muito interessante para pensarmos em que medida a liberdade deve ser um valor que devemos defender. A exposição prévia foi necessária para que possamos entender de qual liberdade Merleau-Ponty está falando. Obviamente não é aquela onde nossas escolhas são absolutas e regemos nossas vidas como um timoneiro em um mar calmo. A adversidade é absolutamente presente na vida humana e política, mas a sua forma extrema, como é o caso do fascismo, só recebe os contornos pelo abandono através do *medo* de nossa liberdade, e de nossas escolhas por sociedades ídolos ou valores ídolos que são a morte da *instituição*. A virtude humanista está, no fundo, em defender a todo custo nossa liberdade para que seja possível uma luta em comum. A liberdade plena é impossível. É justamente este sonho que joga nossas vidas em sociedades cobertas de misticismo e onde nossa capacidade de refazer o tecido simbólico dos valores é alçada no vazio. Devemos trocar estes valores que são grandes símbolos estanques *fora do tempo e fora da história*. Nossa liberdade deve ser um valor a ser defendido porque é através dela que o “jogo” se torna possível. O sonho insensato é aquele onde abrimos mão de nossa liberdade pelo ato de má-fé, como diria Sartre, e escolhemos viver fora da história instituída-instituente que é para sempre nosso solo comum e nosso futuro de humanismo. Não existe conjuração de uma sociedade feliz fora do *reconhecimento* de nossa liberdade através da contingência, este é o norte de nossa virtude, o caminho para fora do sonho:

“Mas este sonho não é sensato. As discussões do nosso tempo só são tão convulsivas porque ele resiste a uma verdade muito próxima, e porque esta talvez mais perto do que qualquer outro de reconhecer, sem interposição de véus, com as ameaças da adversidade, as metamorfoses da Fortuna.”
(MERLEAU-PONTY;1991, p.275)

Agora que expusemos todas as condições para o humanismo merleau-pontyano passaremos para nosso último capítulo onde exploraremos como os pressupostos ontológicos estão presentes nos diferentes textos de Merleau-Ponty concernentes à filosofia política, para que possamos ter uma visão completa de seu humanismo e do modo como é usado como balizador em suas alternâncias de posição.

4 - Capítulo 3 - O humanismo de Merleau-Ponty e suas diferentes abordagens ontológicas

Trabalharemos neste terceiro e último capítulo a abordagem merleau-pontyana do humanismo tal como desenvolvida nos textos tidos como políticos. Nosso intento é conhecer como as diferentes abordagens ontológicas - apresentadas nos dois primeiros capítulos – implicam concepções distintas do humanismo e, por conseguinte, da política. Para tanto, iremos fazer uma leitura cronológica dos textos de filosofia política de nosso autor. Na primeira parte abordaremos os ensaios desenvolvidos em *Sens et Non-sens*. Estes foram produzidos em sua quase totalidade nos anos de 1945 e 1946. Possuem como plano de fundo a cena pós Segunda Guerra, que como veremos, marcou de modo profundo as análises de Merleau-Ponty, principalmente do humanismo como possível resposta para crise moral e política de sua época. Nessa primeira parte leremos o grande ensaio político da época *Humanismo e Terror*. Poderemos ver que este está inscrito no mesmo plano ontológico que os textos de 1945-46 e surge como reflexão a respeito do comunismo e do marxismo. Essa etapa nos dará a oportunidade de abordar com mais detalhes a relação de Merleau-Ponty com Karl Marx e a discussão do humanismo como orientando sua leitura do filósofo alemão e do comunismo enquanto resposta ao problema do humano.

Na segunda parte do capítulo, iremos abordar *As Aventuras da dialética*, seu grande ensaio político dos anos de 1950. Junto com alguns textos presentes em *Signos*, nos permitirá entender como a leitura de Maquiavel e o sucessivo desenvolvimento da noção de instituição permitiram dar contornos finais ao humanismo merleau-pontyano. Neste momento do capítulo teremos a oportunidade de ratificar o modo como a política merleau-pontyana aparece sempre apoiada em suas bases ontológicas. Esse ponto pode ser encontrado na crítica do filósofo francês ao “*ultra-bolchevismo*” de Sartre, resultado, segundo Merleau-Ponty, do cartesianismo e da ontologia da negação desenvolvida em *O Ser e o Nada*. Para ele, as posições ontológicas de Sartre trazem consequências nefastas para as análises políticas realizadas em *Os comunistas e a paz*. Deste modo, pretendemos dar os contornos finais de nossa dissertação. Este terceiro capítulo nos servirá de palco para que possamos confirmar nossas hipóteses tais como desenvolvidas em nosso primeiro e segundo capítulos. Aqui nos restará compreender os desvios e as ambiguidades que a ontologia e a filosofia política de Merleau-Ponty realizaram e despertaram.

4.1 - Os textos do pós-guerra

Podemos situar os textos reunidos em *Sens et Non-sens* no momento em que Merleau-Ponty buscava uma resposta concreta para o problema da política que apresentava as questões: a violência é legítima? Se sim, em que circunstâncias? Qual o estatuto atual do comunismo? Terá a U.R.S.S atingido os objetivos traçados por Marx? Se a resposta for não, o que significa para a teoria marxista da revolução e do proletariado? Será ainda possível concebê-la como válida? Ou perguntas mais imediatas surgidas no contexto francês: o que significou a resistência à invasão nazista? Em que consiste o antissemitismo? Em que a igreja católica contribui para a crise moral e política? O que significa ser cristão e/ou comunista? Contudo, essas enormes perguntas, em sua maioria, não terão respostas absolutas como é característico do pensamento merleau-pontyano. Serão indicados caminhos, modos de abordagem do problema, para que possamos sair do meio confuso dos mitos e da linguagem sem pensamento.

Nestes textos políticos de 1945 podemos ver claramente que Merleau-Ponty jamais poderá ser tido como um *marxista*, se entendemos por marxista aquele que adere sem questionamento as teses fundamentais de Karl Marx, seja no âmbito da filosofia da história, seja no âmbito da teoria da revolução e do engajamento político. Conforme veremos, é bastante curioso que a defesa do marxismo, como ocorre por exemplo em *Pour la vérité e Marxisme et philosophie*, é sempre seguida de um passo atrás, de uma constatação do presente que não demonstra sinais de que o proletariado tenha a força necessária para uma verdadeira revolução e que pudesse recriar os laços entre os homens. Ainda podemos dizer que na filosofia da história, vemos um grande desafio de conjugar uma história que possui um regulador universal – o proletariado e a luta de classes - e a constatação fenomenológica da abertura, da prevalência da contingência sobre o espírito humano, da impossibilidade de uma “lógica da história”. Será, portanto, neste plano que vamos encontrar o *attentisme marxiste* uma espécie de “ver para crer”, e que nosso filósofo aguarda com relutância os rumos que o comunismo tomará, mas ainda sem conseguir compreender a impossibilidade de uma adequação total da filosofia marxiana, ou do comunismo, com sua fenomenologia existencial.

4.1.1 - *La guerre a eu lieu*

Em seu texto *La guerre a eu lieu* vemos uma reflexão de Merleau-Ponty a respeito da experiência da guerra, o que ela causou em si mesmo e nas pessoas à sua volta. Principalmente veremos a necessidade de constatar que a *guerra aconteceu*. Essa necessidade decorre por Merleau-Ponty ter afirmado que a política, antes dessa experiência, era absolutamente desprezada, o que levou a uma espécie de cegueira generalizada diante da necessidade de ação, diante do chamado da história e impossibilitou a integralização das consciências o que consagrou o isolamento dos sujeitos e os condenou ao fracasso. Somente consciências isoladas e sozinhas no mundo poderiam pensar que aquele momento era para clamar por paz (MERLEAU-PONTY; 2010, p.106, 107). Esta situação, tal como descrita por nosso autor, nos faz lembrar de sua ontologia tal como a desenvolvemos em nosso primeiro capítulo, onde nossa vida pessoal sempre tem por fundamento a existência do outro. Não há liberdade em uma vida individualista:

“Habitados desde nossa infância a lidar com a liberdade e a viver uma vida pessoal, como saberíamos que eram aquisições difíceis, como teríamos tomado o engajamento de nossa liberdade para a conservar? Tínhamos consciências nuas em face do mundo.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.106, trad.nossa)⁷¹

Do mesmo modo que o fenomenólogo francês não acredita em uma liberdade fundamentada no individualismo, não podemos conceber nenhuma expressão, nenhuma obra humana que exista como fruto de uma consciência isolada no mundo, um puro Para-si que só possui o outro como negação de si mesmo. Esta constatação é levada fundo pelo nosso autor que estenderá a compreensão de um sentido compartilhado para abarcar o fenômeno político. Especificamente, o antissemitismo que é sem dúvida um fenômeno que tomou proporções gigantescas no século XX:

⁷¹ *“Habitués depuis notre enfance à manier la liberté et à vivre une vie personnelle, comment aurions-nous su que c’étaient là des acquisitions difficiles, comment aurions-nous appris à engager notre liberté pour la conserver? Nous étions des consciences nues en face du monde.”*

“O antissemitismo não é uma guerra criada por alguns maquiavélicos que serve para a obediência de poucos. Assim como a linguagem ou a música, ela não foi criada por alguns. Os líderes e as forças elementares, o cinismo e a loucura, essa concepção rudimentar e policial da história é finalmente ingênua: ela concede muita consciência aos chefes e pouco às massas.”
(MERLEAU-PONTY; 2010, p.109, trad.nossa)⁷²

Tal descrição do antissemitismo enquanto um fenômeno coletivo de múltipla responsabilidade é consequência do modo como Merleau-Ponty desenvolve sua fenomenologia da subjetividade e da intersubjetividade no ano de 1945. Não existe significado isolado, do mesmo modo, como vimos, não existe liberdade absoluta. Esta presença do outro é incontornável, e é com ele que compartilho o mundo e crio novas significações. Criamos juntos o mundo, seja o bem seja o mal.⁷³

Este individualismo exacerbado do qual nos fala o autor em *La guerre a eu lieu* acaba gerando uma leitura equivocada do que de fato é o outro. Merleau-Ponty estende tal problema para o caso dos judeus, que viveram na pele o antissemitismo. Assim como o amor, o antissemitismo não pode ser explicado somente pelo passado. Tal como qualquer sentimento, esse fato bruto possui sua temporalidade, escorre pelo presente. Essa condenação ao passado unida a um indivíduo isolado fez com que fôssemos capazes de ver os judeus - homens concretos dotados de uma determinada vida – como apenas consciências desencarnadas. (MERLEAU-PONTY; 2010, p.110). O humanismo merleau-pontyano tem por característica fundamental, nesse período, atacar o modo equivocado como se desenrolava a vida humana. Como indivíduos isolados uns dos outros seriam incapazes de criar algo de verdadeiro que correspondesse ao seu modo de ser fundamental: ser preenchido pelo outro de modo que pudéssemos compartilhar uma vida. O humanismo possui uma base ontológica: cabe a Merleau-Ponty indicar uma sociedade

⁷² “L’antisémitisme n’est pas une machine de guerre montée par quelques Machiavels et servie par l’obéissance des autres. Pas plus que le langage ou la musique, il n’a été créé par quelque-uns. Il s’est conçu au creux de l’histoire. Les meneurs et les forces élémentaires, le cynisme et la bêtise, cette conception roubiarde et policière l’histoire est finalement naïve: elle prête trop de conscience aux chefs et trop peu aux masses”.

⁷³ Obviamente que é uma questão moral bastante complexa mas nesse momento basta que indiquemos como tal leitura é fruto de sua ontologia como pornôs desenvolvido no primeiro capítulo.

onde as relações com os homens poderiam se plasmar, e denunciar que a vida ao modo como levavam os franceses e os europeus era uma vida onde havia um *dentro* e um *fora*, o sujeito e o objeto, e assim por diante. Aqui também, e principalmente, cabe denunciar os dualismos. Pois, quando eles tomam forma na vida política o resultado será sempre o mesmo: barbárie. Enquanto os homens não forem uns pelos outros e as relações forem refeitas – a realização da universalidade – haverá na vida social e pública essa batalha de fantasmas que fará fluir os prantos e o verdadeiro sangue. (MERLEAU-PONTY; 2010, p.110)

Buscando compreender o que torna possível esse isolamento do indivíduo dentro de uma concepção política, nosso autor encontra algumas razões na política estatística, que representa apenas um pensamento numérico do homem e que por essa razão torna o homem e a política impensáveis. Tal constatação contesta toda uma geração (incluindo a de Merleau-Ponty) que deixou passar algo muito importante em sua formação. Ao que tudo indica, para o escritor francês, tudo se passava como se fôssemos um mundo à parte, isolados e fechados em nós mesmo, onde o outro indivíduo – seja ele judeu, negro, ariano ou pequeno – não passava de algo que eu não era e nunca iria me tornar, eram apenas meras negações de meu eu. Não compreender isso era não compreender o momento grave em que a Europa e o mundo estava atravessando. Este é o puro cartesianismo em política⁷⁴ que além de ser denunciado deve ser desfeito, para que possamos buscar um humanismo que não seja calcado no indivíduo, mas sim na coexistência. Constata, portanto, que a política é impossível na perspectiva da consciência:

“O político cartesiano responderia sem dúvida que, se nos tornamos responsáveis de nossos pensamentos e nossas ações dentro de suas mais longínquas consequências, não nos resta mais que recusar toda transação como fazem os heróis (...) Somente os heróis tem verdadeiramente sido por fora isso que o que querem ser por dentro, somente eles são jogados e confundidos com a história no momentum em que tomam suas vidas. Mas estes que sobrevivem mesmo aos maiores riscos não consumaram esse

⁷⁴ Como veremos em uma seção abaixo, esta é exatamente a crítica que Merleau-Ponty fará sobre Sartre em *As aventuras da dialética*.

*casamento cruel, ninguém pode falar deste silêncio nem recomendar aos outros.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.113, trad.nossa)*⁷⁵

É contra essa política de heróis que Merleau-Ponty irá se rebelar. Essa política, é claro, possui seus fundamentos, seus pontos de partida às vezes escondidos e obscurecidos por uma razão qualquer. O que nosso autor clama é por uma vida que seja verdadeiramente livre. Sua exigência humanista neste texto e neste sentido é nos exortar para que vivamos politicamente, o que só é possível dentro da liberdade que a liberdade (como já dissemos) se exerce e se realiza em nosso contato com o mundo em seus constrangimentos que em grande medida se resumem pela vivência com o outro. Fora deste âmbito que descreve o fenomenólogo, só há olhares à margem e aquém do mundo que redundará, necessariamente, em uma moral pura com duas únicas consequências: heroísmo ou indiferença. Como que para adiantar sua leitura de Maquiavel que fará em 1949 ele diz: *“Não há liberdade efetiva sem algum poder. A liberdade não está abaixo do mundo, mas no contato com ele”*. (MERLEAU-PONTY; 2010, p.113, trad.nossa).⁷⁶

Neste momento de *La guerre a lieu*, nosso autor inicia uma discussão com o marxismo mostrando como uma determinada vertente ao invés de ajudar a nos compreendermos dentro dessa liberdade engajada para além dos preconceito *d’avant-guerre*, acaba por nos lançar para longe da situação concreta e nos orienta para cometer o mesmo erro que uma política cartesiana. Este marxismo redutor é aquele que não consegue analisar o fascismo ou o nazismo, não consegue realizar um pensamento efetivo a respeito de tão cruciais temas para a filosofia política no século XX. Todas as análises são reduzidas à uma face do capitalismo enquanto resultado de uma luta de classes que acabou por desenvolver “tais concepções radicais”, ou seja, tudo é fruto de um único culpado: o Estado burguês. O fascismo é um primo pobre do capitalismo e o marxista dessa estirpe nunca tomará partido nessa querela, e acaba por tomar a Segunda Guerra como uma mera aparência. Só permanece verdadeiro o proletário enquanto classe e o

⁷⁵ “Le politique cartésien répondrait sans doute que, si nous nous tenons pour responsables de nos pensées et de nos actions dans leurs plus lointaines conséquences, il ne nous reste plus qu’à refuser toute transaction, comme fait le héros (...) Seuls les héros ont vraiment été au-dehors ce qu’ils voulaient être au-dedans, seul ils se sont joints et confondus à l’histoire, au momentum où elle prenait leur vie, mais ceux qui ont su vaincre même aux plus grands risques n’ont pas consommé ce mariage cruel, personne ne peut parler de ce silence ni le recommander aux autres.”

⁷⁶ “Il n’y a pas de liberté effective sans quelque puissance. La liberté n’est pas en deçà du monde, mais au contact avec lui.”

burguês capitalista enquanto classe solidária para superar as contradições internas do regime. Aqui nosso autor irá distinguir entre esse marxismo, fruto da concepção cartesiana da política, e o marxismo verdadeiro, capaz de fazer uma análise concreta desses fenômenos, que compreenderá o hitlerismo por suas facetas econômicas e humanas e não tratará nada como fim ou meio absolutos. O verdadeiro marxista concebe a vida humana complexa e envolve todos os âmbitos produtivos, até mesmo compreende que ser proletário é não se sacrificar em prol de uma suposta universalidade, pela classe, é entender, ao contrário, que alcançar o universal é nunca abandonar quem somos com todas nossas particularidades: francês, grande e feio. Resumindo: é em busca de uma base concreta, capaz de dar conta da ambiguidade inerente à vida humana que Merleau-Ponty assume o marxismo, ou o “bom marxismo” como ponto de partida no pós-guerra para tratar de questões tão cruciais.⁷⁷ (MERLEAU-PONTY; 2010, p.116-117)

Há outro aprendizado marcante neste ensaio de Merleau-Ponty: com a resistência, com a experiência da guerra que dilacera os homens e os lançam para a ação aprendemos o que é a história, mas o mais importante é jamais esquecê-la. (MERLEAU-PONTY; 2010, p.118). Houve com a resistência uma experiência privilegiada de ação onde as relações entre os homens eram reais. O escritor francês aprendeu com a guerra que a história significa, na verdade, que os valores dos intelectuais nada valem quando o mundo clama por ação. O humanismo merleau-pontyano adentra o campo da política através dessa recusa dos valores abstratos, sem qualquer tipo de amparo na realidade e no mundo factual:

“Não estávamos errados em 1939 de querer a liberdade, a verdade, a felicidade, as relações transparentes dos homens, e não renunciamos ao humanismo. A guerra e a ocupação, ensinou somente, que os valores permanecem nominais, e nada valem sem uma infraestrutura econômica e política que os faça entrar na existência – além do mais: que os valores nada sejam, na história concreta, além de uma outra maneira de designar as relações entre os homens tais como eles se estabelecem segundo o modo

⁷⁷ Conforme teremos oportunidade de ver em várias ocasiões essa aproximação com o marxismo não ocorre sem reservas, muito ao contrário, será sempre feita a partir de um distanciamento sempre que perceber que não pode sacrificar suas premissas fenomenológicas em prol de uma determinada leitura da história, mesmo que ela nos ajude a compreender o mundo em que vivemos.

de seu trabalho, de seus amores, de suas esperanças, e, em uma palavra, de sua coexistência.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.119, trad.nossa)⁷⁸

Eis o que há de grandioso e de catastrófico na experiência da guerra, que lacerou tantas pessoas: o reconhecimento dos limites que os valores possuem é também a certeza que a fortuna governe mais nossas vidas do que gostaríamos. Todavia, é também a certeza de que somente partindo de uma coexistência efetiva entre os homens onde as relações serão pautadas no mundo, nosso palco em comum, em nossa busca, não pela exclusão do Outro, mas por sua inserção em nossas vidas de modo verdadeiro. Esta descrição percorrerá todos os textos de Merleau-Ponty concernentes à política ou à intersubjetividade. É o ponto fundamental nesse momento para que pense um caminho por seguir, depois de a história ter jogado fora todas as escadas e todas as estradas. Não se trata de esquecer os valores de 1939, mas de torná-los reais.

4.1.2 *Foi et bonne foi*

No ensaio *Foi et bonne foi*, de dezembro de 1945, Merleau-Ponty se propõe entrar em uma discussão muito ardente na época: a relação entre a religião cristã e o engajamento político. É de fato possível conjugar o reino dos céus com a vida na terra, e quando falamos de uma tomada de decisão como a que envolve a atitude revolucionária, o que é possível para um cristão fazer? Qual o papel da igreja católica, que como diz bem nosso autor, é uma instituição que já apregoeou a liberdade e já a proclamou como um bem a ser adquirido. Então, o catolicismo é revolucionário ou é conservador? Há uma imagem que o católico forma de si mesmo e a imagem que os outros possuem. Merleau-Ponty tenta desfazer os dualismos presentes nas análises, um dentro e um fora que obscurece nossa descrição (a religião histórica e a consciência cristã por exemplo). As várias críticas endereçadas aos cristãos pelos comunistas, possuem como falha o fato de que não

⁷⁸ “*Nous n’avions pas tort, en 1939, de vouloir la liberté, la vérité, le bonheur, des rapports transparentes entre les hommes, et nous ne renonçons pas à l’humanisme. La guerre et l’occupation nous ont seulement appris que les valeurs restent nominales, et ne valent pas même, sans une infrastructure économique et politique qui les fasse entrer dans l’existence – davantage: que les valeurs ne sont rien, dans l’histoire concrète, qu’une autre manière de designer les relations entre les hommes telles qu’elles s’établissent selon le mode de leur travail, de leurs amours, de leurs espoir, et, em um mot, de leur coexistence.*”

podemos criticar o papel social de um cristão sem tocar sua vida interior, sua visão do mundo e dos homens. As críticas ao catolicismo se direcionaram apenas à sua infraestrutura política e social e se esqueceram de concebê-lo como uma tomada de posição no mundo, que recai sobre os homens e resulta em sua conduta conservadora. Uma análise negligente toma o catolicismo como acreditando em um Deus interior e outro exterior, e assim formula uma contradição ilusória (MERLEAU-PONTY; 2010, p.123). O Deus interior é aquele que encontro em mim mesmo, desviando das coisas do mundo, este Deus aparece para mim *em detrimento* do mundo e não através dele. O Deus exterior surge com a encarnação do homem e passo a encontra-lo *através* do mundo: “O cristianismo neste sentido é antípoda do ‘espiritualismo’. Repõe a questão da distinção do corpo e do espírito do interior e do exterior.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.124, trad.nossa).⁷⁹

O que devemos compreender é o modo como o cristão está inserido ambigualmente no mundo através dessas dimensões, assim como disse Kierkegaard: ser cristão é viver a ambiguidade do bem e mal através do pecado que nos insere no mundo humano e encarnado (MERLEAU-PONTY; 2010, p.125). Se o cristão fosse apenas Espírito não haveria segredos nem desejos, muito menos uma vida livre, seríamos apenas coisas visíveis. Na temática do engajamento temos uma outra ambiguidade da mesma ordem que Merleau-Ponty expressa da seguinte maneira: “A ambiguidade política do cristianismo se compreende. Na linha da encarnação pode ser revolucionário. Mas a religião do pai é conservadora (MERLEAU-PONTY; 2010, p.127, trad.nossa).⁸⁰ O pecado, é verdade, nos insere no mundo, mas ele não pode ser tido como um bem em si mesmo, ainda que Adão tenha feito uma boa escolha não pecando. A perfeição, nesta concepção, está sempre atrás de nós nunca diante de nós. Um cristão pode aceitar qualquer mal existente, mas nunca poderá progredir por um crime. Este só poderá aderir a uma revolução já feita através de crimes, que ele poderá aceitar, mas jamais o cristão poderá fazê-la desde sua base. Falta o sentido de advir para o católico.

⁷⁹ “Le christianisme est en ce sens aux antipodes du ‘spiritualisme’. Il remet en question la distinction du corps et de l’esprit, de l’intérieur et de l’extérieur.”

⁸⁰ “L’ambiguïté politique du christianisme se comprend. Dans la ligne de l’incarnation, il peut être révolutionnaire. Mais la religion du père est conservatrice.”

“Felizmente o católico enquanto cidadão, permanece sempre livre para aderir a uma revolução. Mas nela ele não colocará o melhor de si mesmo, e, enquanto católico, ela é para ele indiferente. Claudel e Jacques Rivière diziam justamente que o Cristão embaraça os poderes estabelecidos. porque estão sempre em outro lugar e que eles não estão certos destes poderes. Mas pela mesma razão, ele inquieta os revolucionários, que não se sentem jamais confortáveis com eles. Ele é um mal conservador e um revolucionário pouco seguro.”(MERLEAU-PONTY; 2010, p.128, trad.nossa)⁸¹

O cristão vive na ambiguidade. Um momento no qual expressa sua atopia é quando é chamado a tomar uma posição. A igreja é a instituição onde essa ambiguidade se torna contradição e que de acordo com as circunstâncias pode condenar o bem e aceitar o mal. O jogo da legalidade e da justiça, se opera com a Igreja, quando seus bens materiais ou seus interesses estão em jogo. Nesse caso, ela não é absolutamente ambígua, ela se interessa mais por seus ministros do que pelos outros homens, e se importa mais com seus templos do que com as casas de Guernica. A revolta cristã, nesse sentido, só ocorre quando a igreja é ameaçada, ela se faz viver sobre os dois planos tanto da audácia quanto do heroísmo e, por isso, se mostra sempre “conservadora”, sendo que admitiu não poder amar dois mestres ao mesmo tempo (MERLEAU-PONTY; 2010, p.128). Aqui Merleau-Ponty entende residir a teoria da alienação hegeliana e marxista, mas adverte que o cristão pode e deve animar toda sua vida se aproximando de fato dos revolucionários ou ao menos realizar um ato sincero que consista em expressar aquilo que pensa verdadeiramente como fez Agostinho, Pascal e outros cristãos (MERLEAU-PONTY; 2010, p.128).

Instigante leitura que Merleau-Ponty faz da sinceridade. Se colocássemos sinceridade em tudo não poderíamos nos engajar em absolutamente nada: na Igreja, no partido, em um amor ou mesmo em uma amizade, ou em qualquer tipo de tarefa que nos propuséssemos a fazer. *“Pois o engajamento supõe sempre que afirmemos para além disso que dizemos, que acreditemos em um boato, que deixamos a regra da sinceridade*

⁸¹ *“Heureusement encore le catholique, comme citoyen, reste toujours libre d’adhérer à une révolution. Mais il n’y mettra pas le meilleur de lui même, et, en tant que catholique, il y est indifférent. Claudel et Jacques Rivière disaient justement que le Chrétien gêne les pouvoirs établis, parce qu’il est toujours ailleurs et qu’ils ne sont pas sûrs de lui. Mais pour la même raison, il inquiète les révolutionnaires: il ne le sentent jamais tout à fait avec eux. Il est un mauvais conservateur et un révolutionnaire peu sûr.”*

pela regra da responsabilidade.”⁸²⁸³ (MERLEAU-PONTY; 2010, p.129). Dando traços muito interessantes ao engajamento da vida humana, principalmente o enfoque na dimensão temporal que preconiza o advir, não há tarefa ou engajamento que tenhamos para sempre a chave do sentido, por isso que na verdade, a sinceridade “cristã” acaba por ser má-fé e não um engajamento verdadeiro. É nesse sentido, que um cristão consciente deve expressar o que quer que ele pense e ser sincero, mas não através daquela sinceridade que retira o equívoco, mas sim a que nos insira no mundo contingente e ambíguo. O grande acréscimo que acreditamos que Merleau-Ponty fez nesse ensaio é de nos mostrar que o equívoco faz parte da existência. Fez indicando que não devemos censurar o cristão ou o católico por viver na ambiguidade e no equívoco, pois este é o *modus operandi* de todo engajamento e de toda tarefa. A sinceridade pura, portanto, é mentirosa e se revela ideologia (MERLEAU-PONTY; 2010, p.129).

O tipo de pensamento equivocando nessas questões humanas leva, como já vimos no ensaio anterior e ainda neste, à morte da temporalidade e à impossibilidade da intersubjetividade. A sinceridade expulsa a diferença e o diferente. Quando começamos a fazer algo, nós nos direcionamos para o mundo e cessamos de fazer perguntas. Literalmente há um ultrapassamento de si mesmo a partir do que realizamos:

“O valor do homem não está nem dentro de uma sinceridade explosiva e maníaca, nem em uma fé sem discussão. Mas na consciência superior que o permite apreciar o momento onde é razoável de dar confiança e o momento onde é preciso questionar - em de jogar nele mesmo fé e boa fé, assumindo seu partido ou seu grupo tais como eles são, os olhos abertos.”
(MERLEAU-PONTY; 2010, p.129, trad.nossa)⁸⁴

⁸² “Car l’engagement suppose toujours que l’on affirme au-delà de ce que l’on sait, que l’on croie par ouï-dire, que l’on quitte la règle de sincérité pour la règle de responsabilité”

⁸³ Claramente há uma influência weberiana forte no concernente à responsabilidade e seu enfoque político que poderemos ver mais a frente quando tratarmos dos outros ensaios. Lembrando que nas *Aventuras da dialética* Weber inaugura o ensaio fornecendo muito elemento para nosso autor, inclusive uma nova concepção de liberalismo que Merleau-Ponty passará a adotar.

⁸⁴ “La valeur de l’homme n’est ni dans une sincérité explosive et maniaque, ni dans une foi sans discussion, mais dans la conscience supérieure qui lui permet s’apprécier le moment où il est raisonnable de faire confiance et le moment où il faut questionner – de joindre. lui-même foi et bonne foi, assumant son parti ou son groupe tels qu’ils sont, les yeux ouverts.”

Nosso autor conclui que o equilíbrio entre uma fé cega sem reflexão em uma adesão completa e uma boa fé, que parte sempre de um olhar perscrutador, deve nos servir para que mantenhamos o equilíbrio, para que não nos retiremos da ambiguidade que é própria de toda atividade humana⁸⁵. É preciso que haja discussão no Partido, mas que haja também disciplina; é preciso que as decisões do partido expressem a vontade dos militantes. Lênin chamava esse equilíbrio de “centralismo democrático”(MERLEAU-PONTY; 2010, p.130). A partir da exclusão de qualquer polo, qualquer face, haverá barbárie e violência: o Outro como meu negativo transforma as relações entre os homens em relações entre objetos. Esta é a grande lição que o humanismo merleau-pontyano tem, neste momento, a nos oferecer: uma dialética que não seja caduca e que nos permita compreender o tempo e nossa inserção na coexistência.

4.1.3 *Pour la vérité*

Em *Pour la vérité*, de janeiro de 1946, Merleau-Ponty avança na análise de vários temas contemporâneos que cercam a filosofia política. Uma pergunta (que já foi por nós respondida principalmente no capítulo 2) no interior de seu humanismo aparece guiando sua reflexão: a moralidade e a política, como se relacionam? Essa pergunta faz absoluto sentido desde que surgiram os homens e a vida pública, mas, no contexto francês, ela se postava na ordem do dia. Os intelectuais utilizam de princípios morais para fazerem o *julgamento* do comunismo, do capitalismo, da violência, do amor e da morte.⁸⁶ Merleau-Ponty jamais esqueceu a lição da Segunda Guerra e da resistência francesa das quais participou: a eficácia é a primeira das regras em política. Existem os moralistas e os falsos realistas. Estes possuem moralidades mas não possuem valores. O que Merleau-Ponty busca neste ensaio é encontrar, ou melhor, se perguntar sobre uma política capaz de agir no real e no presente, que não seja opção entre o patife e o cínico (MERLEAU-PONTY; 2010, p.133). Como foi costumeiro nos últimos ensaios, a opção comunista e marxista

⁸⁵ Ambiguidade como condição para que compreendamos a liberdade, conforme já vimos.

⁸⁶ O mais interessante neste ensaio é percebermos como nosso autor já orienta sua leitura de Maquiavel e as condições finais de seu humanismo, sem, contudo, ter feito qualquer menção ao florentino. Ao que nos parece, Merleau-Ponty viu em Maquiavel mais do que um pensador capaz de articular política e moralidade mas principalmente um pensador capaz de inserir verdade na coexistência. Trabalhamos o texto sobre o escritor florentino em nosso segundo capítulo.

aparece como guia, mas não sem antes considerar o que de fato ocorre no representante comunista que era U.R.S.S. O mais curioso neste momento é perceber as oscilações por onde transitam as reflexões do escritor. Podemos ver com facilidade, que a adesão ao marxismo ou ao comunismo, se um dia esteve encarnada em sua vida, ela nunca foi de fato total, sem reservas e críticas. Há uma grande suspeita do que se passa na U.R.S.S., tanto no que diz respeito ao poder que a revolução de 1917 jurou dar ao proletariado, quanto à inserção de elementos do capitalismo burguês no interior do comunismo. Com muitas críticas, Merleau-Ponty avalia a intervenção do Estado soviético na liberação dos povos colonizados, como era pauta em anos anteriores. Com tom cético admite que embora não possamos chama-lo de imperialista, devemos analisa-lo com cautela:

“Isso não significa, como repete-se diversas vezes, que a URSS tornou-se uma potência imperialista. Mas o que parece também seguro é que a URSS não professa mais a ideologia de sua economia, ou mais exatamente que os temas revolucionários são na URSS de hoje se transformaram em uma ideologia no sentido próprio da palavra. Isso é, um todo de significações a posteriori.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.135, grifo do autor, trad.nossa) ⁸⁷

Obviamente que Merleau-Ponty está ciente do contexto de mudanças pela qual passa a U.R.S.S. O enfraquecimento geral da revolução no mundo inteiro, que coloca em risco a própria existência do Estado soviético. Mas não é por isso que devemos abster da crítica. Por isso, devemos deixar em suspenso nosso juízo até que a situação se esclareça ou até que os fatos venham à tona.

Essa discussão sobre a U.R.S.S surge tanto para questionar os intentos revolucionários como para criticar alguns liberais e comunistas, buscando uma realização dos princípios marxistas de modo abstrato, condenam a existência real do Estado comunista. Aqui mesmo encontramos mais um tentáculo de seu humanismo ao avaliar o

⁸⁷“Cela ne veut pas dire, comme on le répète à la légère, que l’URSS est devenue une puissance impérialiste (...) Mais ce qui semble sûr aussi, c’est que l’URSS ne professe plus l’idéologie de son économie, ou plus exactement que les thèmes révolutionnaires sont dans l’URSS d’aujourd’hui devenus une idéologie au sens propre du mot, c’est-à-dire un sembl de justifications a posteriori.”

comunismo. Não nos cabe deter valores ou princípios filosóficos *a priori* e não sabermos o quão aplicável são na realidade. (MERLEAU-PONTY; 2010, p.135). É neste contexto que Merleau-Ponty realiza a crítica ao reformismo francês na figura de Léon Blum – primeiro ministro francês e líder da Frente Popular que tinha por objetivo uma união da esquerda, extremistas e comunistas e a esquerda não-comunista - que, apesar de mudar a vida dos trabalhadores, deixou de lado a possibilidade de fundar uma nova sociedade. Este reformismo tem por base fundar um governo de transição que nosso autor, seguindo Marx, julga ser impossível:

*“Ao olhar do proletariado, a política não era mais (juridicamente) legal: em uma perspectiva marxista, um governo composto de transição era possível, mas que se daria por tarefa de demonstrar a impossibilidade do reformismo, que, a cada obstáculo reencontra, tendo tomado apoio sobre as massas, à necessidade contra o Parlamento, e que não jogaria o jogo da legalidade burguesa para fazer ver sua ineficácia.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.137, trad.nossa).*⁸⁸

O erro de Blum, segundo Merleau-Ponty, foi tentar jogar o jogo da sinceridade com o capitalismo. A classe trabalhadora acabará por ser mais uma vez enganada. Em tempos de crise, não se pode aderir aos grandes princípios da moral universal e buscar sinceridade com a burguesia e acabar enganando a classe proletária. É preciso escolher um lado, e como socialista, Blum acabou por fazer um jogo duplo onde o capitalismo e as regras da burguesia acabaram por prevalecer, como a história da França mostrou. As regras da burguesia, tendo como base uma sinceridade sem limites, mesmo que no discurso, não podem ser uma opção. Esse tipo de política, erra também, em conceber a revolução como *un fait déjà accompli* ou um fato ainda por vir, e não como deve ser encarada: como nunca realizada, um presente de que somos encarregados. Revolução não é contemplação é transformação pelo engajamento humano (MERLEAU-PONTY; 2010, p.137).

⁸⁸ “À l’égard du prolétariat, la politique n’était pas plus loyale: d’une perspective marxiste, un gouvernement composite de transition était concevable, mais qui se serait donné pour tâche de démontrer par le fait l’impossibilité du réformisme, qui, à chaque obstacle rencontré, aurait pris appui sur les masses, au besoin contre le Parlement, et qui n’aurait joué le jeu de la légalité bourgeoise que pour en faire voir l’inefficacité.”

Essa crítica endereçada para a política francesa dos anos em que Blum estava no poder (1936-1938, 1946-1947) serviu para que nosso autor pudesse fornecer sua leitura do socialismo e da revolução comunista por *atos desconhecidos*. Isso significa, na verdade, que Merleau-Ponty transforma, já nesse ensaio, a leitura finalista da Revolução e da história segundo alguns marxistas. Para nosso autor, todo grande marxista reconhece que a ação política está às voltas com o indeterminado e a contingência, e que a sociedade socialista é um porvir desconhecido, que pode ou não se realizar. O que Blum faz é uma espécie de nominalismo político: nomeia valores, os professa, mas nunca os realiza na existência. É deste socialismo que Merleau-Ponty busca se afastar, além daquele que professa a Revolução como realizada ou como um porvir necessário. Rejeita a posição trotskysta, que reconhece apenas uma confusão e distância entre a situação objetiva e a situação subjetiva, a luta de classes, que perseguimos de fato, e as ideias veiculadas pelos partidos que não permitiriam pensar o concreto da luta. Seria, então, suficiente aplicar as ideias clássicas marxistas, já que os partidos se modificaram de tal modo que se tornaram máquinas ideológicas, que obscurecem o proletariado e sua luta? A vida política poderia, então, se tornar novamente transparente, escolha e fidelidade política seriam fáceis de alcançar? Bastaria um retorno ao verdadeiro marxismo para que o conflito entre moral e realismo político se dissolvesse? Essa *verdadeira política* é capaz do máximo de eficácia?

“Mas enfim, a ideia mestre do marxismo não é a de sacrificar os valores aos fatos, a moral ao realismo, é de substituir uma moralidade efetiva a moralidade verbal que precede a revolução, é de fazer uma sociedade onde a moral seja moral e de destruir a moral como sonho fora das coisas a realizando nas relações efetivas dos homens.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.141, trad.nossa).⁸⁹

⁸⁹ *“Mais enfin l’idée maîtresse du marxisme n’est pas de sacrifier les valeurs aux faits, la morale au réalisme, c’est de substituer une moralité effective à la moralité verbale que precede la révolution, c’est de faire une société où la morale soit morale et de détruire la morale comme rêve dehors des choses en la réalisant dans les rapports effectifs des hommes.”*

O Marx de Merleau-Ponty é sempre concreto, está sempre fornecendo elementos para pensarmos o presente e deixa sempre em aberto a possibilidade da barbárie solapar a revolução e destruir os sonhos dos homens que da história fazem seu horizonte.

A história de nosso tempo (de Merleau-Ponty) está num verdadeiro misto. Uma União Soviética, que parece obrigada a pactuar com os estados burgueses para se manter viva e prolongar a revolução, os partidos comunistas, unidos nas Frentes Populares, que dissolvem sem caráter radical e revolucionário, os partidos burgueses incapazes de definir uma política econômica coerente, mas conscientes de seu enfraquecimento que pode conduzi-los à acordos com partidos de esquerda. Mesmo que a via marxista permaneça verdadeira, para acreditarmos que as forças de produção escolheriam um vencedor entre as forças progressistas e regressistas, como são ambas pouco conscientes de si mesma, devemos assentir ao historiador cético que fornece uma interpretação abstrata e facultativa de nosso tempo? Se quisermos, segundo Merleau-Ponty, ser dóceis aos fatos e plenamente realistas, devemos nos desfazer de toda filosofia da história *a priori*, mas, principalmente, do postulado cético, que nos concebe como tolos guiados pelo passado e pelas causas exteriores e pelos fins ignorados por nós. Dada a degradação ideológica do marxismo dentro das resoluções comunistas, o que de fato nos resta?

“Não podemos mais ter uma política proletária clássica, porque ela não toca mais os fatos. Nosso único recurso reside na leitura, a mais completa e fiel possível do presente, que não prejudica os sentidos, que chega mesmo a reconhecer o caos e o não-sentido onde eles se encontram, mas que também não se recusa a discernir nele uma direção e uma ideia, lá onde elas se manifestam.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.149, trad.nossa).⁹⁰

Essa proposta de ler o presente com as armas que tivermos, recusar os idealismos e os moralismos, mas também o ceticismo, que parte sempre de uma determinação prévia do mundo, nada mais é que a exigência humanista que Merleau-Ponty desenvolveu nesses

⁹⁰ “*Nous ne pouvons plus avoir une politique marxiste prolétarienne à la manière Classique, parce qu'elle ne mord plus sur les faits. Notre seul recours est dans une lecture du présent aussi complète et aussi fidèle que possible, qui n'en préjuge pas le sens, qui même reconnaisse le chaos et le non-sens là où ils se trouvent, mais qui ne refuse pas de discerner en lui une direction et une idée, là où eles se manifestent.*”

anos iniciais de sua produção filosófica. A teoria do proletariado, como desenvolvida por Marx, parece estar longe do que a história no pós-guerra mostrou. É um proletariado enfraquecido que parece ter sido subjugado dentro da U.R.S.S em prol dos grandes acordos com os estados burgueses. Este Estado, como já observado acima, nos deixa no escuro a respeito do que de fato ele é, se torna opaco e, há mais de seis anos, dirá Merleau-Ponty, não sabemos o que se passa dentro dele. As informações antes da guerra de nada nos servem, ele mudou e não sabemos ao certo como e em que (MERLEAU-PONTY; 2010, p.150). Mas ao mesmo tempo não sabemos nada sobre os Estados Unidos ou a Grã-Bretanha. O que é um trabalhador inglês? O que é a administração Truman? Quais perspectivas, na eventual crise americana, eles podem oferecer? Muitos parecem estar na escolha entre o capitalismo e o socialismo, entre a liberdade e a ditadura do proletariado, sem de fato se perguntarem se os Estados Unidos, que não saíram da crise senão a partir da guerra, possuem de fato alguma solução viável que garanta a liberdade de seus cidadãos. Onde a U.R.S.S também parece incapaz de ajudar na reconstrução da Europa quando está de fato engajada na sua própria (MERLEAU-PONTY; 2010, p.150). A tarefa “nossa” só pode ser, portanto, de espantar os fantasmas e retomar a lucidez em algum nível de realidade. Esta é a tarefa dos anos vindouros. Não restaria “criar” uma filosofia para superar o marxismo como muitos fizeram ou julgaram fazer?

*“Para ultrapassar uma doutrina, é preciso de início ter alcançado seu nível e explicar melhor que ela o que ela explica (...) Não dizemos que a luta de classes não jogará jamais um papel essencial na história mundial. Não sabemos nada. Os eventos, e por exemplo a crise americana, podem fazê-la retornar rapidamente para o primeiro plano. Nós dizemos somente que, para o momento ela está mascarada e escondida, uma revolução proletária na França, se ela se produzisse, provocaria a intervenção dos anglo-saxões (...) Simplesmente faremos essa política de espera sem a ilusão sobre os resultados que pode-se esperar e sem a honra do nome de dialética.”*⁹¹(MERLEAU-PONTY; 2010, p.151, trad.nossa).

⁹¹ “Pour dépasser une doctrine, il faut d’abord être parvenu à son niveau et expliquer mieux qu’elle ce qu’elle explique (...) Nous ne disons pas que la lutte des classes ne jouera jamais plus un rôle essentiel dans l’histoire mondiale. Nous n’en savons rien. Les événements, et par exemple la crise américaine, peuvent la ramener rapidement au premier plan. Nous dison seulement que, pour le moment, elle est masquée et latent, et qu’une révolution prolétarienne en France, si elle se produisait, provoquerait

Final esclarecedor. Merleau-Ponty demonstra claramente que não possui, ainda, os elementos filosóficos para superar o marxismo, que não o negaria em absoluto para aderir a qualquer filosofia da história abstrata, que obscurecesse nosso presente e nosso futuro. Nosso autor, prefere aqui, o *attentisme marxiste*, posição descrita por ele – como veremos em *Humanismo e Terror* – como aquela que espera a comprovação real do marxismo e suas teses a respeito do proletariado. Vemos com clareza que mesmo no momento onde o filósofo francês parece indicar alguma aceitação e admiração pela teoria da revolução como formulada por Marx, possui absoluta certeza que, *neste momento*, ela não consegue descrever nossa realidade. Se o marxismo permanecer verdadeiro nós o reencontraremos no caminho pela análise do presente (MERLEAU-PONTY; 2010, p.151). Conforme veremos, essa atitude frente a teoria de Marx e suas bases ontológicas será negada em *As aventuras da dialética*, quando, ao nosso ver, ele possuirá os elementos ontológicos suficientes para fornecer uma resposta ao marxismo. Tornado possível pelo humanismo como formulado na leitura de Maquiavel, onde a noção de instituição terá um papel fundamental para retirar do proletariado seu privilégio na construção de um futuro humanista. Enquanto lá não chegamos, resta-nos continuar a análise dos últimos ensaios do pós-guerra, para que possamos, com precisão, situar Merleau-Ponty dentro deste vasto arcabouço teórico e do que ele se propôs pensar.

4.1.4 *Marxisme et philosophie*

O intuito do ensaio que versa sobre o marxismo e a filosofia não é nem tanto discutir o comunismo e o texto de Marx em seu emprego, mas expor suas percepções acerca da filosofia e sua relação com o marxismo. Inicialmente ele se dirige a uma reconstrução do marxismo a partir do olhar existencial, que lança o texto do filósofo alemão para além das visões redutoras, sejam elas mecanicistas ou naturalistas (positivistas). Aqui veremos que mais uma vez a leitura que realiza de Marx tem como apoio suas próprias categorias e é neste sentido que ela deve ser compreendida. Por isso, vemos que a concepção marxiana de sociedade humana ou econômica não pode se

l'intervention des Anglo-Saxons (...) Simplement nous ferons cette politique d'attente sans illusion sur les résultats qu'on peut en espérer et sans l'honorer du nom de dialectique."

submeter às leis gerais das ciências naturais como almeja um positivista em sentido clássico. Merleau-Ponty lê Marx a partir da noção de *estrutura* (como a *Gestalt*), que possui um princípio auto-regulador e que caminha em movimento perpétuo, lugar que as leis da economia clássica não mais se aplicam (MERLEAU-PONTY; 2010, p.153). O esforço de Marx, segundo Merleau-Ponty, no *Capital* é de demonstrar que essas leis como entendidas pelos economistas, eram para estes aspectos permanentes de uma certa “natureza social”, que são para o filósofo alemão atributos que revelam a estrutura social do que ele denominou capitalismo e que possui, como dissemos, uma evolução auto-regulada em direção à sua própria destruição.⁹² A leitura cientificista reduziria os homens a meras coisas o que retiraria seu estatuto humano e uma relação verdadeira de criação de sentido em modo dialético.

Buscando desfazer alguns mal-entendidos, o fenomenólogo francês entende que Marx jamais admitiu a dialética homem-natureza como desenvolvida por Hegel: se fosse o caso de uma dialética da natureza, ela jamais escaparia do idealismo como desejava Marx, pois, enquanto natureza exterior ao homem e a ela própria, não encontraríamos relações verdadeiras entre homem-natureza, nenhuma das condições para uma verdadeira dialética estariam dadas. Para ser dialética, a natureza tem que ser inseparável da *práxis* humana. Cita a *Ideologia Alemã* de Marx e Engels: “*Essa atividade, essa ação e esse trabalho sensíveis contínuos, essa produção são (...) o fundamento de todo o mundo sensível tal como ele existe atualmente.*” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.154)⁹³. Ele recusa, por sua vez, a ideia segundo a qual Marx compreenderia a religião como um fenômeno falso da vida humana, pura ideologia. O comunismo deve, segundo nosso autor, não “dar” menos à religião do que a sociedade burguesa o faz, deveria, ao contrário, dar mais, inserindo-a em seus próprios fundamentos que são as relações humanas e a relação homem-natureza : “*A religião é mais que uma aparência oca, é um fenômeno fundado nas relações inter-humanas.*”(MERLEAU-PONTY; 2010, p.154, trad.nossa).⁹⁴⁹⁵ O pseudo-marxismo é aquele que trata tudo como falso, exceto o fim da história. O verdadeiro marxismo reconhece que tudo possui um sentido através do homem e dentro

⁹² Claramente aqui a noção de estrutura é como desenvolvemos no segundo capítulo.

⁹³ “*Cette activité, cette action et ce travail sensibles continus, cette production son (...) le fondement de tout le monde sensible tel qu’il existe actuellement.*”

⁹⁴ “*La religion é plus qu’une apparence creuse, c’est un phénomène fondé dans les relations interhumaines.*”

⁹⁵ O que descreve muito bem a leitura dada por Merleau-Ponty do ensaio que trabalhamos acima *Foi et bonne foi*.

do sistema total da história que é fornecido pelo fenômeno da alienação. O homem se alienou em proveito de seus fetiches e de seu próprio ser. É por isso que pode tomar posse de si mesmo e do mundo, onde os animais não possuem esse “crime” ou esse “privilegio” eles não se relacionam com outra coisa que não si próprio: *“porque ele (o homem) não é somente, mas existe.”* (MERLEAU-PONTY; 2010, p.156)⁹⁶

Inserindo Marx dentro do pensamento fenomenológico, Merleau-Ponty enxerga no filósofo alemão uma filosofia que não é nem da matéria nem do espírito, nem das ideias e muito menos da consciência. O portador da história é o homem engajado de uma determinada maneira na natureza. Lugar que esboça os modos de relação com os outros. O portador da história e da dialética é a intersubjetividade humana concreta (MERLEAU-PONTY; 2010, p.156).⁹⁷ A comunidade que se realiza e transforma algo que foi criado por outrem. O materialismo marxista, segundo Merleau-Ponty, nada mais é do que a ideia de que a matéria não existe por si mesma, separada da produtividade humana. Ela está dentro da coexistência, é o que torna possível uma continuidade dos projetos ou de sua generalidade. A “matéria”, neste sentido, é o fundo sobre o qual se desenrola a vida humana. É o que torna possível um solo comum, e é através das condições dadas pela natureza que farão surgir uma economia e principalmente uma história. É neste sentido que Merleau-Ponty busca compreender a dialética marxista. Não é uma filosofia da consciência muito menos da matéria bruta. É uma filosofia que tornou possível compreender o trabalho humano e o modo como este condiciona nossas vidas e as tornam legíveis. Ele define assim o homem a partir de Marx: *“É preciso, portanto, o definir com relação aos instrumentos e os objetos, e como uma relação que não seja de simples pensamento, mas que o engaje, um fora, que ele seja objetivo ao mesmo tempo que subjetivo.”* (MERLEAU-PONTY; 2010, p.156, trad.nossa).⁹⁸ Aqui estão as condições que o próprio Merleau-Ponty instituiu para uma boa fenomenologia na qual seu humanismo está fundamentado. Nem sujeito nem objeto, o ser humano é uma confusão, um *estilo* plasmado no mundo e para o mundo, que é tocante e tocado, sujeito-objeto. É neste

⁹⁶ *“parce qu’il n’est pas seulement, mais ‘existe’.”*

⁹⁷ Podemos identificar aqui tudo que dissemos em nosso primeiro capítulo do modo como surge para nosso autor a intersubjetividade e a maneira como esta condiciona a vida humana e política.

⁹⁸ *“Il faut donc le définir comme relation à des instruments et des objets, et comme une relation qui ne soit pas de simples pensée, mais qui l’engage, un dehors, qu’il soit objectif en même temps que subjectif.”*

sentido que o marxismo não é uma filosofia do objeto ou do sujeito, mas sim da história (MERLEAU-PONTY; 2010, p.158, trad.nossa).

Essa união entre a filosofia marxista e a fenomenologia, recebe contornos muito precisos neste ensaio. Para Merleau-Ponty, Marx foi quem introduziu a noção de objeto humano.⁹⁹ Os clássicos confundiam essa noção tão importante: eram para eles como os objetos da natureza, ou complexos de cores revestidos de uma significação humana por um julgamento ulterior:

“Marx falando de objetos humanos, quis dizer que essa significação é aderência ao objeto tal como ele se apresenta em nossa experiência. Estava empurrando até suas consequências concretas a concepção hegeliana de um espírito-fenômeno ou de um espírito de uma sociedade que se realiza, se transmite e se percebe por seus objetos culturais que ela se dá e ao meio dos quais ele vive. Suas categorias se sedimentam, e em retorno elas sugerem aos homens uma maneira de ser e de pensar.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.159, trad.nossa)¹⁰⁰

Podemos ver aqui como se mistura para Merleau-Ponty a fenomenologia e o materialismo marxista, como ele parece indicar ser o mesmo esforço de pensamento, como ambas filosofias possuem um mesmo *télos*.¹⁰¹ Buscando neste ensaio aproximar as duas

⁹⁹ Particularmente muito discutido por Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção* na segunda parte capítulo quarto: *O outrem e o mundo humano*.

¹⁰⁰ *“Marx en parlant d’objets humain, veut dire que cette signification est adhérence à l’objet tel qu’il se présente dans notre expérience. C’était pousser jusqu’à ses conséquences concrètes la conception hégélienne d’un esprit-phénomène ou d’un esprit objectif véhiculé par le monde et non pas retiré en soi. L’esprit d’une société se réalise, se transmet et se perçoit par les objets culturels qu’elle se donne et au milieu desquels elle vit. Ses catégories pratiques s’y sédimentent, et en retour ils suggèrent aux hommes une manière d’être et de penser.”*

¹⁰¹ Este ensaio, como apontamos, tem a singular característica de não questionar o marxismo em sua aplicabilidade no mundo contemporâneo principalmente no que se refere ao proletariado. Vemos que o “detentor da *práxis*” e o motor da dialética é aqui a coexistência humana como Merleau-Ponty já desenvolvera em sua *Fenomenologia da Percepção* em 1945. A recusa do marxismo, podemos concordar, se dará sempre nesse âmbito e o reconhecimento de seu valor sempre em sua dimensão filosófica. Obviamente que não são aspectos distinguíveis para nosso autor, mas veremos nos textos mais a frente que o grande corolário do marxismo é o proletariado enquanto classe detentora privilegiada da *práxis* motor único da dialética. É nessa “aventura dialética” que se encontrará os limites do marxismo e é onde deverá ser superado pela noção de instituição.

abordagens, conseguimos ver com clareza que para Merleau-Ponty existem não somente conexões entre a fenomenologia e o marxismo, mas continuidade. Este objeto humano que o escritor francês dedicara tantas páginas em sua *Fenomenologia da Percepção*, para indicar um caminho de encontro entre os homens a partir do corpo vivido, é tomado por Marx com a mesma característica crucial: encontramos uns aos outros nos objetos culturais e humanos. Onde, podemos entender, que para Merleau-Ponty, o corpo do outro é este primeiro objeto. Não há lugar fora do mundo humano quando nele estamos inseridos, mas da mesma forma nossos vínculos com a natureza são de tal gênero que nos acompanham a vida toda. É deste modo que o mundo natural e o mundo cultural coexistem para o fenomenólogo francês, como fundante-fundado.

Além disso, temos que a filosofia de Marx inaugura algo que para Merleau-Ponty é a tarefa moderna e o único caminho para um humanismo fora das idealizações: *“Pela primeira vez depois de Hegel, a filosofia militante reflete sobre a intersubjetividade e não sobre a subjetividade.”* (MERLEAU-PONTY; 2010, p.162).¹⁰² A união entre filosofia e marxismo é a mesma que a fenomenologia e filosofia. Elas são uma e a mesma tarefa, uma mesma *práxis*, que tem por objetivo compreender as categorias fundamentais do mundo no qual estamos inseridos, mas ao mesmo tempo, compreender que essas categorias não são perenes e que a história não caminha só com a cabeça, mas também com os pés. O marxismo é, também, um modo de sair da solidão filosófica e de não excluir outras existências de pensamento, seja da arte ou do político, do jurídico ou da ciência. A tarefa moderna é de trabalhar o humano em sua pluralidade e complexidade. Essa é a missão de toda filosofia crítica e concreta:

“Mas se o filósofo o sabe, se ele se dá por tarefa seguir outras experiências na sua lógica imanente, no lugar de se colocar em seu posto se ele sai da ilusão de contemplar a totalidade da história adquirida e se sente como todos os outros homens, toma ela como um futuro por se fazer, enquanto a filosofia se realiza suprimindo-se como filosofia separada. Este pensamento concreto, que Marx chama de crítica para diferenciar da filosofia especulativa, é isso que outros propuseram sob o nome de

¹⁰² *“Pour la première fois depuis Hegel, la philosophie militante réfléchit, non pas sur la subjectivité, mais sur l’intersubjectivité.”*

filosofia existencial.”(MERLEAU-PONTY; 2010, p.161-162, grifo do autor, trad.nossa)¹⁰³

Aqui podemos perceber como a filosofia para Merleau-Ponty, que ele julga também encontrar em Marx, é uma filosofia *para se fazer* assim como é a história, em suma o que é a tarefa humana.¹⁰⁴ Não tomar a filosofia, a política e a história como sendo feitas ou como sendo já realizadas é o olhar que o pensamento existencial e concreto tem a oferecer num mundo onde toda a ação é contingente e possui sua margem de erro. O mundo não é para ser contemplado, mas sim para ser feito. A relação de Merleau-Ponty com Marx irá se alterar de acordo com o ensaio ou de acordo com o momento em que nosso autor escreve. Mas esse aprendizado, significa que o humanismo se assentará de modo definitivo, dentro da ambiguidade, da contingência, como uma virtude sem qualquer resignação, sem ceder à tentação do caminho das consciências receptáculos que de tudo possuem a chave, inclusive delas mesmas. Vamos passar agora para o último ensaio de Merleau-Ponty que se insere ainda nesse perfil de aproximação com o comunismo e com o marxismo. *Humanismo e Terror* tem a singular característica de ter sido o ensaio de Merleau-Ponty mais criticado por todos os lados intelectuais, vejamos em que consiste tais críticas e em que medida nos ajudará a compreender o movimento de pensamento de nosso autor em direção ao humanismo de seus últimos textos.

4.2 Humanismo e Terror

Resta-nos, para finalizar essa primeira parte, tratar desse importante e complexo ensaio que causou muita recusa e revolta dos leitores de Merleau-Ponty e da comunidade acadêmica francesa. *Humanismo e terror* foi publicado em 1947, mas já havia aparecido

¹⁰³ “*Mais si le philosophe le sait, s’il se donne pour tâche de suivre les autres expériences et les autres existences dans leur logique immanente au lieu de se mettre à leur place, s’il quitte l’illusion de contempler la totalité de l’histoire achevée et se sent comme tous les autres hommes pris en elle et devant un avenir à faire, alors la philosophie se réalise en se supprimant comme philosophie séparée. Cette pensée concrète, que Marx apele critique pour la distinguer de la philosophie spéculative, c’est ce que d’autres proposent sous le nome de philosophie existentielle.*”

¹⁰⁴ Podemos ver em *O homem e a adversidade* e no Prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, como Merleau-Ponty entende a filosofia existencial ou a fenomenologia partindo de uma gama de problemas que são tratados desde Hegel, e que receberam e receberão um tratamento comum: a fuga dos dualismos, o reconhecimento da contingência etc. “*Ela (fenomenologia) está a caminho desde muito tempo; seus discípulos a reencontram em todas as partes, em Hegele e em Kierkegaard, seguramente, mas também em Marx, em Nietzsche, em Freud.*”(MERLEAU-PONTY; 2011, p.2).

em três partes na revista *Les Temps Modernes* entre outubro e dezembro de 1946 e em janeiro de 1947, como diz a introdução de Claude Lefort ao ensaio (MERLEAU-PONTY; 2010, p.167). Essas datas, diz Lefort, são importantes para contextualizar o itinerário do escritor, e revelar a proximidade com a liberação francesa da ocupação nazista, para entendermos as razões que levaram um escritor-filósofo, tão talentoso e atencioso às questões humanas, a dar tanto crédito ao comunismo efetivo reinante na U.R.S.S (MERLEAU-PONTY; 2010, p.167). O importante, continua Lefort, é que essa obra revela como poucas o clima ideológico que imperava no período, o que exemplifica o exercício de um filósofo que toca questões que outros simplesmente ignoraram. Havia muita esperança após a Liberação, com o fortalecimento do socialismo e do comunismo na política francesa, mas também apreensão com a separação entre o mundo ocidental e a U.R.S.S (MERLEAU-PONTY; 2010, p.167).

Voltaremos às observações de Lefort mais a frente. Por enquanto, vale notar, que este contexto já foi esboçado nos ensaios acima. Aqui, uma vez mais, lembramos do quão importante era o posicionamento de um intelectual como Merleau-Ponty, que não separava a filosofia da vida vivida e que jamais se eximia de posicionamento acerca das questões tão debatidas entre os cidadãos e esboçadas pelos intelectuais. Há vários erros de prognóstico cometidos por nosso autor nesse ensaio que serão abordados na próxima seção do capítulo como ele mesmo admitirá. Discutiremos com cuidado tal ensaio por acreditarmos que ele, assim como os outros já debatidos acima, desvela uma inquietação filosófica que culminará na rejeição do comunismo e do marxismo enquanto base filosófica para pensar a questão do humano.

O ensaio de Merleau-Ponty tem como ponto de partida o livro de Arthur Koestler *Darkness at Noon* que foi publicado na França em 1945 com o nome de *Le Zéro et l'Infini*. O livro de Koestler coloca para Merleau-Ponty grandes questões de nosso tempo: pensar a violência, o humanismo e nossa relação com o outro através dos extremos nos quais uma escolha deve ser feita onde nossa liberdade corre o risco de ameaçar a do outro. Fundamentalmente, o livro trata dos processos de Moscou, que ocorreram na década de 1930 na U.R.S.S. Koestler traz como protagonista Roubachof que foi condenado nos processos e que Merleau-Ponty iguala a Boukharin, – figura real condenado à morte nos processos de Moscou. Neste livro busca refletir sobre a violência revolucionária. Koestler realiza a crítica dos processos de Moscou afim de concluir que não é possível um humanismo em uma sociedade que “condena seus iguais” e, por isso, devemos adotar o

liberalismo político se quisermos de fato atingir qualquer sonho humanista. Merleau-Ponty inicialmente apresenta a posição de um protagonista que adota as conclusões de Koestler: *“Eis, pois, o que se quer estabelecer na França.”* (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37), afirma ele como referência ao comunismo, que mostrou aonde pode chegar o terror por meio dos processos encabeçados por Stálin para matar seus opositores políticos. Merleau-Ponty, por contraste, cita uma simpatizante comunista: *“Como deve ser apaixonante viver sob este regime.”* (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37). Ambos estão equivocados para nosso autor.

O anti-comunista esqueceu-se que a violência está em todos os regimes, que o liberalismo está assentado em inúmeras guerras e que a questão é saber se a violência com a qual pactuamos tende a propagar-se ou a extinguir-se. É preciso situar a violência no regime em que ela emerge. O simpatizante do comunismo esqueceu-se que a violência só é bela na história dos historiadores e na arte (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37). Por outro lado, o erro de Koestler na construção teórica do livro foi fazer com que Roubachof tivesse que escolher entre o exterior e o interior, onde a consciência é tudo e onde ela é nada, onde o Partido massacra as consciências mesmo jurando eterno êxito em todas as ações. Por isso Roubachof não aceita o erro do partido e o distingue da sua própria consciência, que diferente daquele que é falível. A resposta de Roubachof não é marxista, aponta Merleau-Ponty. Aquele concede uma infalibilidade divina ao Partido que nunca existiu em Marx:

“Dentro do pensamento de Roubachof e dentro do comunismo de Koestler, a história deixa de ser o que era para Marx: a realização visível dos valores dialéticos, mas que, pelo menos não poderia voltar as costas aos seus fins. Ela não é mais a atmosfera vital do homem, e resposta aos seus desejos, o lugar da fraternidade revolucionária. Ela se torna uma força exterior cujo sentido é ignorado pelo indivíduo, a pura potência do fato.” (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37).

Merleau-Ponty torna o erro interpretativo de Koestler sua matéria de pensamento. Mesmo que ele seja um péssimo marxista, isso não retira a importância das questões que o livro coloca. Por mais que ele tenha ignorado a promiscuidade entre o subjetivo e o objetivo,

que todo bom marxista compreende, acaba por colocar em questão o que significa ser comunista e ser marxista. Para além do fato de cair em um cientificismo sociológico, que nada tem de marxista, termina por nos direcionar para a história e seus contornos. Os erros de Koestler são os erros de muitos que se julgam comunistas, que sacrificam o indivíduo pela universalidade e que tomam a violência revolucionária sem ao menos pensá-la. Por essas razões, nosso autor formula as seguintes questões: há alternativa entre a ação histórica e a moralidade? Teremos que escolher ser Comissários (tratar os outros como objetos como vistos de fora) ou sermos Ioga (fazer uma reforma de cunho internalista)?¹⁰⁵ O poder revolucionário massacra o indivíduo? Em um cenário revolucionário só temos opção entre a passividade ou a traição? Ou será que Napoleão estava certo quando disse que a política é a tragédia moderna e que há somente a verdade individual e o massacre da generalidade, o herói e os deuses? Estas são as questões que o ensaio se propõe a responder.

Ao analisar os processos de Moscou, Merleau-Ponty irá criticar todos aqueles que tomam os processados como culpados ou como inocentes. Balizando o conceito de *responsabilidade histórica*, que havia aprendido com Weber, nosso autor entende que os Processos possuem um caráter completamente distinto daqueles da justiça comum. Boukharin, Zinoviev, Trótsky são agentes históricos revolucionários e seus julgamentos devem ser compreendidos neste contexto:

“Convertendo-se os processos de Moscou em um drama da responsabilidade histórica, afasta-se, certamente, da interpretação que deles dá Vichynski, mas também da interpretação esquerdista. De acordo, pelo menos por uma vez, Vichynski e Trotsky admitem que os processos de Moscou não representam nenhum problema, o primeiro, porque os acusados são pura e simplesmente culpados, o segundo porque eles são pura e simplesmente inocentes.” (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37).

O erro de Vichynski foi atribuir aos revolucionários uma culpabilidade como se fossem réus comuns. Contudo, como mostram os relatórios dos Processos, não há apresentação

¹⁰⁵ Fazemos referência ao capítulo do ensaio: *O Ioga e o proletariado*.

dos fatos sobre a suposta sabotagem ou outro crime qualquer, o que indica não ser um julgamento nos moldes da justiça comum. Merleau-Ponty buscará compreender os Processos em uma esfera diferente, ou seja, daquela do agente histórico e sua responsabilidade frente às suas ações. Trotsky também nada compreendeu já que julgava que os condenados haviam sido “obrigados” a confessar e que temiam por suas famílias, o que, para Vichynski, não tornava os julgamentos nulos (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37). Há um conflito na história humana para nosso autor que é manifesto através da ação histórica. Há uma ambiguidade fundamental que não permite *a priori*, determinar se uma ação é boa ou se é uma má ação. Há sempre o risco de uma responsabilidade involuntária, a história possui sua contingência e é desta constatação brutal que Merleau-Ponty acredita advir a violência. Assim como Édipo não quis se casar com sua mãe e assassinar seu pai, mas que o fato consumado ainda conta como crime. A história é violência porque nela normalmente não sabemos o que estamos a fazer (MERLEAU-PONTY;1968, p. 26).

É a partir da leitura que Merleau-Ponty realiza de Max Weber no livro de Raymond Aron (*Sociologie allemande contemporaine*) que ele julga navegar para além do pensamento liberal, onde este condena as ações dos indivíduos, nunca compreenderá o peso de uma verdadeira ação histórica.

“A consciência desse conflito está no seu mais alto ponto dentro da sociologia de Max Weber. Entre uma ‘moral da responsabilidade’ que julga, não segundo a intenção, mas segundo as consequências dos atos, e uma ‘moral de fé’ ou da ‘consciência’, que põe o bem no respeito incondicional dos valores, quaisquer que sejam as consequências, Max Weber se recusa escolher. Mas ele recusa também sacrificar o resultado, sem o qual a ação perde seu sentido.” (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37)

Essa influência weberiana terá consequências importantes em várias de suas análises políticas posteriores. O fundamental é que ao homem não é garantido a eficácia de sua ação nem mesmo quando os demais aprovam o que ele faz, ou que nem sequer ele mesmo esteja de acordo consigo. A responsabilidade histórica pode ultrapassar as categorias do pensamento liberal por misturar o subjetivo e o objetivo: há intenção, mas há também

circunstâncias, ela pode assim, trocar o indivíduo por um “fantasma” onde não admite mais ser ele, mas do qual deveria se reconhecer (MERLEAU-PONTY;1968, p. 67).

Como devemos compreender Boukharin e seu julgamento? Este indivíduo que se julgava *responsável* pela soma total de seus crimes: tentar matar Lênin e Stálin em 1918, dividir o território da U.R.S.S entre Japão, Alemanha e Grã-Bretanha? ¹⁰⁶ A ambiguidade da história em Boukharin reside no fato de ele declarar-se culpado pelos atos de traição e de rejeitar a qualificação de traidor. Um colaborador torna-se traidor quando a resistência ganha, não importa se são bons ou maus, diz Merleau-Ponty a respeito da resistência francesa (MERLEAU-PONTY;1968, p.67). O suposto encontro de Boukharin com Hitler em Montoire se quer ocorreu, quando aquele foi julgado o inimigo não estava mais ou não estava ainda no território soviético. Mas não importa, já que a história condena e absolve seus “réus”: *“Em um país como esse que depois de 1917 só conheceu situações-limite, mesmo antes da guerra e antes da invasão a oposição podia parecer traição.”* (MERLEAU-PONTY;1968, p. 68). Não interessa de fato o que Boukharin queria para a revolução, ou se isso pudesse ou não torná-la mais promissora ou condená-la ao fracasso. O fato que permanece é que as circunstâncias enfraqueceram a U.R.S.S.

“Em todo caso, por um desses golpes de força de que a história é costumeira, os acontecimentos de 1941 o acusam de traição. Como os processos dos colaboradores desinteressados, os Processos de Moscou seria o drama da honestidade subjetiva e da traição objetiva.” (MERLEAU-PONTY;1968, p. 68)

Eis, portanto, o fato primordial. A tragédia ou a aventura começa quando o indivíduo não pode negar o fato objetivo de suas ações, ele é aquilo que é para os Outros em uma determinada situação histórica, e não pode abrir mão de suas motivações e de seus ideais que são aquilo através do qual ele é *homem* (MERLEAU-PONTY;1968, p. 82). O que permite Boukharin se sentir de fato responsabilizado pelos atos a ele imputados, é que há

¹⁰⁶ *“Por conseguinte eu me reconheço (...) culpado de todo o conjunto de crimes realizados por esta organização contra-revolucionária, independentemente do fato de que eu conhecia ou de que ignorava tal ou tal ato, do fato de que eu tomava ou não uma parte direta em tal ou tal ato, visto que eu respondo como um dos líderes desta organização contra-revolucionária e não um manobrador.”* (MERLEAU-PONTY; 1968, p.69, nota 3)

entre o Comissário e ele próprio um pacto tácito: são ambos marxistas (MERLEAU-PONTY;1968, p. 71). O julgamento só é compreensível para aqueles que fazem e fizeram a revolução. É neste sentido que os Processos de Moscou são de um teor e de uma categoria jurídica que os homens quietos sem ação jamais compreenderão. O que Boukharin pode de fato fazer é “polemizar, dar a entender”, sua única arma é a ironia. Essa é a verdadeira dialética marxista. Os verdadeiros marxistas não fazem ciência do futuro, suas ações estão lançadas na contingência, tudo que é feito por *práxis* não possui êxito garantido e é o que faz da dialética marxista uma “*contradição fundada na verdade*” (MERLEAU-PONTY;1968, p. 82).

Merleau-Ponty, respondendo aos leitores de seu ensaio, diz que jamais se tratou de uma “apologia” dos Processos. Partindo da sua constatação oriunda de seu humanismo, diz: “*Se, no entanto, nós dizemos que não há inocentes em política, isto se aplica ainda melhor aos juízes que aos condenados.*” (MERLEAU-PONTY;1968, p. 22). O filósofo francês de fato jamais afirmou que Boukharin deveria ser condenado ou que a invasão a Stalingrado pudesse em alguma medida justificar os Processos. Ou que em 1937 pudessem ter certeza de que meios seriam necessários para a vitória soviética sobre a Alemanha. O apego à Justiça é uma arma liberal e somente deles, e que se valem somente em tempos de paz e só julgam com horror o Outro, nunca si mesmos. Na época da Primeira Guerra, o Marechal Pétain não questionou os rebeldes que fuzilava, sobre quais eram as razões que os motivavam à rebeldia, e os liberais, neste episódio, como em outros, não o acusaram de cometer barbárie: “*As tropas desfilam diante dos corpos fuzilados. A música toca. Nós certamente, não pretendemos misturar-nos à semelhante cerimonial, mas não vemos porque, grandioso quanto se trata de defender a pátria, tornar-se-ia vergonhoso quanto se trata de defender a revolução*”. (MERLEAU-PONTY;1968, p. 37). Nosso autor somente pode se perguntar sobre as razões pelas quais Bukharin morreu, se foi verdadeiramente por uma humanidade e uma revolução. Este é o único palco onde Boukharin pode ser compreendido e é justamente aquele palco histórico onde os homens encenam seus valores. A tragédia de Boukharin é, portanto, aquela da contingência, que é inerente à vida humana e condição de possibilidade para toda ação política. Conclui Merleau-Ponty: “*A contingência do futuro, que explica as violências do poder, tira-lhe ao mesmo tempo toda legitimidade, ou legitima igualmente a violência dos opositores*”. (MERLEAU-PONTY;1968, p. 24)

Até este momento só descrevemos a perspectiva de Merleau-Ponty acerca do terror revolucionário como expresso nos julgamentos de Moscou. O leitor deve estar se perguntando onde está o humanismo de que tanto falamos e que é nossa matéria principal nessa dissertação. Pois bem, veremos como essa primeira abordagem do terror por nosso autor já indicava várias das respostas que ele procura fornecer com sua perspectiva humanista. Tratamos nas páginas anteriores da contingência, de uma crítica somente esboçada ao liberalismo, crítica à perspectiva do moralismo formal e do realismo puro. Mas também conseguimos imaginar como essas abordagens são o reflexo direto da ontologia merleau-pontyana conforme desenvolvida no primeiro capítulo, principalmente em sua compreensão da intersubjetividade e do corpo vivido. Essas são, aos nossos olhos, as características gerais dessa abordagem do humanismo nos primeiros anos pós-guerra. Vejamos com mais detalhes como essas noções operam de forma incisiva na leitura que Merleau-Ponty realiza da perspectiva humanista tomando como base o contexto de *Humanismo e Terror* que acabamos de abordar. A figura do proletariado tomará a frente como detentor privilegiado da *práxis*, o que nos ajudará a compreender seu futuro rompimento e em que seu humanismo “final” ganha em detrimento deste.

Sabe-se que uma das motivações de Merleau-Ponty para escrever este ensaio foi a oportunidade de criticar a perspectiva liberal, que crescia nos meios intelectuais franceses juntamente com o capitalismo do pós-guerra. A recusa do liberalismo está em todos os níveis da proposta merleau-pontyana do humanismo: moralidade, violência, contingência e história. Há necessidade de uma crítica ao estado liberal não somente por haver, como notou Lefort, uma clivagem entre o ocidente liberal e a U.R.S.S, mas principalmente porque o liberalismo professa uma *determinada ontologia*, que nega as relações do homem com o homem. Há a necessidade de que busquemos compreender o que professam os liberais enquanto valores e em que medida eles são empregados na realidade. É neste espectro de pensamento que a crítica merleau-pontyana irá operar. Como é de costume nestes textos iniciais de sua filosofia política, ele irá se servir da filosofia marxista. Tal auxílio não significará, como veremos, uma adoção cega ao comunismo, muito pelo contrário, suas suspeitas o orientarão para uma atitude de *attentisme marxiste*, como vimos acima, onde aguardará o desenlace do proletariado enquanto classe privilegiada, pelo menos até quando for possível.

A dimensão ontológica da qual opera o liberalismo é aquela que poderíamos denominar de um *idealismo engajado*. Todo idealismo, para nosso autor, possui uma

característica fundamental: é a perspectiva da pura consciência em detrimento de todo o resto. Este liberalismo idealista, que professa os valores puros, necessita da violência irrestrita para se propagar e realizar a extinção do Outro e do diferente, que é seu único fim. Diana Coole em seu belo livro sobre Merleau-Ponty nos indica o caminho que iremos seguir:

“O criticismo de Merleau-Ponty da ideologia liberal esboça-se principalmente nos limites no sentido pejorativo do termo. O liberalismo é identificado aqui como a forma de idealismo que rasga os princípios de seu contexto material enquanto reduz a político ao impotente moralismo dos princípios universais o que permite ao estado liberal negar sua própria contingência e violência mas condenar a de seus oponentes de modo unívoco.” (COOLE; 2007, p.51, trad.nossa)¹⁰⁷

A autora não se refere à ideologia no mesmo sentido que falamos de idealismo. O idealismo liberal revela uma postura diante do mundo, o modo como cada Estado e as pessoas que nele vivem, lidam com o próprio mundo e com os outros. Por essa razão, foi de crucial importância que desenvolvêssemos a ontologia merleau-pontyana em nossos primeiros capítulos, para que pudéssemos compreender o alcance de sua crítica. Do mesmo modo, há uma ontologia que permeia toda visão de mundo, há uma determinada ontologia que o liberalismo professa. É a ontologia que exclui a figura do Outro e é por isso que ela deve ser condenada. Conforme vimos acima, é aquela dialética que exclui o objetivo pelo subjetivo ou vice-e-versa. O mundo dos princípios ídolos, que excluem *a priori* toda e qualquer diferença, não é um mundo em que deveríamos querer viver. Este é o ensinamento que busca alcançar a crítica merleau-pontyana.

O humanismo merleau-pontyano irá se desenrolar neste espectro. A figura do proletariado irá adentrar como uma alternativa viável de realização do humanismo *real*, ou seja, para longe do idealismo liberal. O que caracteriza a história humana é sua

¹⁰⁷ “Merleau-Ponty’s criticisms of liberal ideology draw mainly on his narrower, pejorative sense of the term. Liberalism is identified here as a form of idealism that rips principles from their material context while reducing politics to impotent moralism or a clash of civilizations. In dependence of universal principles allows the liberal state to deny its own contingency and violence but to condemn its opponents unequivocally”.

necessidade de coexistência e seu contínuo prolongar-se em direção ao futuro, sua história é pura abertura, estamos lançados na contingência. Mas essa coexistência na vida política está longe de ser o símbolo do pacifismo. A violência percorre todos os níveis da vida e a ontologia merleau-pontyana serviu e servirá sempre para abrir o caminho onde o Outro invade nossas vidas, não somente como meu negativo, mas como parte de minha vida. Nosso autor concorda com Marx, nesse momento, quando afirma que há uma guerra incessante. Estamos lançados no mundo para nos apropriarmos da natureza e a transformarmos ao mesmo tempo que nos modificamos:

“Quer a opressão do homem pelo homem se manifeste sem máscara, como no despotismo onde a subjetividade absoluta de um só transforma em objetos todos os outros (...) ou que enfim, como no Estado liberal, a violência seja posta fora da lei e com efeito suprimida no comércio das ideias, mas mantida na vida efetiva, sobe a forma da colonização, do desemprego e do salário, não se trata senão de diferentes modalidades de uma situação fundamental. O que marxismo se propõe, é resolver radicalmente o problema da coexistência humana para além da opressão da subjetividade absoluta, da objetividade absoluta, e da pseudo-solução do liberalismo.” (MERLEAU-PONTY; 1968, p.116)

A constatação é muito séria e possui consequências muito importantes. Essa fala de Merleau-Ponty demonstra que ele acreditava que a única resposta *definitiva* ao humanismo (que foi expressa pela figura da coexistência na citação) é a resposta marxista. Para além do subjetivo absoluto e do objetivo só pode estar a sociedade sem classes, que foi desde sempre o sonho comunista. Do fato irrevogável da opressão e da violência só resta uma única opção.

Merleau-Ponty ao conjugar o marxismo com sua filosofia existencial acaba por encontrar uma “solução definitiva” que, conforme vimos, não tem a mínima garantia de sucesso. Mas a violência é o ponto de partida de todos os regimes e nosso autor acredita que o caminho a ser trilhado será a busca para efetuar a crítica marxista à sociedade burguesa e, por conseguinte, assumir uma liberdade real em detrimento da formal que o liberalismo apregoa. Essa liberdade real só é possível na coexistência efetiva dos homens.

Não há “sujeitos” para o pensamento existencial, há apenas a intersubjetividade e a história que é o homem-com-o-homem entrelaçados pelos fios intencionais de suas ações, mesmo que essas ações não possuam nenhuma garantia *a priori* de alcançarem seus objetivos. O proletariado é essa classe responsável por deter valores. Ter valores não basta, é preciso escolher quem os carregará na luta. O Proletariado, enquanto detentor da *práxis*, é o sujeito-objeto da história. Só ele pode levar à cabo o sonho humanista. A consciência de si mesmo se confunde com sua consciência de classe, são o único e o mesmo fato. É aqui que a ontologia e o humanismo se tornam o mesmo. O proletariado é neste momento, para Merleau-Ponty, o detentor dos valores na luta histórica por possuir essa unidade do sujeito-objeto, que é a base de toda humanidade efetiva: “*A teoria do proletariado não é no marxismo um anexo ou apêndice. É verdadeiramente o centro da doutrina, porque é na existência proletária que as concepções abstratas se tornam vida, que a vida se faz consciência*”. (MERLEAU-PONTY; 1968, p.123). O proletariado é a experiência da universalidade e da individualidade numa mesma vida. É somente através dele que poderíamos retirar os privilégios do poder que *objetificam* o Outro, e fundar as relações do homem com o homem. Passa-se pelo terror revolucionário pela única razão de poder fundar relações verdadeiras entre os homens. “*Só há violências, e a violência revolucionária deve ser preferida porque ela tem um futuro de humanismo.*” (MERLEAU-PONTY; 1968, p.116).

Há claramente aqui inúmeros desdobramentos que precisam ser feitos.¹⁰⁸ Dialogaremos com Lefort, que nos legou uma belíssima introdução ao ensaio aqui tratado, para que possamos entender os limites do mesmo e prosseguir para a finalização de nossa dissertação abordando a transição de um humanismo, que recorreu repetidas vezes a Karl Marx e sua teoria do proletariado, e um outro, que reconhece os limites de tal abordagem e ao mesmo tempo realiza a autocrítica desses ensaios iniciais. Como grande estudioso dos regimes totalitários e especialmente do totalitarismo soviético, Claude Lefort, apesar de grande admirador da filosofia de seu professor e amigo, não o exime de responsabilidade em decorrência da boa imagem da U.R.S.S que *Humanismo e Terror* deixa transparecer. Reconhece que Merleau-Ponty não exclui a hipótese do Estado

¹⁰⁸ Um desses desdobramentos foi realizado no capítulo anterior quando realizamos à crítica a Carron e sua interpretação da violência como responsável por inserir um fator ideal que fugiria da contingência e limitaria o humanismo merleau-pontyano. Aqui, mais uma vez, ficará claro que o ponto crucial não é a violência e sua suposta substancialização que retiraria a contingência como se fosse um ideal regulador, mas sim o proletariado como classe *privilegiada* e detentora da *práxis*.

soviético se tornar agressivo, mas nada mais nos diz além de que será preciso examinar caso isso venha a acontecer.¹⁰⁹ Constatando que o ensaio se desenvolve a partir de uma crítica ao humanismo abstrato, Lefort critica duramente Merleau-Ponty, mostrando como são das categorias de um humanismo abstrato que as análises de *Humanismo e Terror* em grande medida parte. Ao minimizar as deportações de várias famílias, por exemplo, o fenomenólogo abdica de pensar o alcance *real* do terror dentro da U.R.S.S:

“Ora, é por uma larga medida por meio das categorias do humanismo abstrato que o autor apreende o sistema soviético (...) Tudo se passa como se, uma vez privado dos pontos da análise marxista do capitalismo, ele não pudesse mais afrontar o espetáculo da opressão e fazer mais que reativar os mecanismos de degeneração tão bem demonstrados por outros.” (MERLEAU-PONTY;2010, p. 170, trad.nossa)¹¹⁰

Lefort concorda com Merleau-Ponty quando este diz que a condenação da violência significa ignorar a dominação de classes, mas o critica por ignorar completamente a origem dessa violência e como ela se inscreve no corpo do Estado, e que feito isso, jamais consentiria em igualar as violências.

Há uma outra forte crítica que não podemos deixar de citar. Nos referimos à interpretação que Merleau-Ponty apresenta dos Processos de Moscou. Conforme vimos, o intuito de nosso autor ao analisar os Processos era, dentre outros, de pensar a responsabilidade histórica e problematizar a questão da violência enquanto um fator irrevogável dos regimes e das sociedades. Lefort complementa sua crítica apontando a total ignorância de Merleau-Ponty ao avaliar as chantagens e violências que os “processados” passavam diante do Comissário. Nosso autor de fato disse: *“Para Trotsky (...) eles confessaram sob a ameaça do revólver e porque esperavam salvar a própria a vida ou a sua família.” (MERLEAU-PONTY; 1968, p.91).* Chega ser aterrador a

¹⁰⁹ Lefort ainda adverte que o golpe de Praga em 1948 que derrubou a última democracia no Leste europeu ainda não havia ocorrido quando Merleau-Ponty escreveu o ensaio, o que poderia fornecer-lhe mais elementos conclusivos sobre o terror soviético e os limites do comunismo.

¹¹⁰ *“Or, c’est, pour une large part, dans les categories de l’humanisme abstrait que l’auteur appréhende le système soviétique (...) Toute se passe comme si, une fois privé de repères de l’analyse marxiste du capitalisme, il ne pouvait plus affronter le spectacle de l’oppression et faire mieux que réactiver les mécanismes de dénégation, si bien démontés chez les autres.”*

trivialidade com que Merleau-Ponty aborda o fato de uma ameaça de morte como essa, que inclui, além de si mesmo, sua família. Por essa razão, conclui Lefort: *“Isso é bem uma característica do humanismo abstrato que descarta como trivial, como não pertinente, o fato bruto do revólver.”* (MERLEAU-PONTY; 2010, p.171, trad.nossa)¹¹¹.

Os interrogatórios foram absolutamente invalidados como *processos revolucionários* (como pensava Merleau-Ponty). A tortura destrói o indivíduo, não pode haver responsabilidade histórica frente ao fato bruto de um revólver. Merleau-Ponty tomou Vichynski como revolucionário marxista. Errou mais uma vez em não investigar quem era na realidade esse indivíduo, pois acreditou ser ele um marxista – e por isso o pacto tácito estaria instaurado, já que seriam ambos marxistas e criaria um molde jurídico externo à justiça comum – apenas porque Vichynski disse¹¹². O próprio Boukharin, embora não haja questionamento acerca de sua formação marxista, era completamente não atuante na política soviética. Stálin criou uma armadilha para fantasmas que é próprio dos regimes totalitários: uma justiça revolucionária não se faz secretamente (MERLEAU-PONTY; 2010, p.177). Acordados com Lefort não vemos como pode ser possível fazer uma análise de um interrogatório sem que levássemos em consideração a vida pessoal com todas as suas facetas e reviravoltas.

É fato ainda que na mesma introdução Lefort afirma que *Humanismo e Terror* permanece um grande livro. Primeiramente por podermos aprender muito acerca da responsabilidade histórica sem que tenhamos que aceitar as premissas marxistas que Merleau-Ponty desenvolve e defende. Mas, mais profundo que esse interesse teórico, é conseguirmos ver um pensador capaz de pensar contra si próprio. Há uma oscilação presente nos ensaios pós-guerra de Merleau-Ponty que em um momento admite o proletariado como paradigma para pensar o humanismo e a revolução, em outro denuncia os limites e vê necessária uma revisão do marxismo.¹¹³ Lefort viu isso muitíssimo bem, e eis que surge essa belíssima passagem: *“O embrólio se faz assim entre duas dúvidas: a primeira concede fé ao comunismo, a segunda o toma como alvo. Entretanto, uma dúvida*

¹¹¹ *“C’est bien une caractéristique de l’humanisme abstrait que d’écarter comme trivial, comme non pertinente, le fait brut du revolver”.*

¹¹² Lefort afirma ser este um mero burocrata sem nenhum engajamento político no partido, portanto, não possuía nada de “marxista”.

¹¹³ Há vários outros apontamentos tão relevantes quanto estes mas por mera estratégia e espaço nos limitaremos a essas. Algo importante que já apontamos acima também foi observado por Lefort: o reconhecimento da contingência e ao mesmo tempo a fé na história universal do comunismo. São todas características de um mesmo imbrólio que é tão pessoal e filosófico como pode ser a atividade de escrever e pensar de um grande filósofo.

que desfaz uma dúvida não é mais uma dúvida, ela veicula a vontade de saber.” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.116, trad.nossa)¹¹⁴. Assim como Merleau-Ponty disse que Boukharin havia se cindido através de um processo interior indeciso, o próprio filósofo o viveu enquanto um drama filosófico.¹¹⁵ Estão encarnados no próprio Merleau-Ponty, quando decidiu escrever *Humanismo e Terror*, esses recuos e essa angústia muito similar a uma inquietação filosófica que acaba por produzir grandes pensamentos. A recusa ulterior do comunismo e, por conseguinte, do marxismo, só se tornou possível por já haver neste estágio inicial de sua interrogação todo o germe de um humanismo *real* que não abre mão das descobertas fenomenológicas que revelaram a contingência e a ambiguidade como fato irrecuperável da vida humana. São com essas inquietações que tentaremos expor as críticas realizadas por Merleau-Ponty, para que possamos perceber em que essas reflexões o ajudaram e em que medida foi necessário superar-se.

4.3 Os contornos finais do humanismo

As formulações precedentes serviram para que fossem supridas as condições que o próprio pensamento de Merleau-Ponty nos apresentou como incontornáveis. Este humanismo presente nos textos da década de 1940, tem essa característica fundamental de conversar com o marxismo-comunismo e conceber o proletariado enquanto resposta à questão humana. O proletariado é pensado como classe dirigente, que viria ao poder mundial para fundar as verdadeiras relações do homem com o homem, tal como exige as condições de todo humanismo sério. Entretanto, a posição merleau-pontyana de *attentisme marxiste* sofreu terríveis abalos, e juntamente com ela veio a modificação de sua leitura da história e do homem a partir das bases marxistas. Tais abalos já estavam anunciados, seja em sua própria filosofia, que parte da exigência do concreto e do contingente, seja pela pressão dos fatos, a Guerra na Coreia, a insurreição de Budapeste. O que nos resta realizar é dar os contornos finais a este humanismo que, ao nosso ver, finalmente recebeu um tratamento com toda a radicalidade que a fenomenologia de

¹¹⁴ “*Le partage se fait ainsi entre deux doutes: le premier abrite la foi dans le communisme, le second le prend pour cible. Cependant, un doute qui défait un doute n’est plus un doute, il véhicule la volonté de savoir.*”

¹¹⁵ “*Conflit troublant ‘dans le même homme’, comme il nous était dit de celui de Boukharin, procès intérieur indécis, qui nous font comprendre pourquoi les déchirements supposés d’un héros révolutionnaire et le procès de Moscou sont venus étayer un drame philosophique.*” (MERLEAU-PONTY; 2010, p.182)

Merleau-Ponty pressupunha e que estava velada ou escondida por detrás da fascinação do filósofo com o marxismo. Os textos fundamentais que marcam esse encontro nada fortuito de Merleau-Ponty com ele mesmo, são *As aventuras da dialética* e o *Prefácio de Signos*.

Primeiramente iremos entender o que significam, para nosso autor, essas aventuras e em que elas favorecem uma nova leitura do humano e uma nova formulação política na esteira weberiana, tendo como fundo e fundamento a noção de *instituição* como por nós trabalhada no segundo capítulo. Desde já, anunciamos nossa hipótese que percorrerá esta seção: a ontologia merleau-pontyana do corpo e da intersubjetividade (primeiro capítulo) não possui o arcabouço teórico necessário para suprir as exigências maquiavelianas do humanismo (segundo capítulo). É neste sentido que sua formulação ulterior do humanismo para fora do marxismo se torna possível pela *instituição*, capaz de pensar um porvir humano sem a necessidade ou sequer a possibilidade de uma classe privilegiada assumi-la como tarefa: essa empreitada é de toda a humanidade. Veremos como de uma má ontologia segue-se um humanismo torto ou ilusório como no liberalismo, ou mesmo irrealizável no caso de Sartre. Teremos oportunidade de ver brevemente o debate entre Merleau-Ponty e Sartre que, aos nossos olhos, tão pessoais quanto possíveis, mostra os desacertos que carregam as diferentes concepções de humanismo, que possuem por alicerce as diferentes abordagens ontológicas.

4.3.1 *As aventuras da dialética*

O ensaio não se propõe fazer uma historiografia de todas as aventuras e desventuras da dialética, ou seja, de todas as filosofias da história. Ciente da impossibilidade de tal tarefa, Merleau-Ponty busca situar o problema na filosofia política contemporânea. Ele deixa claro seu objetivo quando não dedica um capítulo sequer à filosofia de Marx, mas ao contrário, a situa através das modificações constantes nas concepções de dialética. Alain falava de dois tipos de política: a primeira, que chamou de política de razão, totaliza a história, se lança ao futuro inscrito nos problemas particulares onde receberão uma solução definitiva, trata tudo como pré-história e vê no amanhã a realização humana já anunciada no presente. A segunda, política de entendimento, não abarca o todo da história, resolve os problemas um por vez e toma o

homem como agindo no mundo obscuro, atribui às coisas um valor ontológico que podemos conhecer aos poucos, inerente às mesmas, onde o homem só conhecerá a soma das ações pontuais. Os infortúnios da humanidade surgiriam por não praticarmos a segunda. A dor dos tempos recentes mostra com vigor como a primeira é catastrófica (MERLEAU-PONTY; 2006, p. VIII). As aventuras da história/dialética contemporânea iniciam quando Weber parece anunciar uma resposta para essa oposição do entendimento e da razão:

“Weber vislumbrou um caminho: os tipos ideais, as significações que introduzimos na nossa imagem do passado só nos afastariam dele se fossem arbitrários. Acontece que eles mesmos fazem parte da história: a história-ciência, com seus métodos, suas idealizações, é um aspecto da história-realidade, da racionalização capitalista.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p. 31)

O que baliza o jogo é a pergunta que orienta toda a investigação dialética contemporânea: o relativismo é possível de ser ultrapassado? Weber com seus tipos ideais indicou saídas através de sua política, que tentou balizar as duas opções. Nossas ideias sendo relativas ao nosso próprio tempo possuem uma verdade inerente, que se mostrará para nós desde que consigamos inserir nelas um entendimento, uma lógica. O relativismo é alargado e depois lançado para a lógica da história. Weber como bom kantiano se mantém, contudo, no pensamento de sobrevoos, pois ele: *“está dominado pela ideia de uma verdade sem condição e sem ponto de vista, e, diante desse saber absoluto, dessa pura teoria, nosso saber progressivo é degradado à categoria de opinião, de mera aparência.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p. 31)*

Mesmo que Weber não tenha conseguido dar uma resposta satisfatória à questão do relativismo, ele estipulou parâmetros de um problema fundamental, que mais tarde, na figura de seu aluno György Lukács, receberá outros contornos e fins com a ajuda da filosofia marxista da qual o filósofo húngaro é tributário. Esta se tornou a grande questão que a dialética tem de responder e onde inúmeros representantes do comunismo ou do marxismo ortodoxo se debruçarão com vigor. Buscando assentar a filosofia na história, Lukács, segundo Merleau-Ponty, retira a filosofia como dogma e a torna histórica por

meio da figura do proletariado. A criação de uma classe expropriada pelo capitalismo produz uma forma de reconhecimento das relações humanas no âmago do proletariado, em sua própria realidade. Não é mais preciso que o filósofo forneça os critérios de julgamento do capitalismo, é este que ao criar uma classe que não pode erguer-se sem negativamente a condição mercadológica na qual se encontra, que deve tomar frente na luta. O acabamento da sociedade, que o capitalismo esboçou e, em seguida abandonou, é retomado na figura mesma do proletariado - enquanto expressão máxima do fracasso do capitalismo - que retoma a função “revolucionária” que antes era do próprio sistema capitalista. O proletariado ganha este sentido filosófico de autoconhecimento de seu objeto: “(...) fornece essa identidade entre sujeito e objeto que a consciência filosófica percebe abstratamente como a condição da verdade e o ponto de Arquimedes de uma filosofia da história.” (MERLEAU-PONT; 2006, p.52). A missão do proletariado de instituir uma sociedade sem classes se mostra uma missão filosófica de fazer emergir a verdade na história. “Não é, como em Weber, na existência do homem da cultura ou do historiador, é no objeto, no proletário, que primeiro se elabora a racionalização e a verdade.” (MERLEAU-PONT; 2006, p.53). O proletariado é aquele que fornece lógica e acesso à história. Weber baralhou o sujeito e o objeto, o passado e o futuro, mas obliterou o sentido, quando o condicionou ao entendimento. Lukács em resposta, utiliza do proletariado para realizar este acesso. Teve o filósofo húngaro êxito?

A questão posta é saber se o proletariado possui essa missão histórica na realidade (se remete a uma lógica intrínseca ao capitalismo) ou se é uma ficção de Marx e seus sucessores. A noção de *práxis* como desenvolvida por Marx advém como uma resposta possível a questão, como observa Labelle:

“Certo, o teórico marxista responderá reivindicando que fazer do proletariado um objeto de pensamento acabaria negando todo o marxismo que tem precisamente de original fazer da classe proletária um ‘sujeito-objeto da história’, ou seja, o lugar da história onde a teoria e a prática se fundem, onde a práxis se incarna. Mas não faz mais que deslocar o problema, pois, novamente, poderíamos indagar se a práxis ela mesma não é uma projeção do teórico” (LABELLE; 2003, p.16, trad.nossa)

A questão para Marx não possui solução teórica (MERLEAU-PONT; 2006, p.58), diante de uma consciência que contempla, e o objeto que é contemplado, sempre haverá o dualismo sujeito-objeto, o que impossibilita a superação que a *práxis* proletária visava. O único meio possível no interior do pensamento marxista seria enxergar no Partido este ponto de encontro onde ambos se fundiriam na experiência, e que dariam vida a uma nova *práxis* de “grau superior”. (MERLEAU-PONT; 2006, p.59). Mas Merleau-Ponty pergunta se a escolha do Partido como sendo essa ordem privilegiada onde se fundiria de uma vez por todas a teoria e a prática, não seria ainda uma escolha arbitrária do teórico marxista, ou seja, nada garante a superação da separação da classe-objeto e dos pensadores que se reservam o título de sujeitos (LABELLE; 2003, p.17).

Há duas posições possíveis após a constatação da clivagem entre o teórico e o proletariado: o marxismo de “inspiração dialética” ou o realismo ingênuo. A primeira concebe a realização na *práxis* a fusão sujeito-objeto que se mostra enquanto um movimento real. Aqui o proletariado não necessita do teórico para existir, já que o proletariado enquanto *práxis* basta a si mesmo, é a teoria e prática revolucionárias incarnadas, onde o próprio marxismo seria sua negação, separando-as. Neste contexto, surge a tradição “espontaneísta”, que somente pode aguardar o levante e o triunfo do proletariado¹¹⁶. Esta concepção deixa a crítica social e histórica para trás que é o fundamental do marxismo, e se mostra inerte e “profética”:

“Este se encontra dessa forma engajado permanentemente em um tipo de contradição performativa: mais; enuncia que o proletariado é práxis, quer dizer, sujeito-objeto da história, mas ele ainda ‘o objetiva’, faz dele um objeto para um sujeito situado à distância desse mesmo objeto.”
(LABELLE; 2003, p. 18, trad.nossa)¹¹⁷

A segunda, um tanto mais simples, analisa e descreve “de cima” a partir de um *pensamento de sobrevo*o a classe operária, prescrevendo e guiando seus passos. Portanto, buscando superar o relativismo para sair do *entendimento weberiano*, Lukács recai no

¹¹⁶ Lukács de História e consciência de classe e Marx dos primeiros escritos, e, em alguma medida, o próprio pensamento merleau-pontyano antes da guerra.

¹¹⁷ “Celui-ci se trouve de le sorte engagé en permanence dans une sorte de contradiction performative : plus il énonce que le prolétariat est *praxis*, c’est-à-dire sujet-objet de l’histoire, plus il l’« objective », plus il en fait un objet pour un sujet situé à distance de lui.”

pensamento de sobrevoos no qual seu mestre havia se entrincheirado. O proletariado é, na verdade, um absoluto no relativo que nada tem de novo. É neste sentido que Merleau-Ponty concorda com as críticas que *História e consciência de classe* gerou, onde acusavam repetidamente o filósofo húngaro de idealismo (MERLEAU-PONTY; 2006, p.268).

Essa tentativa de Lukács, que embora criticada por muitos, foi muitíssimo valorizada por Merleau-Ponty – expressão autêntica de um verdadeiro marxista que trabalha nos meandros dos livros de Marx e jamais esqueceu-se da contingência. A ortodoxia marxista presente na Rússia condenou drasticamente este livro do filósofo húngaro. No jornal *Pravda* de 25 de julho de 1924 condenou ao mesmo tempo: Korsch, Fogarasi e Revai. Opondo-se a estes representantes ilustres do marxismo, o jornal os acusava de sair da grande matriz marxista da verdade: “*o acordo entre a representação e os objetos que estão fora dela.*” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.71). Os escritos destes filósofos, não eram compatíveis com o materialismo empiricista presente naqueles tempos na Rússia, que não somente se tornou escola, mas virou dogma e obrigação entre os “camaradas”. O livro base para tal “escola” foi *Matérialisme et Empiriocriticisme* de Lenin, e Merleau-Ponty o resume assim:

“Ao reafirmar que o pensamento é um produto do cérebro e, através dele, do real exterior, ao retomar a velha alegoria das ideias-imagens, Lenin pretendia instalar solidamente a dialética nas coisas, esquecendo que um efeito não se parece com sua causa e que, efeito das coisas, o conhecimento está, por princípio, aquém de seu objeto e só atinge seu correlativo interno.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.72).

Este é um dogmatismo novo, mas busca o retorno de velhos monstros. Não há questão de conhecimento quando se trata de história, o que há são as relações dos homens que fazem história. Lenin esqueceu-se dessa lição básica que o jovem Hegel propusera. Imputando ao conhecimento o mesmo estatuto de outras ideologias, e desse modo, lança o sujeito cognoscente para longe da história. Fazendo isso, o que resta na dialética são cacos, e estes esmagarão os indivíduos por meio do terror. Não há movimento e contingência, só

resta a negação ilusória e uma dialética posta nas coisas que é a expressão *surreal* da violência (MERLEAU-PONTY; 2006, p.73).¹¹⁸

A última das aventuras entre os marxistas “clássicos” foi a tentativa de Trotsky de responder a esse dogmatismo passando do conhecimento para a *práxis* revolucionária. Passar à ação, é um caso concreto onde a dialética realmente é posta *na* prática. Um equilíbrio entre ambas foi o grande sonho de Trotsky. Ele procurou sair dos grandes princípios idealistas que nada tinham de marxista. O futuro: nós o agarramos e o tornamos nosso através da ação, mas nunca pelas ideias. Trotsky, através da noção de *revolução permanente*, buscou radicalizar a *práxis* para que pudéssemos alçar a este futuro. Merleau-Ponty questiona se essa noção sem o apoio de outra que é o de *fim da história* – e que nosso autor diz ser mais hegeliana que marxista – não relativizaria a revolução inserindo, dessa maneira, aquilo que queria evitar. Além disso, não havendo “fim” não pode haver regimes definitivos, o que mantém no interior da própria revolução um “desequilíbrio” criador que busca anular as oposições que sempre existirão no próprio setor revolucionário: “*Mas como ter certeza de que uma oposição interior não é uma oposição à revolução? Vê-se nascer, então, uma instituição bastante singular: a crítica oficial, que é a caricatura da revolução permanente.*” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.271).

Partindo da constatação ontológica oriunda da noção de instituição, Merleau-Ponty diz não haver dialética sem oposição e sem liberdade. Essa noção de Trotsky redundava, na verdade, no fortalecimento do controle pelo aparelho do partido, o que acaba por torna-la um componente necessário do poder. Diante dessa constatação, Merleau-Ponty conclui:

*“como a filosofia marxista acredita só poder exprimir o peso do social
situando toda a dialética no objeto, a dialética em ação responde à*

¹¹⁸ Interessante notar que no final deste capítulo Merleau-Ponty retoma a crítica dos Processos de Moscou que havia realizado em *Humanismo e Terror* e sugere que sua leitura ainda permanece válida, corroborando a leitura de Lefort que podemos aceitar a responsabilidade histórica como formulada por Merleau-Ponty independente do dogmatismo comunista. É claro, como veremos, que permanece no pensamento merleau-pontyano até o seu final essa herança weberiana e suas consequências para um humanismo real que abordaremos abaixo. “*Em outro lugar, tentamos mostrar que os processos de 1937 baseavam-se na ideia revolucionária de responsabilidade histórica, mas que, curiosamente, não queriam admiti-lo, apresentando a si próprios como processos de direito comum e os opositores como espiões.*” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.89)

adversidade pelo terror, exercido em nome de uma verdade oculta, ou então pelo oportunismo e, de qualquer forma, abandona sua própria linha.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p. 121).

Merleau-Ponty está ciente dos limites de se avaliar filosoficamente Trotsky, que nunca foi propriamente um “filósofo” assim como também não o foi Lenin. Discorda de Claude Lefort¹¹⁹ que teria pensando no ensaio *Stalin* que as contradições de Trotsky não são senão aquelas do bolchevismo: “*forma histórica ligada às particularidades de um país atrasado.*” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.114). Seu destino (o de Trotsky) é aquele do homem revolucionário, que, como muitos, pensou a revolução e que jamais poderia fazê-lo sem que estivesse imerso em sua lógica e empregando sua vida como vários fizeram. Ser atrasado ou não, nunca significará que a revolução seria diferente caso ocorresse nos países desenvolvidos. Talvez ela estivesse destinada somente aos países em desenvolvimento, e a noção de *revolução permanente*, tal como desenvolvida por Trotsky, se aplica perfeitamente a este exemplo: não é um resultado do passado nem a superação no presente dos problemas sociais e políticos: “*mas uma iminência do mais distante futuro em cada um dos seus momentos.*” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.117).

O que sobra de todas essas “desventuras” da dialética nos cinquenta anos precedentes que o ensaio se propôs analisar? Veremos que não resta muito além de um convite à reformulação total da base ontológica para pensar a dialética e suas manifestações, o que redundará, ao nosso ver, na noção de *instituição* como balizadora e responsável teórico em responder e dar “um passo mais além” nessa empreitada iniciada por Weber. Contudo, a parte mais longa do livro (mais da metade) é dedicada aos devaneios metafísicos de Sartre, que representam o rompimento pessoal entre os dois, que até então, apesar das inúmeras diferenças filosóficas, ainda não havia ocorrido. Analisaremos em linhas gerais para que possamos, finalmente, descrever e interpretar, e situar de forma satisfatória as diferenças dos projetos filosóficos de Sartre e Merleau-Ponty. Somente então estaremos aptos a finalizar nosso estudo.

¹¹⁹ Nos anos de 1950, Claude Lefort ainda estava engajado na crítica do totalitarismo através das próprias bases marxistas, o que irá se alterar de modo profundo quando ver nas próprias linhas de *As aventuras da dialética* e na leitura de Maquiavel, uma alternativa para reformular a filosofia política.

4.3.2 O ultrabolchevismo sartreano e o contexto de um rompimento

O enorme prestígio e o respeito à amizade de longa data entre os dois pensadores fora substituído por momentos de turbulência, que acabaram se tornando expressões de um rompimento melancólico. Essa amizade, que foi despedaçada pelos acontecimentos e, principalmente, pelo amor e dedicação com que cada um deles defendia seus pontos de vista, mostra mais do que uma ruptura no campo afetivo: lança luz sobre essas duas propostas de engajamento que refletem suas filosofias. O processo de rompimento foi demorado. Por essa razão nos limitaremos ao ano de 1953 quando foram publicados o ensaio *Os comunistas e a paz* de Sartre que obteve uma dura resposta de Merleau-Ponty em *O ultrabolchevismo de Sartre*, texto complexo e de muito fôlego.^{120 121} Em linhas gerais, podemos contextualizar da seguinte maneira: Sartre que até então fora anti-comunista, faz uma defesa intensa dos comunistas no grupo de ensaios aqui mencionados. Quais suas razões:

“A 28 de abril de 1953, o Partido Comunista Francês (PCF) (Sartre) convoca os operários franceses para uma manifestação contra a guerra da Coréia, no momento da visita do general Ridgway a Paris; para 4 de maio, convoca uma greve geral de repúdio à prisão do secretário-geral do partido, Jacques Duclos, ocorrida durante a manifestação de abril. Nas duas ocasiões, os operários não respondem em massa à convocação (...) Com relação ao anticomunismo, declara que, quando atacado, um partido comunista deve ser incondicionalmente defendido por todas as esquerdas. Com respeito à fraca resposta do operariado francês ao PCF, Sartre parte da afirmação de Marx, no Manifesto Comunista, da necessidade de o proletariado organizar-se num partido revolucionário e conclui que, sendo o Partido Comunista tal partido, sem ele os operários não existirão

¹²⁰ É por essa razão que indicamos o belíssimo ensaio de Marilena Chauí *Filosofia e engajamento*, um dos ensaios da coletânea *Experiência de pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty* (CHAUÍ, 2003), que nos servirá de guia nessa empreitada.

¹²¹ Já analisamos a crítica de Merleau-Ponty à ontologia sartreana (primeiro capítulo, última seção) que em linhas gerais foi aplicada neste capítulo. Nos limitaremos, quando for necessário, à expor as consequências políticas dessa crítica que redundará no ultrabolchevismo sartreano.

como classe, mas apenas como massa passiva e alienada.” (CHAUI; 2002, p. 262)

Talvez - em função da distância temporal que nos separa desses idos tão turbulentos – seja para nós uma tarefa difícil conseguir imaginar o impacto que a posição “comunista ou anti-comunista” possuía naqueles anos. Contudo, no tocante aos dois amigos, se torna mais fácil compreender este impacto. Os dois fundaram a revista acadêmico-política *Les Temps Modernes* onde Merleau-Ponty era o diretor político e editor e Sartre diretor geral. Um ensaio como *Os comunistas e a paz* que propõe uma mudança drástica de posição da parte de Sartre, acabava por implicar Merleau-Ponty. Desiludido com seu velho amigo, Merleau-Ponty decidiu não acatar a posição de Sartre e publicar por si próprio um texto que balizasse suas recentes descobertas filosóficas: *“a crise atual da ideia de revolução, a degenerescência do liberalismo, e a possibilidade de uma nova relação entre filosofia e política.”* (CHAUI; 2003, p. 262).¹²²

Após ver o ataque a Jacques Duclos, Sartre tomou posição a favor do comunismo, mesmo sem jamais ter sido um comunista. Escreve um bilhete a Merleau-Ponty informando sobre a mudança dos parâmetros de aceitação dos textos na *Les Temps Modernes*. A partir de então, a Revista passaria a aceitar todas as expressões políticas e, principalmente, do PCF que obtinha na época milhões de votos e não poderia ficar sem voz e isolado. Com isso, Merleau-Ponty rompe com a *Les Temps Modernes*, o que também significou o rompimento com Sartre.¹²³ Essa posição de Sartre, defendida em seu conjunto de artigos gerou, obviamente, inúmeras respostas, que, em sua maioria, expressavam indignação com a inexplicável mudança de postura do grande escritor e filósofo francês.¹²⁴ O desfecho é este:

¹²² As duas primeiras já foram trabalhadas na seção anterior, mas ainda, no final da dissertação exporemos a crítica de Merleau-Ponty ao liberalismo e em que ela se modifica em relação a anterior. A terceira será a seção com que finalizaremos nossa dissertação.

¹²³ Marilena Chauí gentilmente cita os textos que envolvem o rompimento: “Sartre, *Os comunistas e a paz*; Lefort, *O marxismo de Sartre*; Sartre, *Resposta a Lefort*; Lefort, *Da resposta a questão*; Merleau-Ponty, *Filosofia e Política* (conferência que deveria ser o artigo censurado por Sartre), *Elogio da filosofia*, Sartre e o *ultrabolchevismo*. Posteriores à ruptura, mas referidos a ela: Merleau-Ponty, prefácio de Sinais; Sartre, necrológio de Merleau-Ponty, *Merleau-Ponty vivo*; Lefort, prefácio a *Um homem em trop.* (CHAUI; 2003, p. 258, nota 2)

¹²⁴ Lefort, que em vários ensaios de *Éléments d'une critique de la bureaucratie* – que reúne vários ensaios de Lefort dos anos de 1950, também – já havia efetivado a crítica à ideologia do Partido Comunista e como este, embrulhado na burocracia partidária, havia se tornado um meio de dominação da classe proletária

“Em julho de 1953, sob os efeitos do que se passava em Paris, Sartre escreve: ‘todo anticomunista é uma criatura desprezível, nada me fará mudar de opinião’. Três anos depois, porém, sob o impacto da invasão soviética de Budapeste, escreverá: ‘jamais será possível reatar relações com os atuais dirigentes do PCF (...). Hoje, volto à oposição’. Nas cartas da querela que separará os amigos, Sartre cobra de Merleau-Ponty não engajar-se verdadeiramente. Merleau-Ponty cobra de Sartre a entrega a um engajamento às cegas, que o deixa ao sabor dos acontecimentos.” (CHAUÍ; 2003, p.264)

A cobrança de Sartre a Merleau-Ponty, ao nosso ver, era fruto de uma não compreensão ou discordância do modo como este pensava a filosofia e o engajamento. Por isso, Merleau-Ponty julgava não fazer sentido para ele nos anos de 1950, as críticas que Sartre endereçava à sua obra ou ao seu engajamento pessoal. Como vimos, e como veremos mais a frente, nosso autor abandonou o comunismo ou o *attentisme marxiste* em prol de uma outra filosofia que passa a traçar os contornos precisos de seu humanismo. A cobrança de Merleau-Ponty a Sartre é tanto pessoal quanto filosófica: Sartre imbuído e armado de sua filosofia da subjetividade é compatível com o comunismo que professava. É preciso juntar tudo isso e dar sentido a essas relações complexas. Entendamos melhor a rusga filosófica por parte de Merleau-Ponty.

Já nos referimos à crítica de Merleau-Ponty à ontologia de Sartre. Citamos, antecipadamente, que essa crítica leva a uma concepção pessimista do humano, que acaba por transformar tudo em conflito, um mal conflito, que é a violência da distância de mim para o outro, inultrapassável por definição. Como isso gera o ultrabolchevismo de Sartre? A ontologia sartreana tem uma insuficiência que lhe é inerente: a impossibilidade de absorver a ambiguidade. Se Merleau-Ponty estiver correto, o Para-si sartreano, como último herdeiro do cartesianismo, faz com que somente possa haver ação pura oriunda de um puro sujeito, como tal ação é, em absoluto, fora da realidade, ela opera uma negação

e não sua libertação. É neste contexto que faz uma crítica dura a Sartre que será replicada no capítulo de Merleau-Ponty e debatida em *As aventuras da dialética*: “como dirá Lefort ao criticar esse artigo, Sartre esquece a longa e difícil história dos movimentos operários e fica com a auto-imagem revolucionária de uma burocracia partidária, que se coloca como representante exclusiva da classe.” (CHAUÍ; 2003, p. 262).

continua do passado em vista de um puro futuro. Faz com que as relações históricas se tornem relações feitas pedaço por pedaço: não há um tecido efetivo que nos faça reunir e que nos lance em uma empreitada comum. É nesse momento que a adesão de Sartre ao comunismo é, para Merleau-Ponty, uma adesão filosófica. O Partido é o responsável por realizar essa união que os sujeitos não são capazes:

“Não faz nenhum sentido querer que cada consciência se reconheça na ação comum: é preciso que ela mesma se transforme em ação e se converta. O ‘eu penso’ pode ser recuperado pela vida comum com o outro. Quando essa vida comum não existe, ele tem de explodir, tem de criá-la primeiro. Por isso, o que em Sartre dá ao olhar do mais desfavorecido sua autoridade absoluta, ao Partido seu monopólio histórico e, conseqüentemente, o dever de respeitar de forma absoluta o comunismo, é que a discórdia inicial do outro comigo e de mim comigo mesmo ressurgem sem máscara e imperiosamente na discórdia da burguesia com os proletários e exige uma solução cujos elementos, desta vez, não estão dados. É a ontologia de Sartre que exige que a história, como futuro comum, seja feita pela ação pura de uns poucos, idêntica à obediência de outros. A escolha, a liberdade, o empreendimento, tornam-se conquista e violência para se tornarem assunto de todos.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.216)

A violência, assim como o ato puro, não existe na realidade efetiva dos homens: não é possível no escopo da ação humana. Somos engajados em uma situação ambígua da história que nos faz lembrar - toda vez que antecipadamente julgamos atingir a totalidade dela ou os corações dos homens - , que não somos senhores de tudo, ou melhor, de quase nada. Não é, portanto, somente uma “moral” e um “humanismo” tortos que a ontologia sartreana gera, ela produz uma visão da história onde a positividade é completamente engolida pelo ato criativo da consciência, que por sua vez, é pura negação. A violência esconde-se atrás da verdade no bolchevismo, diz Merleau-Ponty, já no ultrabolchevismo ela não está acobertada: *“a verdade e a razão são para amanhã e ação tem de ser pura.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.213).*

Mesmo aplicada sempre em situação – e *O Ser e o Nada* expressa essa posição melhor do que qualquer outro tratado – a escolha pura oriunda de um Para-si que é pura consciência que se furta aos possíveis, que é o campo onde toda a escolha é feita. Julgando inserir a dialética na realidade e dela ser o dono, a consciência sartreana só admite o comunismo como negação absoluta da burguesia, sendo o maior representante do comunismo pensado e idealizado. Por essa razão, assim como nas aventuras da dialética anteriores, Sartre lança a consciência para fora da história e da contingência, para longe da história dos homens. Não é mais o comunismo pensado *neste país*, o comunismo de Sartre é um comunismo em ideia. Essa escolha absoluta se torna lei do mundo distante, novamente, dos possíveis: *“impõe tacitamente aos outros suas próprias categorias, alegando que supostamente ninguém ignora o mundo – o mundo, tal como o pensador o escolheu.”* (MERLEAU-PONTY; 2006, p.213). Quando esse devaneio de uma não-dialética se põe a pensar *na realidade*, todo o processo se reinicia: pura vontade é a vida interior fora da história e, como tal, impossível de ser comunicada aos outros, impossível dessa *verdade* ser de fato algo para além da violência que seus atos professam. O ponto crucial, não revelado por Merleau-Ponty, é que essa é a descrição do comunismo tal como se encontrava imposto nos diversos países: as deportações, os campos de concentração, para além de qualquer característica interna, eram a grande expressão de um desejo inumano de expulsar o Outro. Mais do que isso, o Outro como não é admitido em mim, a não ser como pura negação, só o tenho pela aniquilação, e os vestígios sem remorso que escorreram nos atos puros de um estado impuro.¹²⁵ É essa a consequência da ontologia neo-cartesiana de Sartre, quer ele a deseje, quer não. A consciência como puro-Nada somente deixará para a dialética os restos: as coisas e os homens, o sujeito e o objeto. A história se torna, portanto, uma simultaneidade de perspectivas que nunca convergem. Assim, conclui Merleau-Ponty sua análise do ultrabolchevismo sartreano, e seu desejo de alcançar o *todo* pela ação:

“À filosofia dialética, à verdade que transparece por trás das escolhas irreconciliáveis, ele opõe a exigência de uma filosofia intuitiva que gostaria de ver imediata e simultaneamente todas as significações. Não há

¹²⁵ Essa interpretação seja da ontologia sartreana, seja de suas consequências políticas será duramente criticada por Simone de Beauvoir em: *Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanism* presente na coletânea de ensaios diversos: *The debate between Sartre and Merleau-Ponty* (STEWART;1998)

mais remissão regular de uma perspectiva para outra, remate do outro em mim e de mim no outro, pois isso só é possível com o tempo, e uma filosofia intuitiva coloca tudo no instante: portanto, o Outro só pode estar presente para o Eu como sua negação pura. (...) Em Sartre há uma pluralidade de sujeitos, não há intersubjetividade. (...) O mundo e a história não são mais um sistema com várias entradas, apenas um feixe de perspectivas irreconciliáveis, que nunca coexistem e que só mantém juntas pelo heroísmo sem esperanças do Eu.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.213).

Esse humanismo sartreano mesmo que tenha por objetivo *boas intenções*, acaba por tornar a humanidade *a big set of violence*¹²⁶. Essa não é a constatação que Merleau-Ponty fez em *Humanismo e Terror*. Essa é uma constatação histórica (ao menos ele julgava que era) dos regimes reais e da luta de classes. Em Sartre é uma consequência irretocável de exclusão completa do Outro, da história e, principalmente, da coexistência. Não há contingência já que é reparada pelo gesto bruto dos homens de Consciência. Todas essas aventuras da dialética, de Weber a Sartre, nos deixaram somente com ressalvas e um recuo tímido para pensarmos a dialética e a humanidade? Merleau-Ponty, pela noção de instituição, busca salvaguardar um espaço de luta fora das idealizações e desventuras dessas descrições aqui por nós apresentadas. Uma constatação ao menos foi feita: toda concepção do humano e da história feita por Merleau-Ponty possui, por detrás dela, ou por debaixo, uma ontologia que a faz brilhar. Este foi o esforço de nossos dois primeiros capítulos e que permitiu aqui mencionar a ontologia do corpo ou a instituição como

¹²⁶ Caberia fazer uma discussão mais aprofundada sobre as implicações sartreanas de sua ética fundada na responsabilidade e na má-fé, que aqui só mencionamos, em considerações gerais tomando como certa a palavra de Merleau-Ponty que foi nosso autor escolhido para a exposição. Não estamos dizendo que Merleau-Ponty julga ser a ontologia sartreana uma expressão totalitária. Mas é uma consequência inevitável do existencialismo-humanismo pautado na oposição de consciências, que o Outro seja para mim, não um Nada que sou eu, mas um objeto do qual transcendo. Não há possibilidade de uma filosofia da história porque não há intersubjetividade. O ser-para-outro é uma modalidade falida na ontologia de Sartre, pelo menos, é o que certamente pensa Merleau-Ponty. Caberia também fazer uma discussão sobre a retomada da política sartreana em a *Crítica da razão de dialética*, que certamente forneceu novos parâmetros para a filosofia política de Sartre. Obviamente, as críticas contínuas que Merleau-Ponty fez a Sartre – embora esse texto de *As aventuras da dialética* nunca tenha recebido resposta direta – tiveram algumas consequências em sua filosofia. Embora Sartre sempre soubesse de alguns desdobramentos de sua ontologia, a ausência da possibilidade de uma filosofia da história certamente o incomodou. “Leitor” de Hegel e Marx não deixaria seu humanismo existencialista fadado à meras considerações sobre o homem em ação, e como diz Merleau-Ponty: “No terreno da política concreta, talvez Sartre reapareça amanhã pacificado, conciliador, universalista, como ele também é.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.214)

assuntos tratados. Iremos agora caminhar para finalizar nossa dissertação expondo o que restou de todas essas críticas que Merleau-Ponty realizou - todas as suas constatações das dialéticas que não conseguiram lidar com o Outro, com a contingência, com o relativismo e principalmente com um futuro a ser construído. Esse “novo” humanismo enfrenta esses desafios. Mas nossa resposta, já encaminhada em nosso segundo capítulo, será somente aqui explicitada e contextualizada. É isso que nos resta a fazer.

4.3.3 A dialética instituinte: do attentisme marxiste ao a-comunismo

O que podemos esperar de todas essas considerações sobre as aventuras e desventuras da dialética? Como filósofo, Merleau-Ponty sabe bem que uma desconstrução de nada vale sem que forneça um suspiro a mais, que crie um novo caminho sob os escombros do que foi desconstruído. Esse é o objetivo da instituição: fornecer um novo caminho para pensar a dialética sem que o proletariado, a ação pura ou mesmo o entendimento possa ser dela o prisioneiro ou o carrasco. É preciso que as conclusões de sua leitura de Maquiavel ganhem um novo alcance, e atinjam uma nova filosofia da história humana, em suma, um novo humanismo. Precisamos tomar como problema a relação do homem com o homem, buscar, através do campo comum de sentido e de vida algumas razões para viver, um futuro que a todos inclua no processo criativo. Essas aventuras dos autores precedentes, Merleau-Ponty admite, são as respostas e a ironia que a dialética tem que passar, porque é um pensamento com várias entradas e que permite sempre um retorno, uma crítica. Weber enxergou na cultura o fundo total de todas as histórias que já existiram e poderiam existir. Lukács as encerra na figura do proletariado, que só pode ser universal por ter sido concebido pela cabeça pensante do intelectual marxista. Em Sartre, através da ação pura e da intuição total, a dialética busca a totalidade em que ela mesma é a *pura negação*:

“A conclusão dessas aventuras seria, então, a de que a dialética era um mito? Contudo, a ilusão estava apenas em precipitar a significação total da história num fato histórico, o nascimento e o crescimento do proletariado (...) Estava em acreditar que o proletariado fosse, sozinho, a dialética, e que a empresa de pô-lo no poder, provisoriamente subtraída

de toda apreciação dialética, pudesse pôr a dialética no poder. (..) Portanto, o que está caduco não é a dialética; é a pretensão de terminá-la num fim da história ou numa revolução permanente, num regime que, sendo sua própria auto-contestação, não precise mais ser contestado de fora e, em suma, não tenha mais um fora.” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.)

Aqui podemos entender como a compactação da filosofia merleau-pontyana com o comunismo é impossível. Em *Humanismo e Terror*, e em alguns ensaios dos anos de 1945-1946, apoiando sua fenomenologia existencial na figura do proletariado, ele estava, na verdade, condenando sua própria ontologia ao fracasso. A *Fenomenologia da Percepção* já mostrou o modo como estamos engajados em um mundo que não tem causa ganha, que o corpo vivido sendo ele mesmo situado, pode abarcar somente uma das faces de um objeto e que os passos para vê-lo são paulatinos e cheios de esquecimento. Jamais poderia admitir algo que constituísse uma verdade intrínseca e pré-ordenada como o proletariado na leitura comunista. Essa figura, tão entusiasmante para todos intelectuais de esquerda durante e após a guerra, expulsa a ambiguidade e a contingência que todo leitor atento de Merleau-Ponty percebe ser sua chave mestra. É claro que podemos argumentar que foi a pressão dos eventos – A guerra da Coréia, Budapeste, campos de concentração etc. – que fez com que o fenomenólogo abandonasse o comunismo e a perspectiva marxista. Dizer isso é não compreender que, para Merleau-Ponty, a vida e a filosofia são uma e a mesma cena em um mesmo palco. Os acontecimentos tiveram impacto no engajamento do intelectual e cidadão Merleau-Ponty. Mas sua filosofia, sendo sempre a expressão de seu contato com presente, viu em Maquiavel uma linha para sair da solidão filosófica e poder inserir na política alguma verdade que não seja a do filósofo, mas a de todos. É por isso que ele pôde dizer:

“Para compreender, ao mesmo tempo, a lógica da história e seus contornos, seu sentido e o que nela resiste ao sentido, deles permanecia por conceber seu meio próprio, a instituição, que se desenvolve não segundo leis causais, como uma outra natureza, mas sempre de maneira dependente do que ela significa (...) Destrinçada por todas as contingências, reparada pelo gesto revolucionário dos homens que dela

se ocupam e querem viver, a trama não merece nem o nome de espírito nem aquele de matéria, mas justamente o de história”. (MERLEAU-PONTY, 2006, grifo nosso, P.45)

A sua posição política fruto dessa filosofia política veremos mais abaixo. O que nos resta notar é a noção de instituição como sendo resposta às aventuras da dialética. O passo a mais que Merleau-Ponty queria fornecer ao debate, foi feito por nós em nosso capítulo, através dessa noção nova que surge na filosofia de Merleau-Ponty para dar conta da questão humana e anunciar uma filosofia da história.

Merleau-Ponty sempre foi o filósofo da intersubjetividade e não do sujeito. Por essa razão, acreditamos que a noção de instituição é um desenvolvimento natural de sua filosofia. Vemos que seus primeiros textos de política, que compatibilizavam questões gerais da humanidade com a fenomenologia, buscava sempre sair das demonizações do sujeito para pensar a responsabilidade coletiva frente às ações e suas significações. Jamais houve um futuro pré-ordenado na ontologia merleau-pontyana - exceto quando buscou compatibilizá-la com a teoria do proletariado. A dialética, sendo ela instituição, não possui um futuro definido, síntese final, a *Endstiftung* aparece aberta pela *Urstiftung* e vice-e-versa. A dialética-instituinte deixa para sempre abertura:

“para relacionamentos em dois sentidos, para superações, para uma gênese perpétua, para uma pluralidade de planos ou ordens. Só há dialética nesse tipo de ser onde se dá a junção dos sujeitos e que não é apenas um espetáculo que cada um deles se oferece por conta própria, mas sua residência comum, espaço de suas trocas e de sua inserção recíproca.” (MERLEAU-PONTY, 2006, grifo nosso, p.269)

É por isso que Merleau-Ponty pode dizer que o contrário da instituição é a idealidade em sentido kantiano, que seria o mesmo para todos nós, como o triângulo e as idealidades mestras da geometria. Não há troca e cruzamentos significativos, não há abertura para uma retomada e para uma recriação do sentido. (MERLEAU-PONTY, 2006, grifo nosso, p.268). A instituição é pensamento que não constrói o todo, mas que nele reside, e que possui um passado e um futuro que nunca poderão ser a negação absoluta, que mesmo quando não é transferido para o outro permanece incompleto e inacabado até que a

retomada ocorra. Como instituída-instituinte a dialética é o que permite a participação de todos em uma história comum, com retomadas, recalques, erros e fracassos, mas também uma visada inevitável, que nos transmite ao futuro e ao sentido.

A instituição-dialética, portanto, é a busca pela superação da filosofia da consciência e a concepção filosófica capaz de fornecer o plano de fundo para a ação no mundo. A revolução lida a partir da dialética-instituição, já vimos, é relativizada, não pode ser permanente como pensava Trotsky e não pode ser concebida como um início absoluto ou um fim absoluto. Agir no mundo implica os outros, não como minha negação, mas como compartilhamento e retomada contínua de um sentido que buscamos ou que nos damos ou fornecemos ao mundo. A luta para instituir um mundo novo é uma luta que pertence a todos, não à classe proletária, não à classe burguesa. Qual é, portanto, o Estado ideal? Ele não existe. Mas como podemos fazer uma crítica e uma análise filosófica do mundo atual, sobre qual base, sobre quais conceitos? Somente a instituição pode fazê-lo, porque é ao mesmo tempo o Eu e o Outro. Esta é a normatividade e a potência do conceito merleau-pontyano, que dará origem ao seu a-comunismo. Em um mundo cindido pelo capitalismo liberal e a U.R.S.S, é preciso realizar a crítica e buscar algo novo, mas algo que jamais esqueça dessa grande lição:

“Reciprocamente, a ditadura do proletariado, mesmo que supostamente tenha a missão absoluta de implantar na história relações do homem com o homem tal como o proletariado as desvela, só realizará esse trabalho na ambiguidade e com redução de energia, que são inseparáveis do poder e da generalidade social. Supor que o proletariado protegerá sua ditadura da involução é supor na própria história um princípio substancial que expulsa dela a ambiguidade (...) todo aquele que supuser esse princípio e se empenhar em pô-lo no poder dará por isso mesmo investidura a um poder impuro.” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.290)

É neste sentido que o comunismo é o avesso da *instituição*. A revolução proletária superaria as outras por ser o proletariado uma classe *verdadeiramente universal*, e que como tal, não cometeria os mesmos erros que a burguesia cometeu em suas revoluções. Cabe ao proletariado, como classe dirigente, *eliminar* o opositor, assim como coube à burguesia objetificar o proletariado e fazer dele seu “fundo de garantia”. Para o Merleau-

Ponty de *As aventuras da dialética*, não poderemos imputar somente à classe burguesa todos os fracassos revolucionários nem concentrar no proletariado todo o sucesso futuro. O objetivo da revolução de 1917 era o de substituir as revoluções liberais. Este mundo polarizado precisava de uma nova perspectiva que não fosse o comunismo utópico e o anti-comunismo. Se o comunismo é o avesso da *instituição*, o anti-comunismo é o outro lado, mas com o mesmo fracasso. É preciso que não esqueçamos da crítica *verdadeira* que Marx realizou ao capitalismo, e que não saíamos de um comunismo, que destrói a humanidade por seu sonho de monopólio, e entremos num devaneio liberal qualquer que tem o mesmo objetivo, só que por meios diferentes.

“Portanto, uma esquerda não-comunista tem por tarefa constante eludir a inimizade dos antagonistas, desmontar as armadilhas que um prepara para o outros, frustrar a cumplicidade de seus pessimismo. Não estamos falando de uma variedade de oportunismo de justo meio ou de pacifismo. O a-comunismo, condição básica para o conhecimento da URSS, porque confronta com sua ideologia o que sabemos de sua realidade, é, ao mesmo tempo e sem paradoxo, condição de uma crítica moderna do capitalismo, porque é o único a recolocar em termos modernos os problemas de Marx.”
(MERLEAU-PONTY; 2006, p. 296)

Como dissemos, neste capítulo, as relações de Merleau-Ponty com o marxismo são complexas. A recusa da ditadura do proletariado que enxerga na história um princípio substancial regulador, não significou para Merleau-Ponty a recusa da crítica marxista. Veremos que Merleau-Ponty recusa ver Marx como superado e que sua filosofia tem de permanecer viva nos corações dos homens sensatos, e que como todo grande filósofo clássico, permanece vivo como *pensamento instituído-instituente*, sempre atual e para sempre encarnado naquilo que nos tornamos.

É preciso um novo liberalismo que seja um pensamento e uma prática como é a instituição. Que assuma em si mesmo aquilo que questiona. Houve e sempre haverá luta de classes enquanto essas classes existirem. As lições devem ser aprendidas e não devemos voltar a um liberalismo, que prega o otimismo superficial e que transforma a sociedade no conflito entre *dóxas* e que reduz a luta política ao nada. Até porque esse liberalismo não mais existe. O proletariado existe e deve possuir um lugar para que possa expor suas questões enquanto classe minoritária que ela é. O Partido Comunista existe,

não é uma ilusão daqueles que tanto lutaram, mesmo que por um sonho que se mostrou pesadelo ou equívoco. Portanto, aonde não estiver legalizado deve se tornar. Os movimentos revolucionários, do mesmo modo, existiram e sempre existirão, que é a prova manifesta que as sociedades onde os proletários vivem não permitem que eles avancem e cresçam:

“Se falamos de liberalismo é no sentido de que a ação comunista e os movimentos revolucionários só são admitidos como ameaça útil, como contínuo apelo à ordem, no sentido de que não se acredita na solução dos seus representantes, e o progresso é esperado apenas de uma ação que seja consciente e se confronte com o julgamento da oposição. Assim como o liberalismo heroico de Weber, este faz entrar no seu universo o que o contesta, e a seus olhos ele só se justifica se for compreendido.”
(MERLEAU-PONTY; 2006, p. 296)

Weber, que até então se mostrava uma aventura limitada, formulou esse liberalismo que Merleau-Ponty admira. Ao nosso ver, é a expressão máxima do aprendizado filosófico e existencial pelo qual nosso autor passou nos anos precedentes. Deve-se formular o problema da relação do homem com o homem em termos de luta. Isso como já era expresso em seus primeiros escritos deve se manter. O que não podemos esquecer é que a ditadura do proletariado expulsa a ambiguidade e a oposição, impõe a todos uma realidade utópica e sem contingência, sejam quais forem os contornos que essa solução receba nos marxistas.

Merleau-Ponty admite os limites e a degradação que o regime parlamentar tinha em sua época. Mas, dadas as possibilidades, era o único que mantinha o mínimo de liberdade e permitia algum nível de oposição. A noção de instituição percorre toda essa escolha de Merleau-Ponty. É o que permite exortar por uma comunhão, não mais entre o sujeito e o objeto, mas por uma luta social que permita a oposição e desfaça as ilusões dos dualismos que permeiam as ideologias reinantes. A crítica aos grandes detentores do capital é mais que necessária, ela é urgente. Mas o capitalismo não é o único explorador, a existência é múltipla e não nos cabe reduzir tudo ao fator econômico, que ao mesmo tempo nada compreende e não mais cresce. Por isso, é necessário um regime que faça

balanços de sua própria atuação, de suas práticas e de suas escolhas. Que consiga ver para dentro de si mesmo e enxergar um fora, o Outro, o diferente, que é o fator que mantém a dialética-instituinte viva. A ação revolucionária do comunismo é escondida, se coloca para trás do véu da ideologia e não permite que a vejamos. É essa falta, essa ausência de visibilidade, que torna o regime um sonho irrealizável e insondável. Não cabe ao a-comunismo estabelecer leis eternas de ordem capitalista. Cabe somente: “*um esforço de esclarecimento que nos parece impossível, por razões de princípio, num regime comunista, possível no mundo não-comunista.*” (MERLEAU-PONTY; 2006, p.299-300).

O humanismo é formulado na figura da posição a-comunista: tomar como problema a relação do homem com o homem e buscar estabelecer relações verdadeiras entre eles.

Para que seja possível, é necessário sair do dualismo da política de razão ou a de entendimento, sair do cartesianismo político, que não permite oposição já que anula a presença do Outro. A dialética-instituinte, portanto, não possui atores privilegiados, seja o Príncipe de Maquiavel, seja o proletariado marxista, o problema é humano, e a política sua continuidade. É preciso oposição, é preciso que não estejamos isolados por princípio, é preciso que lutemos, e que nos reconheçamos dentre os tecidos instituídos entre nós, toda uma luta contínua que a *instituição pressupõe*. A retomada contínua de uma gênese eterna. Não há termo final para a *instituição* como não há termo final para a luta.

4.3.4 Filosofia e política

Após tantas aventuras da filosofia com a política não seria o momento de pensar em divórcio? Vimos como a noção de instituição busca unir o prático e o teórico, dissolver a relação sujeito-objeto. Embora esteja nas páginas precedentes uma nova relação entre a política e a filosofia, cabe a nós finalizar nossa dissertação explorando essa unidade que sempre foi tida como possível para Merleau-Ponty. Com a certeza de que U.R.S.S não foi e nunca será a expressão das teses marxistas, houve um frenesi intelectual que passou a tomar Karl Marx e seus sucessores como ultrapassados, como se os recentes acontecimentos no regime soviético, fossem por si só, capazes de refutar o marxismo. Obviamente que uma filosofia que se propõe como expressão da história tem que passar por essa provação, na qual sem dúvidas, o marxismo fracassou. Mas não terá restado nada? Todos os tratados de Marx, estariam então obsoletos? Merleau-Ponty com a cautela

que lhe é peculiar discorda. Compreendendo o marxismo como a grande expressão dos clássicos, que como tal ,sempre terá algo a dizer, sempre o que ensinar, nosso autor dará nova formulação a este problema. A obra filosófica *instituída* é ela mesma *instituinte*. Uma expressão, quando verdadeira, tem essa singular capacidade de nunca se calar e de sempre exigir uma retomada, uma re-instituição. Mas isso não exime o fracasso do marxismo, e as relações entre filosofia e política merecem outra formulação, que foi detalhadamente trabalhada no *Prefácio de Signos*: “*Maurras dizia que em política conhecera evidências, em filosofia pura, jamais. Isso porque só olhava para a história passada, e sonhava com uma filosofia também estabelecida.*” (MERLEAU-PONTY; 1991, p.1). A história assim como a filosofia, não possui estabelecimento absoluto, feita pelos homens e sofrida por eles - o passivo-ativo que define todo o homem e sua expressividade - é sempre abertura contínua, instituinte-instituída. Vejamos o que isso significa para esse casamento que sempre existiu e que muitos querem terminar.

Em meio a todo o caos dos anos 50 (início do ano de 1960, ano de publicação do prefácio) do século passado, Merleau-Ponty entendia que a filosofia é um auxílio fundamental para vida humana. É a ajuda para encontrarmos razões de viver, buscar formas políticas novas, um novo caminho. Com a continuidade da bifurcação entre o capitalismo, que entrega toda a economia mundial nas mãos da indústria, e o socialismo soviético, que massacra a classe trabalhadora com um capitalismo quase da modernidade, o mundo parece ter atingido seu limite e com ele a filosofia parece inútil. Inutilidade, muito em função do sonho de todo filósofo de ter uma política *verdadeira*, o que acabava demonstrando seu idealismo e sua separação do mundo dos homens onde ninguém as praticava. O marxismo mais do que qualquer outra filosofia tentou viver no prático e no teórico, se concebeu como tarefa de realização dessa filosofia na história vivida.

“O marxismo encontrava na história todos os dramas abstratos do Ser e do Nada, depositara nela uma imensa carga metafísica - com razão, já que pensava no conjunto dos membros, na arquitetura da história, na inserção da matéria e do espírito, do homem e da natureza, da existência e da consciência, de que a filosofia só fornece a álgebra ou o esquema Retomada total das origens humanas num novo futuro, a política revolucionária passava por esse centro metafísico.” (MERLEAU-PONTY; 1991, p.3)

Para Merleau-Ponty, os eventos de seu tempo demonstraram que de fato houve uma ruptura entre filosofia e política. Estamos nos referindo à tentativa de instaurar a metafísica marxista na prática. Acabamos de ver as diversas aventuras dessa tentativa que foi posta em movimento a custo de muitas vidas e muito sangue, e terminaram fracassando solenemente. Esquecer dessa tentativa não pode ser uma alternativa ruim. Muito pelo contrário, ela deve ser esquecida como de fato foi feito - ao menos em parte, já que a U.R.S.S ainda se reivindicava como representante da dialética. Muitos autores que Merleau-Ponty não nomeia leram essa ruptura de forma equivocada. Concluíram, uns que era preciso ser marxista somente em alguns pontos e reformular o resto, outros diziam que era preciso um novo sistema, mas não passavam de releituras de alguns existencialistas, e ainda se riam da reformulação feita por Lukács (MERLEAU-PONTY; 1991, p.5). Toda essa postura gerou uma atopia dos comunistas e desses poucos marxistas. Ainda existiam aqueles que queriam o retorno do proletariado detentor da crítica marxista, mas sobre outras condições materiais, haja visto que o mundo “mudou”.

É claro que a insurreição de Budapeste foi uma das provas de que o proletariado como detentor da *práxis* não poderia mais ser pensado com único agente da história. As informações sobre os campos de concentração chegavam torrenciais na Europa, e não deixavam dúvidas de que o Estado soviético era outra coisa do que até então pensara uma parte importante da intelectualidade em 1945. O que não quer dizer que devemos confundir stalinismo com marxismo: “*é clara a diferença entre a regra marxista de não destruir a filosofia sem a realizar, e a prática stalinista que simplesmente a destrói.*” (MERLEAU-PONTY; 1991, p.7-8). Mas não resta dúvidas de que o marxismo não é verdadeiro como pensávamos que fosse. Ao mesmo tempo, não devemos tomar os eventos do presente como definitivos, e que poderiam mostrar a falência ou o sucesso de uma teoria. Essa prova total não existe nem mesmo em ciência, que sempre absorve aquilo que negou em uma teoria que veio a substituir, assim como a história e a filosofia o fazem da mesma maneira. O problema desses autores é que eles não conseguem enxergar como o pensamento *institui* sentido, como existe alternativa para além do verdadeiro e do falso, do certo e do errado, do sujeito e do objeto. A vida humana é ambígua, assim como todas as suas expressões, e jamais deveríamos ignorar este fato. Mas se o marxismo não é verdadeiro nem falso, o que Merleau-Ponty julga poder absolver desse pensamento tão complexo, tão amado e ao mesmo tempo tão mal compreendido?

“A questão de saber se fazemos parte dele ou não só se coloca a respeito de um movimento histórico ou de uma doutrina em seu nascimento. O marxismo é menos e é mais do que isso: um imenso campo de história e de pensamento sedimentados, em que iremos nos exercitar e aprender a pensar. A mutação é grave, para ele que queria ser a operação da história posta em palavras. Mas isso, justamente, era o auge da arrogância filosófica.” (MERLEAU-PONTY; 1991, p.7-8)

É nesse sentido que podemos pensar Marx como um clássico, e é isso que todos seus maus leitores ignoram. Ele é um campo de pensamento, que tem como definição a *instituição de outros campos*. Do mesmo modo, aqueles que se dizem anti-cartesianos o são pelas razões que o cartesianismo colocou. Não há superação total, não há esquecimento, quando falamos de grandes modelos expressivos que nos fazem pensar e/ou que nos fazem agir. É claro que pelo marxismo podemos inventar categorias novas para compreendermos e criticarmos o *“imperialismo estrutural”*, por exemplo. (MERLEAU-PONTY; 1991, p.11). O que não podemos mais é pensar que sua filosofia ganhará expressão total nos tempos vindouros, que a classe trabalhadora, agora adormecida, despertará e fará a revolução prometida por Marx. Podemos formular como Marx o fez, a situação mundial em termos de luta de classe: mas será uma maneira de falar, como é qualquer outra, e o proletariado, ao contrário de uma classe que detém os valores na luta histórica, será como foi para Lukács: expressão geral de uma política racional, fruto do filósofo que nada tem de real. O dualismo burguesia-proletariado não é compreensível mais no contexto mundial. O mundo se transformou e o comunismo mostrou suas garras totalitárias. É preciso mudar e é preciso encontrar uma filosofia que não tenha a mesma arrogância que a filosofia marxista. (MERLEAU-PONTY; 1991, p.12)

Que filosofia seria essa, sem o sonho marxista de realizar-se na prática e na figura de uma classe, ou mesmo sem julgar possuir a chave de tudo e a tudo conceitualizar como o fazem as políticas idealistas?

“O que defendemos aqui, sob o nome de filosofia, é muito precisamente o gênero de pensamento ao qual os marxistas foram reconduzidos pelas coisas. Nosso tempo pode decepcionar todos os dias uma racionalidade ingênua: pondo a descoberto o fundamental por todas as suas fissuras, ele reclama uma leitura filosófica. Não absorveu a filosofia, e esta não o sobrepuja. A filosofia não é serva nem senhora da história. Suas relações são menos simples do que se acreditara: é literalmente uma ação à distância, cada qual exigindo, do fundo de sua diferença, a mistura e a promiscuidade.” (MERLEAU-PONTY; 1991, p.12)

Essa ação à distância na história está longe de representar um pensamento de sobrevoo que Merleau-Ponty tanto criticou e que buscou superar durante toda sua produção filosófica. Contudo, admite que devemos aprender o significado preciso dessa interação e dessa “invasão” da filosofia nos eventos e na história. Esse é o grande desafio que Marx julgou ser uma árdua tarefa prática, mas que sua arrogância transformou em uma relação entre filosofia e política de mútua destruição. A chave está novamente na *instituição* dos campos do saber. O que não podemos é transformar a filosofia, como muitos fizeram, em uma obrigação política. Os eventos pedem uma leitura filosófica. É preciso uma filosofia aberta, que seja crítica e invada todos os pensamentos, todas as expressões, é preciso, definitivamente, que nós alcemos ao Ser.

5 - Conclusão

Nessa dissertação buscamos compreender a filosofia política de Merleau-Ponty a partir de seu humanismo fundamentado ontologicamente. Foi com este intuito que elaboramos as bases ontológicas em nossos dois primeiros capítulos, realizando a leitura dos textos propriamente tidos como políticos em nosso último capítulo. Podemos concluir, a partir do que foi desenvolvido, que há uma tensão nos primeiros textos de Merleau-Ponty, criada em função da tentativa de acordar a fenomenologia com o marxismo. Tal tentativa se tornou reconhecidamente fracassada após a sucessão de alguns eventos que acabaram por demonstrar o fracasso internacional e nacional do proletariado e, portanto, do comunismo. Mas este é um aspecto que não julgamos ser o principal. Há

uma reformulação da ontologia merleau-pontyana que torna inviável a pressuposição de qualquer classe enquanto detentora privilegiada na luta histórica o que exclui a possibilidade de acomodarmos a fenomenologia existencial com o marxismo como era o plano do filósofo francês nos textos iniciais. A descoberta de Maquiavel forneceu ao nosso autor as condições para um humanismo desvinculado da perspectiva marxista. É neste sentido que a urgência de pensarmos sempre dentro da contingência mas sempre recusando-a como dona de toda a verdade política. Há luta histórica para todos os homens mesmo que da história jamais detenhamos a chave. É neste sentido que nos pautamos na noção de *instituição* para fornecer uma base filosófica alicerçada na contingência e na abertura que é próprio da história e da expressão humana. Este é o meio para que compreendamos, não somente o humanismo como virtude sem desistência que assume o erro como possibilidade inerente à ação, mas do mesmo modo, a política enquanto um modo de expressão do Ser. O humanismo de Merleau-Ponty com suas bases ontológicas, revelam que filosofia e política podem e devem caminhar juntas, mas que essa união não pode pressupor um abafamento de um dos lados. É uma verdadeira intersubjetividade que é buscada aqui, assim como em nosso primeiro capítulo. Um verdadeiro humanismo é aquele que permite a entrada do outro no âmago de sua própria experiência, é aquele que não se vê dono da natureza ou dos seres não humanos, mas busca compreender o que há em mim que não me pertence. Um futuro de humanismo é desejável por ser o único destino possível para uma humanidade capaz de se relacionar sem que seja apoiada na morte ou na exclusão do Outro. Esta é a luta que nos cabe a todos e não mais a uma classe. Esta é a virtude que buscamos: uma atitude perante a contingência histórica e a liberdade dos homens, que conjugue o pessimismo gerado pela *fortuna* com o otimismo alcançado pela *virtú*.

6 - Bibliografia

Bibliografia primária

- MERLEAU-PONTY, Maurice. Signos. Martins Fontes. São Paulo. Trad: Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira, 1991.
- _____. Fenomenologia da Percepção. Martins Fontes. São Paulo. Trad: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 2011.
- _____. As Aventuras da Dialética. Martins Fontes. São Paulo. Trad. Claudia Berliner. 2006.
- _____. Humanismo e Terror: Ensaio sobre o problema comunista. Tempo Brasileiro Ltda, Rio de Janeiro. Trad. Naume Ladosky, 1968.
- _____. L'institution, in L'intuition. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris, Berlin, 2003.
- _____. Sens et Non-Sens. l'Université du Québec, 1966.
- _____. Maurice Merleau-Ponty Oeuvres. Paris, Gallimard, 2010.

Bibliografia secundária

- BIGNOTTO, Newton. Maquiavel republicano. São Paulo, Ed. Loyola, 1991
- BOUFFIOUX, Ingrid. De l'institution a l'hyperdialectique: Autor du cours de Merleau-Ponty

- CAPALBO, Creusa. L'historicité chez Merleau-Ponty. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 73, N°19, pp. 511-535.1975.
- CARRON, Guillaume. A ética política de Merleau-Ponty : o problema do humanismo. doisPontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.181-200. Trad. Matheus Hidalgo, 2012.
- CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. Mimeo. 2008.
- _____. Experiência do pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty. Martins Fontes. São Paulo, 2002.
- COOLE, Diana. Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism. Rowman & Littlefield publishers, INC, 2007.
- COURCUFF, Philippe. Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélique, Les Études philosophiques (n° 57), p. 203-217, 2001/02.
- COURVILLE, Denis. De l'expression à l'institution : la pensée de l'histoire dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Thèse - Sciences Sociales - Ecole d'études Politiques, Université d'Ottawa. 2009.
- DILLON, M.C. Merleau-Ponty's Ontology. Second Edition. Evanston, Northwestern University Press. 1997.
- FERRAZ, Marcus Sacchini. Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty. Doutrado em filosofia, FFLCH. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- FLYNN, Bernard. The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2005.
- GOUIN, Jean-Luc. Merleau-Ponty et le marxisme. Ou la difficulté de tolérer l'intolérable. l'Université du Québec.1991.
- GLÉONEC, Anne. Merleau-Ponty entre Machiavel et Marx: Vers une nouvelle analogie du corps politique. Horizon (4), páginas 70-96, 2015.
- HAMRICK, William S. An existential phenomenology of law. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. 1987.

- JANVIER, Antoine. Les aventures du transcendantal. Dialectique et politique de la pensée chez Merleau-Ponty. Université de Liège. 2008.
- LABELLE, Gilles. Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort. Politique et Sociétés, vol. 22, n° 3, p. 9-44, 2003.
- LANDES, Donald A. The Merleau-Ponty Dictionary. Bloomsbury, London, 2013.
- LOW, Douglas. The Relevancy of Merleau-Ponty's Political Theory. 2003.
- MAES, Goutier. La notion de institution chez Merleau-Ponty. Université catholique de Louvain., Ecole de philosophie. Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de master en philosophie.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty. São Paulo. Unesp, 2006.
- PLOT, Martín (edit.). Claude Lefort: thinker of the political. Palgrave Macmillan, 2013.
- STEWART, Jon. The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty-Northwestern University Press, 1998.
- Studies in Phenomenology and Existential Philosophy Leonard Lawlor, Ted Toadvine-The Merleau-Ponty Reader (SPEP)-Northwestern University Press, 2007
- The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Edited by Taylor Carman and Mark B. N. Hansen. Princeton University Press, 2004.
- WHITESIDE, Kerry H. Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics. Princeton University Press, 1988.

Bibliografia Complementar

- LEFORT, Claude. Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty. Gallimard. 1978.

- _____ . Éléments d'une critique de la bureaucratie. Gallimard, 1979.

- _____. Le travail de l'oeuvre Machiavel. Gallimard, 1986.

- HUSSERL, Edmund. The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology, trans. D. Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

- _____ Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia. Trad. Frank Oliveira. Madras editora. São Paulo, 2006.

- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. Trad. Maurício Santana Dias. Companhia Das Letras, 2010.

- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã. Trad. Luiz Claudio de Castro e Costa. Martins Fontes, São Paulo, 2011.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. O Visível e o Invisível. Perspectiva. São Paulo. Trad: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveir, 2012.

- _____. A estrutura do comportamento. Martins Fontes. São Paulo, 2006.

- SARTRE, Jean-Paul. O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Editora Vozes. 21.ed. Petrópolis, 1997.

