

Bruno Victor Parreiras Soares Melo

UMA COLUNA AUSENTE: LEFORT LEITOR DE MERLEAU-PONTY
FILOSOFIA EXISTENCIAL E O PENSAMENTO DO POLÍTICO

Belo Horizonte

Bruno Victor Parreiras Soares Melo

**UMA COLUNA AUSENTE: LEFORT LEITOR DE MERLEAU-PONTY
FILOSOFIA EXISTENCIAL E O PENSAMENTO DO POLÍTICO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Política

Orientador: Carlo Gabriel Kszan Pancera

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências

Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais

Data da Defesa: 11/07/2022

100	Melo, Bruno Victor Parreiras Soares.
M528c	Uma coluna ausente [manuscrito]: Lefort leitor de Merleau-Ponty.: filosofia existencial e o pensamento do político / Bruno Victor Parreiras Soares Melo. - 2022.
2022	353 f. Orientador: Carlo Gabriel Kzsán Pancera.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Ciência política – Filosofia – Teses. 3. Fenomenologia - Teses. 4. Ontologia. I.Pancera, Carlo Gabriel Kzsán. II.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ATA DE DEFESA DE TESE

BRUNO VICTOR PARREIRAS SOARES MELO

Realizou-se, no dia 11 de julho de 2022, às 14 horas, na sala 4094 da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, em formato híbrido, a defesa de tese, intitulada *Uma coluna ausente: Lefort leitor de Merleau-Ponty. Filosofia existencial e o pensamento do político*, apresentada por **BRUNO VICTOR PARREIRAS SOARES MELO**, número de registro 2018680107, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador (UFMG), Prof. Helton Machado Adverse (UFMG), Profa. Paula Gabriela Mendes Lima (UFG), Prof. Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCar), Profa. Martha Gabrielly Coletto Costa (UNESPAR).

A Comissão considerou a tese:

(X) Aprovada, com média final 100 (cem)

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 11 de julho de 2022.

Prof. Carlo Gabriel Kszan Pancera - Orientador (Doutor)

Prof. Helton Machado Adverse - (Doutor)

Profa. Paula Gabriela Mendes Lima - (Doutora)

Prof. Luiz Damon Santos Moutinho - (Doutor)

Profa. Martha Gabrielly Coletto Costa - (Doutora)



Documento assinado eletronicamente por **Paula Gabriela Mendes Lima, Usuária Externa**, em 12/07/2022, às 10:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Helton Machado Adverse, Professor do Magistério Superior**, em 12/07/2022, às 10:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Carlo Gabriel Kszan Pancera, Professor do Magistério Superior**, em 12/07/2022, às 11:24, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º



do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Martha Gabrielly Coletto Costa, Usuária Externa**, em 13/07/2022, às 08:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luiz Damon Santos Moutinho, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 10:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1583447** e o código CRC **67FA8F49**.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador, Carlo Gabriel Kszan Pancera, pela dedicação ao projeto e apoio incondicional no decorrer desses quatro anos. Mesmo em meio às dificuldades inerentes à pandemia, nunca deixou de estender a mão e me acompanhar durante todo o percurso.

Meu profundo agradecimento aos professores Newton Bignotto e Helton Adverse pela parceria e auxílio que me deram durante a escrita da tese, na qualificação e nas conversas informais, cujas ideias foram fundamentais para o crescimento do presente trabalho.

Sou grato a Mariana Santos, pela parceria que durou anos, pela paciência e apoio durante todo o processo de escrita e ruminação da tese. Igualmente à sua família que me acolheu de modo ímpar em momentos de dificuldade e alegria.

Aos meus queridos amigos e amigas, Pedro Henrique Schneider, Raíssa Couto, André Rodrigues, Felipe Rodrigues, Daniel Debarry, Eduardo Bittencourt, Francisco G. Bignotto, André Abath, Guilherme Ev, Ana Laura, Maylson Candeira, Igor Guimarães, pelo carinho e amor que gentilmente escolheram partilhar comigo nessa vida, cujos efeitos não poderiam ser mais positivos e nobres.

Grato à minha família, em especial ao meu pai que com pouco estudo formal sempre me incentivou a acreditar em mim mesmo e no poder do conhecimento. Ao meu tio Licínio Vilac que sempre me motivou e acreditou como poucos na capacidade de minha jornada. À minha madrinha, Maria Auxiliadora, que sempre esteve presente, torcendo e rezando por mim. À minha mãe e irmão pelo importante apoio no passar dos anos. E a todos aqueles que proporcionaram bons e más momentos, fazendo com que eu aprendesse e crescesse como ser humano e filósofo.

Sou imensamente devedor de todas as pessoas que trabalham e trabalharam na FAFICH, as que limpam o prédio e que vendem café, e as que nos atendem gentilmente nas secretarias. O trabalho delas é o que possibilita a estadia de nossos corpos e mentes na faculdade. A todos professores e professoras da UFMG que compartilharam seus conhecimentos comigo nesses dez anos de formação. Sou um professor na medida do aluno e vice-versa. Agradeço a CAPES pelo incentivo financeiro que possibilitou a realização dessa pesquisa.

RESUMO

Essa tese pretende reconstruir a obra do filósofo francês Claude Lefort a partir de uma clara aposta interpretativa: para ser corretamente compreendida, sua obra deve ser lida a partir dos pensados e impensados de seu professor e amigo Maurice Merleau-Ponty. O quiasma entre o visível e o invisível, o sentido e o não-sentido, é o que entendemos expressar a *coluna ausente* representada por Merleau-Ponty. A morte de um amigo expressa uma ausência irrecusável, ao mesmo tempo que é capaz, no âmbito filosófico, de produzir signos e sentidos em nossa própria expressão de pensamento. É a partir dessa consideração que buscaremos defender a existência de um *trabalho da obra de Merleau-Ponty*, com uma importância similar àquela que Lefort dedica a Maquiavel em sua grandiloquente tese. Colocar os dois projetos em um diálogo mais explícito do que os ensaios objetivamente considerados o fazem, é portanto nossa hipótese principal, haja visto que uma obra de pensamento quando bem sucedida excede o seu campo presente, lançando-se em intensa transcendência para os leitores futuros e para um mundo do qual não possui a chave. Veremos como conceitos fundamentais para a obra de Merleau-Ponty são ressignificados e retrabalhados por Lefort no âmbito da filosofia política, ou melhor, seu ímpeto para pensar o ser político torce os conceitos de modo a fazê-los falar o que era apenas uma intenção ou um nobre recalque. A noção de instituição, desse modo, ilumina a revolução democrática e o *modus operandi* desse regime que vive à prova de sua própria “instituição”. O espírito selvagem desce voo da ontologia merleau-pontyana para pensar a *democracia selvagem*, o espírito contestador que foge de toda pretensão teórica, advindo ao mundo público para questionar o poder estabelecido, abrindo lugar para pensarmos o poder indomesticável da democracia. São todas essas expressões da “descoberta do político”, que se dá em um reconhecimento da insuficiência do marxismo em pensar a complexidade dos regimes democráticos e totalitários. Essa crítica é anunciada em Merleau-Ponty nos anos de 1950 em seu abandono da *filosofia da história do proletariado*, sem que contudo carregue a radicalização necessária para fundar uma filosofia política no lugar do grande edifício que representa o marxismo. Esse é o projeto filosófico de Lefort, portanto, que se erigirá através da dialética que institui o vazio para compreender a democracia, a interpretação e a expressão onde caminha o sentido.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, Lefort, instituição, marxismo, trabalho da obra, ausência.

ABSTRACT

This thesis intends to reconstruct the work of the French philosopher Claude Lefort based on a clear interpretative bet: in order to be correctly understood, his work must be read from the thought and unthought of his teacher and friend Maurice Merleau-Ponty. The chiasm between the visible and the invisible, the sense and the non-sense, is what we understand to express the *absent column* represented by Merleau-Ponty. The death of a friend expresses an undeniable absence, at the same time that it is capable, in the philosophical sphere, of producing signs and meanings in our own expression of thought. It is from this consideration that we will seek to defend the existence of a *work of Merleau-Ponty's oeuvre*, with an importance similar to that which Lefort dedicates to Machiavelli in his grandiloquent thesis. Placing the two projects in a more explicit dialogue than the objectively considered essays do, is therefore our main hypothesis, given that a work of thought, when successful, exceeds its present field, launching itself into intense transcendence for future readers and to a world to which he does not have the key. We will see how fundamental concepts for the work of Merleau-Ponty are resignified and reworked by Lefort within the scope of political philosophy, or rather, his impetus to think about the political being twists the concepts in order to make them speak what was only an intention or a noble repression. The notion of institution, thus, illuminates the democratic revolution and the *modus operandi* of this regime that lives in the test of its own "institution". The wild spirit descends from the Merleau-Pontyan ontology to think about *savage democracy*, the contesting spirit that flees from all theoretical pretensions, coming to the public world to question the established power, making room for us to think about the indomitable power of democracy. These are all expressions of the "discovery of the political", which takes place in recognition of the insufficiency of Marxism in thinking about the complexity of democratic and totalitarian regimes. This criticism is announced in Merleau-Ponty in the 1950s in his abandonment of *the philosophy of the history of the proletariat*, without, however, carrying the necessary radicalization to found a political philosophy in place of the great edifice that represents Marxism. This is Lefort's philosophical project, therefore, which will be built through the dialectic that institutes the void to understand democracy, interpretation and expression where meaning walks.

Keywords: Merleau-Ponty, Lefort, institution, Marxism, work of the work, absence.

Tabela de abreviações

Obras de Claude Lefort

ID – A invenção democrática: os limites da dominação totalitária

LTP – Les Temps Présent : écrits 1945-2005

EP – Écrit à l'épreuve du politique

ECB – Éléments d'une critique de la bureaucratie

SCA – Sur une colonne absente

FH – As formas da história

TM – Le travail de l'œuvre Machiavel

LC – La complication: retour sur le communisme

HP – Un homme en trop: Réflexions sur "L'archipel du Goulag".

ESP – Essais sur le politique

Obras de Merleau-Ponty

FP – Fenomenologia da Percepção

EdP – Éloge de la philosophie et autres essais

IP – Notes de cours: L'institution et la passivité 1954-1955

EC – A estrutura do comportamento

AD – As aventuras da dialética

VI – O visível e o invisível

OC – Maurice Merleau-Ponty: œuvres

PM – A prosa do mundo

OE – O olho e o espírito

SNS – Sens et non-sens

S – Signos

HT – Humanismo e Terror

RC – Résumés de cours : Collège de France 1952-1960

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – O ESTILO DA FILOSOFIA EXISTENCIAL	18
1.1 - O corpo no meio do mundo	20
1.2 – Uma fenomenologia política: os primeiros ensaios de Lefort	38
1.3– Existencialismo versus filosofia existencial.....	42
1.4 – O trotskismo em perspectiva: da leitura lefortiana à crítica de Merleau-Ponty.....	54
1.4.1 - Lefort e o trotskismo.....	55
1.4.2 - A crítica merleau-pontyana.....	63
CAPÍTULO 2 – DO MARXISMO À REVOLTA DO PENSAMENTO	72
2.1- O proletariado e sua direção	73
2.2 – A experiência proletária	79
2.3 - Os testemunhos históricos.....	96
2.4 - Totalitarismo sem Stálin: um delineamento do fenômeno político.....	105
2.5 - O amadurecimento do fenômeno	126
2.5.1 - O fenômeno da burocracia	128
2.5.2 - A revolta do pensamento: Lefort contra ele mesmo	139
CAPÍTULO 3 – LEFORT E O TRABALHO DA OBRA DE MERLEAU-PONTY	157
3.1 – Uma coluna ausente	159
3.2 - Do prefácio da presente obra à presença de Merleau-Ponty	160
3.3 - A ideia de Ser bruto e do Espírito selvagem	175
3.4 - A política e o pensamento da política	192
3.5 - Reflexões sobre os primeiros comentários.....	211
3.6 - O corpo, a carne	216
3.7 - O que é ver?	227
CAPÍTULO 4 – LEFORT PARA ALÉM DE MERLEAU-PONTY: DA INSTITUIÇÃO À DEMOCRACIA SELVAGEM	237
4.1 - Da instituição	242
4. 2 – A dimensão do simbólico: um impensado.....	268
4.3 – A instituição da obra-enigma: um entre-deux	284
4.4 – Um encontro nos corredores do pensamento: Maquiavel.....	305
4.5 – A democracia selvagem	324
CONCLUSÃO	341
BIBLIOGRAFIA	346
Primária.....	346
Secundária.....	347
Complementar	351

Introdução

A filosofia parece ser constantemente impelida à própria definição. Claude Lefort tem por intuito fundamental contribuir para uma renovação da filosofia política. Para tal, se debruça, em vários momentos de sua obra, sobre o estatuto do pensamento político. A busca por uma construção minimamente satisfatória para matutar a questão: o que é pensar o político? leva o filósofo a reconsiderar a própria tarefa e seu alcance, seus objetivos e ferramentas incessantemente, externalizando as cores de seu estilo filosófico. Fugindo de uma definição simplista do filósofo, ele nos leva à imbricação entre a filosofia política e a arte da escrita. Cruzamento e quiasma entre o imaginário e o real, entre as obras do passado e as perguntas do presente. A recusa de confundir a tarefa filosófica com a da ciência, leva-o a considerar a filosofia enquanto carente de um objeto determinado *a priori*, ou seja, seu *modus operandi* implica uma não-localização de seu lugar. Como aprendeu com Merleau-Ponty, as matérias do pensamento não são exclusivas do campo filosófico, através das quais a filosofia política – se quiser ser pensada como aquela que almeja ao ser político – deve compreender o alcance e o pensamento contidos na sociologia, na antropologia, nas diversas expressões artísticas e também na História. Por investigar o ser político, a filosofia política parece estar enredada em uma tarefa de “desvelar o que é – o ser da história, da sociedade, do homem – e criar, fazer surgir (...) a obra em que advém o sentido.”

Nosso trabalho exerce-se na interpretação e pela interpretação, íntima parceira do desvelamento *daquilo que é*. Instituir uma obra capaz de dialogar com os trabalhos em torno da obra de Lefort no mesmo lance em que direcionarmos-nos para as perguntas que agitam nossa caminhada, é assim, o mote de nosso esforço. Dizemos isso de antemão não somente para justificar nossa tese, mas principalmente para situar o leitor no campo ambíguo em que ele será lançado. É preciso para ler as páginas que se seguirão, uma *fé tácita* de que nossa hipótese está correta: a obra de Lefort só pode ser corretamente compreendida ao nos lançarmos para os sentidos e não-sentidos que estão impressos na presença-ausência de Merleau-Ponty. Somente assim o leitor poderá enxergar algum valor em nossos capítulos mais “braçais”, que visam uma interpretação a contrapelo de alguns ensaios de Lefort. Do mesmo modo, é absolutamente indispensável a hipótese de que um pensamento se institui para além de seu campo *objetivo* expresso pela escrita. Uma obra é capaz de carregar um campo de potência que tenciona o passado, presente e

futuro, abrindo os horizontes para os *impensados*. Portanto, temas aparentemente irrelevantes, secundários ou mesmo datados, serão relevados em uma perspectiva hermenêutica que visará colocar a nu um pensamento que orbita na escrita de Lefort: trata-se da obra de Merleau-Ponty, que em diversos momentos, representará um ente a *se contestar* ou em *se apoiar*. Nossa tarefa não é nada simples, mas que só pode ser justificada ou avaliada no escorrer de nossa tinta. Nesse “fenômeno” a filosofia existencial fará par com o pensamento do político, afim de conceder uma ótica possível de leitura para uma obra auto contestadora e transversal, como é a de Lefort. Concedida essa “fé”, esperamos que o leitor nade nesse rio, que altere seu curso e sua razão de ser, através do ato mágico e não-místico que caracteriza a *instituição de uma obra de pensamento*.

Se olharmos para vários dos intérpretes que estarão presentes em nossa tese, a grande maioria reconhece a importância de Merleau-Ponty na instituição da obra de Lefort. Nossa proposta, portanto, será de dialogar com essas leituras buscando os pensados e impensados para nos auxiliar na defesa de nossa hipótese. Quando Newton Bignotto afirma que Lefort só pode ser compreendido a partir de seu trabalho sobre Maquiavel, ou Bernard Flynn que reivindica uma abordagem fortemente ontológica e fenomenológica, não estamos negando a pertinência ou a correção dessas leituras, mas reivindicando uma radicalização da *coluna ausente* em Lefort para entendermos em que medida sua filosofia política se compreende no duplo movimento de negação/afirmação da obra de seu professor. Será nesse intercâmbio incessante com as leituras e interpretações que balizaremos o alcance de nossa tarefa afim de mensurarmos em que medida a obra de Merleau-Ponty fornece algumas condições fundamentais para o pensamento do político e por quais razões foi preciso ir além. A filosofia existencial conforme pintada por Merleau-Ponty é sem dúvida um guia poderoso para lermos a obra de Lefort, mas desde que não nos deixemos guiar pela tentação de igualar os dois projetos.

A filosofia política, diferentemente da ciência política ou da sociologia, excede o campo da teoria, das meras distinções conceituais, do escrutínio de categorias diversas, ela deve ser capaz de honrar sua tendência para a verdade sem que esteja certa do caminho que deverá traçar e das consequências de sua fala: ela é a radicalização da indeterminação da vida intersubjetiva pelo ato de criação instituinte do contato contínuo com o Ser. Esse ímpeto é o que confere dificuldade e especificidade à tarefa do político, porquê arrasta essa afirmação de Merleau-Ponty: “*O ser exige de nós criação para que tenhamos*

experiência dele (o Ser).” Colocar em marcha a expressão do ser da política envolve, para Lefort, a busca pelas diversas formas de escrita que possuem o pensamento político. É neste prisma que vemos durante sua descoberta/redescoberta do político a presença marcante de autores como os historiadores da revolução francesa Quinet e Michelet, os literatos Orwell, Sade e Michaux, os antropólogos Pierre Clastres, Levi-Strauss e Kardiner além dos ditos filósofos, La Boétie, Maquiavel, Marx, Hegel, Leo Strauss, Hannah Arendt e Merleau-Ponty. Para Lefort, as divisões arbitrárias, operadas principalmente em nível acadêmico, são sempre decepcionantes. O *impetus* do filósofo político reside na quebra de preconceitos que o ataria de forma equivocada ao pretensão saber do especialista. É descobrindo que o *político* recebe contornos genuínos por parte daqueles que possuem formas e estilos “não-filosóficos”, que entramos no circuito da latência poderosa do ser da política. A escrita do filósofo pode ser tecida de forma a lançar-se na *fortuna* da expressão, cuja indeterminação e abertura são representações de nossa inserção no mundo da vida. A tarefa do pensador do político é designar um refazer-se perene na inserção contingente na vida com o Outro.

Essas considerações não são difíceis de serem constatadas pelos leitores atentos da obra de Lefort. O quiasma entre arte da escrita e o pensamento político demonstra o modo como filósofo incorpora na expressão filosófica o que há de peculiar e definidor da democracia. Na leitura lefortiana da democracia, alicerçada por suas diversas visitas a Tocqueville, Kantorowicz e principalmente Maquiavel, visa-se o conflito como elemento constitutivo, o que permite quebrantar os alicerces do *Um*, instaurando a pluralidade que é presente no coração do ser, no qual o debate incessante estilhaça a determinação absoluta supostamente duradoura de seus fundamentos, seja no âmbito da Lei, do Saber ou do Poder. A democracia é transferida, enquanto estrutura simbólica, para o ato de escrever do pensador político, do filósofo que tem por objetivo desvendar, sempre parcialmente, as veredas do ser. A indeterminação vivida pelo processo de desincorporação na revolução democrática a partir da destituição do corpo duplo do rei é instauradora do *modus operandi* da escrita política. Se a democracia é simbolicamente estruturada pela desincorporação do poder, a escrita-pensamento busca sua expressão carregando em seu âmago a mesma desincorporação.

O gosto de Lefort pelo ensaio, sua aversão à filosofia sistêmica que por vezes pressupõe-se *unidade-homogênea*, com começo, meio e fim, que antevê os passos da humanidade, é o mesmo pleito pela democracia e sua indeterminação, é a mesma aversão

pelo totalitarismo que instaura o *Um* e mascara o conflito pela ideologia e pelo terror. A inserção da obra no espaço público – seu lugar natal por natureza – se dá, desse modo, através de um espelhamento contínuo entre a negação do fundamento e a sedimentação da indeterminação no próprio cintilar das palavras, na estruturação frágil do texto filosófico que buscará a expressão do ser político continuamente, pois sua tarefa é dada como carente de determinação, de finalidade pura e de síntese absoluta. A filosofia política enquanto obra de pensamento atravessa a vida daquele que por ela busca fornecer luz às nuances do político, que por sua vez – ao menos para Lefort – não pode ser desatada de sua tarefa como professor.

Em um ensaio Lefort lembra do espanto perpetrado pelo encontro com Merleau-Ponty em suas aulas no Liceu, tão jovem fora levado a descobrir o questionamento no próprio ato de falar, o surgimento da filosofia em sua mais legítima acepção, na fala pública, diálogo instituído pela abertura própria à linguagem. Por isso, a pergunta desse ensaio tem tons de afirmação: *Filósofo?* O questionamento incessante de Sócrates e sua relação com a cidade e a *paideia*, ou mesmo a partir de Platão e do escrutínio minucioso das formas de governo, o filósofo-escritor busca afirmar suas raízes históricas. Nota importante, já que a filosofia contemporânea coloca no tribunal da nova racionalidade a morte do filosofar, seu desmoronamento e importância. A filosofia está, portanto, sob o prisma retratado por Quinet e Kantorowicz: *major et minor ipso*: abaixo e acima de si mesma. Abaixo de si por não poder ser reduzida à tarefa de educador, acima de si por ter que honrar a cada pulular da língua pensante o *impetus* fundador que faz o filósofo parceiro íntimo do Ser. Neste momento a obra recebe seu estatuto peculiar: é híbrida, pois não pode deixar de vincular-se à situação concreta que é por definição sócio histórica, ela, necessariamente, reivindica uma intervenção pública na vida política, constitutiva do filósofo em sua existência intersubjetiva, com outras formas de pensamento, com outros corpos que não carregam a mesma inquietação. Podemos dizer, que a perspectiva de abaixo e acima de si como relatada pelo escritor, é a lanterna vigilante lançada contra toda perspectiva idealizadora da vida humana e da filosofia. Lembremos da lição que aprendeu com Merleau-Ponty: o fantasma de um pensamento puro nega a ambiguidade que é elementar na relação do homem com o mundo. A negação do pensamento de sobrevoos, tão recorrente nas críticas merleau-pontyanas, se desdobra na crítica de uma linguagem filosófica pura.

Esse esboço é símbolo do distanciamento por parte de Lefort já no final dos anos de 1950 do plano de fundo conceitual marxista, que também foi habitado pelo sonho

nefasto da *Unidade* e da sociedade sem classes, mascarando o conflito entre *Grandes e povo*, descoberta teórica revelada carnalmente em sua monumental tese de estado *Le travail de l'œuvre Machiavel*. O filósofo busca nos autores de inspirações distintas, por vezes, o mesmo ponto de partida: contato com aqueles que assumiram tanto em sua perspectiva teórica quanto na sua escrita, a ambiguidade instituinte das relações humanas e do político. É por trilhar este caminho que La Boétie inspirou-lhe tantas reflexões, denunciando que a liberdade e a servidão podem nascer de uma única experiência, podem ser frutos de um mesmo sonho. A escrita política é não só uma ferramenta capaz de acompanhar a mutação do político mas se mostra a expressão mesma da liberdade. Como disse La Boétie, o tirano apesar de ser apenas homem recebe, simbolicamente, os olhos, os braços e ouvidos de todos nós, já que a tentação do *Um* é um risco eminente que assombra toda forma de vida humana. Assim como o povo para Maquiavel é o protetor da liberdade por ser o humor que questiona sua opressão inserindo a negatividade no conflito social. A filosofia política, exercendo-se pela fusão perpétua entre a obra e a vida, é a vigilância que nos levanta as pálpebras a cada tarefa iniciada e retomada, nos deixando alertas para que não caiamos na quimera tirânica do *pensamento-uno*. Assim vemos uma expressão exortativa do pensamento lefortiano: devemos dar vazão à inspiração propriamente democrática da ausência de determinação, para que haja em nossos corações, o mesmo vazio pertencente ao lugar do poder na democracia. A tarefa filosófica e política se entrelaçam no mesmo *topos* simbólico: nem sujeito puro, nem objeto, está no *entre-deux*, no meio do caminho.

Essas primeiras observações não dizem em absoluto sobre o projeto que o leitor encontrará em nossa tese. O que propomos é algo simples mas demandante de algum fôlego: a reconstituição do pensamento lefortiano sob a ótica da fenomenologia existencial que, conforme acreditamos, Merleau-Ponty foi a grande expressão. Daqui surge a importância de nossa primeira ação que buscará abordar de modo minimamente satisfatório esse *estilo* de filosofar que carrega inúmeras características que esboçamos acima. Doravante, ele é plástico, arrasta consigo algumas perguntas que estão presentes em todos os momentos da obra de Lefort, ao mesmo tempo que recebe diferentes respostas e uma roupagem que amadurece e se complexifica no transcorrer dos anos, acompanhando as mutações dos fenômenos políticos.

A partir dessa primeira proposta, o que pretendemos é: no primeiro capítulo expor os primeiros passos do percurso intelectual de Lefort, iniciando com uma introdução ao estilo da filosofia existencial a partir da *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty.

Aqui ficará claro como Lefort se apresenta desde o início como uma figura intelectual atenta *ao fenômeno político*, de modo muito mais intenso e completo que seu professor, algo que marcará profundamente a diferença filosófica entre os dois. Em seguida traremos a contraposição do existencialismo à filosofia existencial, com intuito de colocar para o leitor o ambiente intelectual francês em que se situa o jovem Lefort – em *A contradição de Trotsky* ele tinha apenas 24 anos. A partir da crítica de Merleau-Ponty ao ensaio em 1955, acreditamos fornecer um panorama amplo de como nossa tese irá se desdobrar, quais são as contradições que encontraremos em um projeto fenomenológico que visa sua articulação com o marxismo de modo tensionado, produtivo portanto, apesar do afastamento de ambos filósofos na década de 1950-1960 da *filosofia da história do proletariado*. O que intentamos é a reconstrução de um pensamento que nasce em um ambiente francês muito marcado pelo existencialismo sartreano e pelo marxismo. Lefort segue desde o início um caminho complexo, expresso em sua escolha pela ambiguidade como é reivindicada de forma categórica por Merleau-Ponty. Como veremos, é um projeto diametralmente oposto à filosofia sartreana. Aqui será anunciado a tarefa inicial de nosso trabalho: aventurar nos ensaios em torno da experiência proletária e totalitária, afim de destacar os aspectos que compõem a filosofia existencial, destacadamente a crítica à atitude de sobrevoo, a reivindicação da contingência e ambiguidade enquanto fatores fundamentais da leitura da vida social e política, bem como a delimitação de um fenômeno para fazer falar de modo mais completo o sentido da totalidade social, que caracteriza uma *fenomenologia política*.

No segundo capítulo trabalharemos com a reunião de ensaios *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, ignorando vários outros ensaios escritos entre as décadas de 1940-1960.¹ Nossa escolha se justifica na medida em que buscamos colocar sob perspectiva a incorporação de Claude Lefort da fenomenologia merleau-pontyana a partir de um contraste específico com o marxismo que marca a descoberta do político. Encontraremos um material mais rico e profícuo quando entendemos a presença do marxismo na leitura inicial lefortiana da filosofia sob grande influência da *Fenomenologia da percepção* de seu professor, e sua negação posterior, da qual Merleau-Ponty, em *As aventuras da dialética*, anuncia categoricamente – o que ocorre com Lefort em 1958 como o leitor poderá acompanhar em sua *revolta do pensamento*. Esses dois primeiros capítulos poderiam facilmente ser somente um. Conjuntamente considerados,

¹ Como os ensaios reunidos na obra *As formas da história*.

implicam várias consequências para o trato com o fenômeno político, que trataremos ao leitor a partir da leitura de Lefort dos eventos políticos que marcaram o início de seu percurso intelectual. Dito isso, pretendemos com esses dois capítulos delinear melhor o que entendemos por filosofia existencial e de que maneira Lefort compartilha dessa posição mesmo sem nomeá-la uma vez sequer.

Em nosso terceiro capítulo abordaremos de maneira sistemática os diversos ensaios presentes em *Sur une colonne absente*, que são quase em sua totalidade em torno da obra de Merleau-Ponty. Vale lembrar, que além de aluno e amigo de Merleau-Ponty, Lefort se apresenta como divulgador e editor de suas obras inéditas, como *O visível e o invisível*, e o curso no Collège de France sobre a noção de instituição que é o ponto alto de nossa leitura de Lefort, tanto acerca da democracia e do totalitarismo como da obra de pensamento – que abordaremos no quarto capítulo. Aqui veremos alguns “pensados e impensados” de Merleau-Ponty presentes no esforço lefortiano, e de que maneira eles nos orientam para uma compreensão precisa da obra do filósofo político, a partir *do trabalho da obra de Merleau-Ponty*. Essa é nossa aposta, que reivindica uma *obra complexa sobre Merleau-Ponty*, não tão reluzente quanto *o trabalho sobre Maquiavel*, mas que nos deixa indicações claras que uma compreensão desses ensaios de seu professor, é fundamental para a compreensão teórica do pensador do político. Merleau-Ponty escreveu *sobre a política*, seus eventos, caminhos e descaminhos. Embora seja um ponto complexo debatido por diversos intérpretes de sua obra, não acreditamos que ele possua *uma filosofia política*, não há qualquer referência às formas de governo, sociedade e regime em seus escritos políticos, pois conforme veremos, pensar o totalitarismo e a democracia no século XX, é condição *sine qua non* para efetivar o pensamento *do político*. Isso é crucial, pois entendemos que este é o grande *impensado* de sua obra, que nos será trazido à baila de modo brilhante pelas obras de Lefort. Isso se dará sem dúvida alguma em seu contato com Maquiavel e em sua crítica voraz à perspectiva marxista, vista doravante como incapaz de nos legar uma leitura do totalitarismo, pois está presa em uma redução da realidade, expressa principalmente em sua *filosofia da história do proletariado*, aspecto que leva Marx e os marxistas ao sobrevoos presente no racionalismo da filosofia moderna que ele mesmo tanto criticava. A coluna ausente é representada por Merleau-Ponty portanto. É tanto a ausência efetiva de um grande amigo morto precocemente, quanto o *estilo* de sua filosofia: o pensamento habita o ato de pensar a partir do outro e pelo outro, em seus horizontes não visitados, *no vazio que carrega toda obra de pensamento, na medida da invenção democrática*.

Compreendendo o que significa a frase de Henri Michaux que abre o livro: “*je me suis bâti sur une colonne absente*”, entenderemos que erigir-se sob uma coluna ausente é literalmente transcende-la, pois embora a influência de Merleau-Ponty seja latente em todos os momentos de sua obra, não podemos assentir qualquer redução da obra lefortiana à fenomenologia e ontologia de seu professor. É aqui que vemos surgir a filosofia política de Lefort, sua grande envergadura filosófica que vemos influenciadora de uma gama de pensadores, vigorosamente anunciada em ensaios dos anos 1960 e em sua magistral obra sobre Maquiavel. Doravante, nosso quarto e último capítulo propõe o recolhimento do material teórico trabalhado nos capítulos anteriores, para que enfim possamos entender em que medida o filósofo político desenvolve suas leituras *da obra de pensamento*, intimamente ligada à sua leitura da democracia “selvagem” e de sua negação, o regime totalitário. Todos esses conceitos terão um apoio importante na noção de *instituição* que abre o capítulo e de dimensão simbólica que trabalhamos em seguida. Importante nesse momento será notarmos em que medida passamos a melhor compreender sua obra se estivermos atentos às tensões que o próprio escritor não explicita – como a importância da noção de instituição e da ontologia de Merleau-Ponty para o amadurecimento do pensamento do político. Não deixamos o leitor às cegas: trata-se de uma tese sobre Claude Lefort tendo como ótica de interpretação a obra de Merleau-Ponty e os diálogos explícitos e invisíveis que sedimentam-se na imensa obra lefortiana. Como grande filósofo que foi, é possível que adentremos em sua obra por diversos caminhos, mas acreditamos que a explicitação das relações que ele mantém com seu professor e amigo, nos instruirão melhor na estadia em seu corpo de pensamento, que influenciou e influencia uma gama de pensadores e pensadoras em todo o mundo, em especial na tradição brasileira.

Capítulo 1 - O estilo da filosofia existencial

Ao falarmos de um *estilo existencial*, queremos apontar para uma certa unidade efetiva que todos nós carregamos em nosso entrelaçamento com o mundo e com os outros. Este é um termo fundamental para Merleau-Ponty que o acompanhará durante toda sua jornada. Para nós, ele exemplifica e simboliza melhor que qualquer outro, a identidade e a diferença, a criação e o encontro com um *ser que já está ali* de que tanto fala sua obra. É a partir de certas tendências, de certos pressupostos e de um certo caminho que

identificamos as pessoas *enquanto tais*. Como a calda de um cometa, – parafraseando o filósofo – nosso *estilo* é um modo de existir que se arrasta impondo-se em qualquer empreitada que façamos: seja ela de ordem prática ou teórica, artística ou filosófica. Embora essas dicotomias sejam rejeitadas inteiramente por Merleau-Ponty, conforme veremos, há um certo estilo, que embora inarticulável em uma sentença ou em uma frase, pode ser esboçado por um esforço de pensamento, que é exatamente o que pretendemos fazer aqui. Falaremos por vezes de um *estilo em comum*, mas isso em nada exclui a individualidade e a especificidade que a empreitada de Merleau-Ponty e de Lefort possuem. Entretanto, para fazer filosofia é preciso dizer mais do que o óbvio, é preciso habitar certos horizontes, que por uma razão ou desrazão, nos motivam a enquadrar um determinado fenômeno e ali residir até que ele nos faça falar. Em nosso caso, é o *estilo da filosofia existencial* que tentaremos trazer ao leitor alguns rabiscos, a partir de entrecruzamentos de percursos e de ideias, de motivações e de tropeços, para que *no meio-do-mundo* possamos *trabalhar*. Para não partir do vazio absoluto, pedimos ajuda ao filósofo para nos auxiliar nesse arranjo precário, que em 1942, em seu primeiro grande ensaio de fôlego – *A dúvida de Cézanne* – define o que será para toda sua empresa expressiva um ponto de retorno, e que para nós diz como nunca o que significa *ter um estilo*:

Um pintor como Cézanne, um artista, um filósofo devem não apenas criar e exprimir uma ideia, mas ainda despertar as experiências que a enraizarão nas outras consciências. Se a obra é bem sucedida, ela tem o estranho poder de ensinar-se ela mesma. Seguindo as indicações do quadro ou do livro, fazendo comparações, esbarrando de um lado e de outro, guiados pela clareza confusa de *um estilo*, o leitor ou o espectador acabam por redescobrir o que lhes quiseram comunicar. (OE, p.140, grifos nossos)

Para além de qualquer problemática ulterior que traremos à baila, é em torno desse *guia confuso* que buscaremos fazer falar o que, talvez, as próprias obras nas quais nos apoiaremos quiseram nos comunicar. Esse é o sentido primeiro de nosso esforço, um ponto de partida que já contém os horizontes de nossa morada eterna. Para desdobrar esses sentidos são incontornáveis duas questões: a do corpo e da intersubjetividade². Pelas

² Quando nos lançamos sobre a hoje clássica obra de Merleau-Ponty intitulada *Fenomenologia da Percepção* encontraremos, como em toda obra clássica, inúmeras entradas para que uma leitura razoável seja feita. Poderíamos, por exemplo, trabalhar sobre suas descrições das psicopatologias e de sua relevância no desvelamento de nossa inserção no mundo através do corpo “saudável”. Também é possível vislumbrar sua obra enquanto crítica e continuidade do projeto de Husserl, do qual sabemos que Merleau-Ponty se debruçou muito cedo para escrita de seu grande livro. Uma leitura também válida é a de contrastar com a grande obra de seu amigo e interlocutor Jean-Paul Sartre, pois sabemos do quão distante e ao mesmo tempo próximas são as duas obras. A diversidade de horizontes que nos abre uma grande obra se mostra sempre estarrecidora. Entretanto, como toda abordagem investigativa filosoficamente guiada, precisamos escolher

razões que se seguem: na estruturação conceitual de sua fenomenologia, Merleau-Ponty se diferencia, ao nosso ver, de outros pensadores que carregam os ensinamentos de Husserl ou do próprio criador da fenomenologia, por ser capaz, em sua compreensão mais básica do corpo – sua experiência tocante-tocado – de inserir a ambiguidade e a contingência, a limitação e o alcance, a unidade e a pluralidade. Falar do corpo em Merleau-Ponty é desdobrar essa existência em contato com os outros, e é nesse aspecto fundamental, acreditamos, que sua filosofia possui, mais do que todos os outros “existencialistas”, um poder para pensar a política que Lefort reconhece de imediato, – o que leva a fenomenologia à conjugação com o marxismo, fornecendo aspectos singulares à filosofia lefortiana em sua relação com Marx e seus “herdeiros”, conforme veremos – o que nos parece ser o começo de uma abordagem capaz de conjugar a fenomenologia com a política, o que designaremos, a partir de Agnès Louis, de uma “fenomenologia política”.³ Para entender seu valor e seu alcance, é preciso primeiro que entendamos a gênese dessa compreensão fenomenológica do corpo como um *entre-deux*, que desemboca na compreensão de intersubjetividade, condição *sine qua non* para uma filosofia política e para esse *estilo de enxergar o fenômeno*.

1.1 - O corpo no meio do mundo

O que é o corpo?⁴ Tal pergunta feita por um filósofo francês no século XX poderia gerar espanto naqueles que minimamente conhecem a história da filosofia. Platão em milênios passados já se perguntara sobre a relação “Psyqué-Sôma” em vários diálogos,

caminhos que nos direcione para questões que nos pareçam imediatamente salientes. Nossa escolha por abordar principalmente a *Fenomenologia* se justifica por acreditarmos, que embora haja uma continuidade com o projeto de *A estrutura do comportamento* (1942), nosso objetivo é o de traçar o estilo da filosofia existencial de modo que nas seções seguintes possamos desdobrar seus significados na obra de Lefort. Por essa razão, é inegável que as posições expostas na *Fenomenologia*, possuem uma complexidade e uma carne bastante distintas do trabalho de 1938 publicado em 1942. Aqui são delimitados com muita precisão todo o esforço de pensamento que será alargado ou retroagido tanto por Lefort como por Merleau-Ponty.

³ Agnès Louis, *Claude Lefort : portée et limite d'une phénoménologie politique*, 2015, p.111-129.

⁴ Merleau-Ponty distingue na *Fenomenologia*, podemos dizer, de modo sucinto, dois modos de ser do corpo: o corpo objetivo e o corpo fenomenal ou corpo próprio. Sem nos alongarmos desnecessariamente, ele nos diz: “*Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor. E, como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido.*” (FP, p.110). Tudo indica que essa distinção ganha significância no pensamento do filósofo antes mesmo do contato com Husserl, pois Gabriel Marcel já apresenta uma obra de fôlego no cenário fenomenológico francês – obras que datam desde 1914, seguidas por inúmeras conferências – que veio a ser munido por Husserl e posteriormente Heidegger, principalmente depois da conferência de Husserl em Paris em 1929 que Merleau-Ponty e vários outros jovens acompanharam, o que mudou, como se sabe, todo o cenário da filosofia ocidental.

explicitamente no desenvolvimento do Fédon, por exemplo. Para além das interpretações também milenares de Platão é preciso notarmos, que as perguntas filosóficas recebem novos tratamentos, se repetem, orbitam em si mesmas e naqueles que ousam nelas se pautarem para pensar. Descartes no século XVII também fizera as honrarias filosóficas. Ao que parece, desenvolveu um “ego” que tudo funda mas que estranhamente possui um corpo de uma natureza ontológica completamente distinta daquela da mente. Husserl, por outro lado, fez grandes avanços em sua fenomenologia transcendental investigando o corpo e dando cada vez menos “poder” à redução fenomenológica. Merleau-Ponty se pergunta, na *Fenomenologia da percepção*⁵, o que é o corpo? Como se nunca tivéssemos antes realizado tal heresia. Não o faz por desconsiderar a tradição, mas sim por ser preciso escrever e descrever o surgir simbólico⁶ do corpo como Cézanne quis pintar o mundo

⁵ Veja-se a divisão da obra: **Primeiro movimento:** um prefácio que se mostra na verdade um grande ensaio sobre os problemas que envolvem a fenomenologia e a filosofia enquanto continuadoras do problema moderno, haja visto: “*O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia mas, assim como a arte, é a realização de uma verdade.*” (FP, p.19) Qual problema é este então? Ao nosso ver, é a inserção nos campos expressivos diversos (literatura, filosofia, ciência, pintura) de um movimento de aceitação dos limites que envolvem o pensamento, melhor dizendo, da carência do pensar – e das formas de expressão – em dominar seu objeto, e, ao mesmo tempo, um impulso de compreender nossa relação com o ser, que, por definição, envolve o risco e o *prejuízo* da teorização.⁵ Tamanha a complexidade do prefácio – como de costume nos dois filósofos que lidamos – levando-nos à conjectura de que foi escrito após o término da obra. **Segundo movimento:** uma longa introdução tratando dos “prejuízos dos clássicos”, para enfim, fazer um retorno ao fenômeno em sua abordagem propriamente fenomenológica. Percebemos aqui que os “clássicos” e seus prejuízos são lidos como sendo mais propriamente a absorção da ciência moderna e da psicologia, das ontologias racionalista e empirista. De modo algum, trata-se, para Merleau-Ponty, da superação da filosofia passada ou mesmo da ciência moderna, antes, é da redescoberta da experiência através de uma crítica da filosofia da consciência que subjaz às análises modernas, principalmente em suas vertentes científicas, que trata-se de encontrar *o corpo enquanto impessado metafísico*. Daí a origem dos diversos temas: sensação, associação, projeção das recordações, atenção e juízo e, por fim, a descoberta do “campo fenomenal” através do corpo enquanto potência motora. No movimento propriamente dito da fenomenologia da percepção temos: **Primeira Parte:** tratando do corpo com suas diversas descobertas expressivas e simbólicas partindo desde a experiência do corpo enquanto “tocante-tocado” até “o corpo como expressão e fala”. **Segunda Parte:** como se Merleau-Ponty, nessa parte da obra, fizesse uma genealogia de nossa inserção no mundo. Aqui trata-se da passagem do corpo e sua experiência de si consigo mesmo (experiência que já possui o fator da ambiguidade conforme veremos) para a dimensão espacial e da descoberta do mundo natural que guia-nos até a experiência de Outrem no mundo humano. **Terceira Parte:** em um movimento muito característico, Merleau-Ponty retorna para questões que foram enunciadas em páginas anteriores e fornece, enfim, um estatuto propriamente filosófico para tais. É o caso de tratar de “essências” do corpo e da percepção enquanto *traços do ser no mundo*, tais como o Cogito (modificado e retrabalhado a partir da concepção de uma dimensão pré-reflexiva e pré-objetiva, denominando-se *cogito tácito*), temporalidade e a liberdade. Esboçamos aqui a estrutura geral da obra para que fique claro que a escolha de abordagem a partir do corpo se justifica, na medida em que, quaisquer que sejam as páginas escolhidas, será nuançada a concepção geral da obra de Merleau-Ponty: a crítica das filosofias da consciência, do pensamento totalizante, sua adesão indestrutível à abertura ao concreto, bem como sua total consciência dos limites humanos em seus exercícios mundanos. São aspectos que retrabalhados, permitirão caminhar pelos primeiros textos de Lefort de maneira a reconhecer os traços e as dobras realizadas em meio ao universo de pensamento que é aberto a partir do livro de 1945.

⁶ Atenção ao uso desse termo por Merleau-Ponty, pois como veremos nos capítulos finais, apostaremos que o significado que a filosofia do político confere a esse conceito difere do uso merleau-pontyano, o que reivindicaremos como *um impensado de Merleau-Ponty*.

como se visasse sua primeira visita humana: “*Ele (Cézanne) não quer separar as coisas fixas que aparecem ao nosso olhar e sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria em vias de se formar, a ordem nascendo por uma organização espontânea.*” (OE, p.131). Perceber através de nosso aparelho fisiológico e psíquico uma casa (como aquela do vizinho) é vê-la sobre um lugar específico que implica uma condição que nos limita a vê-la de uma determinada perspectiva. Contudo, poderia me deslocar e a veria de uma outra perspectiva. Vista de um avião ela seria vista ainda de uma outra maneira. A definição de casa enquanto objeto no mundo *seria*, então, como diz Leibniz, não essa ou aquela perspectiva que adoto em um determinado momento ou em determinado ponto, ela é, em suma, o denominador comum de todos pontos e lugares possíveis: “*(...)o geometral dessas perspectivas e de todas as perspectivas possíveis, quer dizer, o termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas, ela é a casa vista de lugar algum.*” (FP, p.103). Entretanto, ver, tocar e, em geral, perceber, implica um lugar, um *topos* condicionante. Para ver a casa não é preciso ser um filósofo, um psicólogo, nem mesmo um cientista: o profissional do conhecimento não vê a casa melhor por conhecerem a aparelhagem pela qual meu corpo a digere. Não vê a casa melhor do que o padeiro que depois de sua entrega ao vizinho percebe num súbito, mas atencioso olhar, a beleza de seu jardim e a densidade de suas paredes.

Merleau-Ponty vai ao desencontro de toda *visão de sobrevoos* (aqui representada por Leibniz), buscando restituir as condições efetivas que fazem com que vejamos a casa, nunca de um lugar *apesar* de nosso corpo, mas sempre no *aqui* e no *agora* e *por meio* dele – ou como dirá Lefort constantemente em sua magistral obra sobre Maquiavel *hic et nunc, ici et maintenant*. Os objetos se mostram escondendo-se, ver um objeto é observá-lo de uma posição no mundo, mas não poderia fazê-lo se não houvesse uma relação de espelhamento com todos os outros objetos, que confere, em sua articulação própria, a experiência perceptiva. Fixar um objeto é “escolher” um determinado chamado do mundo e recusar-se aos outros que permanecem na obscuridade do fundo. A percepção sendo um “ato de duas faces”, o horizonte que me apego e me utilizo dele para ter acesso a uma face do objeto, não poderia se mostrar sem que o sistema de relação esteja implicado em minha percepção atual. Em suma, perceber é deixar os objetos circundantes à margem, no indiferente, no *fundo* de minha *figura*. É, portanto, *a estrutura figura-fundo*,

articulação oriunda da *Gestalttheorie*⁷, que Merleau-Ponty se apoia para pensar a percepção, como observa Bittencourt:

A referência a uma “figura sobre um fundo” conecta a reflexão de Merleau-Ponty sobre o atomismo fisiológico à caracterização, pelos teóricos da *Gestalt*, daquilo que tomam como essencial na percepção – mesmo em seu aspecto mais básico ela seria intrinsecamente relacional. Quando olhamos para uma mancha, por exemplo, a cor que vemos como *sua* não é determinada apenas pela luz que ela reflete e chega a nossos olhos, mas *também* pela luz que é refletida por suas imediações – seu *fundo* –, de uma maneira que não dependeria apenas da causalidade objetiva mas também de certos esquemas que a percepção tende a constituir. Sem tal constituição esquemática, não haveriam figuras ou objetos em nossa percepção. (BITTENCOURT;2020, p.47)

Como deixa notar o intérprete, o filósofo maneja essa estrutura para enxergar o funcionamento *fenomenal* da percepção para aquém e para além de toda determinação objetiva de que se possa fazer a ciência. Em resumo, ter um corpo – e é isso que as abordagens científicas deixam escapar em suas diferentes vias – é menos do que agir sobre ele, mas ser *através dele*, em um meio (*milieu*) que embaralha minhas percepções com as dos outros e com as “coisas do mundo”, sem que eu deixe ou cesse de ser *eu*.⁸

As descrições de Merleau-Ponty que nos interessam aqui partem do corpo próprio que em seu “surgimento” se mistura com as coisas e com os outros, sendo a partir desse solo ambíguo que se constitui uma *situação existencial*, da qual nossa *experiência* do mundo possa ser descrita através da percepção: “*Não se pode tratar de descrever a própria percepção como um dos fatos que se produzem no mundo, já que a percepção é a "falha" deste "grande diamante".*” (FP, p.280). Entretanto, somente podemos

⁷ Para apontamentos mais precisos sobre a influência da *Gestalttheorie* na obra de Merleau-Ponty indicamos o mesmo texto (BITTENCOURT;2020, p.44-77), onde veremos figuras como Wertheimer, Köller e Koffka sendo lidas e contextualizadas tanto no interior do pensamento da *Gestalt* tanto no contexto de incorporação e crítica de Merleau-Ponty.

⁸ Não há recordação ou dedução intelectual juntando os pedaços das minhas percepções ou substituindo o fato de que o horizonte no qual se apoia nosso fixo olhar para uma determinada figura da casa ou de qualquer outro objeto, seja o que fornece suas identidades. Essas “identidades” são em todas as medidas precárias. Por serem temporais, por serem no espaço e no mundo humano no qual habitamos, no qual residem suas condições e limitações, bem como seu alcance e sua grandeza. Todo esse complexo nos é atravessado em nosso próprio corpo. Quando vejo, há um universo multilateral e intercalado de objetos que se *mostram* sem que a síntese de suas perspectivas seja feita totalmente. Minha percepção atual é o que faz, dentro da trama de todos os objetos, a efetividade de minha inserção no jogo perceptual do mundo. A *virtualidade* presente em minha percepção, minha projeção perceptiva, é o que viabiliza a existência complexa e no mesmo movimento dinâmica a possibilidade de uma visão sem lugar. Habito o mundo como habito os objetos nele inseridos. “*Assim, cada objeto é o espelho de todos os outros. (...) cada um deles é tudo aquilo que os outros 'vêem' dele.*” (FP, p.105). A casa não é, portanto, nem o objeto visto de lugar nenhum, nem mesmo a síntese efetiva de todas possibilidades. Ela é, de fato, “*a casa vista de todos os lugares.*”

compreender nossas hipóteses se lançarmos luz à noção de *fé originária*⁹ que é aquela do *Cogito tácito* anterior ao *Cogito cartesiano*. “*A primeira verdade é ‘Eu penso’, mas sob a condição de que por isso se entenda ‘eu sou para mim’ estando no mundo.*” (FP, p.546). O *Cogito* sendo pré-objetivo é anterior à formulação objetiva do “penso que”, o que o mantém em uma co-habitação com a fé perceptiva originária, tornando possível para nós um mundo – jogados nele simplesmente acreditamos em seus horizontes por mais que eles não se confirmem como figura do presente. É algo que se estenderá por toda categorização ulterior que façamos acerca do mundo, seja em nossa atitude científica, seja em nossa atitude filosófica ou artística. Os objetos possuem lados escondidos, e estes estão vivos em nossa existência por sermos prenes de um *eu natural*, sem individualidade. Compartilharmos “um estilo universal” a partir do qual nos misturamos com as coisas e com a natureza – uma certa generalidade latente, portanto – que aparece como fundo no qual mutuamente passamos a ser reconhecíveis aos olhos do outros, a cada ato de pensamento, ou à cada golada de café: “*O mundo natural, como o vimos, não é senão o lugar de todos os temas e de todos os estilos possíveis. Ele é indissolavelmente um indivíduo sem igual e um sentido.*” (FP, p.604). Como exemplifica o caso da alucinação, como observa Moutinho, a fé perceptiva é nosso modo de desfilar no mundo a partir “de um mundo em comum”:

Ora, se, malgrado a diferença, a alucinação pode passar por realidade, é finalmente porque a própria percepção, oriunda da mesma função, não é uma operação intelectual, não goza de nenhuma certeza intrínseca, nenhum *index sui* – essa função é tal que, antes de toda verificação, nós simplesmente cremos no que vemos.” (MOUTINHO;2006, p.196).

O pertencimento inexorável naquilo que Merleau-Ponty nomeia de mundo natural em contínua dialética com o cultural, faz com que para nós os objetos não sejam fornecidos *partes extra partes*. O abajur “vê” as costas da cadeira na medida em que possui a mesma amarra que nós possuímos com o outro humano. Não quer dizer que o abajur possua olhos, quer dizer que *estar ali* é possuir uma certa existência latente, cuja identidade é sempre precária e carregada pelos “olhares” de todos os outros objetos. Assim se desenha a subjetividade da qual visa a *Fenomenologia, um existir no meio do mundo*:

Correlativamente, a generalidade e a individualidade do sujeito, a subjetividade qualificada e a subjetividade pura, o anonimato do Se e o anonimato da consciência não são duas concepções do sujeito entre as quais a filosofia teria de

⁹ No transcórre de nossa tese teremos oportunidade de trabalhar com calma essa importante noção que está associada à redução fenomenológica. Veremos em Lefort, na *questão da obra*, que ela pressupõe uma fé interpretativa, o que diz muito sobre a importância do termo para nosso trabalho.

escolher, mas dois momentos de uma estrutura única que é o sujeito concreto. (FP, p. 604)

Nas linhas acima vemos um tensionamento inerente à *Fenomenologia*, qual seja, a da pergunta pelas essências, e seu inverso, a limitação de um acesso total ao mundo, e ao conhecimento.¹⁰ As relações que Merleau-Ponty trava com as ciências da percepção percorrem a *Fenomenologia* de ponta à ponta, bem como também está explicitado em quase todos seus ensaios. Isso se dá, em alguma medida, para aprender seus prejuízos e restituir a experiência de uma *existência efetiva*, na qual nem o outro nem as coisas serão meros correlatos da consciência, nem aspectos inacessíveis de um mundo maciço e em-si.¹¹ A ciência da percepção é alimentada pelos prejuízos de uma filosofia da consciência que *sobrevoa seus objetos* de conhecimento como um deus *ex-machina*.¹² Seja em sua vertente empirista ou racionalista há sempre uma sobreposição do conhecimento que ignora o fato maior de nossa morada no mundo: o de estarmos aqui e agora, falando português, no Brasil, em Contagem, que seja qual for nosso objeto de estudo ou ocupação, este é um calçado metafísico que não podemos tirar nem mesmo durante o sono mais profundo. Conforme veremos, é a partir da compreensão merleau-pontyana de *milieu*, que poderemos evadir dessas ilusões. Nada podemos compreender da filosofia existencial se não a entendermos, como lembra com veemência Emmanuel Alloa, sem termos diante de nós o alcance dessa *visada*. Pois é ele que diferencia Merleau-Ponty das outras abordagens fenomenológicas – de Heidegger e Sartre ou mesmo de Husserl. “Enquanto

¹⁰ Como nota o prefácio da *Fenomenologia*: “O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão. Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, isso não é nem acaso nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne — pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela se confunde, sob esse aspecto, com o esforço do pensamento moderno.” (FP, p.24). Esse é o enigma em que todo pensamento moderno está lançado. Essa indeterminação, ou melhor, essa *dominação sempre parcial*, é marca estrutural do pensamento maduro de Lefort sobre a democracia, que como dizemos, é vinculado à *experiência moderna de pensamento*.

¹¹ Basta que vejamos a definição de fenomenologia que acompanha a inauguração da obra em seu prefácio: “A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência.” (FP, p.1) Tal frase aparentemente simples em sua formulação, releva o enigma do obra, nos instiga a ver qual é sua *questão*, no momento que implode um projeto *puramente transcendental*, pelo simples fato de lançar, a título de condição metódica, tais essências em seu contato com a facticidade humana. É na descrição de nosso entrelaçamento com o mundo e com os outros que a batalha para *desvelar nossa relação com o ser* é travada.

¹² O que dissemos se refere também à teoria da Gestalt como nota Emmanuel Alloa: “Pour Merleau-Ponty, l'école de Koffka et Köhler tend à substantialiser la forme, à l'abstraire des interactions réelles de l'expérience (...) ce sont les quelques exemples de formes visuelles canoniques et récurrents dans les ouvrages de la Gestalttheorie présentant le risque de placer la forme avant sa perception et de faire revenir en force le platonisme.” (ALLOA ;2008, p.35)

potencialidade de um meio, *o corpo em movimento não se deixa reduzir nem a uma autonomia total de um sujeito puro, nem a uma heteronomia do ambiente.*” (ALLOA ;2008, p.40)¹³. É nessa promiscuidade ambígua, entre o diverso e o mesmo, entre o eu-outro-coisas, que nosso engajamento no mundo é compreendido por nosso filósofo. O *meio* para Merleau-Ponty, lembra Alloa, é derivado da compreensão de *Umwelt*¹⁴ de Jakob von Uexküll, – de um modo distinto mas não menos importante também de Kurt Goldstein em seus trabalhos de psiquiatria – um etnólogo que busca se distanciar da compreensão de um ambiente geográfico (*Umgebung* de Kurt Koffka da *Gestaltpsychologie*¹⁵), dando ao conceito de *Umwelt* uma dimensão qualitativa que corresponde à dimensão própria ao comportamento, portanto, dinâmico e complexo, com vários significados e mesmo uma certa *opacidade*. Heidegger, por exemplo, parte do *Welt* humano, deixando o mundo animal enquanto *Un-Welt*, carência de *Welt* (ALLOA ;2015, p.40). Isso retira o dinamismo e a instituição possível entre o “mundo” animal e o humano, criando um *gap* de duas dimensões inconciliáveis. Para Merleau-Ponty, ao contrário, seguindo os avanços da zoologia de seu tempo, ele vê a possibilidade de enxergarmos um comportamento dinâmico nos animais sem que contudo, nos percamos na coincidência. “*Não há absolutamente uma cisão fundamental entre o reino animal e humano, mas antes de tudo uma diferença quanto à modalidade desse engajamento.*” (ALLOA ;2008, p.41)¹⁶. Isso quer dizer, no fundo, que há uma diferença *qualitativa entre os meios e os modos em que se operam essas diferentes intencionalidades*¹⁷. A intencionalidade animal, lembra Merleau-Ponty, é misturada com seu meio, é situada e aberta, o homem, por sua vez, é o que potencializa essa abertura criando seu mundo

¹³ En tant que potentialité dans un milieu, *le corps mû ne se laisse réduire ni à une autonomie totale d'un sujet pur, ni à l'hétéronomie d'un environnement.*

¹⁴ O conceito de *milieu* trazido à tona por von Uexküll trará enormes reflexões para Merleau-Ponty, que desencadeará em sua mais completa forma nas notas de curso sobre a natureza em 1956-1957 e 1959-1960 no Collège de France. Entretanto, seguindo as orientações de Emmanuel Alloa vemos como essa noção já é trabalhada e implicada no trato com o comportamento na *Estrutura do comportamento*, que embora tenha sido publicada em 1942, já estava pronta em 1938. Essa noção é chave, e acompanhamos Alloa em sua sistematização da importância do *milieu* como remédio às filosofias da transparência, presente nas obras finais do filósofo. Para uma leitura atenta sobre a animalidade e sua relevância na obra de Merleau-Ponty indicamos novamente o belo trabalho de nosso amigo Eduardo Bittencourt em sua dissertação: Uma leitura dos mundos animais segundo *A Estrutura do comportamento de Merleau-Ponty*; UFMG, 2020)

¹⁵ Ver KOFFKA, Kurt. Principles of Gestalt Psychology, 1936.

¹⁶ *Il n'y a donc guère de césure fondamentale entre le règne animal et humain, mais plutôt une différence quant à la modalité de cet engagement.*

¹⁷ Veja-se um dos significados mais relevantes que Merleau-Ponty concede à *intencionalidade* – Aqui ele se refere à distinção da existência em-si (um sujeito objetificado sem *projeção*) e a existência para-si: “*Freqüentemente se honra Husserl por essa distinção. Na realidade, ela se encontra em Descartes, em Kant. Em nossa opinião, a originalidade de Husserl está para além da noção de intencionalidade; ela se encontra na elaboração dessa noção e na descoberta, sob a intencionalidade das representações, de uma intencionalidade mais profunda, que outros chamaram de existência.*” (FP, p.627)

próprio, ou o que chamará Husserl em *Krisis*, seu *Lebenswelt*¹⁸, seu mundo vivido, o que impossibilita, por conseguinte, uma compreensão de sua inserção no mundo a partir de categorias meramente objetivas ou meramente subjetivas – o corpo *existe* no meio do mundo e não disposto como simples coisa causal.

Merleau-Ponty aborda o homem a partir do animal, estilo que se dobra na descrição do não-patológico pelo patológico. Notemos de passagem que não é uma mera curiosidade, mas antes o dinamismo e amplitude do modo como a filosofia existencial irá se *instituir, nunca apesar do Outro*, mas sempre em contato, aprendendo, coexistindo, por mais que se trate de ver a experiência do mundo ao avesso. Esse é o *modus operandi* do fenomenólogo francês, que representará algo de novo para a fenomenologia, e que será alargada por Lefort para pensar o político. Tomemos um exemplo, para que compreendamos essa fuga constante *do pensamento de sobrevoo*, tornada possível pelo diálogo com as formas de pensamento e expressão não-filosóficas, que institui um *estilo* de compreensão do sujeito e do outro, das coisas e do Ser. Na análise do caso de Schneider – caso da psiquiatria trazido por Merleau-Ponty através da escrita de Kurt Goldstein – o doente se confunde com seu *meio (Umwelt)* onde as possibilidades que lhe são ofertadas praticamente possuem um número limitado e uma certeza *deduzida*. Schneider, que trabalha elaborando materiais com couro, continua a realizar suas tarefas, – com vários momentos de falhas em razão do dano estrutural que sofreu – sem que contudo possamos a bem dizer que ele possui significação total da experiência. O martelo não aparece para ele como um polo de ação complexo que o solicita para em seu emprego do corpo. Isso, resumindo muito brevemente, significa que para que haja um mundo *para nós*, tem de haver uma formação espacial que se dá, na compreensão da *Fenomenologia*, através da

¹⁸ Na *Fenomenologia* encontramos em várias ocasiões a expressão mundo vivido (*monde vécu*) que parece fazer menção direta aos últimos trabalhos de Husserl, principalmente *Krisis* como se segue: “*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). Mas Merleau-Ponty nota uma tensão interna ao pensamento husserliano que ele busca sanar com *mundo vivido*: “*Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (Lebenswelt). Mas ele acrescenta que, por uma segunda "redução", as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade. É nessa segunda direção que caminha cada vez mais o pensamento de Husserl, através de muitas reminiscências do periodologicista — como se vê quando ele faz da racionalidade um problema, quando admite significações que em última análise sejam "fluentes" (Etfahrung und Urteil, p. 428), quando ele funda o conhecimento em uma dóxa originária.*” (FP, p.651)

intencionalidade motora.¹⁹ O doente não é “pobre de mundo” no sentido heideggeriano, ele possui suas amarras, seu *estilo*, que foi brutalmente alterado por um acidente que modificou sua *inserção simbólica e projetiva*. Schneider encontra os dados de forma explícita (atual) ou vinculando os dados que percebe através de uma dedução no plano tético da consciência. O que ele carece é de um poder próprio ao corpo humano: não simplesmente sua capacidade de se atualizar mas de reter em seu campo fenomenal uma absorção do mundo de forma *virtual*.²⁰ É somente através dessa *Gestalt* que se forma, *dessa totalidade*, que é possível pensarmos a dinâmica do ser no mundo, não a partir de uma ordem determinada, mas *virtualizada*, que só se compõe em razão de uma articulação espaço-temporal que está cindida no doente. Tais considerações parecem exigir à descrição de sua experiência um necessário recuo *às coisas mesmas* – recuo esse não realizado pelas perspectivas de sobrevoo da ciência – na fórmula husserliana, ou em Merleau-Ponty, de uma visada existencial.

Devemos colocar em relevo como se desenrola a “solução” merleau-pontyana de reposição das essências na existência no âmago mesmo da ciência da percepção. Precisamos entender o que ele retira de seus limites assim como de seu alcance. Perdemos a compreensão da dinâmica existencial quando referimo-nos como efeitos das relações do mundo objetivo, que é o mundo de onde fala a ciência. Esse prejuízo faz com que ceguemos nosso contato primordial com o mundo, nos deixando de mãos atadas sem conhecer nada do sujeito e nada do objeto. Sem referência à *experiência concreta*, nada nos diria sobre a teia de relações intencionais que resistem a um uso teórico, nossa interseção com os objetos, com o mundo humano – que pressupõe, na abordagem existencial, uma intersubjetividade.

Merleau-Ponty em seu capítulo “*O corpo como objeto e a fisiologia mecanicista*” nos dá a oportunidade de interrogarmos os ganhos de uma acurada descrição fenomenológica que, como dissemos, busca recolocar na existência as essências. Dizendo

¹⁹ Como Merleau-Ponty parte, inicialmente da análise do corpo pré-objetivo, a intencionalidade husserliana é ressignificada através dessa mesma ordem “pré-tética”, que modela nosso acesso à significação de modo projetivo, como mostra também a análise do caso Schneider: “O que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um “projeto motor” (*Bewegungsentwurf*), uma “intencionalidade motora” sem os quais a ordem permanece letra morta.” (FP, p.159)

²⁰ “Ora o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ora ele lança seu corpo em tentativas cegas; no normal, ao contrário, todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento, o que se pode também exprimir dizendo que no normal todo movimento tem um *fundo*, e que o movimento e seu fundo são “momentos de uma totalidade única.” (FP, p.159)

melhor: visa encontrar na existência a formulação geral de nossa relação com o ser na forma complexa e dilatada de casos patológicos que só podem ser descritos a partir da compreensão de nosso corpo que *existe no meio do mundo*. Diante de duas patologias distintas (anosognose e o membro fantasma), podemos entender que tanto a psicologia como a fisiologia parecem trabalhar no plano fora da existência concreta, obscurecendo a compreensão dos fenômenos. Desse modo, o *milieu* é tanto o “corpo” como o lugar que a visada fenomenológica busca se situar. Merleau-Ponty descreve a questão a ser desvendada:

O fenômeno do membro fantasma se ilumina aqui pelo fenômeno da anosognose, que visivelmente exige uma explicação psicológica. Os pacientes que sistematicamente ignoram sua mão direita paralisada e estendem a esquerda quando lhe pedem a direita falam todavia de seu braço paralisado como sendo ‘uma serpente longa e fria’, o que exclui a hipótese de uma verdadeira anestesia e sugere a de uma recusa da deficiência. Seria preciso dizer então que o membro fantasma é uma recordação, uma vontade ou uma crença e, na falta de uma explicação fisiológica, dar uma explicação psicológica? Todavia, nenhuma explicação psicológica pode ignorar que a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime o membro fantasma. (FP, p.116)

Nada melhor para compreender um determinado aspecto da filosofia merleau-pontyana nos seus primeiros trabalhos que trazer à luz os casos concretos que o filósofo descreve e desenvolve em sua *Fenomenologia*. Pela citação acima temos dois fenômenos patológicos referentes às possibilidades concretas da vida humana: a anosognose diz respeito à incapacidade de uma pessoa de reconhecer seu próprio estado doentio e pode se referir a diversos estados clínicos, como em sequelas de AVC, por exemplo. No exemplo de Merleau-Ponty, o doente ignora a paralisia de sua mão. Já o membro fantasma, é um fenômeno no qual uma pessoa que perde um membro “*percebe*” ainda o membro perdido de alguma forma, como é o caso de um acidente de guerra e da perda de um braço como descrito no presente capítulo.²¹ Nenhuma das duas ciências da percepção

²¹ Mais: é preciso um solo na própria existência complexa de nosso corpo em que estas duas “dimensões” possam coexistir, onde os atos que realiza uma pessoa e os processos impessoais dos quais ela está condicionada fossem conjugados de forma não excludente de maneira a coexistirem em profusão um no outro. “É preciso que reencontremos a *origem do objeto no próprio coração de nossa experiência*, que descrevamos a aparição do ser e compreendamos como paradoxalmente há, para nós, o em-si. Não querendo prejudicar nada, tomamos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele próprio não se coloca. (FP, p.110, grifos nossos). Retomamos aqui a descoberta de Merleau-Ponty do corpo que desembocará na intersubjetividade a partir de seu trato com a ciência da percepção e o mundo objetivo, pois aqui vemos (como em vários momentos da obra) como a pétrea relação do *em-si e do para-si* se desenrola. Como, fundamentalmente achata uma na outra, assim como a noção de necessidade naquela de liberdade, como funde sem tornar igual, a história pessoal daquele que fala e vive, daquela história do mundo no qual estamos lançados.

(fisiologia e psicologia) dão conta do fenômeno, nem mesmo elas “misturadas”, já que: *“O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma cogitatio a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o ‘psíquico’ e o ‘fisiológico’, o ‘para-si’ e o ‘em-si’.”* (FP, p.121; *grifos nossos*). Esse *milieu* não é a mistura indistinta, é o reconhecimento, ou mesmo a descoberta do solo ambíguo no qual *a experiência humana se exerce*. Para Merleau-Ponty não existe encadeamento temporal explícito onde compreenderíamos primeiro o corpo, depois a intersubjetividade, depois a história. Quando falamos de um mundo humano, é essa profusão de campos experienciais que formam essa vida *no meio do mundo*.

Quando falamos do corpo em sua acepção fenomenológica, apesar de expressar uma identidade latente que comporta um caráter de generalidade, dessa fricção do sujeito-objeto, tocante-tocado, pode parecer em um primeiro olhar, que esse “fenômeno” não nos esclareceria qual é o sentido do social e da história. A natureza é tanto esse meio que é nosso aparelho fisiológico bem como a existência efetiva dos objetos “sem história” que preexistem à qualquer criação cultural. Essa amálgama que se forma, que por vezes chamamos de “mundo”, pode ser compreendida em nós: *“Estou lançado em uma natureza, e a natureza não aparece somente fora de mim, nos objetos sem história, ela é visível no centro da subjetividade.”* (FP, p.463). Em suas descrições fenomenológicas, Merleau-Ponty procede continuamente a partir de um mesmo paradoxo: a filosofia deve pensar nossa inserção no mundo, a percepção de si mesmo e do outro, ao mesmo tempo em que, como esforço de pensamento, tem que se reconhecer lançada em uma situação social e histórica. Posso realizar uma filosofia solipsista, mas é o mesmo prejuízo do mundo objetivo que eu reencontro: há um mundo tácito que aderimos cegamente e que a filosofia pode negá-lo somente ao preço de afirmá-lo no centro de sua interrogação. O lugar do filósofo e a pergunta pelo sentido da intersubjetividade estão desse modo entrelaçados para nosso escritor. Não devemos desconsiderar que trata-se de um filósofo que realiza a pergunta pelo ser, antes, é à essa relação complexa entre o filósofo e a metafísica que o lugar da intersubjetividade deve ser precisada. Qual é o lugar do filósofo? É o *topos* que reconhece uma *terceira dimensão*, um *existir simbólico* que opera não na simples sobreposição do sujeito e do objeto, mas em seu entrecruzamento, que visa a reversibilidade, o momento ambíguo do Ser: *“Ao mesmo tempo em que o corpo se retira do mundo objetivo e vem formar, entre o puro sujeito e o objeto, um terceiro gênero de*

ser, o sujeito perde sua pureza e sua transparência.” (FP, p.489, grifos nossos).²² A existência arrasta o corpo pré-pessoal atrás de si mesma, esse fenômeno expressa a dimensão que se situa a filosofia existencial, como dissemos, *um entre-deux*, que coloca o corpo como conceito e o filósofo enquanto existência *no meio do mundo*, em sua nervura.

Ao pensar o lugar da “metafísica” em seu tempo, – basta que notemos a metafísica que o filósofo busca desnudar das ciências para dali extrair um sentido de nossa existência – Merleau-Ponty expõe as ranhuras de seu próprio estilo de pensamento. Nas discussões presentes em *O romance e a metafísica* também de 1945²³, estão explicitados os aspectos precisos de uma reivindicação do lugar da filosofia enquanto aceitação de um projeto metafísico que tem por característica marcante o reconhecimento *de um excesso de ser em nós*. A “metafísica clássica” foi erguida por uma delimitação de conceitos na qual a literatura, por exemplo, estava excluída e não tinha absolutamente nada que compartilhar com essa forma de pensamento em seu modo próprio de expressão. A metafísica se exercia “*por um fundo de racionalidade incontestado*” em que o mundo seria passível de compreensão por uma arqueologia conceitual (SNS, p.48). A partir do século XIX, as relações ficaram mais estreitas. Todo grande romance possui ideias filosóficas (o que obviamente não se limita aos romances do século XIX), um certo peso metafísico. Dito isso, devemos entender que não trata-se para Stendhal, Balzac ou Proust de explicar nossas relações e nossa humanidade, trata-se de trazer à tona por uma nova linguagem esse excesso de Ser – esse fundo irrefletido – que arrastamos em todas nossas ações que a filosofia existencial também toma como tarefa:

Tudo muda quando uma filosofia fenomenológica ou existencial se dá por tarefa, não mais de explicar o mundo ou de descobrir suas “condições de possibilidade”, mais de formular uma experiência do mundo, um contato com o mundo que precede todo pensamento *sobre* o mundo. (SNS, p.48)²⁴

Assim se misturam sem se confundir, a expressão literária com a filosofia, assumindo o mesmo campo ambíguo em que se desdobra nossa vida. Não trata-se aqui – como em

²² Aqui podemos identificar muito cedo o que será uma das características mais salientes do pensamento lefortiano: a dimensão do simbólico. Nossa aposta, adiantemos ao leitor, é que pelo fato de Merleau-Ponty *não pensar o político*, confere especificidade à sua ontologia que será fator de crítica por parte de Lefort, quando irá reconhecer nesse “terceiro gênero de ser”, *uma alteridade do outro*, a simetria fundamental que a ontologia da carne desenvolvida n’*O visível e o invisível* parece não dar conta, daí nossa hipótese de que *a dimensão do simbólico* figura como *um impensado de Merleau-Ponty*.

²³ Presente em *Sens et Non-Sens*.

²⁴ Tout change lorsqu’une philosophie phénoménologique ou existentielle se donne pour tâche, non pas d’expliquer le monde ou d’en découvrir les « conditions de possibilité », mais de formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde.

Kant por exemplo – de expor “aquilo sem o quê” nossa experiência seria, mas de encontrar no intercâmbio incessante com o ser, a expressão de um exercício contínuo da vida. A fenomenologia se confunde assim com o esforço do pensamento moderno. Doravante, entendemos melhor qual é a precisão desse estilo que desfila no “caos” de nossa paz, que, como no romance de Beauvoir, trata-se de reconhecer uma *terceira figura* que nos auxilia a entender tanto nossa posição quanto o significado da intersubjetividade. Do mesmo modo que em *A convidada*, é preciso sair do racionalismo exacerbado de Françoise em seu amor incontestável com Pierre, e entender como a figura de Xavière, com sua juventude e força, desmonta e abala essa falsa certeza de um solipsismo, transformando esse “être à deux” em um *entre-deux*²⁵. Se não há *solução* para os enigmas que envolvem o humano – já que é transcendência – há um modo de se engajar alhures que nos impõe uma tarefa constante se decidimos aceitar a vida. O tempo se transcende, não vivemos o passado como presente, e é preciso reconhecer que nosso lugar é antes que uma limitação, uma cadência de projeção em que o outro aparece em todas as medidas como o condicionante de nossa própria verdade. É preciso levar as palavras de Mário de Sá Carneiro ao pé da letra: “*Eu não sou eu nem sou o outro/Sou qualquer coisa de intermédio: pilar da ponte de tédio/Que vai de mim para o outro.*” Há separação das individualidades, senão não haveria porquê falar em indivíduo. Mas o esforço de visar o fenômeno da existência precisa ir além das ordens que anulam essa pregnância de sentido mútuo, o que deixa esse mesmo esforço à beira da contradição: “*Mas entre esses dois limites onde perece, a existência total é a decisão pela qual entramos no tempo para lá criar nossa vida. Qualquer projeto humano é contraditório, pois exige e rejeita sua realização.*” (SNS, p.70).²⁶ No lugar de “ser a dois”, é preciso ver o terceiro gênero de ser, que por mais sinuoso que seja seu *topos* e mais desconcertante – porquê nos coloca diante de um mundo que não *constituímos* – é justamente ali que podemos vislumbrar a fagulha do sentido.

Os prejuízos que envolvem as ciências da percepção são pensados da mesma maneira quando colocamos nossa pertença a um mundo comum: “*Para o pensamento*

²⁵ Em *A convidada* o trio falha, há a tragédia e o crime, Merleau-Ponty reconhece. Mas para nós, não é o interesse pela harmonia intersubjetiva que motiva o lugar do filósofo e o sentido de nossa existência. É pela constatação daquilo que nos *transcende*, que não estamos de posse, e que por isso podemos reconhecer no outro, antes que um limite explícito, um convite para adentrar no labiríntico poder do mundo.

²⁶ Mais entre ces deux limites où elle périt, l'existence totale est la décision par laquelle nous entrons dans le temps pour y créer notre vie. Tout projet humain est contradictoire, puisqu'il appelle et repousse à la fois sa réalisation.

objetivo, a existência de outrem representa dificuldade e escândalo.” (FP, p.467). Ao falar de subjetividade, é preciso que entendamos, em qual medida estamos inseridos em um mundo que não construímos, que existe para nós um outro que nos penetra de ponta à ponta, e que se usarmos do lugar do qual fala o pensamento objetivo – para o qual só existe a modalidade do em-si e do para-si – o ser social se torna um objeto entre outros, *partes extra partes*. É o pensamento de sobrevoo, a filosofia constituinte, que trata-se de solapar para alcançarmos o sentido da intersubjetividade, condição para pensarmos a história e a sociedade: “*Se eu constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência, pois seria preciso que ela também o constituísse e, pelo menos em relação a esta outra visão sobre o mundo, eu não seria constituinte.*” (FP, p.468). Seja o puro objeto ou puro sujeito, não há lugar para a ambiguidade, é em direção à ela que precisamos ir para restituir nossa experiência intersubjetiva, pois se é verdade que a natureza é o fundo de todas minhas percepções, nosso comportamento, por outro lado, se sedimenta nela alterando seu sentido, o que nos levará à conclusão de uma mútua *fundação* entre mundo natural e cultural, uma espécie de intencionalidade entrecruzada (FP, p.466).

Se reduzimos a experiência a um extrato de correlações físico-matemáticas (ou qualquer outro tipo de visada reducionista), encontraremos um modo de suturar a experiência de meu corpo com o mundo primordial. Mas é claro, aqui reside o problema de todo pensamento de sobrevoo: qual o ganho teórico efetivo de costurar essa experiência – sempre *no mundo*, que é uma “obra inacabada” em relação por *écart* com o sujeito que é um “resíduo de não-ser” – que não pode ser anulada nem no pensamento mais abstrato e mais “distante do mundo”? Em que medida a própria teoria objetiva não está em xeque com a permanência dessa experiência? É preciso recusar essa opção e se direcionar para uma compreensão de nossa vivência intencional com o mundo, com essa alteridade que não silenciemos a não ser por um esforço que a pressupõe. A perspectiva, nosso ponto de estadia atual, é compreendida agora: “*(...) não mais como uma constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas.*” (FP, p.469). Os campos sensoriais se comunicam, e aquilo que chamamos de corpo vivido exemplifica um modo de ser no meio do mundo natural, “o campo de todos os campos”, que permanece imanente à nossa experiência social e histórica na forma de um “passado originário”:

Nessas condições, as antinomias do pensamento objetivo desaparecem. Pela reflexão fenomenológica, encontro a visão não como “pensamento de ver”, segundo a expressão de Descartes, mas como olhar em posse de um mundo

visível, e é por isso que aqui pode haver para mim um olhar de outrem, este instrumento expressivo que chamamos de um rosto pode *trazer* uma existência assim como minha existência é trazida pelo aparelho cognoscente que é meu corpo. (FP, p.471)

Fazemos parte de um mesmo mundo. O outro aparece para mim como um comportamento complexo, que pelo ato abrupto da percepção, consigo apreendê-lo no centro de mim mesmo. Nossos corpos se comunicam, sua tristeza, seu luto, seu amor, são para mim modos de ser que eu significo e identifico, que eu não constituo, mas não cesso de intencionar que ali reside *um outro eu*. A filosofia existencial reencontra no mundo, nas coisas que estão ali dispostas, no cachimbo usado, no quadro pintado, nos escombros de um prédio, a profusão de sentidos que atravessam minha subjetividade e tornam o outro não só possível mas condição para minha própria consciência *no meio do mundo e no meio das coisas*. Nosso *esquema corporal*²⁷ estaca a correspondência entre aquilo que vemos e aquilo que o outro vê. O utensílio aparece para nós com uma significação prévia, que faz com que nosso corpo se prepare *virtualmente* para integrá-lo ao nosso esforço do momento. No ato de pegar uma xícara de café, por exemplo, nosso corpo articula um movimento antes mesmo dele se realizar *atualmente*, é uma das grandes “descobertas” da *Fenomenologia*, revelando o caráter projetivo do corpo vivido que será a chave para o desenvolvimento de sua ontologia. Essa grande descoberta só é possível por esse “eu natural”, por ser esse estilo compartilhado com o outro oriundo a partir de nossa pertença à natureza, – o estilo de todos os estilos – o outro está em comunhão com as coisas e passam a residir no centro de minha ação no mundo. Os objetos culturais possuem esse dinamismo próprio, essa atmosfera de alteridade que me convida e não me anula totalmente, marca mais do que a presença do outro, um campo de ação comum. A partir desse campo devemos reconhecer que na compreensão fenomenológica da intersubjetividade, o corpo do outro é entendido como “primeiro objeto cultural” que eu apreendo enquanto comportamento, e não puro objeto como pensa a ciência, mas uma intencionalidade que me atravessa. Seguindo as linhas da *Fenomenologia*, somos lançados para um mundo complexo no qual estamos engajados e em situação. A transparência do “eu” é sujada e tornada translúcida pela presença inegável dos objetos sobre meu corpo, sendo através desse mesmo imbróglio que resido nos mesmos objetos,

²⁷ O esquema corporal é um conceito fundamental da *Fenomenologia*. Ele pode ser compreendido como a unidade de nossa existência, ou melhor, de nossa experiência sedimentada e projetiva, de nosso modo de ser no mundo: “Se, no anosagnóstico, o membro paralisado não conta mais no esquema corporal do paciente, é porque o esquema corporal não é nem o simples decalque nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo, e porque ele as integra a si ativamente em razão de *seu valor para os projetos do organismo*.” (FP, p.145, grifos nossos)

concedendo a eles, minha história corpórea. Se há uma inerência de nosso corpo às coisas, não é menos verdade que estamos inseridos no corpo do outro, de um modo distinto que nos objetos “culturais”, porquê aqui estamos lançados não na xícara para pegar, mas em um outro corpo *para amar, odiar, suportar*. Nesse momento, o outro se apresenta a todo momento como resistência à autoridade soberana do sujeito cognoscente, mostrando-se mais um polo de interação do que um meio de ação.

Essas observações estão no centro da ontologia merleau-pontyana principalmente depois da obra de 1945. Pensar em termos de em-si e para-si, é, para Merleau-Ponty, ignorar nossa pertença ambígua ao mundo comum, escondendo uma verdadeira relação intersubjetiva, constituindo o outro como um mero objeto. Possibilidade essa que aparece somente na medida em que me retiro para a natureza pensante e me destaco do mundo, o que quer dizer, no fundo, que na vida vivida embora haja uma alienação, uma objetivação presente na alteridade, há também, uma pluralidade que solapa o desejo místico de estar completamente só: *“Cada existência só transcende definitivamente as outras quando permanece ociosa e assentada em sua diferença natural.”* (FP, p.484). É por isso que o olhar de um cão ou de um gato “quase” não perturba minha existência, por mais efetiva que sua presença seja, não podemos dizer que ele marca sua presença pelo olhar e me determina como um outro humano é capaz de fazê-lo. Somos assim encharcados pelo outro, pela história que marca incessantemente sua presença em mim. No lugar de uma condenação do ser humano à liberdade, podemos dizer, ao contrário de Sartre²⁸, que estamos condenados *ao sentido* e à presença do outro: *“Mesmo a meditação que corta o filósofo de sua nação, de suas amizades, de seus preconceitos, de seu ser empírico, e uma palavra, do mundo, e que parece deixa-lo absolutamente só, na realidade é ato, fala, por conseguinte diálogo.”* (FP, p.484). Importante salientarmos que essa capacidade de enxergar nossa pertença ao outro, pelo reconhecimento da contingência dessa relação e de sua ambiguidade (que brota já no corpo consigo mesmo), é o possibilitador para Merleau-Ponty pensar a política. Se o mundo é pura alienação, se eu me anulo completamente no olhar do outro e vice-versa, não poderíamos imaginar como uma dinâmica social se daria, como uma produção de sentido conjunto poderia se articular, e mesmo, indo além, como uma filosofia que comporta o social e a história poderia ser concebida. Portanto, essas noções, enquanto base ontológica, fornecem todo *plano de*

²⁸ “É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer.” (SARTRE, 1973, p. 15).

fundo que um pensamento ulterior se pautará.²⁹ O que teríamos se assim o fosse, é o que Merleau-Ponty chama em suas análises da política de uma pura violência onde não haveria lugar para qualquer perspectiva minimamente humanista, residiríamos ora no abstrato, do puro pensamento, ora na pura ação, aspectos, como sabemos, que não correspondem à nossa experiência efetiva do mundo.³⁰

Façamos diretamente a pergunta: o que é o social? Ele deve ser concebido: “(...) *não como objeto ou soma de objetos, mas como campo permanente ou dimensão de existência: posso desviar-me dele, mas não deixar de estar situado em relação a ele.*” (FP, p. 485, grifos nosso). Concebendo o social na medida de sua articulação com o corpo, significa reconhecer *nossa crença no mundo em comum*, essa *profundidade* que é existência, nossa fé perceptiva portanto. Devemos olhar o social, em sua espessura própria que comporta uma imensa plasticidade pois não é pura soma de eventos - o que não o torna passível de ser compreendido por uma ciência positiva. O campo social não é nem mesmo reflexo de consciências autônomas – o que impede que uma filosofia idealista dê conta de seu ser. Dito isso: “*Precisamos retornar ao social com o qual estamos em contato só pelo fato de que existimos, e que trazemos ligado a nós antes de qualquer objetivação.*” (FP, p.485). Por essa razão, uma atitude de sobrevoos pressupõe o social sem habitá-lo. Uma concepção “meramente” individualista ou sociológica é já uma explicação, ou melhor, uma visão dessa coexistência de modo sistemático e posterior à significação imediata que *vivemos*. O social antes dessa sobreposição do pensamento, “*existe surdamente*”. Prova disso, nota Merleau-Ponty, é adesão dos camponeses à revolução russa de 1917, que destarte suas diferenças, unem-se aos operários *por sentirem* que seus destinos são direcionados para um mesmo fim, e não por um ato de pensamento, ou de uma atitude apodíctica: “*(...) a classe é vivida concretamente antes de tornar-se o objeto de uma vontade deliberada. Originariamente, o social não existe como objeto e em terceira pessoa.*” (FP, p.486). Quando o historiador ou o filósofo pressupõem o social como *partes extra partes*, é exatamente nesse momento que perde o fenômeno. Se visássemos os eventos políticos e sociais como se víssemos um fragmento determinável,

²⁹ Para confirmar a importância da ontologia em uma filosofia política, seria preciso acompanharmos com atenção as linhas d’*As aventuras da dialética* (1955). Brevemente chamamos atenção para a crítica do “ultra-bolchevismo” de Sartre que tem por apoio sua ontologia desenvolvida em *O Ser e o Nada*. Na discussão com Sartre é fácil identificarmos que Merleau-Ponty exclui a dialética caduca da violência por uma *dialética instituinte*, ou seja, uma outra ontologia que dê conta da alteridade sem anular o outro.

³⁰ Merleau-Ponty trabalha logo depois de sua conclusão da *Fenomenologia* sobre o tema da violência, do humanismo do comunismo em *Humanismo e Terror* (1948).

não faríamos mais que encaixotar fatos difusos e organizá-los em nossas próprias categorias. O que interessa para a filosofia existencial não é a busca pela gênese em-si de um determinado fenômeno, mas o desvelamento daquilo “*que advém nos confins de todas as perspectivas e da qual todas são extraídas. (...) Se deve haver um passado para nós só pode ser uma presença ambígua, antes de qualquer evocação expressa, como um campo para o qual temos abertura.*” (FP, p.487-488, grifos nossos). Uma situação é revolucionária quando retoma aquilo que está nos recantos de nossa vida vivida. *O poder* assim entendido se exerce em nós de modo tácito antes que explícito, e é através do processo de explicitação de crenças, ideologias etc., que vemos como delineamento de uma classe ou de a intersubjetividade é alargada ou estreitada.

Esse *estilo*, portanto, é o de encontrar, no “cruzamento das avenidas”, no *entre-deux* que é a existência, a articulação de um sentido difuso, que visamos no íntimo de nossa experiência como uma presença que nos *transcende*:

Todavia, esta mesma natureza pensante que me abarrotava de ser me abre o mundo através de uma perspectiva, com ela eu recebo o sentimento de minha contingência, a angústia de ser ultrapassado, de forma que, se não penso minha morte, vivo em uma atmosfera de morte em geral, há como que uma essência da morte que está sempre no horizonte de meus pensamentos. Enfim, como para mim o instante de minha morte é um porvir inacessível, estou certo de nunca viver a presença de outrem a si mesmo. E todavia *cada um dos outros existe para mim a título de estilo ou de meio de coexistência irrecusável*, e minha vida tem uma atmosfera social assim como tem um sabor mortal. (FP, p.489, grifos nossos)

No corpo como tocante-tocado vemos uma ambiguidade inerente à nossa instituição como indivíduos, uma identidade que nunca se realiza totalmente, mas que “tenta tocar-se tocando”. Essa “espécie de reflexão” agora pode ser fixada em um âmbito intersubjetivo: antes de reflexão é preciso dizer *transcendência*, que nos leva, desde a tenra infância, à presença e à experiência do outro, fixando seus marcos de referência em nossa história comum, fazendo com que essa tensão, esse desvio ou *écart*, seja uma outra modalidade através da qual a intersubjetividade se desenrola. Não há coincidência de meus pensamentos com os dos outros, do mesmo modo que encontrando os aspectos ontológicos que instituem nossa relação com o outro, não é em vistas à anulação do outro por mim que pensamos, mas antes, na aceitação do risco de uma empreitada comum, que no lugar de qualquer ato expresso, articula a atitude que retoma meus comportamentos com os dos outros, complexo e significativo que o seja, em uma articulação social. Portanto, é preciso que o passado exista para nós, mesmo que nele não pensemos. Nessa opacidade irrecusável encontro o outro como presença irrefutável, não como simples

objeto, mas como fruto da mesma amarra ambígua no ser, o que transforma o social e a história em existência antes do que mera representação ou conjunto de fatos. A isso se acresce a definição mesma de fenomenologia para o filósofo, que como o corpo, reside no meio do mundo, na carne mesma do ser:

Com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sombras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* [origem] das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundo, torna possível o conhecimento. (FP, p.489)

A importância dessas considerações e ponderações serão demonstradas no desdobrar de nossa escrita. Mas vale salientar que todo o pensamento de Merleau-Ponty retoma os sentidos de seu próprio *estilo*, – da *Estrutura do comportamento* ao *Olho e o Espírito* – colocando o problema do corpo e da intersubjetividade, buscando, a partir deles, o desvelamento de nosso entrelaçamento com o mundo, nosso encontro com o ser que se dá, não em nossa frente, nem em nosso dorso, mas à nossa volta. Disse o filósofo na abertura deste ensaio sobre a pintura: “*A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las*”. (OE, p.15). Dizer isso em 1960 ao tratar da pintura é diferente e também o mesmo que dizer isso em 1945 ao tratar da descoberta do corpo próprio e do mundo pré-objetivo. A crítica da filosofia da consciência e sua incorporação pela ciência, dita o tom e o ritmo de grande parte de seu pensamento. É *contra toda teoria de tudo* que nosso filósofo tenta, a partir de um estilo que impõe a si próprio seus limites, angariar fundos para um pensamento que desnude, por um sopro de vida, seu momento de criação nessa relação íntima com o ser.³¹ Talvez erraríamos o alvo em dizer que Merleau-Ponty não intenta ditar à prática científica uma tarefa de pensamento. Ou talvez tenhamos aprendido que sua tarefa auto imposta é a de lançar-se nesse plano objetivo para ver, para além e aquém dele, o fundo primordial do qual brotam todas nossas relações.

2 – Uma fenomenologia política: os primeiros ensaios de Lefort

³¹ Ser uma consciência, ou, antes, ser uma experiência, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles. Ocupar-se de psicologia é necessariamente encontrar, abaixo do pensamento objetivo que se move entre as coisas inteiramente prontas, uma primeira abertura às coisas sem a qual não haveria conhecimento objetivo. (FP, p.142)

Lefort e Merleau-Ponty possuem muitas semelhanças de *expressão*³². O tom ensaístico que conflita drasticamente com qualquer perspectiva totalizante de pensamento, valorizando sempre o contato com o presente, que não se determina a não ser pelo preço de uma abertura futura, são como *intenções* manifestas na expressividade de ambos. Com o intuito de entender *pela diferença* pensamentos tão diversos, precisamos antecipar que o pensamento lefortiano é situado em um plano muito distinto da *Fenomenologia da percepção*. Vale dizer de antemão: traremos nesse primeiro momento o modo como Lefort adentra na filosofia, suas raízes filosóficas em consonância com um projeto fenomenológico, são as bordas de sua obra, portanto, que buscaremos trazer ao leitor. *Fundamental entendermos que seus primeiros ensaios sequer citam Merleau-Ponty uma única vez*. Entretanto, pensar é enxergar para além dos olhos nus, e acreditamos que *A Fenomenologia da percepção* é o fundo de generalidade em que opera-se grande parte dos primeiros ensaios de Lefort, pensamentos que trabalharemos no primeiro e segundo capítulos, principalmente. Entretanto, não trata-se para Lefort de fundar uma fenomenologia, mas de desenvolver um pensamento político a partir de uma abordagem fenomenológica que permita o encaixe com o pensamento marxista. Encaixe, como veremos, que dita o tom de boa parte dos ensaios que analisaremos, mas que vive tensionado pelos horizontes da filosofia existencial que contradiz a pretensão “totalizante” da filosofia da história do proletariado, corolário, como veremos, da filosofia marxista. Esse tensionamento, essa fricção melhor dizendo, de duas propostas aparentemente complementares, fornecerá constantemente novos sentidos e novos desafios para um pensamento que busca se situar em contato com o presente e, portanto, com a contingência.

Dito isso, devemos deixar o leitor ciente de algumas dificuldades ao lidar com os textos de Lefort. Ao contrário de Merleau-Ponty, não há claramente um desenvolvimento de uma *fenomenologia*, no sentido de que o escritor não explicita suas intenções metodológicas ou suas origens conceituais. Como observa Gregory Cameron: “*The phenomenological orientation of the work can only be determined through the reading.*” (CAMERON ;2006, p.14). Dado esse percalço propomos uma definição prévia – embora

³² Quando falamos de *expressão ou expressividade*, queremos dizer com isso que os filósofos possuem semelhanças que confluem para um *estilo* que reivindica – com aplicações distintas, sem dúvida alguma – as exigências da filosofia existencial. Como buscamos salientar em nossa exposição acima, há sempre a exigência do concreto, da ambiguidade, e de pensar sempre em contato com o presente. É a partir dessas considerações que buscamos colocar Lefort e Merleau-Ponty sob essa mesma perspectiva *expressiva*.

precária – do que devemos ter em mente quando falamos de uma fenomenologia em Lefort. Seria uma “*fenomenologia do social*” como diz Poltier, ou “*marxismo fenomenológico*” como reivindica Labelle? De nossa parte iremos seguir as orientações de Agnès Louis para nos auxiliar nessa tentativa complexa de predefinição, do que seria a abordagem lefortiana orientada pela fenomenologia. Doravante, entenderemos, diferentemente dos primeiros dois comentadores, o estilo lefortiano como uma “fenomenologia política” por acreditarmos ser uma expressão, que embora não apareça nos textos de Lefort, descreve com mais precisão sua démarche, noção a partir da qual estenderemos não apenas para esses primeiros ensaios. Isso por razões que iremos desdobrar em nossa exposição. Destarte, podemos adiantar que há nessa escolha terminológica um fundo hipotético que visa dar uma coesão para a obra de Lefort. Por mais que ainda não possamos falar de uma concepção do político que tem por objeto a experiência democrática *como fenômeno privilegiado*, acreditamos, os passos aqui delineados servirão de apoio para nossa estadia nos últimos ensaios de Lefort. Pensamos na recalitrância do objeto futuro no passado sem que contudo haja coincidência, “germinação”, dedução possível entre os tempos, assim como Lefort, reconhecemos desde o início “a diferença dos tempos”. Devemos salientar como o *fenômeno político* é descrito com várias de suas amarras intencionais, característica essa, fundamental a todo pensamento do escritor, em seu exercício de livre pensar para *restituir uma experiência política* que parece desconhecida pela *intelligentsia* de sua época.

A obra de Merleau-Ponty foi erguida em contato com diversas outras formas de expressão ditas “não-filosóficas” – pintura, literatura, sociologia, linguagem, psicologia e psicanálise. Lefort nos parece seguir essa demanda *plural* de pensamento quando olhamos com atenção a diversidade de sua abordagem. Por vezes terá o auxílio em temas e textos de antropologia, sociologia, literatura, pintura etc. Esse dinamismo é característico da filosofia existencial e não sua antípoda, justamente por enxergar que nossa “inserção total no mundo” faz com que os campos de pensamento e expressão toquem sobre os mesmos temas e sejam, a sua maneira, modos de expressão do Ser. É a partir dessas considerações que a observação de Louis ganha sentido: “*A fenomenologia, qualquer que seja o autor considerado, é definida em primeiro lugar, não por um conjunto de proposições substanciais, mas como um modo específico de análise dos fenômenos, isto é, das coisas como se dão a ver e a se manifestarem.*” (LOUIS; 2015,

p.113)³³. Esse modo específico, acreditamos, tem origem no pensamento de Merleau-Ponty. Acreditamos que essa *atitude*, recebe contornos específicos que buscaremos apontar *enquanto uma fenomenologia política*, que embora possua seus horizontes próprios que não remontem ao fenomenólogo, não deixará de carregar vários dos aspectos que apontamos na companhia da *Fenomenologia*.

Em Merleau-Ponty vimos como uma abordagem fenomenológica não pode ser minimamente esboçada sem que direcionemos nosso olhar para o ser no mundo. Podemos acrescentar que o *fenômeno* é complexo por residir no mundo sendo penetrado por todos os lados, é um polo de interação intersubjetiva, que trespassa meu corpo como o do outro instituindo um mundo em comum. Mas é justamente por haver uma certa *unidade e especificidade do fenômeno*, que podemos dizer, a justo título, *de uma fenomenologia da percepção, da linguagem*, por exemplo. No caso de Lefort, vemos analisados os diversos fenômenos: partido, revolução, burocracia, totalitarismo, deixando claro que é a partir de uma experiência do mundo *no presente*, que eles podem ser alcançados para dar luz à compreensão *do fenômeno político enquanto tal*. Isso nos parece significar que o fenômeno político é irreduzível a outras realidades e nesse sentido recebe autonomia de investigação e existência própria:

Ora, estamos tocando aqui em uma proposição central do pensamento de Lefort: o político é uma realidade, não separável da realidade social em geral, como veremos, mas uma realidade específica que define cada sociedade no que ela é. Ao mesmo tempo, pode-se esperar que uma fenomenologia política encontre, no nível da experiência política, a ideia de uma relação estreita, mas livre, entre o homem e o mundo. (LOUIS ;2015, p.114)³⁴

Veremos na leitura dos primeiros ensaios de Lefort que há um tratamento específico da política que brota no constante diálogo com a *Fenomenologia*, que dará traços específicos a sua *démarche*, que a ambiguidade, a indeterminação e a *situação*, são elementos que preenchem e dão carne ao seu corpo de pensamento. Essa autonomia do fenômeno, como diz Louis, não é um modo de separar o mundo político e social a partir de um pensamento “sem lugar”, mas sim o estilo de reivindicar uma coexistência, ao mesmo tempo que busca-se uma compreensão, a partir da experiência, *do fenômeno político enquanto aquilo*

³³ La phénoménologie, quel que soit l’auteur considéré, se définit d’abord, non par un ensemble de propositions substantielles, mais comme un mode spécifique d’analyse des phénomènes, c’est-à-dire des choses telles qu’elles se donnent à voir et se manifestent.

³⁴ . Or, nous touchons ici à une proposition centrale de la pensée de Lefort : le politique est une réalité, non pas séparable de la réalité sociale en général, comme nous le verrons, mais bien une réalité propre qui définit chaque société dans ce qu’elle a de plus spécifique. Parallèlement, on peut s’attendre à ce qu’une phénoménologie politique retrouve, au niveau de l’expérience politique, l’idée d’un rapport étroit mais libre entre l’homme et le monde.

que aparece. Sem dúvida, o tratamento do fenômeno será amadurecido durante sua jornada filosófica, mas essas pontuações não anulam o esforço passado, muito menos desmentem um trabalho como o nosso de expor seus laços e percalços. Como observou muito bem Gilles Labelle³⁵, ver a obra de Lefort como momentos truncados e independentes, um “marxismo” e um “pós-marxismo”, é ignorar que várias questões que são nela anunciadas no seu início, estão presentes no pensamento do político que caracteriza a *démarche* mais conhecida de Lefort, ainda mesmo que retrabalhadas, anuladas ou reestruturadas. O trato com o fenômeno dos anos de 1940 até 1958, portanto, são delimitações de um campo, e como nosso foco é salientar essa *filosofia existencial* em seu *estilo e exercício*, acompanharemos em que medida o fenômeno amadurece nas linhas do escritor e de que modo podemos falar de uma *fenomenologia política* nutrida pelos horizontes da obra de Merleau-Ponty. O que tentamos nessas breves pinceladas é antecipar alguns problemas que serão tratados com a leitura dos ensaios, único modo, como lembrou Cameron, de entendermos a expressividade e suas vozes propriamente fenomenológicas. Buscamos uma re colocação da fenomenologia no horizonte da política que é o traço mais saliente desses ensaios de Lefort.

2.1– Existencialismo versus filosofia existencial

Iniciaremos a estadia nesse primeiro momento da filosofia de Lefort a partir de sua crítica à posição de Sartre a respeito do comunismo e da U.R.S.S. Tal postura se justifica na medida em que oporemos o existencialismo sartreano à filosofia existencial, como acreditamos, essa representa uma orientação específica da *démarche* lefortiana. Justifica-se por abrir as portas do pensamento de Lefort marcando melhor seus posicionamentos acerca do problema do *partido comunista*, que será um fenômeno de primeira importância em seus primeiros ensaios. Além disso, veremos como na

³⁵ Les commentaires ou les interprétations portant sur l'oeuvre de Claude Lefort se concentrent le plus souvent sur son parcours politico-philosophique par-delà sa rupture avec le marxisme, qui, comme il a lui-même pris le soin de l'indiquer, survient en 1958, au moment où il quitte le groupe et la revue « Socialisme ou barbarie ». Non seulement a-t-on accordé généralement assez peu d'importance à son parcours avant cette rupture mais, en outre, on a tendance, chez les commentateurs et les interprètes, à dissocier de manière tranchée deux périodes dans l'oeuvre de Lefort, soit « avant » et « après » le marxisme, comme si le penseur politique qui a associé la démocratie à la « division originare » et à la « division sociale » n'avait rien à voir avec celui qui s'était donné la tâche de penser le sens de « l'expérience prolétarienne ». (LABELLE, p.18)

ebulição das diversas leituras da obra de Marx, a escolha por parte de Lefort em seguir as aspectos da filosofia existencial, faz com que sua crítica à Sartre seja da ordem do engajamento intelectual ao mesmo tempo que uma crítica à própria filosofia sartreana. Há um importante debate travado em *As aventuras da dialética* de Merleau-Ponty em 1954, que fornecerá contornos mais drásticos à querela iniciada por Lefort e Sartre. Como veremos, os desacordos de Merleau-Ponty serão retomados também pela crítica lefortiana. Ela segue-se na esteira de uma crítica bem específica de Merleau-Ponty ao texto de Lefort.

Na França pós segunda guerra há uma explosão de pensamento sobre a política que toma toda a camada intelectual. O foco é a compreensão dos horrores da guerra, a formação da U.R.S.S enquanto um Estado socialista, a liberdade resgatada na *libération*, e a conjuração de caminhos possíveis. Há um momento histórico que propicia o pensamento do concreto, da liberdade efetiva para além de toda determinação histórica. O existencialismo sartreano, enquanto formulação do problema da liberdade e do engajamento, reverbera por toda a França como nenhuma outra filosofia realizara desde então. Sua obra magistral *O Ser e o Nada*, recebe uma formulação simplificada para ajudar nesse alcance – falamos da conferência *O existencialismo é um humanismo*. A fenomenologia husserliana, juntamente com as leituras de Heidegger, a filosofia de Lévinas e sua divulgação de Husserl, fornecem um campo efetivo para pensar a condição humana para além dos racionalismos exacerbados da academia clássica, representados principalmente pela figura de Kant. Como nota Poltier, Lefort segue os passos dessa tradição que se forma no coração do pensamento francês do século XX:

Imediatamente, Lefort acompanha plenamente a inspiração geral dessa corrente cujos representantes mais conhecidos são certamente Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, e Ricoeur. Suas ressalvas ao olhar do racionalismo abstrato próximo aquele de Descartes ou de Kant não hesitam em se afirmarem. Em toda sua vida permanecerá fiel à ideia que o pensamento é antes de tudo um esforço para elucidar nossa experiência própria do presente. (POLTIER; 2018, p.121)³⁶

³⁶ D'emblée, Lefort épouse pleinement l'inspiration générale de ce courant dont les représentants les plus connus sont bien sûr Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas et Ricoeur. Ses réticences à l'égard d'un rationalisme abstrait proche de Descartes ou de Kant ne se démentiront jamais. Toute sa vie, il restera fidèle à l'idée quela pensée est avant tout un effort pour élucider notre propre expérience.

O racionalismo exacerbado da filosofia clássica, cede lugar para o pensamento que visa a compreensão da experiência presente. Essa intuição recebe acolhimentos bastante diversos nos filósofos franceses do pós-guerra, como é de se esperar de pensadores dessa magnitude. A elucidação da experiência vivida é o motor mais profundo para eles, assim como para Lefort. O que nos interessa aqui é ver quão distinto é essa experiência de pensamento daquela de Sartre, e como podemos entender o existencialismo sartreano enquanto contraste à filosofia existencial de Merleau-Ponty.

Definir o *existencialismo* é uma tarefa ingrata. Dito isso, partiremos de uma definição do próprio Sartre em sua conferência, para entendermos em que medida, nem Lefort nem Merleau-Ponty se encaixam na fórmula existencialista. A partir disso, iremos para as críticas que Lefort endereça à Sartre afim de compreendermos os passos iniciais de seu pensamento. Sartre define assim:

Ele (o existencialismo) declara que, mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Que significa, aqui, que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar. (SARTRE; 2012, p.19)

Por mais caricatural que a conferência seja, ela deixa claro a concepção geral de liberdade que Sartre reivindica. A liberdade, pautada no Para-si, conjuga-se em um mundo Em-si que é pura determinação, recortando o mundo de acordo com sua vontade. *A existência precede a essência*. Essa é a fórmula que nada tem de caricatural, ela é, ao contrário, a ressonância mais simples e acabada de *O Ser e o Nada*.

Se entendemos minimamente a liberdade existencial, veremos que ela não nos permite dizer que *a existência precede a essência*. Ao contrário, o constrangimento está desde a ordem do surgimento da percepção: o homem nunca é um puro para-si. No momento em que abrimos os olhos o mundo já nos é dado com suas determinações, suas cores, *seu estilo*, que incorporamos a partir de suas categorias e modos de ser que não nos são absolutamente dados ao controle. Não posso ver a montanha como *pequena*,³⁷ se ela é de tal modo que ultrapassa o poder de meu corpo. A estrutura figura-fundo da *Gestalttheorie* demonstra de modo decisivo estruturas que moldam nossa percepção, – se quisermos dizer assim fugindo do vocabulário da *Fenomenologia*

³⁷ Ver o capítulo sobre a liberdade na última parte da Fenomenologia da Percepção.

– antes de qualquer ato reflexivo propriamente dito. A intencionalidade motora nos lança em um mundo pré-fabricado, a partir do qual preparamos os arranjos antes mesmo de qualquer formulação por parte do pensamento, o que demonstra em nós as raízes do mundo natural.

O mundo de Sartre não é constrangido. Pelo menos, não do modo como experienciamos no dia-a-dia. Não sou livre do mesmo modo se estou em um campo de concentração ou no conforto de meu quarto. *A existência é o modo próprio do exercício de suas essências.* Uma se confunde com a outra a todo momento que existimos no mundo. Não existe o Nada sem que o Ser esteja ali para lembra-lo de suas amarras com a generalidade. Não posso parar de fumar por um ato da *vontade*. O cigarro é um símbolo que conjuga minha experiência, fornece uma estrutura a mais para meu esquema corporal, que é o modo pelo qual navego no mundo. Paro de fumar no momento em que as significações que lanço no meu ambiente deixam de me solicitarem do mesmo modo, mas ainda é verdade que ali *durante aqueles anos*, eu fui um fumante. Esse passado não deixa de frequentar meu presente, não deixa de aparecer nos horizontes de minha vida. Sempre modificado, é verdade, mas nunca cessa de me impor *uma certa angústia*. Não modifico os sentidos do mundo ao meu bel-prazer. *A existência é ambiguidade de essência.* Repor as essências na existência, como exorta Merleau-Ponty em seu prefácio, significa recusar toda a fórmula sartreana de compreensão do ser humano enquanto *Para-si*. O ser no mundo da filosofia existencial é lançado alhures em cada ato perceptivo, em cada braçada no oceano da vida, somos lembrados de que um objeto só pode ser visto por uma determinada perspectiva. Através da mágica promíscua, nós-coisas-mundo, somos jogados no “*je ne sais quoi*”. O “Eu” não sabe os rumos de uma determinada ação *a priori*. É a partir de seu lançamento no mundo natural que arrastamos todas as suas raízes mais profundas que passam a fazer parte da nossa vida, e de nosso modo *de ser no mundo*. Percebo assim, em um só lance, que não estou só, nem sou totalmente livre.

Ficará cada vez mais claro, esperamos, o quão distintas são as duas abordagens. O existencialismo não ganha aceitação total na *Fenomenologia*. Heidegger mesmo em sua *Carta sobre o humanismo*, nega sua adequação às categorias descritas por Sartre. Nada invalida essa tentativa honesta de fornecer contornos precisos a um movimento de pensamento que marcará para sempre a história da humanidade. Mas não estamos aqui para repousar na nostalgia. Discutimos ideias, expressões e sentidos. Por essa

razão, as críticas a Sartre, revelam uma *démarche* muito específica do pensamento de Lefort. Analisaremos o texto *La méthode des intellectuels progressistes*. A justificativa é dada pelo próprio filósofo no prefácio da obra que longamente discutiremos nessa parte de nossa tese: “*O Método dos intelectuais progressistas carrega o traço de meu julgamento sobre o papel eminente que desempenhou Sartre ao serviço daquilo que o corajoso Ciliga chamou de ‘a grande mensagem’*”. (ECB, p.7)³⁸. É verdade que a querela é extensa, e recebe, no interior da revista *Les temps modernes*, contornos específicos. O que nos interessa aqui, como já dizemos, é traçar a crítica de Lefort a Sartre com o intuito de especificar sua própria expressão. Notaremos em todos os ensaios que analisaremos, que esses sentidos que aparecem são reivindicações da ordem da fenomenologia existencial, e fornecem condições para o exercício do pensamento concreto.

Na nota 28 do ensaio que analisaremos posteriormente, Lefort se refere a Sartre como aquele que ignora o paradoxo fundamental que se erige com a morte de Stálin. Hajavisto, a morte de Stálin é símbolo de vida para o totalitarismo. O paradoxo é tamanho que a U.R.S.S se vê em uma *reforma do totalitarismo*, não em uma extinção de sua estrutura, um suposto retorno à “revolução leninista”. Não se trata de retomar os rumos verdadeiros da revolução. Não existe re-começo absoluto. As formas sociais mudam a partir de uma conservação. Essa ambiguidade não tem lugar no existencialismo sartreano. Como observa Lefort:

Este paradoxo escapa completamente aos nossos intelectuais progressistas. K.(Krushchov) fala de um retorno ao leninismo? A isso voltamos. Sartre aprova. Se regurgita até. “O XX congresso do P.C da U.R.S.S. (...) marcou o fim da época stalinista e o retorno do comunismo aos seus princípios. Ele justifica todos aqueles que como nós, sem nada tolerar dos desvios do stalinismo, recusaram romper com a U.R.S.S. e com o movimento comunista”. (ECB, p.233)³⁹

Não é por acaso que essa nota precede o ensaio sobre os intelectuais progressistas. A reivindicação de Lefort é para olharmos o fenômeno da U.R.S.S. em sua complexidade, para que vejamos suas formas de dominação, e como elas estão presentes na ordem do dia do XX congresso do partido comunista. Achar a realidade, vê-la operante *ex*

³⁸ La Méthode des intellectuels progressistes porte trace de mon jugement sur le rôle éminent qu’a joué Sartre au service de ce que le courageux Ciliga nommait ‘le grand mensonge’

³⁹ Ce paradoxe échappe complètement à nos intellectuels progressistes. K. (Krushchov) parle-t-il d’un retour au léninisme ? C’est donc qu’on y revient. Sartre approuve. Il se rengorge même. « Le XX congrès du P.C de l’U.R.S.S (...) a marqué la fin de l’époque stalinienne et le retour du communisme à ses principes. Il justifie tous ceux qui, comme nous, sans rien tolérer des déviations du stalinisme, refusaient de rompre avec l’U.R.S.S. et le mouvement communiste »

nihilum, é um modo abrupto de ignorar o fenômeno. Pela fé interior que guarda Sartre na revolução comunista, ele acaba fazendo um movimento que se repetirá em várias de suas análises: aplica sua teoria da liberdade existencialista aos fenômenos hodiernos, recusando qualquer tipo de constrangimento que estes possam realizar sobre sua teoria. A essência no caso, sendo aqui o pensamento de *O Ser e o Nada*, precede a existência concreta. Isso, para nós, é o que está por detrás dos desvios sartreanos em meio ao caos político da U.R.S.S. e dos rumos do partido comunista.

Para entender o contexto de que o presente ensaio de Lefort fala é preciso compreender as circunstâncias e os personagens da revista *Les temps modernes*, quando o escritor fala em 1958. Após a contenda “institucional” na revista, temos sua proliferação através de cartas. Em 1953 Merleau-Ponty abandona a redação da revista por divergências ideológicas com Sartre.⁴⁰ Antes co-fundador da revista, Merleau-Ponty dá lugar à Marcel Péju, jornalista de formação, que após uma entrevista com Sartre acaba por entrar na revista como editor, vindo a se tornar em 1953 o secretário geral. Torna-se responsável juntamente com Jean Pouillon de grande parte dos editoriais anônimos da revista. A contenda gira em torno das posições radicais de Sartre em favor do comunismo após o ataque que Duclos sofrera enquanto um dos líderes do partido comunista francês, isso também em 1953. A radicalização pessoal de Sartre veio a se tornar a posição geral da revista, tendo como resultado, em 1954, *As aventuras da dialética* de Merleau-Ponty, com uma extensa parte dedicada ao “ultra-bolchevismo de Sartre”.

Nesse escopo, a crítica de Lefort aos “progressistas” tem por alvos principalmente Péju e Sartre. Há uma clara mudança de postura dos intelectuais franceses acerca da questão do comunismo, principalmente após a morte de Stálin, a revolução húngara, o Outubro polonês. Uma deformação na estrutura geral do poder soviético ocorre na esteira das insurreições contra a U.R.S.S. Após uma viagem à Polônia em 1956, Péju aponta como programa da *intelligentsia*, denunciar as novas formas de burocratização na U.R.S.S. No mesmo texto de Péju analisado por Lefort, aquele fala de uma *poesia* inerente à Oposição, expressa pelo reconhecimento de que os ventos poloneses irão soprar grandiloquentes nos ares da França (ECB, p.237). Isso faz com que, pejorativamente, o filósofo chame Péju e Sartre de “propagadores do jesuitismo”, ou seja, aqueles que se expressam de forma dissimulada, floreando a

⁴⁰ Ver o brilhante ensaio de Marilena Chauí *Filosofia e engajamento* em (CHAUÍ;2002, p.257-287).

linguagem sem que consigam, contudo, dizer nada sobre a situação real da qual pretender-se-iam descrever. O escritor resume assim a posição dos progressistas:

1) O movimento comunista carrega a verdade da história que se confunde com o movimento dos partidos comunistas. Entendem daqueles partidos comunistas, quais sejam, aquele de Stálin e de Khrouchtchev, aquele de Thorez seguramente, aquele de Gomulka e o de Kadar. 2) Estes partidos, partidos da verdade, enquanto partícipes do movimento comunista total, são simultaneamente, enquanto o visamos dentro de sua singularidade, dentro do concreto de sua ação, os partidos da estupidez. 3) Ponto de salvação para o intelectual comunista: se ele pensa, ele trai, se ele nada pensa, ele se torna estúpido. Ponto de status, sua existência é 'impossível', uma hesitação entre a estupidez e a traição, um nada (pobre Lefebvre). 4) É de fora que pode-se enunciar a verdade do partido: sua objetividade. E sua estupidez: sua subjetividade. (ECB, p.242)⁴¹

Claramente Lefort endereça suas críticas para o nível pessoal. O tom de deboche está presente em todo esse resumo da posição, que não é somente sobre Péju e Sartre, mas da revista *Les temps modernes*. Isso não invalida sua leitura do que a revista entende como *programa*. Para esse programa é a visão de que a verdade absoluta dos aparelhos comunistas é completamente inalienável. A crítica é necessária, mas ela é “do exterior”, para apontar a estupidez do partido em sua subjetividade, assim como explicitar sua verdade objetiva. Bom, essa é a visão de sobrevoo, visão de lugar nenhum que busca aplicar na realidade suas próprias categorias aleatórias, no lugar de inserir-se nela.

Até mesmo Stálin, em sua mediocridade, inseria-se na história para dela falar. Por mais propagador do absurdo que ele fosse, tinha a acurácia do ator político que está completamente ausente nos intelectuais progressistas (ECB, p.243). A visão do exterior lança o intelectual para além de qualquer *objetividade*, entendida no sentido da situação concreta em que fala. Se falamos em um determinado tempo sobre uma determinada situação, é preciso que entendamos que nossa inserção no tempo é ela mesma fincada na ambiguidade. Não há “programa” do exterior, e veremos como qualquer noção nesse

⁴¹ 1) le mouvement communiste qui porte la vérité de l'histoire se confond avec le mouvement des partis communistes. Entendons celui des partis communistes quels qu'ils soient, celui de Staline et celui de Khrouchtchev, celui de Thorez bien sûr, celui de Gomulka et celui de Kadar. 2) Ces partis, partis de la vérité, en tant qu'ils participent du mouvement communiste total, sont simultanément, en tant qu'on les envisage dans leur singularité, dans le concret de leur action, les partis de la stupidité. 3) Point de salut pour l'intellectuel communiste : s'il pense, il trahit, s'il ne pense point, le voici stupide. Point de statu même, son existence est 'impossible', une hésitation entre la stupidité et la trahison, un néant (pauvre Lefebvre !). 4) C'est du dehors qu'on peut énoncer la vérité du parti : son objectivité. Et sa stupidité : sa subjectivité.

sentido afunda o partido no proto-totalitarismo. Veja-se o caso da Polônia. Em 1956 há uma formação de uma oposição clara ao regime soviético no qual o líder dos trabalhadores no regime polonês era Wladyslaw Gomulka. Acentua-se a oposição polonesa, o proletariado lança mão das armas para impedir qualquer intervenção soviética em sua política. Essa notícia de reivindicação da independência da U.R.S.S. por parte dos poloneses chegaria à Hungria motivando a revolução húngara do mesmo ano. Ao mesmo tempo, Gomulka faz concessões ao poder soviético, diminuindo o tom radical das reivindicações separatistas. Péju nota à esse respeito:

Seria absurdo, ele escreve, de buscar justificar o modo de ação da decisão de Gomulka. O perigo de uma contra ofensiva stalinista é real. *Aquela de uma paralisia progressiva do regime pelo mecanismo burocrático é ainda mais. Ao menos é preciso compreender as razões do Primeiro Secretário.*⁴² (ECB, p.247)

O grifo de Lefort na frase de Péju não é ao caso. O que o filósofo francês entende bem é que para falar sobre burocratização do regime soviético, é preciso explicar o que você entende por burocratização. O gorjeio de frases prontas que não tem apoio no pensamento dos autores, deixam suas posições lançadas ao absurdo, perdendo qualquer ancoragem na realidade.

Para além desse fator “estético”, há um posicionamento político e filosófico que Lefort julga completamente equivocado:

O realismo em virtude do qual nosso intelectual de esquerda justifica a política gomulkista, eu o chamo de irrealismo que perpassa uma perspectiva revolucionária, pois se ele retorna a confiar em uma burocracia de Estado o cuidado de realizar as tarefas que não podem se realizar que pelas forças sociais interessadas. E eu sustento, de outro lado, que este irrealismo comanda, no presente, uma apreciação totalmente equivocada da situação, pois se essa é boa, como diz Péju, ‘complexa, difícil, tensa’ se se conjugam perigosamente em múltiplas perspectivas, reacionárias e stalinistas, doravante, somente as reivindicações proletárias, a consciência do trabalhador, a livre crítica ideológica da imprensa e dos intelectuais podem oferecer um contrapeso e ao menos retardar a regressão do movimento de Outubro, frear a burocratização do regime. (ECB, p.247)⁴³

⁴² Il serait absurde, écrit-il, de chercher à justifier la moindre décision de Gomulka. Le danger d’une contre-offensive stalinienne est réel. Celui d’une paralysie progressive du régime par le mécanisme bureaucratique l’est plus encore. Au moins faut-il comprendre les raisons du Premier Secrétaire.

⁴³ Le réalisme en vertu duquel notre intellectuel de gauche justifie la politique gomulkiste, je l’appelle irrealisme en plaçant dans une perspective révolutionnaire, car il revient à confier à une bureaucratie d’Etat le soin d’accomplir des tâches qui ne peuvent l’être que par les forces sociales intéressés. Et je soutiens, en outre, que cet irrealisme commande, dans le présent, une appréciation tout à fait erronée de la situation, car si celle-ci est bien, comme le dit Péju, ‘complexe, difficile, tendue’, si se conjuguent dangereusement dans tendances multiples, réactionnaires et stalinienne, alors seules les revendications prolétariennes, la conscience ouvrière, la libre critique idéologique de la presse et des intellectuels peuvent offrir un

A discordância não é de programa, portanto. Lefort não possui um, nesse sentido, por julgar que o poder da transformação social está nas mãos da sociedade total, no proletariado em uma perspectiva revolucionária. Qualquer atitude em compreender as posições de Gomulka como "razoáveis" por estarem dentro do sistema de verdade do comunismo, foge completamente do escopo social que deveria ser o interesse dos intelectuais que julgassem exercer um papel de cooperação com o proletariado. Essa distância, do Nós e o Outro, é algo que o escritor irá combater durante toda sua vida intelectual. "À distância" é uma postura cômoda para o intelectual que não suja as botas de lama para falar de uma realidade social. Por mais "vantajoso" que possa parecer, a política de Gomulka revela o que a burocratização do Estado soviético deveria ter mostrado para Péju e Sartre: se colocado nas mãos da aparelhagem da burocracia, qualquer luta social do proletariado será aniquilada, porque há uma dominação sem igual que é preciso dar nome, pois modifica sem enfraquecer a dominação dos países burgueses.

A discussão do caso polonês recebe um tratamento muito semelhante por parte dos intelectuais progressistas na avaliação da revolução húngara. Para Sartre o proletariado não é nada sem o partido comunista. Em 1952, Sartre escreve em *Les Communistes et la paix*:

A classe trabalhadora, vocês dizem, manifestou sua desaprovação ao P.C? De qual classe vocês falam? Demanda assim Sartre. Deste proletariado que Marx definiu seus parâmetros, seu aparelho, suas organizações, seu partido? (...) Para ~~tra~~ 'as massas' à rejeição coletiva do P.C., não é preciso nada menos que o partido comunista ele mesmo. (SARTRE; apud; ECB, p.253)⁴⁴

Escreve, como dissemos, em 1952 após uma série de manifestações organizadas pelo partido comunista francês terem falhado nas mobilizações das classes trabalhadoras, o que claramente aparecia como uma certa reprovação ao programa do partido. Ao enxergar esses eventos como uma negação da classe proletária à política do P.C.F, Sartre afirma a necessidade de integração dos trabalhadores com o partido. Sua unidade desacompanhada desse "órgão revolucionário" é apenas ilusória. Não há, portanto, ação fértil da sociedade sem uma representação partidária. Na ocasião da revolução húngara Sartre não muda em *nada* seu posicionamento acerca da necessidade do

contreponds et au moins retarder, entraver la régression du mouvement d'Octobre, freiner la bureaucratisation du régime.

⁴⁴ La classe ouvrière, dites-vous, a manifesté sa désapprobation au P.C ? De quelle classe parlez-vous ? demandait alors Sartre. De ce prolétariat que Marx vient de définir avec ses cadres, son appareil, ses organisations, son parti ? (...) Pour entraîner 'les masses' à désaveu collectif du P.C., il ne fallait rien moins que le parti communiste lui-même.

partido comunista. Como nota Lefort:

Sem partido, sem parâmetros, sem aparelho, sem organização clandestina, o proletariado húngaro se eleva, de um ponto a outro do país, inventa líderes, tratados, palavras de ordem, retira dele mesmo a força e a disciplina que caracterizam uma classe combativa. Eis a realidade (...) (ECB, p.253)⁴⁵

Por quê Sartre foge da realidade? Porque considera o partido como órgão fundamental para o levante popular. Não percebe que na Hungria os trabalhadores se organizam, se lançam contra a estrutura dominante sem qualquer partido, ou órgão central. A essência precede a existência. A leitura de 1952, é aquela em 1956. Por mais justificável que fosse a defesa do partido quatro anos antes, é preciso *ver o fenômeno em sua espessura*, aprender com ele, deixar-se penetrar por suas contradições. O que Sartre carece é de aceitar a ambiguidade e a contingência, tão características de uma aposta filosófica na existência.

A insurreição húngara expôs o antagonismo presente no Estado soviético: o aparelho do Estado e do partido contra a população, principalmente a classe trabalhadora. Diante desse fato é preciso tomar uma posição. Enxergar o fenômeno ou recalca-lo. Os stalinistas, nota Lefort, recusam o fenômeno recuando para um campo meramente imaginário, no qual é preciso residir para não aceitar a derrota que a insurreição representa. Sartre não recusa os fatos mas faz uma análise que transforma o fenômeno em mera caricatura, “uma horrível mistura”, como diz Lefort (ECB, p.255). Primeiramente utiliza do exemplo russo para contradizer qualquer tese que exporia uma possibilidade de uma revolução *sem burocratização*. As contradições perigosas estão presentes na Hungria como estão na Rússia revolucionária de 1917. O descontentamento dos trabalhadores é absolutamente aceitável, já que as medidas econômicas, como a Planificação e a Coletivização, geram uma burocracia específica para cada interesse particular na sociedade excluindo outros interesses, gerando assim, alguns privilegiados (ECB, p.255). Em um segundo momento Sartre parece aceitar o fenômeno húngaro a partir de seus horizontes próprios, mas diz em seguida que as condições ali são ásperas, muito desfavoráveis, a ponto de apostar que as contradições serão tornadas explícitas, permitindo assim, que a insurreição ocorra (ECB, p.256). Terceiro passo dado por Sartre é o de reconhecer a *necessidade* das contradições russas, replicando-as na Hungria.

⁴⁵ Sans parti, sans cadres, sans appareil, sans organisation clandestine, le prolétariat hongrois se soulève, d'un bout à l'autre du pays, invente des chefs, des tracts, des mots d'ordre, tire de lui-même la force et la discipline qui caractérisent une classe combattante. Voilà la réalité

O autoritarismo burocrata é positivo e necessário para o avanço da classe proletária atingir o verdadeiro socialismo. O caráter *positivo e necessário* da opressão é o necessário para notar no caso húngaro. Essa opressão é de outro estatuto que daquela vivida pelo proletariado nos países burgueses. Pois não há, segundo Sartre, imperialismo por parte da U.R.S.S. a opressão de fato ocorre dentro do capitalismo, não no socialismo. Todas as contradições são percalços que é preciso saltar. A ameaça de um regresso real, como observa Lefort em uma nota (ECB, p.264), só pode ser a da instauração do capital privado, ou seja, não há regresso absoluto no interior do funcionamento do *partido da verdade*, representante da classe trabalhadora, alienada em sua diversidade, carente desse *alter ego absoluto*.

A dicotomia sartreana reivindica sua herança cartesiana de modo mais abrupto na análise do comunismo. O Para-si e o Em-si, *o negativo absoluto, o positivo absoluto* recebem sua roupagem mais tacanha e sórdida no trato com a história. Uma contradição fundamental Lefort ressalta nessa leitura. Deixemos que o filósofo nos explique:

Em que consiste essa contradição? Sabemos muito sobre a teoria para ouvi-la exposta cem vezes pelos progressistas de todas as matizes. Nós a resumiremos dizendo que o socialismo exige o sacrifício das gerações presentes em função das gerações futuras e que esse sacrifício implica, por sua vez, a manutenção das necessidades imediatas, não satisfeitas, os trabalhadores (...) as condições nas quais vivem e trabalham as massas podem ser aqui e lá as mesmas, nos diz Sartre, mas em um caso a reivindicação é positiva e em outro é negativa; é porque, em um caso, a verdade é a propriedade das massas e em outro dos dirigentes, ou, como ele diz ainda, dos especialistas ‘que determinam aquilo que os convém’. (ECB, p.254)⁴⁶

Essa dialética caduca, do positivo total e do negativo total, não é possível de ser encaixotada na realidade, ela escorre pelas mentes criativas dos intelectuais de esquerda, dos progressistas. Há mais do que uma divergência de posição política entre Sartre e Lefort. Existe um impulso completamente diferente que impulsiona os pensamentos. De nossa parte, dizemos, que esse impulso pode ser distintivo entre o existencialismo sartreano e a filosofia existencial. Se colocarmos na ótica da

⁴⁶ Nous n'en connaissons que trop la théorie pour l'avoir entendue cent fois exposée par des progressistes de tout acabit. On la résumera en disant que le socialisme exige le sacrifice des générations présentes au nom des générations futures et que ce sacrifice implique à son tour la persistance des besoins immédiats, insatisfaits, des travailleurs. (...) les conditions des lesquelles vivent et travaillent les masses peuvent être ici et là les mêmes, nous dit Sartre, mais dans un cas la revendication est positive et dans l'autre est négative ; c'est que, dans un cas, la vérité est la propriété des masses et, dans l'autre, celle des dirigeants, ou comme il le dit encore, des experts ‘qui déterminent ce qui leur convient’.

Fenomenologia, entendemos bem que as situações históricas são preenchidas pela ambiguidade, que não há em qualquer canto do mundo concreto um horizonte pleno de sentido, *positivo* ou *negativo*. O sacrifício de uma geração em prol de outra – futura, portanto ainda não realizável – é descabido em qualquer instância de uma filosofia concreta. Esse *télos* não é nem mesmo aquele de Marx no *Manifesto*. A história, se possui sentido de futuro, jamais pode ser da ordem do garantido, da certeza absoluta. Os homens não agem como se soubessem exatamente quais são as consequências de seus atos. Essa realidade *absoluta* do em-si sartreano, é um *télos* da teoria, como nota ainda Lefort. É restituindo a ambiguidade das relações humanas, da concretude de cada fenômeno em seu fundo de generalidade, que podemos compreender um horizonte social específico.

O “método” dos intelectuais progressistas – Péju e Sartre – tem por base a ontologia de *O Ser e o Nada*. Não é algo que está explícito nas análises de Lefort, mas que podemos deduzir de maneira razoável. Essa ontologia de sobrevoo, *exige essa política de sobrevoo*. A revolução húngara assim como os movimentos de Outubro na Polônia, são compreendidos, hora como desvios, hora como justificáveis nas cátedras da revolução futura. Não há qualquer visada para o *fenômeno húngaro ou polonês*. Essa querela entre Sartre e Lefort recebe acolhimento por parte de Merleau-Ponty, como já dissemos. Para nós, – embora seja fácil constatar o já ocorrido – o embate é tanto pessoal quanto filosófico. A intelectualidade francesa do pós-guerra, não diferencia aquilo que pensa daquilo que a faz agir. Os anos de ocupação nazista talvez tenham ensinado o suficiente sobre a impotência do sussurro. O existencialismo sartreano pressupõe a ontologia do *Ser e o Nada* como é óbvio em qualquer leitura rápida dos textos. Contudo, essa ontologia se vê em apuros, *também*, quando se lança na compreensão do mundo social concreto. Por uma simples razão: ela não atura a ambiguidade, a indeterminação. “A existência precede a essência”, tal fórmula só pode ser verdadeira para aquele cuja existência vem lisa, como uma tábula rasa, sem historicidade, sem natureza.

Vimos como a *Fenomenologia* rejeita por inteiro esse posicionamento. As divergências que parecem unir Lefort e Merleau-Ponty contra Sartre, para nós, se justificam na compreensão da diferença entre o que este chama de existencialismo e aquilo que entendemos como *filosofia existencial*. A fenomenologia só faz sentido no escopo do pensamento concreto. Falar de filosofia e fenomenologia, para Merleau-Ponty, é o mesmo que dizer *tenho uma mão que toca*. O óbvio sempre ignorado pela

atitude de sobrevoo mas restituído na atitude fenomenológica, com toda sua gama de horizontes, em que se mostra *complexo, frutífero, indeterminado*. Não trata-se de recalcar a experiência em prol do pensamento, antes, trata-se de experimentar o ser da experiência. Este é o caminho que vemos ser aquele presente durante toda a filosofia que temos acesso de Lefort.

2.2 – O trotskismo em perspectiva: da leitura lefortiana à crítica de Merleau-Ponty

Aqui temos uma excepcional oportunidade de ver um texto de Lefort comentado e discutido por Merleau-Ponty. Lefort desenvolve em *La contradiction de Trotsky* uma leitura crítica da postura do revolucionário russo frente aos rumos da revolução e de sua leitura do stalinismo. Ele reivindicará uma análise concreta das escolhas de Trotsky, buscando se situar no interior próprio do discurso. Essa leitura será o objeto de estudo de *As aventuras da dialética*, no capítulo, *A dialética em ação*. Entenderemos em que o primeiro ensaio de Lefort carece de uma certa radicalização filosófica que será o foco da crítica de Merleau-Ponty. Essa estadia nessa discussão nessa etapa de nosso trabalho se justifica por podermos anunciar as razões da ruptura de Lefort com a *filosofia da história do proletariado*, ao mesmo tempo em que veremos, como seu esforço de pensamento é apreciado por Merleau-Ponty. Para além disso, a alcunha “o Trotsky de Trotsky”, empregada por Merleau-Ponty para designar Lefort, exemplifica em muito as contradições nas quais seus primeiros ensaios que leremos estão lançados. Veremos o quão preciso parecem ser seus primeiros ensaios no lance em que se mostram tensionados por essa união instável entre filosofia existencial e marxismo. Tensão exemplificada na própria obra de Merleau-Ponty dos anos de 1940, o que não nos parece anular o início de um projeto de uma “fenomenologia política” por parte de seu aluno, mas que coloca de frente algumas das contradições que serão motivadoras da ruptura de ambos os filósofos com o marxismo.⁴⁷

⁴⁷ As leituras políticas de Merleau-Ponty serão trazidas por nós de modo mais sistemático a partir da leitura de Lefort desses ensaios quando tratarmos do livro *Sur une colonne absente*, especialmente na seção *A política e o pensamento da política*. Aqui teremos oportunidade de vislumbrar o quão próxima é a leitura do marxismo de ambos os filósofos na década de 1940. Nesse primeiro momento trata-se de adiantar a crítica de Merleau-Ponty que se esboçará no final dos anos de 1940 e que ganhará corpo somente em 1955 com *As aventuras da dialética*.

2.2.1 - Lefort e o trotskismo

No ensaio *La contradiction de Trotsky* publicado na revista *Les temps modernes* em 1948-1949 por intermédio de Merleau-Ponty, Lefort busca evidenciar os percalços de Trotsky⁴⁸. Enquanto intelectual e crítico do stalinismo, parece permanecer em contradição constante consigo mesmo e com a realidade da revolução. O campo de ação de Trotsky é muito diverso e árido. Expulso do Partido Comunista em 1927, é exilado pela U.R.S.S e torna-se um apátrida, ao mesmo tempo em que acentua suas críticas à figura de Stálin através de vários escritos. A contradição intensificada por suas ações, enquanto um dos líderes do partido e apoiado por Lênin, erigem uma postura um tanto quanto complacente com o crescimento de Stálin e seus aliados na burocratização do Estado soviético. É preciso entendermos as três figuras históricas, principalmente a partir do contraste entre Stálin e Lênin:

Nada poderia melhor caracterizar estes dois homens e os opor um ao outro do que essas duas frases, uma de um revolucionário para quem as massas oprimidas são a força essencial da história, a outra de um militante, já um ‘burocrata’, para quem o aparelho conhece e realiza sozinho o futuro. Para nós que sabemos o curso que tomaram os eventos desde então, essa oposição psicológica recebe um

⁴⁸ Temos de ter em mente a complexidade que envolve a relação de Lefort com Trotsky. Sabemos, pela longa entrevista concedida à *L'Anti Mythe* de 1975 que a orientação à leitura de Trotsky foi feita pelo próprio Merleau-Ponty quando era professor de Lefort no *Lycée à Carnot*. Para além disso, sabemos também que Lefort foi participante do PCI (Partido Comunista Internacional) no período de 1943-1949, quando encontra então Castoriadis vindo da Grécia para França onde carrega consigo diversos estudos sobre a burocracia soviética. A saída de ambos do PCI em 1949 é o que dá origem ao grupo *Socialisme ou Barbarie*, a partir da crítica à perspectiva trotskista que pode ser resumida assim, segundo Sérgio Cardoso: “Mas o que é, então, tornar-se trotskista? Ser trotskista é, antes de tudo, compreender a URSS como um Estado socialista degenerado; entretanto, socialista. Porque um Estado socialista? Porque manteria as bases socialistas da produção: a propriedade fora nacionalizada (pois houvera abolição da propriedade privada) e a produção planificada (isto é, socializada). Assim, a Revolução está realizada, mesmo que degenerada ou deformada. De que degeneração se trata? A insidiosa e corrosiva degeneração burocrática. A burocracia parasitária tira proveito da repartição do produto daquela produção socializada. Assim, as relações de produção, são socialistas; mas, a revolução foi traída, segundo a formulação tomada canônica por Trotsky. É nesse quadro de interpretação e crítica do regime soviético que se movimenta então o jovem Lefort – ainda que, segundo diz, com muitas outras interrogações e reservas relativas ao determinismo histórico, ao papel de direção dado ao proletariado, à sua “aliança de classe” com o campesinato, e outras tantas. Assim, nos seis anos que permanece no Partido Comunista Internacionalista, de 1943 a 1949, as críticas, logo voltadas ao próprio partido, se avolumam. Trotski, pensa ele, havia fetichizado os conceitos de nacionalização, de coletivização da produção, de planificação, de modo a evitar fazer a crítica das relações de produção estabelecidas pelo regime soviético e de modo a afastar a questão da natureza de classe da burocracia bolchevique, tornada acidente, desvio. Lefort encontra um sólido apoio para as suas críticas com a chegada de Castoriadis da Grécia, pois, este já fazia uma precisa análise das relações de produção na União Soviética. Próximos, eles deixam o PCI, em 1949.” (CARDOSO;2015, p.10)

sentido absoluto, pois ela se inscreve em uma oposição mais larga, de caráter histórico. (ECB, p. 33)⁴⁹

As frases das quais se refere o filósofo é uma de Stálin em 1905 quando se dirige aos trabalhadores russos no curso da primeira revolução, esse “já um burocrata”. A outra é de Lênin que, no mesmo dia, se lança à massa trabalhadora incentivando-a a partir da própria opressão vivida, a reconhecer o ódio e a revolta, reivindicando a hora de transformar seus sentimentos em ações contra o Estado czarista.

É uma oposição de caráter que traz à tona Lefort para imputar em Stálin desde seu nascimento, enquanto figura relevante do partido, como um burocrata, opondo-se ao revolucionário que põe em marcha a classe trabalhadora oprimida contra o Estado opressor. Nas leituras realizadas pelo filósofo francês das obras de Trotsky⁵⁰, ele enxerga neste um historiador em sentido positivo, que desova os documentos do partido, analisa os eventos no curso de seus acontecimentos, e fornece uma leitura crítica que dita o tom de sua oposição ao regime stalinista. Antes de seu exílio, principalmente no período de 1923-1927, Lefort nota o rigor e contundência em que a *l'Opposition de gauche* formada, poderíamos dizer, pelos trotskistas e os que junto com eles reivindicavam um certo legado de Lênin – que veio a falecer em 1924 – formavam contra o bloco “burocrata” liderado por Stálin que também reivindicavam um outro lado do legado do criador do partido bolchevique. Trotsky realiza uma crítica radical, no sentido em que se pensa verdadeiro portador da consciência revolucionária. Inclusive, as críticas realizadas pelos seguidores de Stalin à Trotsky eram, no mais das vezes, pelo fato de ele ser *demasiado realista, um revolucionário exacerbado*. Em suma, a configuração geral dentro do partido é formada em torno dessa oposição que, de um lado, reivindica o legado leninista para o fortalecimento do Estado soviético, digamos, por um socialismo nacional burocratizado, e de outro, a oposição que apregoa tais posturas relativizando seu alcance e buscando restituir a postura revolucionária em prol da internacionalização da revolução.

Comentando uma passagem do livro de Trotsky, *Staline* de 1948, Lefort diz o seguinte:

Pode-se de início observar que essa interpretação dos anos 27 está em contradição com as teses gerais de Trotsky sobre a natureza do stalinismo. Ele

⁴⁹ Rien ne saurait mieux caractériser ces deux hommes et les opposer l'un à l'autre que ces deux phares, l'une d'un révolutionnaire pour qui les masses opprimées sont la force essentielle de l'histoire, l'autre d'un militant, déjà 'bureaucrate', pour qui l'appareil connaît et fait seul l'avenir. Pour nous qui savons le cours qu'ont suivi les événements depuis lors, cette opposition psychologique prend un sens absolu, car elle s'est inscrite dans une opposition plus large, de caractère historique.

⁵⁰ *Staline, Révolution trahie, Ma vie.*

escreveu em todas as suas obras que o stalinismo é fundado sob uma infraestrutura proletária: ele é reacionário, mas é um momento da ditadura do proletariado. (ECB, p.39)⁵¹

A contradição de Trotsky não reside na ordem daquele que pensa a revolução e daquele que vive a revolução dentro de sua dinâmica histórica. Não é aquela do exilado e do pensador, da situação e da oposição. Ela é da ordem do desbalanceamento de alguém que reivindica uma oposição de esquerda no centro do partido e, que em um dado momento, afirma que a estagnação da revolução causada pela burocratização era fruto da ditadura do proletariado, que por definição, “resolve” suas contradições internamente e, em outro, reivindica uma revolução no interior do estado para embalsamar a burocracia e reestabelecer a *verdadeira revolução*, como ele mesmo afirma: “*De fato as condições da reação soviética eram infinitamente mais difíceis para a Oposição que as condições czaristas foram para os bolcheviques.*”(Trotsky, *apud*;ECB, p.39)⁵². Nessa leitura a oposição de esquerda ao stalinismo é uma luta *agora* revolucionária e não mais deve ser passiva diante da burocratização parasitária que impede os passos revolucionários, tudo isso em razão das dificuldades políticas em formar, *naquela época*, uma oposição clara a todo o sistema soviético. O stalinismo não é mais parte da ditadura do proletariado, é sua própria negação.

Às vistas com sua deportação, indagando sobre a natureza de sua postura diante do levante stalinista que tomou então, em suas próprias mãos, o futuro da revolução bolchevique, Trotsky afirma que não se arrepende de sua conciliação e concessões feitas à época do conflito eminente com Stálin. Tal conflito, aos olhos do partido, teria ganhado um alcance deplorável para o futuro da revolução e para o partido ele mesmo, já que sendo tomada como um conflito pessoal, acabaria por tornar-se uma conspiração sem qualquer fundamento. O erro na leitura que faz Trotsky, nota Lefort, é que tal luta não ganha contornos pessoais, ela é uma luta que possui todo um chão político que é impossível de ser ignorado. Não trata-se da luta de dois homens. Trata-se antes, da representação histórica que o partido dará à sociedade na qual ele responde. O escritor traz à luz um período que é determinante para a compreensão dessa *política de concessão* que Trotsky adota. Trata-se do ano de 1923, em que Lênin, já doente e com seu fim

⁵¹ On peut d’abord remarquer que cette interprétation des années 27 est en contradiction avec les thèses générales de Trotsky sur la nature du stalinisme. Il a écrit dans toutes ses œuvres que le stalinisme est fondé sur une infrastructure prolétarienne: il est réactionnaire, mais il est un moment de la dictature du prolétariat.

⁵² En fait les conditions de la réaction soviétique étaient infiniment plus difficiles pour l’Opposition que les conditions tsaristes ne l’avaient été pour les bolcheviks.

orgânico eminente, busca articular Trotsky para assumir seu lugar – lembremos que para a maioria do partido ele já era visto como o segundo em comando.

Na ocasião do XII congresso, havia sido preparado por Lênin “uma bomba” contra Stálin. Na leitura que faz Lefort dos documentos conhecidos sob o título de *Testamento*, mostra-se claro que Lênin já via em Stálin um adversário a ser combatido. Neste congresso a força de Stálin ainda não havia sido consolidada através do aparelho burocrático, de tal modo que parecia possível uma derrota definitiva e acachapante. Contudo, por decisão unilateral sem a concordância de Lênin, Trotsky recua dessa posição e adota um posicionamento que intentou a coesão e a unidade do partido.

(...) deixa-se de lado a ‘bomba’ que Lênin recomendou à Trotsky para fazer estourar neste congresso referente à questão nacional. É ainda Trotsky, ele mesmo, que orgulha-se de ter evitado todo combate contra Stálin, se contentando em remendar sua resolução no lugar de condená-la. (ECB, p.42)⁵³

As “correções históricas” que faz Lefort da leitura trotskyana, antes de revelar um caráter meramente casuístico, nos mostra que o intuito do filósofo é expor o caráter *político* da luta contra a burocratização. Trotsky deixa de representar Lênin no XII congresso, o que abre espaço para que Stálin tome de fato as rédeas do partido, e acentue a estruturação burocrática de modo total. Esse é um período, aos olhos de Lefort, que passa às cegas na leitura de Trotsky dos eventos passados. Quando este fala de uma impossibilidade da luta pelo poder, mostra, ao contrário, que a possibilidade foi historicamente concedida e pessoalmente renegada.⁵⁴Sua contradição se esclarece: não é de um erro meramente histórico, mas da persistência em ver a “unidade do partido” como único mote de ação, no lugar de rever e condenar aquilo que foi um erro tanto pessoal quanto político.

Embora Trotsky no mesmo momento em que admite a possibilidade de vitória de um bloco Lênin-Trotsky na ocasião do XII congresso, vê também sua consolidação como incerta. Para Lefort, um ator político, principalmente revolucionário, é lançado na contingência histórica, suas possibilidades de efetuar seus projetos são do campo do *Se*, cúmplice de toda ação concreta. Mesmo se Trotsky vencedor sofresse de um refluxo revolucionário, ele jamais poderia pautar suas ações a partir dessa possibilidade. O revolucionário não é concordante com os atrasos da história, nem passivo diante de uma

⁵³ (...) on mit de côté la ‘bombe’ que Lénine avait recommandé à Trotsky de faire éclater à ce congrès à propos de la question nationale. C’est encore Trotsky lui-même qui se targue d’avoir alors évité tout combat contre Staline, en se contentant d’amender sa résolution au lieu de la condamner.

⁵⁴ *Ma vie*, p.209 e 203, ECB,p.42.

queda. Essa postura de Trotsky se comprovaria um erro gravíssimo. *L'Opposition de gauche*, inclinando-se sempre à conciliação e ao apaziguamento, vê a burocracia deslizando para o precipício, a luta do proletariado. É a via do meio – *via del mezzo* segundo Maquiavel – que traz a derrocada da revolução:

Isso que é infinitamente mais grave, agora que a repressão burocrática persegue impiedosamente os membros ou os simpatizantes da *Oposição de esquerda*, Trotsky não fez nada para defendê-los; por sua linha de zigzag ele os desarma politicamente; ele não os oferta alguma plataforma de combate, algum elemento teórico que os permita se reconhecerem e se reagruparem. (ECB, p.43)⁵⁵

Para além de sua postura de conciliação há uma negação ideológica no sentido estrito do termo, ou seja, no sentido de que uma ideologia permeia as ações e as justifica no campo revolucionário⁵⁶. Em seus artigos de 1923 e 1924, não há qualquer direcionamento para a base do partido, para o proletariado. São os ataques incessantes da burocracia stalinista que recebem o vigor e a ideologia necessária para se afirmarem. Há uma distância que enforma a contradição entre, aquilo que Trotsky entende alguns de livros posteriores ao exílio, e aquilo que foi por ele feito e pensado em momentos diversos. Não que ele tenha abdicado da *práxis* revolucionária. É que historicamente – daí outra relevância do presente ensaio de Lefort – ele foi mais do que cúmplice da formação da burocracia soviética, foi seu coautor histórico, como mostra sua participação no XII e XIII congressos. Como nota o escritor, este último foi o primeiro congresso dominado pelos burocratas. Trotsky, longe de combater o bloco político do qual se opunha, pede, em torno de uma ideia abstrata de *unidade partidária, unidade da nação*, a conciliação e o apaziguamento do conflito.

De nossa parte, Lefort prevê muito cedo o que irá comandar suas ressalvas em torno da ideia de partido. Como é possível que dentro de um partido com tantas consciências – onde naturalmente deveria imperar o conflito e a produção de posições multilaterais mesmo que visassem um *fim comum* – há lugar para a concordância total em prol de um ideal que em si mesmo louva e incentiva tudo aquilo que deveria condenar. No XIII congresso, Stálin já possui sua máquina burocrática em total domínio. No primeiro congresso desde a morte de Lênin, a direção do partido dita suas regras e sua

⁵⁵ Ce qui est infiniment plus grave, alors que la répression bureaucratique poursuit impitoyablement les membres ou les sympathisant de l'Opposition de gauche, Trotsky ne fait rien pour les defender; par sa ligne en zigzag il les desarme politiquement; il ne leur offre aucune plate-forme de combat, aucun élément théorique qui leur permette de se reconnaître et de se regrouper.

⁵⁶ Temos ciência da diversidade do termo na tradição marxista. Aqui trata-se exclusivamente daquele motor conceitual que guia certa ação, não se refere, portanto, ao sentido que Marx concede à dominação ideológica por parte da classe dominante, detentora dos meios de produção, logo, dos meios de dominação ideológica.

dominação da máquina estatal e da sociedade até então “revolucionária”. O conflito que era antes arduo, complexo, é abafado totalmente. Não há uma *democracia interna*⁵⁷ ao partido. Há um partido aniquilando suas oposições, caracterizando a burocracia muito além de um atributo ou simples casta parasitária, ganhando contornos de classe na U.R.S.S já em 1924. Como diz Lefort, na esteira do discurso de Trotsky no XII congresso:

O partido se tornou um fator divino do desenvolvimento histórico, independentemente de seu conteúdo e sua linha. A declaração sublinha a este propósito o perigo de uma guerra contra a U.R.S.S. e afirma que não há nada de mais urgente que restabelecer a ‘unidade combativa do partido’. (ECB, p. 47)⁵⁸

Portanto, não é em 1927 em decorrência do XV congresso, a partir do exílio de Trotsky e dos trotskistas, que o partido ganha seus traços divinos e demole as bases democráticas deixando de ser um partido revolucionário. A guerra da qual é preciso se proteger através da unidade do partido, é representante do socialismo de um país só, deixando nas trilhas esquecidas da história tudo aquilo que Lênin buscava enquanto ideal máximo para a luta revolucionária.

Trata-se de compreender essas ações *em seus sentidos históricos*, para além de uma arbitrária leitura que condena os homens em suas ações práticas, ou que joga ao acaso os erros históricos. Como vimos nas páginas que desdobramos da *Fenomenologia*, qualquer atitude de sobrevoos, qualquer intuito de conhecimento que separe os fatos objetivos daqueles subjetivos, está condenado à ignorância dos fenômenos. Ao nosso ver, Lefort ainda oscila entre uma análise *subjetiva*, e uma análise *objetiva*, o que para além da crítica mais geral que fará Merleau-Ponty, deixa sua análise carente de uma radicalização filosófica que tem por base uma visada ambígua do fenômeno. É nessa esteira que Lefort nos oferece sua leitura dos eventos e das contradições:

Ao contrário, nos parece que Souvarine oscila entre uma crítica da atitude dos dirigentes (subjetiva) e uma interpretação objetiva que recoloca essa evolução do bolchevismo à situação dada, econômica e social, nacional e mundial. Repetimos, a primeira crítica não possui sentido para nós. (ECB, p.53)⁵⁹

⁵⁷ Lefort utiliza nesse ensaio e também nos ensaios dos anos de 1950, o termo *democracia*, sem qualquer ressonância com a utilização de seu pensamento tardio. Aqui o termo designa apenas a pluralidade e um certo *topos* comum que o partido reivindica como ideal e nega na prática.

⁵⁸ Le parti est tenu un facteur divin du développement historique, indépendamment de son contenu et sa ligne. La déclaration souligne à cet effet le danger d’une guerre contre l’U.R.S.S. et affirme qu’il n’y a rien de plus pressé que de rétablir ‘unité combattante du parti’.

⁵⁹ En revanche il nous paraît que Souvarine oscille entre une critique de l’attitude des dirigeants (subjective) et une interprétation objective qui rattache cette évolution du bolchevisme à la situation donnée, économique et sociale, nationale et mondiale. Nous le répétons, la première critique n’a pas de sens pour nous.

Essa crítica subjetivista que Lefort nega, refere-se a um modo de ver os acontecimentos históricos pelo cambaleio constante de seus atores sem que seja considerado as situações concretas nos quais elas sejam desenroladas. Quando Lefort diz a despeito das contradições de Trotsky, seu recuo ideológico desde 1923, sua parcimônia e cumplicidade com o avanço da burocratização, ele diz a partir das situações concretamente consideradas pelas quais brotam essas contradições. Este campo temporal e situado, para o filósofo, é o que ele denomina na época como o “desenvolvimento objetivo”⁶⁰. Lendo com cautela seu desenrolar argumentativo, o que percebemos é que, já neste momento, há uma postura de pensamento que nega as análises absolutas, que impossibilitadoras de compreender as contradições de um ator histórico ou a de um partido revolucionário.

Não está claro ainda para ele, pensamos, como significar esse campo através de sua ambiguidade originária. Talvez, poderíamos pensar, que aqui não haja uma análise que se nomeie, a justo título, existencial conforme esboçamos através da *Fenomenologia*. A não ser que entendamos que para Lefort, independentemente dos desdobramentos ideológicos de um partido, este jamais pode esquecer de seu co-pertencimento às suas bases sociais, solo concreto de sua situação existencial. Que a distância do teórico ou do ator político do operário não podem ser aquela do *sujeito e do objeto*, e que não devemos toma-los como objetos *partes extra partes* – tal como o cientista visa seu objeto – nem devemos entender que o dirigente ou o intelectual sejam guias de uma massa cega que precisa ser conduzida para um fim que ela mesma desconhece:

Mas este momento da contradição é, por essência, transitório; o bolchevismo não pode permanecer esgarçado entre comportamento real e seus princípios; quaisquer que sejam os fins supremos que ele visa, ele não pode sobreviver retirando seu conteúdo real, - as massas proletárias que ele representa. Ele não pode permanecer sem conteúdo social, como pura vontade de empurrar a História. (ECB, p.53)⁶¹

Vemos uma *tentativa concreta* de analisar um momento decisivo na formação do Estado soviético. Para além de sua crença na revolução proletária, na teoria marxista ou leninista, há um outro apelo: um chamado para a situação vivida, para os riscos que envolvem a tomada de decisão que passa nas entranhas da sociedade, que o partido, enquanto promulgador e repetidor da extinção do conflito, recai, necessariamente, nos braços do

⁶⁰ On ne peut répondre à cette question sans prendre du recul et sans situer Trotsky et le trotskysme dans un développement objectif.

⁶¹ Mais ce moment de la contradiction est, par essence, transitoire ; le bolchevisme ne peut demeurer déchiré entre son comportement réel et ses principes ; quelles que soient les fins suprêmes qu’il vise, il ne peut survivre s’il se coupe de son contenu réel, - les masses prolétariennes qu’il représente. Il ne peut demeurer sans fondement social, comme pure volonté de forcer l’Histoire.

ódio e da exclusão total do outro – aspecto fundamental desse órgão totalitário ainda não explicitado por Lefort.

Mais do que contraditório, os passos da revolução através do partido, extinguem a liberdade, um dos motores fundamentais de toda forma de vida humana, social e política. A burocracia partidária, como dissemos, para além de um atributo, é uma determinação total dessa forma de vida.

Não há mais liberdade de um agir de um revolucionário porquê ele participa de um processo que o levou a virar as costas para as massas. Ele não tem liberdade de agir como burocrata porquê ele é sempre determinado, qualquer que seja sua tática, em função do ideal revolucionário. (ECB, p.55)⁶²

Qualquer ideal descolocado da realidade não é revolucionário na exata medida em que deixa de ser um ideal para ser uma mera ideia. Não há *a priori* absoluto que justifique o distanciamento com a realidade social. Qualquer que seja a intenção de um ator político, se este se compreende sozinho no mundo, ele deixa de ser um homem para ser um Deus imaginário. Veremos nos passos seguintes como a ausência de uma “verdadeira” intersubjetividade na concepção de partido ou de revolução, representará uma balança teórica importante para nosso autor. Digamos por hora, que sua leitura da realidade tem por fio condutor uma *visada* para o concreto, no fundo, uma aversão à totalidade que ignora a particularidade, o que torna impossível a mistura dos diversos elementos da vida no plano especulativo, tendo por consequência a sobreposição de uma consciência sobre todas as outras. Seu desejo de contribuir para a luta do trabalhador e do proletário não ofusca seus olhos para o risco que essa luta acabe por extinguir a liberdade. Isso é mais que o suficiente para que iniciemos nossa jornada na obra lefortiana, e para que elucidemos a crítica merleau-pontyana ao texto, e principalmente as mudanças na *démarche* de Lefort que terão uma referência explícita aos apontamentos de seu professor ao seu ensaio. Antes que um casual ensaio de um “trotskista” inveterado, *A contradição de Trotsky*, exemplifica perfeitamente as contradições que o próprio Lefort encontra no centro de suas análises.

⁶² Il n’a plus la liberté d’agir en révolutionnaire parce qu’il participe d’un processus qui l’a conduit à tourner le dos aux masses. Il n’a pas la liberté d’agir en bureaucrate parce qu’il s’est toujours déterminé, quelle que fût sa tactique, en fonction de l’idéal révolutionnaire.

2.2.2 - A crítica merleau-pontyana

Em *As aventuras da dialética*, em seu capítulo IV – *A dialética em ação*, Merleau-Ponty faz uma releitura importante do ensaio de Lefort que acabamos de analisar. É um texto muito caro para nossos intuitos interpretativos. Temos aqui a oportunidade de discutir o único ensaio de Merleau-Ponty que fala *diretamente* com um ensaio de Lefort, opondo-lhe questões que lhe são, aparentemente, invisíveis, ou mesmo admirando algumas de suas intuições. Veremos como *o trabalho da obra de Merleau-Ponty* que realizará Lefort é em grande medida um avesso desse mesmo esforço do texto das *Aventuras*. Queremos dizer com isso que, apesar da admiração e da amizade, um filósofo honra o outro questionando sua obra, investigando em suas linhas aquilo que não foi pelo outro pensado. Assim como Merleau-Ponty fez também com Husserl, o fará nesse momento com Lefort. De partida reproduzimos a indicação de Poltier:

Volta-se para a causa operária. Lefort, a partir de uma sugestão de Merleau-Ponty, adere em 1943 ao Partido Comunista Internacional (PCI) de tendência trotskista. Observemos de passagem que ele tem de imediato uma imagem muito negativa da União Soviética e que essa aversão a respeito da “pátria da Revolução” que o leva aos trotskistas. (POLTIER; 2018, p.121)⁶³

Importante para que não esqueçamos que Lefort foi aluno de Merleau-Ponty no *Liceu Carnot à Paris* em 1941-1942, onde conheceu um Marx para além das leituras tradicionais, aparecendo como um auxílio importante na compreensão do presente. Lembremos, que em *Humanismo e Terror* de 1947, algumas das teses principais acerca do *attentisme marxiste* que era posição de Merleau-Ponty na época, – aguardava atenciosamente se haveria um amadurecimento do proletariado que possibilitaria a revolução tal como traçava Marx – são muito semelhantes das que Lefort desenvolveu nos ensaios que analisaremos, incluindo o de Trotsky que acabamos de acompanhar. As *Aventuras* é um acerto de contas com Sartre, mas é também um acerto de contas consigo mesmo. Tendo abandonado durante os anos de 1950 ⁶⁴qualquer posicionamento de cunho marxista, Merleau-Ponty faz uma releitura da dialética tal como foi concebida por Max Weber, Georg Lukács, Trotsky e Sartre. Essas propostas em torno da dialética, mesmo

⁶³ Acquis à la cause ouvrière. Lefort, sur une suggestion de Merleau-Ponty, adhère en 1943 au Parti Communiste International (PCI) d'obédience trotskyste. Relevons au passage qu'il a d'emblée une image très négative de l'Union Soviétique et que c'est cette répugnance à l'endroit de la «patrie de la Révolution» qui le conduit chez les trotskystes.

⁶⁴ A famosa “Nota sobre Maquiavel” publicada em Signos data de 1949, e marca de maneira absoluta o posicionamento de Merleau-Ponty contra o humanismo marxista e a possibilidade da resolução do problema humana com base na filosofia da história da proletariado.

em suas divergências idiossincráticas, fogem da “realidade efetiva”, por conceberem, de maneiras diferentes, leituras da dialética pautadas na filosofia da consciência.⁶⁵ Ao realizar tal leitura, o fenomenólogo inclui a si mesmo na ordem do dia, ponderando as análises presentes em *Humanismo Terror*, já que apesar de um alcance no presente, também se demonstram pautadas em uma dialética caduca, que ignora, em alguma medida, a ambiguidade e abertura contínua da história pela contingência. Esse reconhecimento é o que distancia a *filosofia existencial* do existencialismo sartreano por exemplo, pois aceita o conflito e a contingência no lugar de determinar a situação vivida por uma ideia de verdade alheia às coisas mesmas. Essa é condição *sine qua non* para o reconhecimento da dinâmica política e social, assim como para aceitação do fato de que o marxismo não pode ser integrado com a filosofia existencial como pensava antes. É preciso uma nova dialética que não feche o sentido e a aventura humana.

Dito isso, como se desenrola a leitura de Merleau-Ponty do ensaio de Lefort? Podemos dividir em três momentos. O primeiro é o de reconhecer as contradições de Trotsky que Lefort esclarece em seu ensaio. O segundo é o de criticar a justificativa de tais contradições. Para Merleau-Ponty a filosofia materialista de Marx é a base para toda concepção trotskista-leninista de realidade. O terceiro é o de traçar a ausência de uma leitura por parte de Lefort da base ontológica e filosófica do marxismo, o que reavaliaria as consequências filosóficas das contradições de Trotsky, pois se o tivesse feito não seria “o Trotsky de Trotsky”.

Merleau-Ponty segue em linhas gerais as afirmações de Lefort acerca das contradições de Trotsky. A passividade diante do surgimento do bloco burocrata liderado por Stálin, o distanciamento do proletariado desde 1923, irrealidade nas análises de suas posições gerais em torno das próprias ações enquanto integrante do partido. A ignorância de Trotsky para a complexidade da burocracia que recebe seus contornos de classe, é aceita por Merleau-Ponty. Comentando uma passagem de Trotsky⁶⁶ citada por Lefort, diz: “*Sabe-se que, mesmo depois de expulso da URSS e depois de fundar uma nova Internacional, nunca aceitou considerar a burocracia como uma classe.*” (AD, p. 104). Pouco notado é a relevância do ensaio lefortiano para a discussão de Merleau-Ponty sobre a dialética *na ação política*. Tudo que expusemos anteriormente acerca das dificuldades de Trotsky, bem como suas contradições internas, são retomadas integralmente nessa

⁶⁵ Esse é o foco de Merleau-Ponty no curso do mesmo ano sobre a instituição, que traremos à baila em uma seção totalmente dedicada ao curso.

⁶⁶ Staline, p.12

parte das *Aventuras*. É a partir do reconhecimento das contribuições de Trotsky para a burocratização e fortalecimento do stalinismo, que Merleau-Ponty pôde compreender a base da dialética materialista que reside em toda ação de Trotsky: “*O que nos ensinam as precauções tomadas por Trotsky em relação ao Partido russo e à URSS é que é difícil dar ao ‘objetivo’ a sua parte num materialismo.*” (AD, p.104). Esse materialismo não separa o que é do partido e o que é do proletariado. Somente assim que a extinção da propriedade privada postularia o fim da exploração. O “objetivo”, é entendido por Merleau-Ponty nesse ensaio, como os fatores históricos, não propriamente materiais, o que revelaria a aplicação da noção de contingência do materialismo na realidade. Essa possibilidade é acatada pelo jovem Marx, mas rejeitada n’*O Capital*. Nessa obra, o filósofo alemão tende a sobrepor a dialética nas coisas no lugar de compreendê-la em comunhão com as pessoas e com o Ser (AD, p.105).

A grande questão nesse momento é que as contradições de Trotsky reveladas por Lefort, não são da ordem *apenas* da U.R.S.S e da burocratização. A filosofia materialista é o que fornece todo o aparato de engajamento empregado pelo revolucionário russo, é ela que o mantém atado em uma atitude que pulará as contradições em prol de uma verdade absoluta, das coisas e do partido. É a dialética o problema fundamental. Como nota Merleau-Ponty:

A passividade perante o partido é o aspecto que a disciplina e o centralismo assumem quando o partido deixa de ser democrático. Para denunciar essa degenerescência e extrair suas consequências, teria sido preciso renunciar a pôr a dialética nas coisas. É certo que Trotsky está em contradição consigo mesmo sabendo que elas falseiam a história. Mas, antes de estarem nele, a contradição e o equívoco estão na revolução russa e, em última instância, no realismo de Marx. (AD, p.106)

Seria preciso pensar fora das cátedras do realismo marxista, para entender de fato qual é o teor que distancia o partido das massas que ele deveria representar. A política de concessão de Trotsky é completamente adequada à teoria da revolução permanente que desenvolve a partir de Marx e Engels. A verdade, antes de tudo, está no mundo lá fora, e em um país atrasado como a Rússia é preciso ceder continuamente às demandas da realidade para que o socialismo verdadeiro possa vir à tona. Qualquer desvio é justificável porque o fim está em eminência em toda ruptura parcial. É nesse sentido que a contradição não está no bolchevismo que Lefort reivindica para criticar Trotsky, é o próprio Marx que se mostra insuficiente diante de uma revolução que em absoluto não se permite negar seus traços mais radicais.

Como observa Merleau-Ponty:

Dizemos efetivamente: de Marx (as contradições), e não só do bolchevismo. Claude Lefort propõe admitir que os hábitos bolcheviques teriam deixado Trotsky obnubilado. (...) Na opinião de Lefort, é aos princípios do bolchevismo que se deve voltar para encontrar as premissas da ‘degenerescência’. Perguntamo-nos se não é preciso voltar mais atrás ainda. É o marxismo, não o bolchevismo, que funda as intervenções do Partido em forças que já estão dadas, e a *práxis*, numa verdade histórica. (AD, 106-107)

A função revolucionária que Marx concede ao proletariado n’ *O Capital*, é indissociável das estruturas econômicas. Tais consequências implicam a necessidade de que o revolucionário *pese a mão na história* para extrair da matéria a verdade que lhe é intrínseca. A violência é a companheira nada silenciosa do bolchevique, como não é para Marx. Como nota Merleau-Ponty, o extremo subjetivismo presente nos agentes históricos principalmente no Partido é unido com um extremo objetivismo através do qual a verdade da própria história se encontra imbricada nas coisas (AD, p.107). A revolução é teleológica no sentido em que o socialismo científico propagado n’ *O Capital* faz com que a própria revolução esteja pulsante nas coisas antes mesmo de se concretizar. A crítica de Merleau-Ponty a Lefort, não é de sua análise das contradições e de sua leitura do presente, ela é da ordem da metafísica racionalista presente no marxismo que subjaz à toda concepção bolchevique. É o mesmo que dizer, que Lefort foi longe, mas não longe o suficiente.

Embora Merleau-Ponty reconheça a diferença de leitura do tema da revolução permanente em Trotsky e em Marx, há algo que os conjuga para um mesmo fim. O *ser em revolução*, lembra Merleau-Ponty, é comum ao materialismo marxista e retomado constantemente por Trotsky em suas ações parcimoniosas com o partido. Não é da ordem do tempo efetivo, concretamente considerado, mas de uma terceira ordem transgressora da realidade presente, que para além da história e da liberdade, supõe algo *nas coisas mesmas* solicitante da revolução proletária. Nas estruturas econômicas reside a verdade sempre por desvelar, quando ela está obscurecida trata-se de *pesar a mão* mais uma vez, e tornar a ver o que já está lá. Esse radicalismo do subjetivo/objetivo mediado pela ordem invisível fora do tempo, é presente no bolchevismo e originariamente no marxismo. Negando o primeiro deve-se negar o segundo: “*Porque essa era a sua filosofia Trotsky foi bolchevique e permaneceu o tempo que pôde no Partido russo.*” (AD, p.109). Por mais que a figura de Trotsky, simbolicamente, reivindicasse uma proximidade com a sociedade proletária, a dialética materialista que foi seu guia, necessitou que a verdade fosse *desvelada da realidade pelos homens mais esclarecidos*. É isso que gera a distância que

Lefort reivindica como ato falho de Trotsky, não o bolchevismo por si só. O contato da revolução com o proletariado é sempre precário. Pode-se esquecer da ligação embrionária do partido-trabalhador, porque *sabe-se* que a verdade será retomada novamente e a revolução latente nas coisas poderá ser efetiva, de novo e de novo. Lefort, como Trotsky, desvia-se da ambiguidade e da indeterminação do solo da contingência: *“Mas era porque queria continuar marxista – e o mesmo fazem, de maneira ainda mais intensa, todos aqueles que recomeçam o marxismo não só fora das vias da URSS, mas também fora das vias de Trotsky.”* (AD, p.111).

O marxismo é tributário da filosofia da consciência que separa o sujeito do mundo, do objeto, possibilitando sua união somente em momentos “gloriosos”, anulando a promiscuidade diária do nós-outro-coisas. Doravante, essa conclusão pressupõe que a junção do que antes é separado de fato, seja uma suposição na realidade somente a título de torsião sempre através da violência. Trotsky se vangloria da insurreição de Outubro em 1917, que ocorre quase sem derramamento de sangue. Essa possibilidade é dada porque a coesão do sistema é total: *“Todas as identificações mediatas da dialética se transformam em identidades reais: o proletariado é a revolução, o Partido é o proletariado, os líderes são o Partido.”* (AD, p. 112). A grande questão é pensar se Outubro foi um caso em que a dialética mostrou sua verdade, sua corrente contínua e inalterada, um brilho, um “milagre do fluxo revolucionário”. Ou, por outro lado, é um recalque daqueles que pensam em termos do Universal. Precisemos: daqueles que pensam na História com um fim pré-ordenado, no qual todas as medidas descabidas são justificáveis pelo fim que está na realidade. O erro é somente aquilo que *não se realizou ainda*. Os atores políticos com seus poderes às vezes erguidos para fora dos limites da terra podem viver nesse mundo do absurdo. Para os homens concretos: *“(…) há o trabalho e o lazer, a guerra e a paz, o movimento e o repouso, e, aos olhos deles, a revolução permanente é um pretexto para admitir a violência.”* (AD, p.113). Há para nós mortais, a vida concreta, e os projetos por realizar, não a título de garantia, mas na contingência dos horizontes que se fecham e se multiplicam, concretizando nossa pertença ao mundo no seu solo de ambiguidade.

Por essa razão Merleau-Ponty pode afirmar: *“(…) não podemos estar de acordo com Claude Lefort quando afirma que o destino de Trotsky não coloca nenhum problema filosófico e que suas contradições não são outras senão as do bolchevismo, forma histórica ligada às particularidades de um país atrasado.”* (AD, p.114). O peso da revolução russa é sentido nas entranhas da sociedade moderna. Ela não é uma alteridade

absoluta, um *Outro* indiferente das raízes históricas nas quais coexiste. A torsão da realidade pela violência, é o possibilitador para que enxerguemos a sociedade homogênea como possível, o último passo de um caminho traçado *a priori*. O socialismo é a contraposição do conflito real, é o *Pensamento* em ação no sentido do recalque, da ilusão, e do empurrão da realidade para algo que não está nela. A revolução permanente é a face mais dura do materialismo dialético que Merleau-Ponty vincula a Marx. Trotsky a leva a cabo para um país que não possui a industrialização completa como em alguns países do ocidente. Trotsky precisa colocar a revolução como “um eterno retorno a si”, deixando a autocrítica excluída de si mesma na exata medida em que se lança no presente, mas nesse momento, ela não é mais autocrítica, é pura violência. Assim “pula-se” a etapa burguesa e podemos pensar o socialismo em termos internacionais. Entretanto: “*Uma vez que a revolução não apareceu nos países avançados, a questão é justamente saber se não é o esquema-padrão de Marx que deve ser questionado (...)*” (AD, p.115).

A sociedade verdadeira é um mito, porque se diz possível naquilo que germina na realidade econômica, nas condições materiais, e como, por um ato de Deus, é descoberta pelo Sujeito não menos universal. A revolução assim considerada é ruptura total, são saltos mágicos na História. Aqui a revolução é onipresente como o Deus cristão, está por todas as partes, é “visível” em toda matéria, ao mesmo tempo, enquanto ruptura, se instaura em *lugar nenhum*, não sendo possível que a toquemos, que dela tenhamos um vislumbre real. O capitalismo, para Marx, é aquele que faz diariamente seus próprios meios de destruição, constrói o socialismo para sua própria derrubada. Enquanto o proletariado é o agente privilegiado da história, não fruto de uma soma de interesses privados, mas a própria encarnação da universalidade, é inevitável que o futuro resida totalmente no presente:

Mas uma revolução pode nascer assim? É a própria história que muda a história? A revolução como ruptura não tem primeiro de renunciar ao que a precedeu? Não cria entre os homens e até entre os proletários tamanha tensão que a democracia do partido, a liberdade de discussão, a fraternidade revolucionária, a recuperação do passado, a unidade da história só podem vir, quando vêm, muito mais tarde e que, a título de fim e de justificação, estão mais na mente dos líderes do que no próprio movimento revolucionário? (AD, p.117)

Essas perguntas possuem um tom de resposta. A filosofia do extremo objetivismo e do extremo subjetivismo achata a história ao seu bel prazer, deixando qualquer medida justificada somente através da “verdade” inerente às coisas. Se hoje fazemos algo que nos distancie do proletariado, ou se pela Coletivização da propriedade massacro os

camponeses, ou se fazemos campos de trabalhos forçados a título de excluir o outro como inimigo da revolução, é tudo justificável de ponta à ponta pela filosofia inerente a Trotsky, como também a Lênin. É o socialismo científico de Marx que subjaz a todas essas imposturas. Para Merleau-Ponty, é todo esse sistema de inter-relação que é preciso solapar, para compreendermos as razões que levam Trotsky e todo regime soviético ao cúmulo do absurdo, todos habitantes do campo da ostentação filosófica.

Mesmo depois de expulso do partido, Trotsky “(...) mantém sua filosofia da história, sua teoria do Partido e da revolução e até o ‘fetichismo’ da economia coletiva e planificada.” (AD, p.118). A sua leitura crítica do stalinismo nunca é sem um futuro possível, sem uma crença na realização da sociedade verdadeira. Jamais poderia ascender à tal negação, sua filosofia, oriunda e coexistente à sua política, não permite que a verdade seja negada, ela está nas coisas, no mundo material, e uma hora outra ela virá à tona. Lefort faz um movimento, em seu ensaio, que Merleau-Ponty aprova. Realiza uma *crítica concreta* às práticas bolcheviques e do Partido. Somente não percebe que o bolchevismo recebe sua configuração no marxismo que aparece como condição de possibilidade para as posturas dos revolucionários russos. Embora seja “desfigurada”, o que subjaz a todos eles (Lênin, Trotsky, Marx) é uma teoria da história que tem por única consequência aquilo que Lefort mesmo julgava um equívoco: o distanciamento do proletariado, a constituição de uma violência radical, e de uma justificação de todas as ações enquanto “acidentes históricos”. Conclui assim Merleau-Ponty:

Lefort faz o desvio começar no bolchevismo; com a tese das ‘bases do socialismo’, abandona a prática bolchevique do Partido e avalia o bolchevismo como um marxismo desfigurado. Mas não contesta a filosofia proletária da história: o bolchevismo a caricaturou porque era uma ‘antecipação histórica’ e estava adiantado no tempo. Portanto, também Lefort procede *mínimo sumptu*. É o Trotsky de Trotsky. (AD, p.119)

Lefort pensa concretamente, mas age em contradição com teses basilares que sustentam suas propostas teóricas. A grande questão é que ele pensa o presente a partir do esquema-padrão do marxismo. Assim sendo, retém uma certeza interna que garante ao proletariado o poder sem que este jamais seja usado de modo equívoco. *O pesar a mão* do revolucionário bolchevique na história, gera usurpações de todas as ordens que Lefort, na verdade, busca evitar ou condenar. Como precisa Bernard Flynn:

Ele (Merleau-Ponty) afirmou que Lefort era "o Trotsky de Trotsky". Com o que ele quis dizer, Trotsky poderia criticar as ações do partido, mas não a teoria leninista que o subentendia. Lefort criticou tanto as ações do partido quanto a

teoria que o subentendeu, mas não criticou o marxismo que subentendeu a ambos. (FLYNN ;2018, p.10)⁶⁷

Outro problema é que uma filosofia que se permita em alguma medida *pesar a mão na história*, pressupõe uma verdade para além do fenômeno visado, *constitui* um Universal nas coisas sempre em estado latente. As contradições que Trotsky exibiu são as mesmas do bolchevismo. Qualquer ação nas cátedras dessa atitude tem duas possibilidades: aceitar suas contradições como o faz Trotsky, ou exercer uma postura meramente contemplativa fora da efetividade. Por isso Merleau-Ponty afirma:

Quando Lefort escreve que o bolchevismo era uma ‘antecipação histórica’, sua formulação é equívoca. Se quer dizer que a história não estava madura em 1917 para um poder proletário na Rússia, ela é incontestável, por todos os motivos que ele dá. Mas isso não prova – embora seja o que a ‘antecipação’ sugere – que amanhã, em outro lugar, um poder proletário estará ‘maduro’, ou que possa haver um poder revolucionário que não seja ‘premature’. (AD, p.119)

O “premature” de que fala Merleau-Ponty é da ordem da história efetiva dos homens, sua inescapável prestação de contas com o passado. O escritor se refere aqui à abordagem psicanalítica do nascimento prematuro de uma criança: quando essa nasce prematuramente não significa que seu nascimento é preparado nas condições mais ideais, seja da ordem do natural. Qualquer nascimento, é nascimento *de um lugar, de um tempo*, ou, como diz o filósofo, *nascer é: “desgarramento e recriação”* (AD, p.116). Para Merleau-Ponty, Lefort está situado, mesmo que não reconheça as consequências prático-teóricas – isso é o que constitui o movimento invisível do amadurecimento de um pensamento – no chão da filosofia da história proletária, condenadora aos absurdos que descrevemos, independentemente de suas intenções e visadas “concretas”. Viva na contradição ou na pura contemplação, essa é a disjunção inalienável que possui o pensamento lefortiano. Tal como é posto por Merleau-Ponty, Trotsky, marxista que o fosse, é o ator da contradição, Lefort marxista que o seja, é o reproduzidor dessa intenção.

Devemos lançar luz a um ponto fundamental: a crítica que Merleau-Ponty fizera nas *Aventuras*, é absorvida em sua totalidade por parte de Lefort. Não há meio termo na adesão ao marxismo, isso Lefort também perceberá. O mito da revolução proletária é erguido nas páginas do jovem Marx como no socialismo científico que Merleau-Ponty julga existir n’*O Capital*. O que nos interessa de salientar brevemente, é que *a virada* do

⁶⁷ He claimed that Lefort was “Trotsky’s Trotsky.” By which he meant, Trotsky could criticize the actions of the party, but not the Leninist theory that subtended it. Lefort criticized both the actions of the party and the theory which subtended it, but he did not criticize the Marxism which subtended both.

pensamento lefortiano se dá na medida em que ele vê a necessidade de uma crítica *filosófica* à Marx. Vemos no início de nosso texto que o grande inimigo dessa geração de intelectuais era o kantismo. Bem, assim como suas derivações cartesianas e outras, eles sobrevoam a experiência no lugar de compreendê-la. A crítica da filosofia da história do proletariado, constata, segundo Lefort, que:

Na imagem que ele (Marx) forma do proletariado, nós reconhecemos o símbolo de uma explosão da unidade social, da relação do homem com o Ser. Se essas intuições foram recobertas pelo mito da classe universal e de uma comunidade humana alargada aos limites da terra, é talvez, em definitivo, que ele foi mais tributário do que pensava do racionalismo da filosofia política ocidental.⁶⁸ (SCA, p.104)

Fica claro como se articulam as críticas de Merleau-Ponty à Marx, e como elas reverberam em Lefort e em sua incorporação para o seu próprio pensamento. Sendo coerente com os horizontes em que situa a fenomenologia existencial – em seu contato *selvagem* com o ser – o escritor do político buscará a crítica das abordagens de sobrevoos, que para nós, são sinônimos das filosofias da consciência. Como a própria intersubjetividade lida por Merleau-Ponty, para Lefort trata-se de situar-se no meio do mundo e não contemplá-lo ou lê-lo a partir de categorias que negam a existência no presente. Nos próximos textos que analisaremos, veremos que nós mesmos seremos lançados à ambiguidade, já que Lefort, como é de se esperar, não pode estar consciente daquilo que ele ainda não pensou.

Tendo ciência da *revolta do pensamento*, não seremos convencidos de todo, que o filósofo seja um representante do mito da revolução total e do recomeço absoluto. Ao contrário, apostaremos que mesmo que a crítica de Merleau-Ponty tenha um lugar inescapável, em nada anula o esforço genuíno de Lefort compreender o presente em sua espessura própria. Importante observação, pois estamos inteiramente de acordo com Thierry Ménéssier quando afirma:

Muito jovem e como outros autores marcados pelo trotskismo, Lefort percebeu que a doutrina stalinista, com sua expressão na forma de terror burocrático, secretava uma tentação muito perigosa de reconstruir a realidade visando reduzi-la à mesma, estimulando o desejo violento de destruir o outro, ou seja, até mesmo formas menores e dominadas de alteridade. (...) Confessa a surpresa e o desconforto que sentiu na época e lembra que alguns anos depois encontrou uma

⁶⁸ Dans l'image qu'il (Marx) se forme du prolétariat, nous reconnaissons le symbole d'un éclatement de l'unité sociale, et d'une mise en question, dans le mouvement même de l'histoire, du rapport de l'homme avec l'Être. Si ces intuitions ont été recouvertes par le mythe de la classe universelle et d'une communauté humaine élargie aux limites de la terre, c'est peut-être, en définitive, qu'il fut plus tributaire qu'il ne pensait du rationalisme de la philosophie politique occidentale.

explicação para o comportamento dos comunistas na forma como Hannah Arendt havia analisado, em *As origens do totalitarismo*, o fenômeno da conspiração contra a causa, típica do totalitarismo. (MÉNISSIER; 2017, p.13)⁶⁹

Lefort refere-se em *La complication*⁷⁰, sobre um evento do partido trotskista em que participou logo após a libertação da França. No final do evento, uma moça recém saída do campo de concentração de Ravensbrück na Alemanha, foi chamada por seus camaradas de “Hitlero-trotskyista”. Chocante imagem que marcou o jovem Lefort, e que não cessou de fornecer perguntas em torno do comportamento comunista que veio a simbolizar uma face importante do totalitarismo, conforme aprendera com Arendt. Ao lermos um pensador como Lefort, com uma história tão complexa e extensa, não podemos deixar de encontrar os caminhos que os textos mais recentes e os mais distantes fornecem na grande empreitada de compreender seu pensamento e seu esforço *de pensar a vida*. Esse procedimento que aqui adotamos para valorizar o máximo que pudermos os primeiros textos de Lefort, não é da ordem *da justificação*, mas sim do reconhecimento muito cedo que a obra passa na vida e a vida na obra. Assim sendo, devemos estar atentos e longe dos preconceitos e das formulações prévias que mais destroem o trabalho interpretativo do que favorecem: não trata-se, para nós, de um momento marxista, outro fenomenológico e outro político. Há diferença *no tempo*. Mas isso não exclui a possibilidade de que determinadas posturas sejam readequadas e ao mesmo estendidas para pensarmos diferentes fenômenos.

Capítulo 2 – Do marxismo à revolta do pensamento

Neste segundo capítulo daremos continuidade ao primeiro momento da obra de Lefort, marcado, como já indicamos, pela conjugação da filosofia existencial com o marxismo. Trabalharemos com os ensaios presentes em *Éléments d’une critique de la bureaucratie* na edição de 1979 que conta com um belo prefácio que expõe seu percurso teórico, uma autocrítica explícita e o reconhecimento que a fala é viva, portanto, não pode

⁶⁹ Très jeune et à l’instar d’autres auteurs marqués par trotskysme, Lefort prit conscience que la doctrine stalinienne, avec son expression sous forme de terreur bureaucratique, secrétait une très dangereuse tentation de reconstruction de la réalité visant à réduire cette dernière au même, en stimulant le désir violent de détruire l’autre, à savoir les formes mêmes mineures et dominées d’altérité. (...) Il confesse la surprise et le malaise qu’il éprouva à l’époque et rappelle que quelques années plus tard il trouva une explication aux comportements des communistes dans la manière dont Hannah Arendt avait analysé, dans *Les Origines du totalitarisme*, le phénomène du complot contre la cause, typique du totalitarisme.

⁷⁰ Claude Lefort, *La Complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard, 1999, p. 129-132.

ser anulada como mero decalque ou falha: ela possui história que diz muito sobre o filósofo e o homem que se formaram *por aquelas contradições*. O leitor poderá acompanhar como se desenvolve o percurso intelectual lefortiano através de sua relação íntima e tênue com o marxismo. Passando por uma defesa da *filosofia da história do proletariado*, dando um passo a mais em uma fenomenologia esboçada pela análise da “*experiência proletária*”, ressoando fortemente a influência que a obra de Merleau-Ponty possui em seu percurso teórico nos anos de 1950. Ao mesmo tempo, no final do capítulo, veremos como essa tensão filosófico-prática externa uma postura de pensamento que buscaremos compreender através da expressão “revoltado do pensamento”, que rompe com os marcos de referência anteriores *a partir deles e com eles*. Esperamos, que ao final do capítulo, possamos ter um quadro mais preciso do que fora o esforço lefortiano para pensar os eventos de seu tempo e como ele o alimento para fora das cátedras do marxismo visando contribuir para valorização da filosofia política no século XX, cujos desafios são enormes: pensar a democracia, entender sua reversibilidade constitutiva sempre possível de transforma-se no grande evento do século: o totalitarismo.

1.1- O proletariado e sua direção

O tema do proletariado e sua vida concreta, nas fábricas, com outras classes e a sociedade, é tema recorrente desses ensaios que analisaremos de Lefort. É sua primeira preocupação teórica. Vamos introduzir esse tema através de *O proletariado e sua direção*, texto cujo papel no desenvolvimento intelectual de Lefort se mostra importante por algumas razões que exporemos. É, em primeiro lugar, páginas que anunciam para o grupo *Socialisme ou Barbarie* um plano de atuação, tanto no que se refere à prática revolucionária, ou seja, a relação do grupo e sua composição com a classe revolucionária, quanto visa estabelecer os limites teóricos de uma concepção de atuação autônoma, distante do sujeito histórico revolucionário. Como vimos nas páginas acima, Lefort em 1948, em sua leitura dos recalques na U.R.S.S já nos advertiu do risco que corremos por divinizar o partido, de trazer para seu cerne uma função de guia de uma massa uniforme sem capacidade de agir sem um programa imposto, seja pelos dirigentes ou pela *intelligentsia*. Trata-se de reivindicar os prejuízos do estado soviético e de sua burocratização perpetrada pela atuação unilateral do partido bolchevique, e propor uma

leitura que dê vazão para a autonomização do proletariado que, como veremos, é um ser histórico dono de seu próprio destino, vívido em suas próprias contradições, que ele mesmo dissolve ou aceita. O que iremos constatar é uma diferença programática entre Lefort e a parte majoritária de *Socialismo ou barbárie* sobre os rumos do grupo. Portanto, tem-se aqui um valor histórico e intelectual que auxiliará na configuração do brotamento de posição que o escritor reivindicará para si, na qual se desdobrará mais claramente sua visada fenomenológica na leitura da política – um *entre-deux*, para romper com prejuízos do racionalismo.

Primeiramente, partimos de uma conclusão: o proletariado não necessita de uma teoria para enquadrar sua própria experiência. Não trata-se de um revisionismo do pensamento marxista ou leninista sobre os rumos teóricos do partido e de seus intelectuais. Antes, constatamos que o proletariado *é sua própria história*. Portanto, longe de ser um programa visando o fortalecimento de uma nova direção partidária, trata-se de reconhecer a autonomia da classe revolucionária. Vejamos como seus traços descritos por Lefort acentuam sua função histórica.

1 - Dentro de sua dinâmica histórica, seguindo Marx, constatamos uma definição econômica da classe, pela qual diversas de suas características são encarnadas: condições de trabalho e a relação com o capital, são o fundo pelo qual o proletariado age no mundo, visando sua própria transformação. Em suma, a definição que ele carrega possui uma *história concreta*.

2 - Enquanto classe explorada, arrasta uma natureza necessariamente conflituosa, sempre em direção ao capitalismo que a toma para si e a condiciona enquanto classe assalariada. Seu desenvolvimento, portanto, é a nutrição de sua consciência revolucionária que está diretamente relacionada com sua *situação no presente*.

3 - Seus traços são acentuados de acordo com sua inserção na dinâmica propriamente histórica. Trata-se de reconhecer-se enquanto classe explorada pela burguesia que estabeleceu-se enquanto classe dominante: “*As mudanças que afetam o proletariado em seu número, sua estrutura, seu modo de trabalho recebem um sentido*

somente na medida onde a classe os assimila subjetivamente e os traduzem em sua oposição à exploração.” (ECB, p.61).⁷¹

4 – Autogestão do proletariado não é uma capacidade fornecida pelos intelectuais. É um papel histórico interpretado no teatro da exploração, o que intenciona “sua maturidade histórica”. Sob esse aspecto ele se destaca do partido, e fixa, em suas diversas reproduções institucionais ou autônomas, seu desenvolvimento concreto.

5 – “*L’histoire du proletariat est donc expérience.*” Expondo essa dinâmica concreta, Lefort coloca no centro da classe o entrelaçamento com o tempo. Seu progresso indica, antes de tudo, uma história prévia, um passado de exploração, um presente de reivindicação, um futuro que o solicita. “*Hoje a unificação crescente da sociedade de exploração e o passado de luta que produziu a burocratização do trabalhador, onde o stalinismo é o aspecto acabado determinando um momento essencial da experiência proletária.*” (ECB, p. 61).⁷² Não trata-se de retomar sua função nos séculos passados e determinar, *a priori*, sua luta contra a burguesia. Antes, é pela forma *atual* – como nota Stephen Hastings-King, no capitalismo pós 1945 – de sua exploração e de seus recuos que seu crescimento e conscientização são desenrolados.

Nas descrições de seus traços, vemos como a classe revolucionária não se limita ao programa de um partido. Ao contrário, é em sua dinâmica própria, no *sujeitar-se* ao presente à exploração em modificadas faces, que recebe seus contornos de classe ao mesmo tempo em que encaminha a superação dessa situação através da consciência de seus próprios fins. Em suma, a classe sujeito-objeto, tem por motor uma dialética interna, seus objetivos e alcances não são determinados por uma razão *transcendente*. Nada passa totalmente ao largo da experiência proletária, no sentido de que essa ela recebe em si mesma tudo aquilo que a história desenvolve:

(...) o proletariado somente pode ter sucesso ao instaurar seu poder progredindo sem cessar na consciência de seus fins, organizando e se diferenciando. Isso não implica alguma posição sobre a forma determinada que deva assumir enquanto direção (...) O partido não é um atributo permanente do proletariado mas um

⁷¹ Les changements qui affectent le prolétariat dans son nombre, sa structure, son mode de travail ne prennent un sens que dans la mesure où la classe les assimile subjectivement et les traduit dans son opposition à l’exploitation.

⁷² Aujourd’hui l’unification croissante de la société d’exploitation et le passé de lutte qui a produit la bureaucratisation ouvrière dont le stalinisme est l’aspect achevé déterminent un moment essentiel de l’expérience prolétarienne.

instrumento forjado por ele pela necessidade de sua luta de classe, em uma época determinada de sua história. (ECB, p.62)⁷³

O partido é *produzido* pelo proletariado, um meio de encurtar seus caminhos pedregosos e alcançar o domínio da produção e por conseguinte da sociedade (HASTINGS-KING;2013). Como instrumento, o partido jamais poderá ser tomado como substituto da consciência da classe. A função desempenhada por ele é variável de acordo com as situações históricas que a classe vive. Longe de um *a priori*, não pode ser considerado nem aparelho-guia nem mesmo um braço do proletariado. O partido é *um dos modos de ser* da classe visando um determinado fim, em uma determinada época, motivada por sua inerência histórica à dinâmica de exploração. Como se dará a extinção das classes e a superação de sua situação de explorado, é um plano que está em seu ser, e que dependerá de toda uma formação situacional compatível com tal objetivo. Não há garantia total de êxito.

Somente uma *atitude de sobrevoos* pode ignorar a união de consciências tão diversificadas, que em sua concretude existencial visam um fim comum, se reconhecem uns nos outros, *entendem* a mesma dor, buscam um mesmo objetivo, um futuro. A negação dessa impostura nós vimos bastante em Merleau-Ponty para retratar tudo aquilo que ela deixa para trás. Basta dizer que ela *perde o fenômeno*: não se insere na vida do outro, a não ser pelo preço de determinar essa vida enquanto objeto, retirando sua liberdade, seu progresso próprio, sua precariedade, a marca de sua existência como é a expressão de sua superação cotidiana. A impostura idealista visa *ideologicamente* formular a luta em termos universais, *estruturalmente* coloca o partido à margem da classe a partir de leis estranhas à mesma, um corpo para além da intersubjetividade instituinte dos indivíduos que formam a classe. Esse é um impasse, um enigma, que envolve o pensamento objetivo e seu cúmplice, a pura reflexão. O para-si, exposto na fórmula universal, o em-si que desincorpora a classe revolucionária através de um achatamento de sua intersubjetividade, e a imposição de um corpo estranho para além dela mesma:

Ora, essa exigência de um corpo de revolucionários que faz no lugar da classe o que ela não pode fazer, corresponde a uma concepção abstrata de revolução. O acento é posto sobre a necessidade de lutar contra o capitalismo, de derrubar a

⁷³ (...) le prolétariat ne peut réussir à instaurer son pouvoir qu'en progressant sans cesse dans la conscience de ses buts, qu'en s'organisant et se différenciant. Ceci n'implique aucune position sur la forme déterminée que doit revêtir sa direction. (...) C'est que le parti n'est pas un attribut permanent du prolétariat mais un instrument forgé par lui pour le besoin de sa lutte de classe, à une époque déterminée de son histoire.

burguesia, de abolir a propriedade privada. É a revolução, não o poder do proletário, que é o objetivo. (ECB, p.63)⁷⁴

Somente nessa impostura, repetimos, que é possível conceber o partido para além da classe, com objetivos que não são os seus. *A Revolução*, enquanto ideia composta e redigida por Marx ou Lênin, não está no horizonte imediato da vida proletária. A história é um *Se* fundamental que nos lança, a cada tentativa de domá-la totalmente, um *não* concreto que abala as crenças mais abstratas. Trata-se, para o partido, de uma luta *para si mesmo* contra o capitalismo, busca, por definição, da evolução de uma experiência que ele mesmo não possui. Ao contrário, ela utiliza dessa experiência para atingir seus próprios fins, enquanto o proletariado é a experiência autêntica da história, permanece à margem da vontade divina da direção do partido.

Resume assim Lefort a respeito da postura possível, para o intelectual que busca compreender a classe em sua *experiência* e não pré-julgar sua existência: “*A crítica do partido bolchevique não deve consistir em uma crítica da concepção leninista de organização – como é constantemente o caso dentro do grupo Socialismo ou Barbárie.*” (ECB, p.64).⁷⁵ Não é lendo *Que fazer?* de Lenin buscando os erros programáticos que o partido bolchevique cometeu, que colocaremos um curativo na história e retomaremos o rumo correto da revolução a partir da crítica da função que o partido deveria exercer – essa é a consequência e não o intuito do grupo, é sua contradição interna. Tal impostura revela a incapacidade de compreendermos como a classe é uma experiência viva, que como tal, não pode ser dominada ou usada como mero objeto-instrumento. Isso é pressuposto por aqueles que julgam fazer *a revolução por eles*. Trata-se, antes, de entender que a luta não é pela Revolução, mas da instauração do poder proletário por suas próprias armas. A crítica possível, não é de julgar uma experiência, mas inserir-se em sua dinâmica própria nomeando seus inimigos conhecidos, *descrevendo* sua situação vivida. São eles mesmos que tomarão consciência de sua finalidade e de seus erros. Qualquer programa diferente deste, peca pela determinação de uma experiência *que não é a sua*, e

⁷⁴ Or cette exigence d'un corps de révolutionnaires qui fasse à la place de la classe ce qu'elle ne peut faire elle-même correspond à une conception abstraite de la révolution. L'accent est mis sur la nécessité de lutter contre le capitalisme, de renverser la bourgeoisie, d'abolir la propriété privée. C'est la révolution, non le pouvoir prolétarien, qui est l'objectif.

⁷⁵ La critique du parti bolchevik ne doit pas consister en une critique de la conception léniniste de l'organisation – comme ce fut trop souvent le cas dans le groupe *Socialisme ou Barbarie* – mais en une critique historique du prolétariat.

instaura-se como corpo aleatório em um corpo histórico que é a própria experiência proletária.

Vale retomar, para terminarmos essa introdução ao capítulo, as concepções de partido de Rosa Luxemburgo e de Lenin situando-as nos períodos em que se referem. Não trata-se aqui de uma reconstituição de toda argumentação lefortiana, mas de um apontamento de um movimento: há um guia silencioso em sua descrição que o impede de tomar para si qualquer posição arbitrária que fuja da experiência concreta. Desse modo, nos diz o escritor:

Somente então aparece que a contradição não reside no rigor do centralismo mas no fato mesmo do partido; que a classe não pode se alienar em alguma forma de representação estável e estruturada sem que essa representação se autonomize. Somente então que a classe trabalhadora pode refletir sua experiência e conceber sua natureza que a diferencia radicalmente de toda outra classe. (...) Ela exigiu o partido para fazer frente ao Estado, à concentração de poder dos exploradores, foi necessário opor uma mesma unidade de direção. Mas sua falha revela que ela não pode se dividir, se alienar em formas de representações estáveis, como o faz a burguesia. (ECB, p.68)⁷⁶

Há aqui antes do que uma análise e uma prescrição receitada para os trabalhadores, uma constatação da violência gerada pela impostura que guilhotina a autonomia da experiência. O partido não é como um mal necessário, ele se mostrou historicamente um equívoco, na exata medida em que deixou de ser um modo da classe e deslocando-se para sua frente, guiando seus passos, a classe se alienou e se perdeu, se mutilou e se matou. No primeiro capítulo, expomos como há uma reivindicação latente no reconhecimento do outro não enquanto mero objeto *para nós*, mas enquanto *polo de ação em meio ao mundo* que compartilhamos. O ser-no-mundo na perspectiva lefortiana agora se precisa: o fenômeno do proletariado carrega as mesmas amarras que nosso corpo com o mundo, através de um lançar-se contínuo que transcende nossa experiência do presente. A classe trabalhadora possui esse sentido de ser-em-comum, que institui a todo momento uma nova relação com a história e com a sociedade presente, que são modulações de seu agir no mundo. É à luz dessa constatação que uma intersubjetividade sempre à prova do presente é colocada através de uma fenomenologia política, que busca, ao menos nesse

⁷⁶ C'est seulement alors qu'il apparaît que la contradiction ne réside pas dans la rigueur du centralisme mais dans le fait même du parti ; que la classe ne peut s'aliéner dans aucune forme de représentation stable et structurée sans que cette représentation s'autonomise. C'est alors que la classe ouvrière peut réfléchir son expérience et concevoir sa nature qui la différencie radicalement de toute autre classe. (...) Elle exigeait le parti parce que face à l'État, à la concentration de pouvoir des exploités, il fallait opposer une même unité de direction. Mais son échec lui révèle qu'elle ne peut se diviser, s'aliéner dans des formes de représentation stables, comme le fait la bourgeoisie.

momento, a compreensão do fenômeno do proletariado e de sua articulação com essa alteridade que é a direção.

A posição lefortiana fica às claras com a diferença de programa e de pensamento com a maioria do grupo *Socialisme ou Barbarie*. Para o filósofo, trata-se de um esforço de *de descrever* o lugar em que se situa o desenvolvimento autônomo da experiência proletária. Para o grupo, trata-se de passar a empregar um *programa* para a classe que, apesar das válidas críticas à burocracia, o grupo perde de vista seus objetivos iniciais e passam a compartilhar da distância antes criticada por eles, gerada pela burocratização alienadora. Tornam-se – adjetivo nosso não de Lefort – *burocratas*. Não há qualquer garantia de êxito da classe ou de consolidação do poder e da extinção da exploração. Essa é uma conclusão impossível para o intelectual que foge do mundo concreto. Há a multiplicação dos danos causados pela burocracia, sua alienação dos trabalhadores, servindo e armando seus exploradores. Mas há também – nesse momento histórico que fala Lefort – uma concentração do capitalismo que possibilita novos objetivos, uma nova unidade dos trabalhadores identificando no presente suas metas futuras, *já que é transcendência* (ECB, p.67). Qualquer que seja o futuro da classe e da sociedade em que ela exista, é necessário que sua consciência, enquanto consciência histórica, seja uma tomada de posição total, incorpore em seu ser prático toda diversidade de experiências passadas, de toda sua exploração, de seus erros históricos bem como de seus avanços. No fundo, é advertência lefortiana para que vejamos que seu presente é preenchido por todos horizontes de seu passado e que, enquanto experiência, seja no tempo, um vidente cego de seu futuro ainda distante.

1.2 – A experiência proletária

Desdobramos nas linhas acima algumas das perspectivas de Lefort acerca do partido, da direção. Esboçamos seu interesse pela fenômeno burocracia, e vimos como ele reivindica um contato próximo com a classe proletária no lance em que a enxerga de modo completamente autônomo. Na análise do partido, em sua organicidade, vimos como é criado um corpo totalmente distinto da classe, transformando o trabalhador em mero objeto, uma nova forma de alienação portanto. Neste momento veremos o modo como o operário possui uma dinâmica de vida integrada, complexa, que através de sua vida

peçoal se relaciona com os demais, capaz de adquirir um poder de classe. Este ensaio possui um valor gigantesco para nossa tese. Aqui o escritor desenvolve uma perspectiva fenomenológica-existencial muito própria em pleno intercâmbio com Merleau-Ponty, – que não terá representante em outro ensaio – buscando adentrar na vida do trabalhador para entender o sentido próprio de classe, alienação, de sua inserção no mudo intersubjetivo do trabalho e da vida, aspectos fundamentais do *fenômeno da experiência proletária*, o que fornece parâmetros mais precisos a sua fenomenologia política. Mesmo que haja a tensão entre os aspectos que ele enxerga no fenômeno político a partir de uma visada fenomenológica e as orientações marxistas, em nada diminui o alcance desse esforço fenomenológico. “O Trotsky de Trotsky”, aparecerá aqui dando passos largos para uma radicalização de sua própria abordagem instituindo caráter bastante complexo às suas análises. Expor essas tensões e sua riqueza é o objetivo de nossa leitura. Doravante, veremos com clareza como se conjugam a fenomenologia política com uma perspectiva de origem marxista, que por si mesmas, reivindicam uma luta, um modo de interferência na realidade, buscando transformá-la, participando concretamente de seus desdobramentos. Ainda, tentaremos argumentar brevemente sobre o débito desse ensaio com o capítulo sobre *A liberdade da Fenomenologia*. Exporemos como os aspectos já tensionados entre a filosofia existencial e o marxismo conseguem, mesmo em meio às contradições, pensar a experiência proletária. Esse lugar no qual residiremos permite ver um amadurecimento do pensamento do filósofo garantindo um alcance que ele mesmo não poderia prever.

Partiremos de uma significativa afirmação de Lefort a respeito desse ensaio, em uma entrevista de 1975 que não podemos deixar de reproduzir:

Me parece que o artigo no qual está melhor resumido minha concepção na época é *A experiência proletária*, 1952. (...) *Nós vemos a tentativa de esboçar uma fenomenologia do movimento trabalhador*, de dar conta das sucessivas formas de organização que dava-se na classe trabalhadora (...) Subjacente a essa análise estava a ideia que é do interior do proletariado que pode-se dar forma a um conhecimento de sua história, de sua diferenciação, de suas tarefas presentes e que um grupo tal como o nosso (Socialismo ou Barbárie) somente faria cristalizar esse processo de conhecimento. (LTP, p.247, grifos nossos)⁷⁷

⁷⁷ Il me semble que l'article dans lequel est au mieux résumée ma conception à l'époque est *L'Expérience prolétarienne*, 1952. (...) On y voit la tentative d'ébaucher une phénoménologie du mouvement ouvrier, de rendre compte de la succession des formes d'organisation que se donna la classe ouvrière (...) Sous-jacente à cette analyse était l'idée que c'est de l'intérieur du prolétariat que peut prendre forme une connaissance de son histoire, de sa différenciation, de ses tâches présentes, et qu'un groupe tel que le nôtre ne saurait prétendre qu'à cristalliser ce processus de connaissance.

Dois pontos fundamentais precisam ser ressaltados. O primeiro deles diz respeito a incapacidade do grupo Socialismo ou Barbárie de dar conta da experiência proletária. O segundo, sendo esse o principal ensaio para resumir sua posição, ele reivindica si uma *fenomenologia da experiência proletária*, que possui, como bem observou Agnès Louis, a revolução como um objetivo *político* de modo mais amplo, e a busca pela significação da experiência política na dinâmica social de modo mais estrito – o que caracteriza essa abordagem como uma *fenomenologia política* (LOUIS;2015, p.114). Isso se dá para compreender o modo diverso de efetivação da classe proletária no mundo industrial a partir de uma experiência concreta. Compreender *essa fenomenologia e essa experiência* é o *fatum* dessa seção de nossa tese. Já anunciamos anteriormente algumas divergências de Lefort com o grupo, mas nesse caso em específico, se trata de uma separação que só se dará em 1958, portanto seis anos após a publicação do presente ensaio. A maior motivação para o rompimento total nós o sabemos: a crítica, por parte de Lefort, *da filosofia da história do proletariado*. Nesse momento essa crítica inexistente, mas é ainda fundamental entendermos que a incapacidade do grupo de se adequar ao projeto de visar a autonomização da classe e de uma compreensão através da própria experiência, é o motivador das desavenças entre Lefort e a parte majoritária do grupo.

Como não poderia ser diferente, Lefort cita integralmente o parágrafo que abre o *Manifesto do partido comunista* de Marx e Engels com o objetivo de iniciar sua exposição acerca da experiência proletária: “*Até hoje, a história de toda sociedade é a história das lutas de classes.*” (MARX; ENGELS;2016, p.44)⁷⁸. O filósofo francês nota o dinamismo do marxismo resumido nessa frase, seu caráter dialético, concreto. Como importará em vários ensaios de Lefort que tocam de modo positivo o marxismo, a visão dessa filosofia radical puramente ideologizada, truncada, determinista, é uma imagem, embora falsa, que recebe grandes apoiadores no meio intelectual. Os que assim procedem recebem uma alcunha precisa: “pseudo-marxistas”. A interpretação que conferiria à luta de classes uma determinação absolutamente econômica é seu grande inimigo aqui, que pode ser visto tanto em “herdeiros de Marx” como em seu naturalismo *d’O Capital*, pois parece conferir mais relevância à autonomia da estrutura econômica em detrimento da autonomia do proletariado. O materialismo histórico é um modo de Marx avaliar a realidade através de situações concretas, de dinamitar o idealismo de origem hegeliana, e fornecer o plano de

⁷⁸ Essa é uma tese que manterá por toda produção de Lefort, onde verá em Maquiavel que o princípio originário do social é a divisão entre Grandes e povo, que para nosso escritor é uma divisão de classes.

fundo que se dá a luta de classes, na qual nasce o proletariado, consciente de si e opositor perene do capitalismo. A *ideia* de uma sociedade erguida *ex nihilo*, em si mesma, sem a participação dos homens em seus horizontes complexos é uma ideologia que o próprio Marx combate em suas obras ditas de juventude. Vale acompanhar as linhas de Hastings-King:

Esta posição é juxtaposta a outra em que a exploração implacável e a alienação indiscriminada reduziram os trabalhadores a um status menos que humano. Lefort argumenta que esta segunda imagem é simétrica com uma noção de revolução como explosão e de um socialismo que não requer articulações internas no nível da teoria porque simplesmente substituiria o capitalismo “de negativo em positivo”. Esta é a imagem do proletariado que passou a ser dominante em Marx. (HASTINGS-KING, p.2)⁷⁹

A alienação não é, como pensava Marx, *garantida*, ela é uma *tendência*, e trata-se, para uma fenomenologia da existência, *ver* em que medida o sujeito é alienado mas capaz de comportamentos complexos e integrados, nunca entendido enquanto puro objeto, mas um ser *entre-deux*. Há uma abstração na análise marxista, no modo de tocar o surgimento da consciência revolucionária na classe proletária. Orientado para uma visão do proletariado enquanto dejetado absoluto do capitalismo, desprovido de consciência, de capacidade de desenvolver qualquer atividade pessoal, é uma sub-humanidade. Exatamente nesses caracteres residiria sua capacidade revolucionária, a classe através da qual não existirá mais classes. Obviamente não se trata, para Marx, de uma revolução espontânea, libertária no sentido abstrato, mas da tomada da sociedade por essa classe explorada, de sua direção, do aniquilamento da burguesia e das contradições sociais. Não são realizações oriundas de um vácuo histórico. Entretanto, não fica claro como há uma tomada de consciência pelo trabalhador, a transformação de objeto-absoluto do capital em Sujeito da revolução e da sociedade sem classes. Questiona Lefort:

Como isso pode se operar, o proletariado realizar com sucesso as inumeráveis tarefas políticas, econômicas, culturais que derivam de seu poder, se ela é encontrada, até um dia antes da revolução, radicalmente excluída da vida social? (ECB, p.74)⁸⁰

⁷⁹ . This position is juxtaposed with another in which ruthless exploitation and wholesale alienation have reduced workers to a less-than-human status. Lefort argues that this second image is symmetrical with a notion of revolution as explosion, and of a socialism that requires no internal articulations at the level of theory because it would simply replace capitalism “as a negative to a positive.” This is the image of the proletariat that came to be dominant in Marx.

⁸⁰ Comment celle-ci peut-elle s’opérer, le prolétariat accomplir avec succès les innombrables tâches politiques, économiques, culturelles que découlent de son pouvoir, s’il s’est trouvé jusqu’à la veille de la révolution radicalement exclu de la vie sociale ?

Essa alienação total do proletariado é perpetrada pela burguesia e contradições do capitalismo, ao mesmo tempo em que a queda da classe dominante é absolutamente incontornável. Essa é a condição para que a sociedade comunista, em sua positividade plena, tome o lugar da negatividade absoluta presente no capitalismo. Há uma única preocupação: esfacelamento da sociedade velha e o surgimento da sociedade comunista.

Precisamos olhar para o presente, diz Lefort, para verificar a plausibilidade de uma tomada de poder pelo proletariado. A análise de Marx carece de uma abordagem *subjetiva*.

Se é verdade que nenhuma classe pode jamais ser reduzida somente a sua função econômica, que uma descrição das relações sociais concretas no centro da burguesia se faz necessário partir da compreensão da natureza dessa classe, é verdade ainda que o proletariado exige uma abordagem subjetiva. Qualquer reserva que esse epíteto reivindique, ele resume melhor que todos os outros o traço dominante do proletariado. Este é subjetivo no sentido que sua conduta não é uma simples consequência de suas condições de existência ou mais profundamente que suas condições de existência exigem dele uma constante luta para serem transformadas, assim, uma constante liberação compõe uma experiência através da qual a classe se constitui. (ECB, p.78)⁸¹

Aqui estão colocadas algumas das principais críticas à Marx e a posição que Lefort busca ocupar em relação ao marxismo e à compreensão da luta operária. De nossa parte, é uma descrição de existencial que guiará sua abordagem em detrimento de tantas outras feitas em seu tempo, por filósofos, sociólogos, “especialistas”. O que Lefort chama aqui – na ausência de um termo melhor – de *subjetivo* é, na verdade, uma abordagem concreta das condições de vida e de relações que operam no interior da vida do trabalhador, que visa excluir a alternativa anunciada acima pelo “positivo absoluto” ou do “negativo absoluto”, o proletariado passa de *coisa* para ser a *brecha* nesse grande diamante no meio do mundo.

Trata-se nesse momento de fazermos uma pergunta crucial: como os homens realizam uma construção intersubjetiva no interior das fábricas, possibilitadora da formação de uma classe, uma força produtiva de sentido na sociedade? Ao realizar essa pergunta, imediatamente excluem-se as abordagens meramente “objetivas”, que tratam a

⁸¹ S’il est vrai qu’aucune classe ne peut jamais être réduite à sa seule fonction économique, qu’une description des rapports sociaux concrets au sein de la bourgeoisie fait nécessairement partie de la compréhension de la nature de cette classe, il est vrai encore que le prolétariat exige une approche subjective. Quelque réserve, en effet, que cette épithète appelle, elle résume cependant mieux que toute autre le trait dominant du prolétariat. Celui-ci est subjectif en ce sens que sa conduite n’est pas la simple conséquence de ses conditions d’existence ou plus profondément que ses conditions d’existence exigent de lui une constante lutte pour être transformées, donc un constant dégageant de son sort immédiat et que le progrès de cette lutte, l’élaboration du contenu idéologique que permet ce dégageant composent une expérience au travers de laquelle la classe se constitue.

sociedade em-si, ou proletariado puramente como para-si, coisa pensante límpida e sem constrangimento. O objetivo de uma leitura existencial da vida privada ou do nascimento de uma classe, é olhar para esse nó que é dado na intercalação do subjetivo e do objetivo, do fundo de generalidade que *permeia* nossas ações. É compreender, minimamente, *nosso comportamento*, o que significa para Lefort, pensar *a experiência total*, como Merleau-Ponty o faz desde sua *Estrutura do comportamento*. O ser no mundo possui sua experiência subjetiva mas somente na medida em que reivindica um contato primordial com as coisas e com os outros, não através de uma justaposição dos termos, mas de um *meio* através do qual nossa existência possa ser abordada – como a *Gestaltpsychologie* fez e inspirou Merleau-Ponty durante toda sua produção⁸². Como podemos passar, de diarista, meeiro, operário à classe proletária, à essa força de produção simbólica da sociedade? Responder tal pergunta, implica, por um lado, largar ao léu as abordagens absolutas, e de outro, inserir-se no coração da experiência humana. Façamos um breve parêntese para entender melhor qual o significado dessa abordagem subjetiva, e vejamos em que medida, ela está apoiada no capítulo sobre *A liberdade na Fenomenologia*.

Merleau-Ponty busca se inserir no debate acerca das classes a partir de um ponto de vista do *ser operário ou do ser burguês*. Tal visada busca o fenômeno que permite compreender o pertencimento às classes. Está em questão neste momento descobrirmos qual é o papel do intelectual na luta histórica, pois como vimos, se a questão da intersubjetividade é ligada ao lugar do qual fala o filósofo, a classe não pode ser compreendida sem que exponhamos o lugar *daquele que pensa o fenômeno da classe*. Teria a *intelligentsia* o papel de guiar o proletariado para os fins que ela, enquanto classe revolucionária, ignorante de si mesma, simplesmente é incapaz de acessar e de compreender? Ou o papel do intelectual é feito à distância da luta histórica, teorizando acerca dos fatos históricos e conferindo a estes um estatuto filosófico? Acreditamos que a posição na qual Merleau-Ponty se apoiará é algo de uma natureza completamente

⁸² “*Cette approche globale, Merleau-Ponty en trouve le principe dans la Gestaltpsychologie à laquelle il ne cessera de revenir jusque dans les derniers écrits (...) La forme (Gestalt) n'est ni dans les choses ni dans la conscience, elle organise leur rapport, elle est avant tout structure*” (ALLOA ;2008, p.34). Esse é um ponto fundamental que Emmanuel Alloa nos indica de modo preciso: não trata-se de excluir os primeiros ensaios de Merleau-Ponty no conjunto de sua obra. Seus trabalhos estão em constante *quiasma* com a atividade científica, o que de maneira alguma exclui seu campo filosófico, mas ao contrário, deixa esse campo mais *ácido e complexo*: “*Nous pensons cependant que dès les années 1933-1938, où il travaille à l'élaboration du premier écrit, se dessine la perspective critique qui se maintient à travers toutes les interrogations différentes auxquelles Merleau-Ponty se livrera par le futur: une philosophie qui dénonce toute pensée de transparence.*” (ALLOA;2008, p.32). O

distinta dessa disjunção esboçada. Lefort, por sua vez, seguirá exatamente este caminho, *in media res*.

A abordagem objetiva e idealista são posições que ignoram a ambiguidade, *situando-se em lugar nenhum*. Entendamos. Em si mesma, se seguíssemos os passos da compreensão de lugar nenhum, a história não teria um sentido propriamente dito, ela teria o sentido que *nós* enquanto consciência fornecéramos a ela, ou o seu avesso, que significa *um e o mesmo*:

Todavia, aqui novamente tornamos a cair no método ‘aquilo sem o quê’: ao pensamento objetivo, que inclui o sujeito na rede do determinismo, opomos a reflexão idealista que faz o determinismo repousar na atividade constituinte do sujeito. Ora, já vimos que o pensamento objetivo e a análise reflexiva são dois aspectos do mesmo erro, duas maneiras de ignorar os fenômenos. O pensamento objetivo deduz a consciência de classe da condição objetiva do proletariado. A reflexão idealista reduz a consciência proletária à consciência que dela toma o proletário. (FP, p.593-594)

Ambas as abordagens são expressões do campo objetivo do pensamento. As duas são faces de uma mesma impostura que ignora a ambiguidade das relações humanas, a ambiguidade que impossibilita que o proletário seja reduzido à consciência de ser operário, ou da classe em sua compreensão de características *partes extra partes*, – como um objeto do cientista – que resulta na definição da situação a partir de seus traços objetivamente considerados. Mais uma vez, como nas descrições que acompanhamos de Merleau-Ponty do corpo e suas aventuras e desventuras, essas opções se ancoram na distinção inevitável do *Kosmotheoros*, do sujeito constituinte e do objeto constituído.

Se negamos a abordagem objetiva que *conhece* através das causas exteriores, ou da abordagem meramente transcendental que busca as condições de possibilidade, se no lugar delas, buscarmos suas aparições no mundo concreto e passamos por um ato consciente a ver a classe proletária enquanto classe, efetuamos, desse modo, uma abordagem existencial que busca restituir as contradições e ofuscamentos que o racionalista ou o determinista esconderam. Não sou operário nem burguês através de uma decisão da consciência, não possuo identidade por ser partícipe do aparelho capitalista ou por ver meu trabalho na perspectiva da luta de classes. Como diz Merleau-Ponty, “eu existo operário”, “eu existo burguês”. O que isso quer dizer na perspectiva existencial que o filósofo adota?

Não é a economia ou a sociedade consideradas como sistema de forças impessoais que me qualificam como proletário, é a sociedade ou a economia tais como eu as trago em mim, tais como eu as vivo – e também não é uma operação

intelectual sem motivo, é minha maneira de ser no mundo neste quadro institucional. (FP, p.594)

Todos nós enquanto *seres no mundo* possuímos um estilo que arrastamos para toda nossa vida efetiva ou possível. Este estilo nos é dado e também construído incessantemente. Não somos puramente coisa natural ou puramente consciência humana. Somos o entrelaçamento, o fusionar-se contínuo desses dois níveis, significado adquirido e latente que compartilhados com a sociedade na qual nascemos e vivemos, que expõe nossas amarras e as relações com os outros e as coisas. Somos esse lançar-se contínuo na contingência, como somos seres livres frente à indeterminação. No mundo moderno, podemos dizer, estamos em voltas com a escassez ou a fartura, o desemprego ou as boas condições que um trabalho digno possa fornecer. Nunca podemos abrir mão desse solo de existência.

Do mesmo modo, se temos uma relação com o trabalho que nos deixam deslocados no mundo, nos deixando estrangeiros em nossa própria fábrica, é por arrastarmos o corpo fenomenal atrás de cada intenção no mesmo mundo que aparece como *fatum*. O social, nós o vimos, nunca é totalmente a verdade inteira de nossa vida, pois há uma contingência na medida de uma liberdade. O oprimido de hoje não é o mesmo de amanhã. Nunca vemos nossa liberdade como um objeto, como se fosse possível contorna-la com nossos olhos. É através da mesma verdade que somos livres apesar de todo *constrangimento* que o mundo nos impôs e nos impõe incessantemente.

Meus companheiros de usina ou de colheita ou os outros meeiros fazem o mesmo trabalho que eu em condições análogas, coexistimos na mesma situação e nos sentimos semelhantes, não por alguma comparação, como se sem primeiro lugar cada um vivesse em si, mas a partir de nossas tarefas e de nossos gestos. Essas situações não supõe nenhuma avaliação expressa, e, se há uma avaliação tácita, ela é o ímpeto de uma liberdade sem projeto contra os obstáculos desconhecidos. (FP, p.595)

Nenhuma das existências que essa descrição de Merleau-Ponty traz existem através de uma *escolha do campo do pensamento*. Trata-se antes do mundo nossa qual nascemos, que escolhemos tanto quanto escolhemos a cor de nossos olhos. Os objetos no mundo já me significam algo, já apresentam a alteridade, a pesada presença do outro que me convida e solicita. Obviamente, há a possibilidade dessa opressão nunca se tornar uma consciência de classe, por exemplo, quando não reconhecemos uma causa por lutar. Há liberdade de canto a canto em nossa vida, e ela expressa um recalque, um recolhimento em si mesma de um excesso de ser como fundo e generalidade no qual estamos lançados e constrangidos.

Se há a possibilidade de estagnação da vida em seu sentido amplo, que possamos nunca fazer parte de fato da classe revolucionária, há, no entanto, a possibilidade de nos realizarmos enquanto indivíduos nessa universalidade maior, que em alguma medida, traz para os contornos e para as ausências de nossas vidas, o valor de uma história em comum definida. A passagem de um momento para outro é assim descrita pelo escritor:

O operário fica sabendo que, após uma greve, outros operários em um outro emprego obtiveram um aumento de salários, e observa que a seguir os salários são aumentados em sua própria usina. O *fatum* com o qual ele estava às voltas começa a se precisar. O diarista que não viu operários com frequência, que não se assemelha a eles e que nem mesmo gosta deles, vê aumentar os preços dos objetos fabricados e o custo de vida, e constata que não se pode mais viver. (FP, p.595, 596)

Nessa constatação abrupta e até mesmo insuportável geram-se numerosas condutas possíveis. O operário pode culpar os outros colegas de trabalho pelos danos sofridos em sua vida pessoal, e aqui, claramente, não há consciência de classe possível. Ou então, ele assimila sua vida, sua dor, seu projeto interno de existência com aqueles que ele *vê* serem partícipes de sua situação. O *fatum*, neste sentido, será visto não mais como uma condição, uma barreira intransponível, mas como uma longa caminhada que é preciso fazer juntos, para que o destino seja aquele que construiremos. É também possível que aquele indivíduo distante dos operários, como um arrendatário de terras, que possui a significação de seu meio distante dos operários, possa se reconhecer na mesma situação dos operários pois seu salário *se mostra* agora insuficiente. Neste momento a união das formas de vida é possível, originariamente tão distintas e desconexas, passam a receber contornos de classe. Voltemos a Lefort, e vejamos seu apoio nessas considerações da *Fenomenologia*, para sermos capazes de enxergar sua saída das análises abstratas, ao mesmo tempo em que vejamos como ele avança de modo mais denso e complexo *a descrição da experiência proletária*.

Saindo de um certo grau de abstração por parte da teoria marxista, Lefort encontra a classe proletária enquanto fator *sui generis*. Marx já a diferenciava da burguesia de modo muito específico. Entretanto, se o seguíssemos na necessidade de compreensão dos meios produtores da vida social dos trabalhadores, veríamos que tal proposta se aplica de uma maneira muito ampla a todas as classes históricas que tiveram sob sua vida o peso do trabalho. O escritor francês chama atenção para o caráter diferencial do proletariado. Sendo fruto da sociedade moderna industrial o proletariado pode, a título de analogia, ser comparado às classes presentes em sociedades anteriores:

De fato, *há em toda sociedade a dupla relação do homem ao homem e do homem à coisa que ele transforma*, mas o segundo aspecto dessa relação recebe com a produção industrial uma nova importância. Há agora uma esfera de produção regida pelas leis, em certa medida, autônomas; ela é seguramente englobada na esfera da sociedade total, já que as relações entre as classes são em definitivo constituídas no cerne do processo de produção; mas ela não se reduz, pois o desenvolvimento da técnica, o processo de racionalização que caracteriza a evolução capitalista desde suas origens, possui um sentido que ultrapassa o parâmetro estrito da luta de classes. (ECB, p.81)⁸³

Há uma generalidade autônoma que escapa à determinação dessa luta. Mesmo que essa generalidade por ela seja alterado, há um poder tácito que não pode ser reduzido à relação do homem com a coisa que ele modifica. A ação do proletariado é *sui generis* justamente por não ser uma simples negativa à opressão. Há uma promiscuidade de sentido que a classe enquanto tal significa em sua adequação ao progresso, às mudanças da forma de trabalho, às transformações que se sedimentam no seu corpo. Claro, os *dados* da produção continuam sendo jogados no tabuleiro que é a vida do trabalhador. Mas em si mesmos eles nada significariam se os trabalhadores não tivessem o poder da adequação, como diz Merleau-Ponty, de se engajarem *alhures*, de serem movidos em seu próprio ato de liberdade por algo que não está em seu domínio, e ainda assim um projeto comum *aparece* como possível.

A evolução da técnica, suas inovações, ocorrem através do processo de racionalização como descreve Marx. Mas é pelos homens engajados neste meio, em sua concretude fragmentada, que elas recebem seu sentido. É nessa exata medida que podemos operar em um plano global, considerando as relações sociais em seu sentido total, e, do mesmo modo, nessa relação específica com a vida do indivíduo. Em que medida, pergunta Lefort, podemos realizar uma análise concreta do proletariado? Após descrever três abordagens que oscilam na esfera do pensamento de sobrevoo, o filósofo passa a colocar os pilares de suas descrições, como ele mesmo define, *a mais concreta dentre todas*. Sua proposta tem por característica fundamental negar a observação do desenvolvimento do proletariado em si mesmo, ou seja, para além de sua situação concreta, visto do exterior, ou, como diria Merleau-Ponty, de lugar nenhum. O modo

⁸³ En fait, il y a bien dans toute société la double relation de l'homme à l'homme et de l'homme à la chose qu'il transforme, mais le second aspect de cette relation prend avec la production industrielle une nouvelle importance. Il y a maintenant une sphère de la production régie par des lois en une certaine mesure autonomes ; elle est bien sûr englobée dans la sphère de la société totale puisque les rapports entre les classes sont en définitive constitués au sein du processus de production; mais elle ne s'y réduit pas, car le développement de la technique, le processus de rationalisation qui caractérise l'évolution capitaliste depuis ses origines ont une portée qui dépasse le cadre strict de la lutte des classes.

como manifestam-se os seus caracteres inventivos diante da sociedade e de sua vida cotidiana, é o *fenômeno* que trata-se de descrever.

Antes de toda reflexão explícita, toda interpretação desse tipo ou de seu papel, *os trabalhadores possuem um comportamento espontâneo face ao trabalho industrial*, de exploração, de organização da produção, da vida social no interior e fora da usina e é, de toda evidência, neste comportamento que se manifesta mais completamente sua personalidade. *Neste nível as distinções de objetivo e subjetivo perdem seu sentido*: este comportamento contém de modo latente as ideologias que o constitui em uma certa medida a racionalização, como ela supõe as condições econômicas onde ele realiza por si mesmo a integração ou a elaboração permanente. (ECB, p.84, grifos nossos)⁸⁴

O nível a que se refere o escritor tem nome preciso na filosofia existencial: trata-se da dimensão pré-objetiva, pressuposto de nossa experiência instituinte de um fundo espontâneo de generalidade, um certo anonimato, que não preexiste ao indivíduo, mas é o *topos* onde encontramos a existência, que arrasta para dentro de si e para fora um sentido que ele mesmo não é o doador universal. Em lugar de sobrevoar a vida do trabalhador, Lefort escolhe seguir o caminho traçado pela fenomenologia da existência, que busca o sentido de uma classe na própria vida concreta do indivíduo, em seu comportamento sedimentado com o mundo que o envolve. Essa visada fornece relevo ao fenômeno político, inseparável da vida dos indivíduos, do poder *tal como trazemos em nós*.

É preciso comparar essa alternativa com as três abordagens que esboçaram uma compreensão da experiência proletária, desenvolvidas no decorrer do pensamento sobre as classes. A primeira, a mais objetiva de todas, – é uma análise que pode ser realizada por qualquer um independente de suas posições políticas – busca descrever a situação econômica e social tentando encontrar as influências de classe nessa estrutura. Há uma preocupação com as condições de vida e trabalho: produtividade, forma do trabalho, duração, enfim, tudo que envolve suas condições de vida no espectro social-econômico. Essa análise busca as essências, digamos assim, que determinam a vida do proletariado. É análise que Lefort atribui à Marx, ela serve mais à classe exploradora – já que visa o proletariado como dejetos – deixando o proletariado desarmado. A segunda, a mais subjetiva de todas, busca as diversas ramificações da *consciência* proletária, nas quais

⁸⁴ Avant toute réflexion explicite, toute interprétation de leur sort ou de leur rôle, les ouvriers ont un comportement spontané en face du travail industriel, de l'exploitation, de l'organisation de la production, de la vie sociale à l'intérieur et en dehors de l'usine et c'est, de toute évidence, dans ce comportement que se manifeste le plus complètement leur personnalité. A ce niveau les distinctions de subjectif et de objectif perdent leur sens : ce comportement contient éminemment les idéologies qui en constituent en une certaine mesure la rationalisation, comme il suppose les conditions économiques don t'il réalise lui-même l'intégration ou l'élaboration permanent.

estão expressas sua ideologia. Os diversos momentos históricos são entendidos como reflexos dessa consciência: “(...) *l’anarquisme, le réformisme, le bolchevisme, le stalinisme.*” (ECB, p.82) O que interessa aqui são as transformações da consciência nesses momentos e seus sentidos que são modelados. Essa, apesar de sua reivindicação subjetiva, baseia-se em um conhecimento *exterior*, referindo-se aos textos e não à experiência proletária de fato. Para Lefort, as ideias da *intelligentsia* de seu tempo são necessariamente separadas das classes, efetivamente consideradas. A terceira seria a abordagem histórica, que busca uma continuidade nas manifestações das classes em fatos históricos diversos, traçando uma linha contínua para dar sentido e verdade a qualquer transtorno contingente. As formas de resistência são lidas como frutos de uma experiência que progride no interior da história.

A análise que apresenta *O Capital* de Marx mesmo que busque descrever as condições de trabalho dos trabalhadores, é entorno de uma *bibliografia* que ele se apoia, perdendo, mais uma vez, o *fenômeno* estruturante da classe, porquê ignora a experiência efetiva que está para além dos livros, e que se multiplica no interior das fábricas do século XIX. Para além das diversas abordagens possíveis, notamos que a originalidade da descrição concreta da vida proletária está intimamente relacionada com a postura de restituição do mundo fenomenal. Como dissemos, esse mundo, é o lugar em que a complexidade do trabalho pode ser compreendida. Em um movimento expressivo na esteira de seu professor, Lefort busca adentrar no mundo dos fenômenos negando qualquer abordagem que pressuponha um *Kosmotheoros*, seja ela subjetiva, objetiva ou histórica. Mesmo aquela desenvolvida pela sociologia americana, – dos capitalistas esclarecidos – condena-se à visão burguesa, colocando a classe proletária apenas no enquadramento do sistema de exploração capitalista. Uma visão, nota o filósofo, de um modo diferente, mas como as outras, do *exterior*.

A importância de uma restituição do *fenômeno* é urgente:

Por outro lado, o trabalho que nos damos se funda sobre a ideia que o proletariado está engajado em uma experiência progressiva que tende estourar a cadeia de exploração. Só há, portanto, sentido para os homens que participam de uma tal experiência, em primeiro plano, os trabalhadores. Nessa visada, a originalidade radical do proletariado se manifesta ainda. Essa classe só pode ser conhecida por ela mesma, na condição que aquele que interroga aceita o valor da experiência proletária, se enraíza na situação e faz seu o horizonte social e histórico da classe; à condição, portanto, de romper com as condições imediatamente dadas que são aquelas do sistema de exploração. (ECB, p.86)⁸⁵

⁸⁵ En revanche, le travail que nous proposons se fonde sur l’idée que le prolétariat est engagé dans une expérience progressive qui tend à faire éclater le cadre de l’exploitation. Il n’a donc de sens que pour les hommes qui participent d’une telle expérience, au premier clef, des ouvriers. A cet égard, l’originalité

A despeito de qualquer aquisição em Marx ou em Merleau-Ponty há uma originalidade inegável nessa abordagem. O que a *Fenomenologia* anuncia como tarefa, indicando alguns caminhos para compreender o nascimento da *experiência de classe*, Lefort efetiva-a de modo muito específico. Aqui opera, enquanto fator geracional, a classe proletária entendida como classe revolucionária em progresso para seu rompimento com os grilhões da exploração. É em busca do fenômeno da *experiência proletária* que é preciso ir, para conceder-lhe um sentido próprio, entender suas especificidades, suas reivindicações, que não podem ser encontradas nem no sujeito isolado nem nas leis da economia, mas nesse interstício pulsante da vida vivida. Boa parte das críticas que desencadearia essa abordagem concreta, é gerada pela má compreensão do *fenômeno* enquanto tal, como ele surge. Basta que lembremos como uma experiência pessoal está acoplada à experiência do outro, e enquanto tal carrega consigo os fios intencionais da generalidade social e histórica que não é somente o plano de fundo, o invisível da ação humana, mas sua própria condição. Descrever a experiência do vermelho, da dor, do aroma de um café, não é somente para *aquela que vive a experiência* que ela se torna relevante. É pela visada fenomenológica que intercala-se a minha experiência naquela do outro, que entendemos, como pode haver para mim um vermelho que o outro compartilha, do mesmo modo como fazemos parte de uma mesma classe, de um grupo, como possuímos ou adquirimos uma certa identidade, *um estilo*, que é nossa roupa para desfilar no mundo.

A situação do proletariado só pode ser compreendida por ele. Mas é ainda de um mesmo mundo que falamos. Sua experiência me atravessa e possui para mim um significado que transcende a efetividade que é vivida pelo trabalhador. Se penso a classe, estou fora dela, mas posso, a bem dizer, ser-com-outro no lugar de me sobrepor a ele. Lefort não busca a simetria entre o trabalhador e o militante. Ele reconhece desde cedo o caráter assimétrico das relações humanas. Devemos ressaltar, nesses primeiros ensaios de Lefort, seu alcance adquirido a partir de uma leitura existencial da política. Essa força especulativa que supomos, pode ser descrita em contraposição com o marxismo que esquece da ambiguidade da situação concreta:

Segundo C. Lefort, este marxismo esquece ‘a experiência proletária’ pela qual o proletariado se apropria da situação que é para ele transformar. Essa noção

radicale du prolétariat se manifeste encore. Cette classe ne peut être connue que par elle même, qu’à la condition que celui que interroge admette la valeur de l’expérience prolétarienne, s’enracine dans sa situation et fasse sien l’horizon social et historique de la classe ; à condition donc de rompre avec les conditions immédiatement données qui sont celles du système d’exploitation.

significa que o proletariado deve ser compreendido como ‘integração’ e ‘elaboração permanente’ em uma situação. Longe de ser reduzido a um objeto, de tal modo que a consciência revolucionária somente poderia nascer fora dela mesma, o proletariado dá espontaneamente sentido à situação que lhe fez e lhe faz, para além (dessa situação), sujeito (...). (LABELLE;2003, p.19)⁸⁶

A fenomenologia política possibilita acesso à essa situação significante-significada. Através do contato direto com os testemunhos dos trabalhadores que Lefort buscará encontrar os fragmentos para a descrição desse fenômeno – como Merleau-Ponty descreve as patologias pelos testemunhos dos pacientes – em concordância com o projeto de *aproximação com a classe e com a experiência*, o contato com o outro na diversidade. Define-se assim o estatuto do testemunho⁸⁷: “(...) *por testemunho, nós entendemos sobretudo citações da vida ou melhor da experiência individual, feitas pelos interessados e que fornecem informações sobre a vida social.*” (ECB, p. 87).⁸⁸ Resumiremos os traços, ou melhor, os objetivos intentados para esse retorno ao fenômeno pelos testemunhos da vida pessoal dos trabalhadores que já possuem o peso do social, e por isso carrega o sentido que ela entrevem na partilha enquanto ser-no-mundo. A) Explorar a relação dos trabalhadores com o campo produtivo. B) Relação com os outros trabalhadores. C) Vida social do trabalhador fora da usina. D) Buscar a ligação com uma tradição e uma história proletária. Há limitações diversas no concernente ao estatuto dos testemunhos. São bastante limitados em números e sempre dizem respeito à experiência em primeira pessoa. Para além do que dissemos a respeito do entrelaçamento das experiências intersubjetivas e da presença nelas do horizonte histórico e natural, Lefort acrescenta:

Dois trabalhadores situados em condições muito distintas possuem isso de comum que eles são submetidos um e outro à forma de trabalho e de exploração que retira deles três quartos de sua existência pessoal. Seus salários podem apresentar uma diferença considerável, suas condições de exercício, sua vida familiar e seus próximos, persiste que seu papel de produtores, manipuladores de máquinas e sua alienação são profundamente idênticas. (ECB, p.89)⁸⁹

⁸⁶ Selon C. Lefort, ce marxisme oublie l’« expérience prolétarienne » par laquelle le prolétariat s’approprié la situation qui lui est faite et la transforme. Cette notion signifie que le prolétariat doit être compris comme « intégration » et « élaboration permanent » d’une situation. Loin d’être réduit à un objet, de telle sorte que la conscience révolutionnaire ne pourrait naître qu’au-dehors de lui, le prolétariat donne spontanément sens à la situation qui lui est faite et se fait, par-là, sujet (...).

⁸⁷ Os testemunhos que se refere Lefort são, nesse ensaio, como notou Stephen Hastings-King (2013), de Paul Romano e Eric Albert, experiências embora distintas, oriundas do *chão da fábrica* da grande indústria. Para um detalhamento desses testemunhos recomendamos a leitura integral do presente artigo.

⁸⁸ Par témoignages, nous entendons surtout des récits de vie ou mieux d’expérience individuelle, faits par les intéressés et qui fourniraient des renseignements sur la vie sociale.

⁸⁹ Deux ouvriers placés dans des conditions très différentes ont ceci de commun qu’ils sont soumis l’un et l’autre à une forme de travail et d’exploitation qui est pour l’essentiel la même et qui absorbe pour les trois quarts leur existence personnelle. Leurs salaires peuvent présenter un écart sensible, leurs conditions de logement, leur vie familiale ne sont pas comparables, il demeure que leur rôle de producteurs, de manieurs de machines et leur aliénation sont profondément identiques.

É nessa visada também sociológica que a postura lefortiana se formula, na presença da existência individual de um sentido que a transcende, marcando em brasa a presença do social em seu cotidiano. Poderíamos questiona-lo acerca da diversidade de opiniões, do emaranhado de vidas que podem se assentar os testemunhos. Mas não é a *dóxa* o objeto de investigação. São as *attitudes*, traduzíveis no plano de mundo humano, pelo comportamento integrado com a história e a natureza que são os fenômenos a serem descritos.⁹⁰

Fazendo uma leitura mais precisa da posição de Lefort no concernente à experiência proletária, poderíamos pensar que sua análise recai sob um certo objetivismo que é inescapável a todo teórico marxista. A noção de *práxis*, supõe o proletariado um agente privilegiado da história, um Sujeito que carrega em si mesmo a verdade histórica que tem por *fim* a extinção da luta de classes. Retomando mais uma vez o texto de Labelle:

Constata-se, o marxismo de C.Lefort é bastante tomado de um tipo de oscilação que descreveu Merleau-Ponty :seu marxismo é concebido como a expressão da experiência proletária, a qual tem, entretanto, a necessidade de ser refletida à distância, já que ela não é por ela mesma imediatamente sua própria teoria, isso que recai em uma forma de objetivismo; este objetivismo é inaceitável, pois ele representa uma traição da noção de *práxis* (...). (LABELLE;2003, p.22)⁹¹

O comentador faz observações muito pertinentes acerca da formação do pensamento político de Lefort a partir de Merleau-Ponty. Entretanto, as razões que ele aponta não podemos conceder-lhes total razão. Como vimos em nossa leitura das *Aventuras* em seu capítulo sobre Trotsky que retoma o ensaio de Lefort, o que carece nesses primeiros

⁹⁰ A exortação de Lefort para que o grupo *Socialisme ou barbarie* publique os testemunhos e dê espaço às leituras concretas da experiência proletária, mostra, de um lado, o tom de sua análise, de outro, as diferenças programáticas com o grupo que tem por programa – por engajamento majoritário de seus membros – um distanciamento da experiência. O grupo, enquanto tal, se direcionava então para uma *burocratização* similar àquela dos partidos revolucionários. Essa diferença de programa será fundamental para o rompimento de Lefort com o grupo em 1958, que juntamente com Henri Simon, o filósofo irá formar um grupo chamado *Liaison Ouvrières*, com intuito de fornecer um espaço concreto e efetivo para a manifestação dos trabalhadores, de acordo com os parâmetros acima citados. Mais do que uma diferença de programa, há uma diferença filosófica e política que se cristaliza na visão lefortiana da experiência, na visão de uma incorporação em nossas vidas efetivas de uma generalidade sempre latente, formando um campo demasiado ambíguo e por vezes hostil à ação concreta. A saída do grupo, portanto, mais do que um conflito com os outros, demonstrará a tensão em que se encontra o próprio pensamento do escritor, pressionando-se e lançando-se alhures, acabará por trilhar caminhos bastante diversos dos que aqui fizemos alguns apontamentos. Essa inquietude e contradição consigo mesmo, é *revolta do pensamento*, traço crasso de toda expressão que está sempre para além de si mesmo.

⁹¹ On le constate, le marxisme de C. Lefort est bel et bien pris dans cette sorte d'oscillation que décrivait Merleau-Ponty : son marxisme est conçu comme l'expression de l'expérience prolétarienne, laquelle a cependant besoin d'être réfléchi à distance, puisqu'elle n'est pas elle-même immédiatement sa propre théorie, ce qui aboutit à une forme d'objectivisme ; cet objectivisme est inacceptable, puisqu'il représente une trahison de la notion même de praxis, d'où la nécessité de se fondre dans le prolétariat (...).

ensaios é a *crítica da filosofia da história do proletariado*. A proposta de Lefort ao compreender as *atitudes* para além das opiniões, buscando um *index* existencial nos comportamentos dos trabalhadores, não recai, como pensa o comentador, num objetivismo que Merleau-Ponty traça nas *Aventuras*, como as posições de Marx. O risco de *objetificação* enquanto resultado da proposta de leitura dos comportamentos é admitida já no ensaio sobre a experiência proletária que aqui analisamos. Lefort reconhece a tendência à alienação que preenche a vida do operário, de um modo que escapa a Marx. Sua busca a todo momento é antes, de visar o lugar de formulação da experiência proletária que se teatraliza em razão de uma história comum. Trata-se para Lefort de descrever a experiência no lugar de *determina-la*. Hastings-King observa: “Para Lefort, o trabalhador-escritor é o cúmplice do fenomenólogo que separa, compara e reduz. (...) Assombrado pelo medo de voltar a uma forma de leninismo, Lefort confina o militante revolucionário ao papel de observador fenomenológico.” (HASTINGS-KING;2013, p.12)⁹². Esse “observador fenomenológico” precisa ser entendido como partícipe da história do proletariado pela busca de um sentido social naquela vida despedaçada. Uma fenomenologia política só pode ser erguida se não visamos nem a substituição do fenômeno vivido pelo indivíduo, nem seu modo peculiar de aparecer aos olhos do filósofo. Vale repetir, portanto, que a história é compreendida em articulação com a aceitação do lugar do filósofo: nem explicação, nem dedução de uma verdade, o fenomenólogo é aquele que se insere na vida concreta porquê reconhece em suas ínfimas articulações um esboço da vida em comum. Nem à frente como pensa Lênin sobre o partido, nem atrás, o sentido da classe está *no meio do mundo*.

A descrição do mundo da vida através de seu *desvelamento da camada pré-objetiva da experiência*, é o que permite conciliar o subjetivo com o objetivo, fugindo dessa objetificação Labelle aponta. Lefort não apenas não concorda com a leitura objetiva na perspectiva marxista como vimos acima, mas busca na leitura a partir de uma fenomenologia política identificar a autonomia do proletariado. Não há visada fenomenológica sem os olhos de quem observa, no caso presente, os testemunhos. Lefort, como todo fenomenólogo ciente dos limites da “redução fenomenológica”, sabe que o mundo é pré-significado e que não trata-se de buscar uma experiência pura, ou de encontrar as razões de ser da classe guiando-a ou descrevendo “seu verdadeiro sentido”.

⁹² For Lefort, the worker-writer is the phenomenologist’s accomplice who sorts out, compares and reduces. (...) Haunted by the fear of reverting to a form of Leninism, Lefort confines the revolutionary militant to the role of phenomenological observer.

O militante não fornece nada, estritamente falando, à experiência proletária, ele é um *entre-deux*, que busca participar de “dentro” dessa experiência. Possível por um *locus* muito bem limitado por seu valor revolucionário. O resultado é uma descrição fragmentada sempre urgente de uma nova leitura, *já que a experiência nunca cessa*. Há o proletariado e o militante, pode-se ser um ou outro, mas nunca os dois. É uma ação revolucionária porque há o reconhecimento da objetificação/alienação do proletariado, não havendo, entretanto, nenhuma tarefa que o militante forneça para o trabalhador (HASTINGS-KING;2013. p.5). Essa tensão entre o teórico e o trabalhador existe e Lefort expôs, como vimos, ciência do fato. Ele não pressupõe uma resolução, ele propõe uma *alternativa de leitura de mundo*, e de um horizonte específico deste que é a experiência da classe trabalhadora. Como experiência, é possível que nos comuniquemos, que apesar de seu caráter específico nós possamos adentrar, pois ela não é um mundo à parte, ela é um horizonte *do mundo comum*. O lugar do filósofo é aquele de Xavière, o terceiro gênero de ser que abala as certezas idealistas de um mundo maciço vivido à dois (O amor de Fraçoise e Pierre).⁹³

Essa não pode ser, portanto, a razão que levaria a reformulação da filosofia lefortiana para além do marxismo, como aponta Gilles Labelle. O *fatum* é a filosofia da história que subjaz a qualquer abordagem de cunho marxista. Isso ainda não está claro para Lefort considerando o presente ensaio. Se notarmos com atenção os horizontes da filosofia existencial que preenchem sua reflexão conferindo substância própria, vemos como essa crítica é algo inevitável num pensador que carrega o sabor pela ambiguidade e a contingência, a sensibilidade pelo *ser que se mostra alhures*. O texto das *Aventuras* fornece sim, como nota Labelle, um horizonte de crítica que a “virada” para o político de Lefort se dará. Entretanto, é somente através da crítica total da filosofia da história do proletariado que vislumbra-se uma abordagem para além do marxismo. Essa crítica não é incompatível com a filosofia existencial que nutre os horizontes dos primeiros ensaios. Ela é um fundo translúcido do pensamento lefortiano como era para Merleau-Ponty nos anos de 1940, que de um modo distinto, pôs à prova as amarras da filosofia existencial com o marxismo. O pensamento sendo circular, gira em torno de si no tempo que se lança alhures. *Essa é a revolta do pensamento* que pensamos ser um evento próprio da filosofia existencial, de uma fenomenologia da vida vivida e, no caso de Lefort, de uma fenomenologia política.

⁹³ Citamos esse romance de Simone de Beauvoir em nosso primeiro capítulo.

1.3 - Os testemunhos históricos

Chegamos ao momento de debruçarmos sob os ensaios pelos quais a leitura de Lefort do totalitarismo se esboça. Apesar das datas desses ensaios não serem passíveis de uma leitura “progressiva”, – já que não são posteriores a alguns que o próprio Lefort situa anteriormente em *Éléments* – é a partir dos testemunhos históricos que se desenha uma leitura mais aguçada do regime soviético. É um tópico, por outro, conveniente pois permite fazer a passagem da experiência proletária para o totalitarismo, embora nesse momento haja uma imbricação forte entre os dois fenômenos. Veremos como esses elementos alimentarão a magistral leitura de 1956 do totalitarismo em *O totalitarismo sem Stálin*. Ao lermos essas análises sobre os testemunhos de ex-agentes soviéticos que descreveram os horrores do regime totalitário regido por Stálin, vemos o quão lhes são caros.⁹⁴ O livro de Victor Kravchenko, *Eu escolhi a liberdade* de 1946⁹⁵, foi origem de grande debate na época, por descrever de modo cuidadoso as características do regime stalinista. Lefort utiliza dele de maneira muito pontual⁹⁶, no sentido em que lhe serve de apoio teórico para a crítica do stalinismo e da burocracia⁹⁷. Inicia o ensaio pontuando que embora o anticomunismo seja real nos países burgueses, há uma impostura por parte dos intelectuais – ditos progressistas – na análise do stalinismo. Atacar em qualquer instância a U.R.S.S significaria para eles defender o capitalismo. Tratando o problema por esse prisma jamais enxergaríamos a formação de um Estado complexo como foi a U.R.S.S, seus traços marcantes, seus diferenciais e suas semelhanças com o “ocidente”. Tudo que se passa no livro de Kravchenko é da ordem do tabu para os comunistas e para muitos intelectuais progressistas. Lefort escolheu lê-lo com olhos atentos e desnudar, a partir de suas contradições próprias, a verdade que ele faz aparecer.

⁹⁴ Não citaremos partes dos testemunhos, somente as consequências tiradas pelo filósofo.

⁹⁵ Como observa Bernard Flynn, o reconhecimento do valor desse testemunho muito cedo é motivo de orgulho para Lefort: “*At a reception held by his publisher on the occasion of the publication of Le temps present: Écrits 1945–2005 Lefort gave a brief presentation in which he focused on the position that he had taken at the time of the Kravchenko affair. Victor Kravchenko was a defector from the Soviet Union who had written a book with the title I Chose Freedom, a book that revealed the brutality and repression that the Soviet state was directing against its people. He was vilified by the communists, who went so far as to say that he had not really written the book but that it was a product of the American CIA. Kravchenko sued the communist publication Les Lettres Françaises for libel. Lefort was very proud that he was one of the very few people on the left who unequivocally and unambiguously supported Kravchenko.*” (PLOT ;FLYNN ;2013,p.31)

⁹⁶ No original o título do ensaio é *Kravchenko et le problème de L'U.R.S.S.* de 1948.

⁹⁷ Portanto, não se trata aqui de uma descrição da experiência operária conforme vimos na *Experiência proletária*

Destarte essas posições simplistas, o que interessa para o filósofo é enxergar a U.R.S.S a partir da luta de classes, sendo essa a única posição possível, para termos um sentido minimamente estruturado de sua formação social e política. Para tanto, nota a especificidade do testemunho de K.⁹⁸, que sendo alto funcionário do regime pôde atestar de maneira feroz o funcionamento interno da burocracia stalinista, o que difere seu testemunho daqueles de Ciliga e Barmine.⁹⁹ O que nos interessa nessa análise de Lefort é que há nela um posicionamento muito cedo e coeso acerca dos males do regime stalinista, que passou despercebido, – do ponto de vista das conclusões tiradas dos testemunhos – até mesmo por Merleau-Ponty¹⁰⁰. A partir da descrição do funcionamento interno da burocracia, vemos o modo como foi aplicado a coletivização, a planificação, os expurgos, a miséria dos camponeses russos e a usurpação destes pela máquina burocrática, bem como a atuação policial e covarde mas bem executada da NKVD como órgão policial do regime soviético:

Voltando à ação da polícia secreta na fábrica, entenderemos sua importância se percebermos que sua intervenção na maioria das vezes está ligada ao andamento da produção. Basta dizer que, de acordo com os costumes stalinistas, por definição não poderia haver falha ou acidente. O plano não pode sofrer erros; o funcionamento da fábrica não pode ser prejudicado pelo cansaço do trabalhador, pela má qualidade das máquinas ou equipamentos. Só pode haver culpados.¹⁰¹ (ECB, p.126)

O constrangimento não tem limites, o Estado – enquanto legislador universal do bem e do mal – é isento de qualquer erro possível. Os indivíduos – meros números aleatórios, ou burocratas descartáveis – precisam tomar a culpa para si, pois a nação jamais cometeria

⁹⁸ Usaremos a mesma abreviação presente no ensaio original.

⁹⁹ Lefort diz, a respeito da especificidade do presente testemunho: “Il existe maintenant un certain nombre de documents intéressants sur l’Union soviétique; l’ouvrage de Kravchenko peut notamment être mis en regard des ouvrages de Ciliga (Au pays du grand mensonge, 1938) et de Barmine (Au service de l’U.R.S.S.). On ne pourra qu’être frappé de la similitude du témoignage chez ses auteurs qui, tous trois, se sont affranchis du stalinisme après en avoir été d’excellents défenseurs. L’avantage de l’ouvrage de Kravchenko tient à ce qu’il fut beaucoup plus mêlé à la vie soviétique, et particulièrement à la vie de la couche bureaucratique, que Barmine et Ciliga – l’un diplomate soviétique vivant à l’étranger, l’autre étranger résidant en U.R.S.S.”. (ECB, p.118)

¹⁰⁰ Dissemos isso por termos consciência das falhas de interpretação que a obra *Humanismo e Terror* (1948, mesmo ano de publicação do presente ensaio) comete. Ali, como notaremos mais detidamente em nossa segunda parte da tese, Merleau-Ponty parece estar cego diante da violência ocorrida nos *Processos de Moscou* ocorridos em 1936-1938, que faz com que ele “justifique” os processos por fazerem parte de uma certa lógica que é exclusiva dos revolucionários. Nesse ensaio, Merleau-Ponty ainda está preso às amarras da filosofia da história do proletariado que ele mesmo revisará nos anos de 1950, que é fundamental, como vimos, para o próprio desenvolvimento do pensamento lefortiano.

¹⁰¹ Pour en revenir à l’action de la police secrète dans l’usine on en comprendra l’importance si l’on remarque que son intervention est le plus souvent liée à la marche de la production. Il suffit de dire que, selon les mœurs staliniennes, il ne saurait par définition y avoir de faute ou d’accident. Le plan ne peut souffrir d’erreurs ; la marche de l’usine ne peut être entravée par la fatigue des ouvriers, par la mauvaise qualité des machines ou du matériel. Il ne peut y avoir que des coupables

tal erro, a revolução estaria em perigo. A polícia secreta russa agia de modo programático pelas ordens vindas do Kremlin, infiltrando-se nas fábricas e em todos ramos do estado. Controlar os ânimos, achar os culpados e manter, pelo terror, – ideológico e físico – a burocracia em pleno funcionamento.

O terror ideológico presente no estado é acachapante. Os súditos de Stálin permanecem dentro do sistema burocrata por acreditarem no progresso, no fim da história, na revolução verdadeira. Isso é motivado, em partes, pelo grande avanço tecnológico que a U.R.S.S obteve em detrimento dos Estados Unidos principalmente. Mas isso deveu-se à precariedade e o atraso industrial que vivia a Rússia pré-revolução, e a certa noção obscurecida de progresso promulgada nas cátedras do Kremlin. A superação do capitalismo reivindicada como fato, é na verdade, ilusória. A extinção da propriedade privada concentra todo poder social nas mãos do Estado. Para além disso, o esgarçamento presente no capitalismo em função da separação das forças produtivas e das forças de apropriação permanecem intactas na U.R.S.S. (ECB, p.130). Essa coesão da classe burocrata é uma força proeminente no Estado. Mas isso não diz tudo. Os expurgos – assassinatos em massa, prisões que formaram os *gulags*, campos de trabalhos forçados, enfim, a busca pela exclusão total do Outro – são modos de estabilização do regime stalinista que ocorrem em todas as esferas e classes sociais, seja proletário, burguês, camponês ou burocrata.

Esta autodestruição da burocracia funda ao mesmo tempo a estabilidade do líder supremo. Lendo K., tem-se às vezes a impressão de que o expurgo poderia varrer o próprio Stálin, tanto o sistema parece objetivo, tanto o terror parece impessoal; é porque não vemos que essa separação entre castas rivais é precisamente a base do poder de um elemento fixo. (...) Esse corpo policial que a classe carrega dentro de si não é um corpo estranho, mas seu próprio instrumento de destruição, a tradução social de sua negatividade absoluta no plano histórico. (ECB, p.127)¹⁰²

O terror continua, só mudou de endereço e de uniforme. A NKVD e Stálin não são demonizáveis: não são elementos fora da sociedade. Ao contrário, como lembra o filósofo, a sociedade recebe sua identidade a partir dessas “entidades”, que são a casta dirigente para além de qualquer dúvida ou questionamento, que constroem, sem cessar, o fantasma de uma sociedade homogênea detentora de seu próprio valor e identidade.

¹⁰² Cette autodestruction de la bureaucratie fonde du même coup la stabilité du chef suprême. A lire K., l'on a par moment l'impression que la purge pourrait balayer Staline lui-même, tant le système paraît objectif, tant la terreur semble impersonnelle ; c'est qu'on ne voit point que ce déchirement entre des castes rivales fonde précisément le pouvoir d'un élément fixe. (...) Ce corps policier que la classe porte en son sein n'est pas un corps étranger, mais son propre instrument de destruction, la traduction sociale de sa négativité absolue sur le plan historique.

Esse domínio total da sociedade, das forças produtivas, que geram um “progresso”, só é possível pela exploração do proletariado, que cai, ferozmente, na teia estrutural que o cerca, de maneira mais avassaladora que nas democracias burguesas. A crítica de Lefort é precisa: não se faz socialismo apoiado nas costas do proletariado. A *visão* total da História ou do Progresso é impossível para qualquer ser humano. A política, queiram ou não, é construída por humanos, mantida e alterada por sua liberdade, passado histórico e natural. Não existe ponto de vista de lugar nenhum. É preciso que se formos discutir a revolução da classe trabalhadora, que essa seja feita a partir deles e por eles. A superioridade do regime burocrático se mostra ideologicamente construída, ofuscando o sentido próprio do regime. A concorrência é a forma de luta das classes antagônicas no capitalismo. Na U.R.S.S trata-se de uma luta travada na política e expressa nas entranhas da sociedade. É a burocracia e seu aparato institucional e ideológico o grande inimigo dos trabalhadores.

Em ambos os casos, essa luta reflete um *modo de existência permanente*, só atinge seu clímax em períodos que são aqui crises econômicas, lá "expurgos" sociais. Mas, se os considerarmos em sua totalidade, esses dois fenômenos são ao mesmo tempo econômicos e sociais. (ECB, p.36, grifos nossos)¹⁰³

Este *modo de existência* traduzido na luta de classes é, para nós, um resumo e tanto desses primeiros ensaios de Lefort. Há um esforço por parte do escritor de compreender a luta de classes em seu próprio desencadeamento social e econômico, que perpassam, necessariamente, pela existência concreta, formando a *gestalt* da sociedade total.

Ao contrário do que poderíamos pensar num primeiro momento, a filosofia de Lefort não é erguida pela adesão cega ao marxismo ou a qualquer uma de suas vertentes. O terror que exclui toda possibilidade de interação com o outro é aquilo que o motiva a pensar a questão social e política.¹⁰⁴ Há nesse ensaio, um certo tom que direciona suas críticas mais armadas para o regime stalinista. Efetua, é claro, a crítica do estado

¹⁰³ Dans un cas comme dans l'autre cette lutte traduit un mode permanent d'existence, elle atteint seulement son paroxysme au cours de période qui sont ici des crises économiques, là des 'purgés' sociales. Mais, si on les considère dans leur totalité, ces deux phénomènes sont out à la fois économiques et sociaux

¹⁰⁴ Como podemos notar a partir das indicações da vida pessoal de Lefort feitas por Nicolas Poirier, para além das agremiações filosóficas, o pensamento é construído sobre o fundo de nossa vida concreta, que por vezes, nos impõe situações que, no lugar de limitar o pensamento, é o que nos faz pensar: “Claude Lefort est d'abord appelé Claude Cohen, fils illégitime (pour lépoque) de Rosette Cohen, qui a notamment été dessinatrice de mode pour l'apresse, et du docteur Charles Flandin, conseiller general d'Yonne (de tendance radical) qui n'étaient pas marié lorsque Claude et son frère aîné Bernard sont nés. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, une amie de la famille de sa mère, réfugié autrichienne, demanda à un commerçant célibataire et sans enfants de se déclarer père des deux fils de Rosette Cohen, afin de les faire échapper au risque de persécution. Bernard et Claude Cohen s'appelèrent à parti de ce moment Bernard et Claude Lefort. On peut légitimement penser que, ayant dû cacher sa judéité en raison de l'antisémitisme qui sévissait alors, Lefort a été très tôt marqué par cette expérience de la domination, d'autant plus quand elle s'exerçait à l'encontre de minorités pourchassées.” (POIRIER, p.7-8)

capitalista, mas lembra que a sociedade disposta na U.R.S.S é absolutamente negativa e contra o progresso. Em um estado plenamente capitalista há alguns breves momentos de progresso, principalmente no que se refere ao seu período ascendente, que ameniza o tom do terror.

A busca incessante, tanto aqui como em outros ensaios dessa época, é pela compreensão sociológica da U.R.S.S., “a sociedade total”. Sua dinâmica de luta, a vida do trabalhador, a formação de um estado totalitário. Dizemos sociológica, não por acharmos sua abordagem próxima das ciências sociais, mas por percebermos que a sociedade acoplada ao estado soviético é o grande nó que é preciso desfazer em um levante revolucionário. Como vimos, nada nesse sentido é possível se não tomarmos em si e para-si a classe proletária, sua vida social, suas tarefas que aparecem em seu horizonte futuro, bem como a estruturação política e econômica na qual vive. Somente assim podemos vislumbrar, ao menos no plano do pensamento, as vias revolucionárias possíveis.

O trabalhador soviético é assim acorrentado à sua fábrica; não tem meios de melhorar a sua sorte, nem sequer goza desta liberdade 'abstrata' que é a do trabalhador em regime capitalista e que dá em certos períodos a possibilidade de mudar de empregador e de região. (ECB, p.139)¹⁰⁵

Essa é a dor que trata-se de compreender, concede-la um estatuto filosófico ao mesmo tempo que buscar seu saneamento. O modo de exploração através do trabalho forçado exemplifica bem a maneira pela qual a União Soviética adquire sua unidade. Não é simplesmente um modo de punir os traidores da revolução, nem do partido. É uma operação deliberada para multiplicar os benefícios da burocracia em detrimento do explorado, visando a estabilidade do regime. É a execução de um plano ideologicamente traçado visando a exclusão do opositor – a pluralidade é o grande inimigo do totalitarismo – e colher os louros para a classe dominante. Seja benefício político ou econômico, esse é um modo de ser da classe burocrata. Para nós, essa é a reivindicação maior que carrega o ensaio do filósofo a partir do livro de Kravchenko. Assim como este, o escritor escolheu e escolherá sempre a liberdade, mesmo que a situação efetiva seja de tal sorte que aniquile o desenrolar natural do pensamento. Embora a dor nunca cesse totalmente, ainda teremos um solo que nos propicie algo, para isso existir é preciso que pensemos.

¹⁰⁵ L'ouvrier soviétique est ainsi enchaîné à son usine; il n'a aucun moyen d'améliorer son sort, in ne jouit même pas de cette liberté 'abstraite' qui est celle de l'ouvrier dans un régime capitaliste et qui donne dans certaines périodes la possibilité de changer d'employeur et de région.

O segundo testemunho ao qual Lefort se dedica é de Ante Ciliga publicado em 1950 pela *Les temps modernes*. Aqui o filósofo enxerga a possibilidade de desdobrar a *experiência subjetiva* vivida dentro do regime stalinista. Não há um interesse de Ciliga em buscar categorias objetivas para ancorar seu testemunho, ao contrário, trata-se de um ponto de vista pessoal, a dor de uma vida concreta, que irá pôr à mostra. É através da experiência cotidiana que se situa o testemunho de Ciliga, diferenciando-se assim de um estudo ou de uma soma de documentos. Não cabe uma visão objetiva dos dois textos de Ciliga¹⁰⁶, pois seu testemunho é uma crítica declarada ao regime soviético, em que não cabe um questionamento da veracidade dos fatos ali traçados – como fazem muitos para invalidar o testemunho de Kravchenko.

Membro da U.R.S.S desde 1926, – com uma experiência revolucionária longa, lutas pelo movimento comunista na Iugoslávia, Hungria, Tchecoslováquia – demonstra divergência com a maioria da liderança do partido a respeito da revolução e seus rumos, sem, contudo, colocar em questão o valor do regime em si mesmo. Era portanto, alheio às críticas dos trotskistas, mas opositor vivaz de uma mecanização do movimento revolucionário. Antes, trata-se para ele, de uma produção humana, transformação do modo como nos relacionamos com os outros no tecido social vigente. É a partir daí que pode-se vislumbrar uma revolução de fato:

No entanto, tudo o prepara para este questionamento, pois ele é mais do que um ativista sério ou um funcionário da Internacional; ele entendeu que a política revolucionária é em sua essência dúvida e dissipação de mentiras, por mais desconcertante que seja; ele não busca principalmente no socialismo o crescimento de máquinas e fábricas, mas uma transformação das relações humanas. (ECB, p.146)¹⁰⁷

Alheio às críticas dos trotskistas porque entende que eles significam na verdade uma face liberal que era também co-pertencente à burocracia. Essa crítica, por mais simplista que seja, revela o teor de seu próprio comportamento diante das relações humanas, sua aversão à institucionalização em detrimento da concretude, arranjos e mudanças. Lefort já reconheceu, como vimos, a contribuição histórica de Trotsky para a constituição da

¹⁰⁶ Os livros que Lefort se refere são: *Au pays du mensonge déconcertant* e *Sibérie* (1950 na edição francesa da Plon, que teve sua primeira edição em 1937)

¹⁰⁷ Pourtant tout le prépare à cette mise en question, car il est plus qu'un militant sérieux ou un fonctionnaire de l'Internationale ; il a compris que la politique révolutionnaire est dans son essence doute et dissipation du mensonge, si déconcertant soit-il ; il ne cherche d'abord dans le socialisme la croissance des machines et des usines mais une transformation des rapports humains.

burocracia na U.R.S.S. Ciliga não está tão longe assim do modo como analisa a posição dos seguidores de Trotsky daquele que vemos em Lefort.

Para além de uma crítica de oposição, Ciliga fornece a Lefort um material riquíssimo para pensar a efetivação da burocracia, seus meandros, seu tom. A burocracia chega nos camponeses através de um vislumbre do avanço tecnológico. O terror, fator importante na compreensão do funcionamento da burocracia, não é por si mesmo suficiente para entendermos a concretude do fenômeno. A coletivização – tomada da propriedade privada pelas mãos do Estado soviético – se efetua no interior da vida prática do campesinato. É em seu êxtase por ter acesso ao rádio, aos utensílios que antes eles nem mesmo ouviam falar, que eles passam a mitigar o sentido da destituição de sua terra, de sua casa. As massas, como os indivíduos práticos, são muito sensíveis aos avanços tecnológicos. É o que pavimenta o caminho para a efetivação da burocracia enquanto poder regulador entranhado na vida pessoal do sujeito, “solicitando” essa invasão completa no seu campo de existência. Ocorre para o filósofo uma transformação social importante no interior da massa camponesa, que, conjuntamente com o terror, pode fornecer alguns contornos ao fenômeno da burocracia e seu êxito simbólico.

As massas eram sensíveis ao progresso "em si" e, por assim dizer, à parte da exploração a que eram submetidas no presente, porque vagamente perceberam que a civilização técnica lhes trazia a possibilidade de multiplicar dez vezes seu poder sobre a natureza e portanto, a longo prazo, para transformar sua condição. (ECB, p.150)¹⁰⁸

Essa descrição *fenomenologicamente guiada* pelo escritor nos deixa claro o alcance que a ideologia possui na vida das massas bem como no interior do campo existencial dos indivíduos. Conforme já exortamos, não trata-se nunca de um psicologismo. Compreender a efetividade da experiência é inserir-se naquilo que há de mais concreto para o sujeito que vive. Desse modo, o “em-si” de que fala o escritor – nosso guia do avesso – exemplifica o modo como se opera a infiltração da ideologia no olhar concreto do camponês quando vê, para além do presente, uma mudança total de sua vida. Transforma seu modo prático de lidar com o cotidiano, o rádio amplia sua percepção de mundo, permitindo que as informações cheguem aos montes como nunca antes. A grande questão é entender como uma “experiência positiva” carrega um germe de alienação. As massas estão perdidas na imensidão maciça do em-si. Este tem o poder de

¹⁰⁸ Les masses étaient sensibles au progrès ‘en soi’, et, pour ainsi dire, abstraction faite de l’exploitation à laquelle elles étaient soumises dans le présent, parce qu’elles percevaient confusément que la civilisation technique leur apportait la possibilité de décupler leur puissance sur la nature et donc, à longue échéance, de transformer leur condition.

fechar os horizontes no momento mesmo em que proporia a abertura de algum outro. Assim, o progresso torna-se uma mudança *en fait* na vida do trabalhador, a partir dessa tomada do sujeito, ele se perde em uma objetivação transformada pelo fluxo anônimo, em anonimato. Deixa de ser assim, um sujeito que olhava a vida de vários ângulos, que direcionava seu corpo livremente pelo campo ou pela cidade, que percorria os objetos e seus detalhes. Ele agora é tomado por algo, furtado com assentimento. Abre mão de seu poder de *lhe dar mundos* em prol de um único mundo. O presente, não é mais o vetor de abertura temporal, ele é um presente em-si que fecha todos os outros horizontes possíveis. A sua ambiguidade fundamental de sujeito-objeto, passa a ser recalcada pela máquina ideológica da qual a burocracia é mãe e única produtora de sentido.

É deste modo que o testemunho de Ciliga não carrega a vida de *um sujeito*, mas traz consigo os fios intencionais que ligam uma experiência na outra, sendo capaz de descrever uma coletividade arrastada pelo ser da história e da sociedade. A *situação* não fornece a vida no singular, ao contrário, traz consigo a trama da história e seu fio umbilical com a natureza.

Num mesmo movimento Lefort não visa conclusões psicológicas acerca da situação do proletariado russo. É assim que ele acompanhará Ciliga em suas descrições da situação nas universidades. De nossa parte, vemos o crítico croata testemunhar na universidade de Leningrado um aspecto muito preciso da ideologia burocrata: o que antes para ele era uma esperança de renovação, se torna uma constatação do alcance total da ideologia, que enquanto categoria do em-si, opera de modo avassalador na vida dos estudantes deixando-os armados de “conceitos” capazes de encaixotar a História, a Sociologia, a Vida. Não é um estudo que visa a ampliação de seus horizontes, mas algo que fecha o mundo na História-em-si, na Sociedade-em-si, na Vida-em-si. Para o escritor francês, esse exemplo claro de castração do pensamento, da novidade trocada pela repetição –Imperatriz da juventude – é o fator que permite que a universidade seja uma outra face da burocracia, parte de um mesmo corpo, deslocando-se para além dos trabalhadores. Um fragmento de seu testemunho vale a citação:

Observando seu cotidiano, o autor observa que eles com dificuldade mantêm uma relação estreita. Enquanto o proletariado sofre com a severa crise alimentar do inverno de 29-30, os estudantes bem equipados consideram normal sua situação privilegiada. (...) Pela sua posição social e pela sua ideologia identificaram-se com a burocracia. No final, eu tive que ver que eles

representavam, não uma elite da classe trabalhadora, mas uma 'jovem guarda da burocracia'. (ECB, p.152)¹⁰⁹

Temos aqui um exemplo limpo de como o distanciamento da classe trabalhadora fornece, necessariamente, um distanciamento da luta revolucionária. Já notamos demasiadamente como isso reflete na relação que a fenomenologia existencial tece com a intersubjetividade. Mas vale notar que sob novos contornos – como é o caso dos estudantes privilegiados das universidades – a formulação da *perda do fenômeno* traduziu-se em uma perda da luta ela mesma. É deste modo que vemos a prática *filosófica* de Lefort. Municiado por uma visão que restitui o fenômeno do outro, que vê neste mesmo, um modo de inserção na generalidade social e histórica, o escritor vê-se potencializado para a crítica efetiva do movimento revolucionário. Vê um horizonte que é preciso atingir ao mesmo tempo em que reconhece o poder da ideologia e da possível extirpação de nossa vida ambígua. Conclui assim, o ensaio:

O proletariado terá sempre o problema de encontrar uma forma de poder que exprima na prática a sua libertação de classe. E sempre engendrará em sua elite, e para as próprias necessidades de sua organização, camadas que tenderão a se voltar contra ela e que buscarão sua liberação em um novo sistema explorador. (ECB, p.154)¹¹⁰

Buscando o rompimento dos grilhões em que opera sua alienação, o proletário se vê todos dias em meio aos constrangimentos e objetificações por sua elite, pela vida social ela mesma. Qualquer que seja a forma de poder que ele encontrará, será através de sua vida concreta, no fundo de sua existência que será preciso encontrar os caminhos por trilhar. É pela sua história já pregressa, que no presente, seu futuro pode aparecer como um lugar para se assentar, existir ali no lugar de simplesmente *estar ali*.

O valor dos testemunhos é ambíguo. Trata-se de recolher a partir da *experiência do outro uma* visão de mundo que não nos é totalmente familiar. Permitir que o horizonte do outro passe a frequentar nossa vida efetiva, e que os pensamentos que se desdobram a partir desse encontro sejam aqueles que permitam a manifestação complexa dos fenômenos no lugar de atomizá-los e aniquilá-los. Desse modo, tem-se aqui – pelo

¹⁰⁹ Observant leur vie quotidienne, l'auteur constate qu'ils sont cependant issus et avec laquelle ils entretiennent des relations étroites. Alors que le prolétariat souffre de la sévère crise du ravitaillement de l'hiver 29-30, les étudiant pourvus de tout estiment normale leur situation privilégiée. (...) Par leur position sociale et leur idéologie ils s'identifiaient avec la bureaucratie. En fin de de compte, je dus constater qu'ils représentaient, non pas une élite ouvrière, mais bien une 'jeune garde de la bureaucratie'.

¹¹⁰ Au prolétariat se posera toujours le problème de trouver une forme de pouvoir qui exprime pratiquement sa libération de classe. Et toujours il engendrera dans son élite, et pour les besoins mêmes de son organisation, des couches qui tendront à se retourner contre lui et qui chercheront leur libération dans un nouveau système exploiteur.

testemunho de Kravchenko e Ciliga – dois exemplos da introjeção do outro na expressão de pensamento lefortiano. Trata-se antes de tudo de dois movimentos: o primeiro de restituir a palavra do outro, de ceder lugar à fala que não é simplesmente o meio de expressão do pensamento, mas sua terra natal. O segundo, de retirar desse contato consequências para a visão da luta histórica travada pelo proletariado, ver que, como em nós mesmos, a experiência subterrânea do outro deve ser coextensiva ao nosso modo próprio de ser, no lugar de furtar do outro ou de uma classe sua própria liberdade. A liberdade como raiz de nossa terra ambígua, exprime nossa pertença ao ser, e retira de nós a potência de nos fazer por inteiro como uma mente que não habita um corpo, como um ser sem latência, pura presença de si a si mesmo.

2 - Totalitarismo sem Stálin: um delineamento do fenômeno político

Aqui avançaremos para um período de transição na filosofia lefortiana. Dado o que discutimos nas seções acima, vimos como a tensão entre a leitura fenomenológica de Lefort munida com o marxismo produz fricções que redundarão em um distanciamento cada vez mais claro do marxismo. Esse é precisamente o caso do delineamento do fenômeno político do totalitarismo, que por um lado, fornece a grande leitura do período dos anos de 1950 sobre o totalitarismo, e poderemos ver como a crítica à burocracia carece de uma visada mais radical para o fenômeno político. O trotskismo velado, sua adesão à *filosofia da história do proletariado* enquanto leitura do mundo político esmaece cada vez mais. Aqui está um passo, portanto, que o leitor deve ser atento para não perder, juntamente conosco, *o fio da meada*.

A morte de Stálin em 1953 torna-se objeto de reflexão. Personificação de todo o terror e os males que perpetrou a U.R.S.S, ao que tudo indica, a revolução socialista pode agora retomar seus caminhos e reivindicar os louros que foram furtados por esse usurpador. Para Lefort, contudo, deve-se analisar o stalinismo para além de sua figuração na pessoa de Stálin, para enxergarmos com clareza as mutações sociais oriundas de uma dominação total da sociedade, que reivindica para si o acoplamento de todos os níveis de vida, suas distinções, seus pontos de referência. A ocorrência do XX congresso em 14 e 26 de fevereiro de 1956, gera euforia no mundo moderno, esperança sem limites nos intelectuais de esquerda, o que motiva a escrita, no mesmo ano, de *Totalitarisme sans Staline*. Há, supostamente, uma nova cortina de fumaça que deixa a imaginação dos homens sem assentamento no real, tornando o olhar crítico sobre a U.R.S.S e seus novos

arranjos impossível nesse contexto. Tudo ocorre como um ato absoluto da criação divina da História, pelo qual todo o passado é apagado, como se o stalinismo não tivesse erguido seus tentáculos pela burocratização e aparelhagem do Estado, criando uma nova formação social que o mundo moderno não conhecia. O fundamental de salientarmos nesse primeiro momento, é a caracterização muito cedo de Lefort do totalitarismo. Observemos de passagem, que ele ainda não o conceberá como *regime*, aspecto fundamental de sua filosofia madura. Entretanto, várias características do totalitarismo em sua acepção complexa, já estão aqui trabalhadas de modo muito preciso. Seguiremos uma das orientações de Bernard Flynn que observou com argúcia o valor do presente ensaio:

Embora em seus escritos posteriores Lefort mude de ideia sobre *o totalitarismo não ser um regime*, muito, não tudo, de sua concepção posterior é delineado aqui, ou seja, a noção de que o projeto totalitário consiste em mascarar todas as formas de divisão social. Esse projeto é gerado pelo *fantasma* de uma socialização completa da sociedade, ou seja, uma unidade ideal da sociedade consigo mesma, uma identidade própria do outro lado da divisão e do conflito. No entanto, uma vez que tal unificação é impossível na realidade, o totalitarismo deve efetuar uma duplicação imaginária da sociedade sobre si mesma. (FLYNN ;2005 p.203, grifos nossos)¹¹¹

A articulação do imaginário, de sua “dobra ideológica” tal como o Partido a realiza, instituindo no real uma classe ao mesmo tempo que solapando sua heterogeneidade, é o que veremos em nossa investigação como uma das características mais definidoras do regime totalitário. Ainda não estamos nesse momento de nosso percurso, mas deixemos o leitor ciente de que um retorno mais atento a este ensaio se faz necessário para a compreensão ulterior da obra de Lefort. O expurgo da liberdade é a recusa existencial da ambiguidade ¹¹². A partir dessa constatação podemos entender como a instituição do totalitarismo é a busca incessante pela unidade em detrimento da pluralidade, da morte em detrimento da vida.

Destarte, há o que gostaríamos de apontar a partir da companhia de Agnès Louis como um delineamento preciso do *fenômeno* totalitário no desenvolvimento de sua *fenomenologia política*. Como nota o autor:

¹¹¹ Although in his later writings Lefort will change his mind about totalitarianism's not being a regime, much, not all, of his later conception is outlined here, namely, the notion that the totalitarian project is that of masking all forms of social division. This project is brought about by the *phantasm* of a complete socialization of society, that is, an ideal unity of society with itself, a self-identity on the hither side of division and conflict. Nevertheless, since such a unification is impossible in reality, totalitarianism must effect an imaginary doubling of society on itself.

¹¹² Veremos que o “regime” só pode ser pensado a partir de sua articulação com a dimensão do simbólico, que é propriamente aquele do político. Não sugerimos aqui uma teleologia do sentido da obra, ao contrário, salientamos que embora não esteja munido de todos seus aparatos conceituais futuros, o olhar para *o fenômeno do totalitarismo*, é desde muito cedo um lar para Lefort, que com poucas exceções, passa despercebido pela *intelligentsia*.

A crítica da dominação burocrática é, portanto, duplamente insatisfatória, na medida em que, por um lado, é surda ao que proclama a ideologia bolchevique e, por outro, se poupa de estudar todas as consequências sociais desta ideologia - em particular a confusão de ordens que ela perpetra. Pelo contrário, o uso do termo "totalitarismo" ajuda a transmitir a ambição do partido de incorporar toda a sociedade. (LOUIS ;2015, p.115)¹¹³

Já fizemos referência a este ensaio de Louis anteriormente. Ele é um importante guia em nossa delimitação e interpretação da *fenomenologia política*. O que devemos acrescentar é que os ensaios anteriores à 1956, embora sejam perspectivas radicais de crítica ao regime soviético, principalmente a partir dos fenômenos do partido e burocracia, não são suficientes para alargar os horizontes e *perceber o fenômeno soviético* em sua espessura. A descrição do fenômeno da burocracia não alcança sozinha o caráter integral do totalitarismo, pelo qual busca solapar a divisão dos níveis de existência: da Lei, do Poder e do Saber. Há um delineamento preciso do fenômeno político expresso na U.R.S.S. que dará envergadura à descrição do *totalitarismo*. É olhando para *experiência*, seja através dos testemunhos ou do impacto nos anos que Lefort a viveu, que a circunscrição do fenômeno político soviético será possível. Já em 1956, portanto, “a incorporação da sociedade pelo Estado” tem um sentido apreendido fenomenologicamente. Este sentido ganha seu primeiro grande esforço de compreensão a partir da morte de Stálin. Acompanhemos de perto o desenrolar de seus horizontes.

A burguesia, inicia Lefort o ensaio, vê em Stálin um ditador absoluto que furtou dos cidadãos de bem sua liberdade individual, e que com a sua morte, é urgente iniciar uma instauração completa do capitalismo de Estado. Os comunistas veem o erro histórico que precisa ser corrigido para a retomada da revolução. Ambos perdem o fenômeno: deixam de compreender a inserção complexa de uma nova forma de vida instaurada na U.R.S.S, não somente por Stálin, mas por todo arranjo político-partidário que tem por mão universal a tomada da sociedade e suas ramificações pela burocracia. Ambos mostram-se visões de lugar nenhum, deixam de situarem-se na história, passam a ser seu legislador universal, os dominadores do sentido *a priori*. Ignoram – enquanto visões da consciência que tudo vê – que haja uma imbricação dos níveis econômico, social e político, característica fundamental do totalitarismo. A partir disso, não é a morte física

¹¹³ La critique de la domination bureaucratique se révèle donc doublement insatisfaisante, dans la mesure où, d'une part, elle est sourde à ce que proclame l'idéologie bolchévique et où, d'autre part, elle s'épargne d'étudier toutes les conséquences sociales de cette idéologie – notamment la confusion des ordres qu'elle engendre. Au contraire, l'usage du terme « totalitarisme » permet de faire entendre l'ambition du parti d'incarner la société entière.

de Stálin que significará a extinção de uma forma de vida que foi sedimentada e enraizada por anos no tecido social. Como um comportamento adquirido durante anos, *é impossível que mudemos por um ato de pensamento*. A vida não transcorre somente no campo do “*eu penso que*”. As formas sociais não somem pela vontade dos homens, como não deixamos de ter um complexo de inferioridade alimentado por anos através de uma decisão absoluta. O XX congresso não pode ser um marco zero na sociedade russa, porque assim como a vida pessoal, a sociedade possui sua história, seus sedimentos e estrutura que, embora mutáveis, não partem do vazio, se engaja aqui e agora, lançando-se pelo passado em um projeto que não possui garantia de êxito. É este *fenômeno* que trata-se de compreender.

Se a política de Stalin por mais de vinte anos incluiu uma série de "erros" - alguns deles colossais - é porque o objetivo e o subjetivo não se espelham mais, é que a necessidade histórica foi quebrada, é finalmente que a crítica é possível ... Quem fixará seus limites a essa crítica? Só Stalin está envolvido, insinua Khrushchev. Mas Stalin incorporou a política da URSS. (...) Quando o Estado concentra todos os poderes em suas mãos, quando define a orientação da produção e seu volume, quando define os padrões de trabalho, quando determina a escala de status social por salários e vantagens que atribui a cada um, é absolutamente absurdo separar a atividade política da vida social total. (ECB, p. 158)¹¹⁴

Quando se solda o objetivo e o subjetivo no âmbito de uma vida social total, temos o significado metafísico de uma forma social que anula a particularidade e toma como figuração última de sua imagem a ideia de um corpo indiviso sem alteridade interna. Essa imagem, esse imaginário chumbado na sociedade efetiva, consegue sua unidade através da figura de Stálin. Para compreendermos a mutação da sociedade, bem como seu presente fenômeno, é urgente identificarmos a quebra dessa imagem pela morte do líder que conferia coesão ao totalitarismo, um regime do absurdo. Como apreender esse sentido que agora se forma? Somente através de um olhar atento à experiência totalitária que não se resume a Stálin, mas possui como característica definidora a unificação das formas de vida. Para isso, é preciso sair da visada que sobrevoa a vida concreta, ignora os recuos que todo presente faz com o passado, desincorpora a vida de um Estado que reivindicou um modo de ser total de incorporação da sociedade, guilhotinando a liberdade, criando

¹¹⁴ . Si la politique de Staline depuis plus de vingt ans comporte une série d' 'erreurs' – dont certains colossales -, c'est que l'objectif et le subjectif ne se mirent plus l'un dans l'autre, c'est la nécessité historique est brisée, c'est enfin que la critique est possible... Qui fixera ses limites à cette critique ? Staline seul est en cause, insinue Khrouchtchev. Mais Staline a incarné la politique de l'U.R.S.S. (...) Quand l'Etat concentre tous les pouvoirs entre ses mains, quand il définit l'orientation de la production et son volume, quand il fixe les normes de travail, quand il détermine l'échelle des status sociaux par les salaires et les avantages qu'il attribue à chacun, il est rigoureusement absurde de séparer l'activité politique de la vie sociale totale.

uma cortina ideológica que obscureceu toda a complexidade que a vida humana possui, bem como seu *estado conflitivo*. Essa cortina de fumaça chega nos intelectuais com toda sua espessura e seu cheiro. Intenta aniquilar a possibilidade do livre exercício do pensamento por parte daqueles que por ela foi cegado, pois, transgredindo a história, separa a ordem daquilo que é de Stálin daquilo que é do Estado. É um mesmo fenômeno, portanto, que trata-se de enxergar. Restituir a crítica é embrulhar novamente as formas da história que formou um Estado *sui generis* que não pode, por um ato total da História-Pensamento, ignorar seu passado e seus traços marcantes. Há uma continuidade no ato do rompimento. É nesse sentido que destarte as mudanças que ocorrem a partir da morte de Stálin, poderemos enxergar a continuidade de uma forma de existência social na U.R.S.S. É por esse *mundo fenomenológico* que o evento do totalitarismo soviético será compreendido por Lefort. A crítica não poderá ser pautada na pessoa de Stálin como um atributo isolado do sistema que foi instituído no escorrer das décadas. Ela é estrutural pelo fato do stalinismo compor um sistema organizado com múltiplas implicações das ordens de existência da sociedade. Não é um modo simplesmente crítico do método de Stálin, é uma crítica fundamentada e ancorada em suas determinações sociais e políticas.

Na figura de Stálin a burocracia recebia seus traços *fantásticos*, no sentido de paralisar pela sua “perfeição” e incapacidade de erro qualquer ação por parte dos explorados que reivindicasse uma outra verdade diferente daquela que a burocracia instituíra. Há sem dúvida uma mudança relevante no interior do funcionamento burocrata que terá reverberações das mais variadas na sociedade. Ela é falível agora, passível de crítica, contestação constante. O conflito não é possível de ser totalmente abafado, recebe, ao contrário, uma nova possibilidade de instaurar-se. Esse panorama forma um novo espectro de luta do proletariado contra a classe exploradora que é a burocracia.

Nesse sentido, a coesão do stalinismo há muito é vista como uma barreira intransponível. Conscientemente ou não, os trabalhadores se sentiam prejudicados por sua burocracia. (...) Essa coesão alterada, a burocracia começa a perder as dimensões fantásticas que havia adquirido. Não é mais inevitável. Ela acaba por ser crivada de conflitos, propensa a erros, vulnerável. (ECB, p.163)¹¹⁵

¹¹⁵ En ce sens, la cohésion du stalinisme a longtemps été perçue comme un barrage insurmontable. Consciemment ou non, les ouvriers se sentaient paralysés par leur bureaucratie. (...) Cette cohésion altérée, la bureaucratie commence de perdre les dimensions fantastiques qu’elle avait acquises. Elle n’est plus fatalité. Elle se révèle traversée par des conflits, exposée à l’erreur, vulnérable.

Abre-se aqui um campo novo, inaugura-se uma transformação relevante no *modus operandi* do Estado soviético. Não é, como vimos, uma mudança total, se entendemos por isso uma destruição de uma forma social e política que inaugura algo totalmente novo. Ela é total enquanto é parcial. É ideológico¹¹⁶ na medida em que reivindica um modo de ação:

Em nossa opinião, o próprio evento abre todo um novo campo de possibilidades. Ideológico, é mais do que ideológico, na medida em que o próprio stalinismo é um fenômeno ideológico e um fenômeno social, um sistema de pensamento e um sistema de ação. (ECB, p.164)¹¹⁷

Há um alerta para uma nova significação da burocracia, seu sucessivo enfraquecimento é a formação no horizonte da classe oprimida de uma nova possibilidade de ação. Não é, como pensam muitos e como intenta parecer o XX congresso, a passagem do mal absoluto do passado para o bem absoluto do presente. Tal afirmação não tem lugar no mundo dos fenômenos concretos, na vida tal como a vivemos sem pausas ou recessos. A história não passa ao largo da sociedade, como se fossem duas entidades distintas, elas se coadunam, a história é social no momento em que seus avanços e seus recuos representam problemas concretos na vida do indivíduo e da sociedade, como o escritor observou acima, *trata-se de um sistema de pensamento e de ação*, deste modo, a visada fenomenológica fica clara, e o fenômeno recebe sua unidade e espessura.

O escritor se lança para a compreensão do fenômeno histórico do stalinismo. Tal *démarche*, nota Lefort, é um questionamento de cunho marxista que no horizonte dos pensadores hodiernos, permanece no estado de tabu. Entretanto, notemos, não se trata de uma descrição histórica da significação do stalinismo, mas antes, visar o fenômeno enquanto determinação estrutural de uma sociedade efetiva, concreta, com seus contornos existenciais. As perguntas, são, ao nosso ver, fenomenológicas e nutridas pelo questionamento que visa desvelar um modo de ser social e político.

¹¹⁶ A ideologia, nos parece, não possuir aqui o uso das obras tardias de Lefort. Embora sensível para uma espécie *de instauração do em-si* na vida vivida, ele ainda está vinculado ao modo de pensar a história a partir do proletariado, o que, por conseguinte, condena sua compreensão do fenômeno ideológico ao escopo da sociedade burguesa. Principalmente a partir de sua leitura de Maquiavel, a ideologia recebe um tratamento privilegiado na compreensão das sociedades modernas e daquelas “sem história”. Ver a esse respeito o artigo de Renata S. Schevisbiski “*A ‘obra da ideologia’ e a invenção democrática no pensamento de Claude Lefort*”

¹¹⁷ C’est qu’à nos yeux l’événement en tant que tel ouvre un champ nouveau de possibilités. Idéologique, il est plus qu’idéologique, dans la mesure où le stalinisme est lui-même à la fois phénomène idéologique et phénomène social, système de pensée et système d’action.

Ou, em outras palavras, como o papel que ele desempenhou atendeu às demandas de uma determinada situação social? Nem é preciso dizer que essa questão não pode se referir principalmente à personalidade de Stalin. Visa seu papel político; visa uma forma de poder que ele personificou e que pode ser sumariamente resumida pela concentração de todas as funções, políticas, econômicas, judiciais em uma única autoridade, a subordinação forçada de todas as atividades e grupos e a eliminação física de todas as oposições (e todas as formas de oposição). É esse complexo de traços comumente conhecido como terror ditatorial. Quanto à personalidade de Stalin, estamos convencidos de que expressa esses traços de uma certa maneira e que, portanto, *é simbólica*. (ECB, p.169; grifos nossos)¹¹⁸

Para nós, o que está expresso nas linhas acima por Lefort é, mais do que um modo de visar um fenômeno específico, estilo de expressão do pensamento que irá se prolongar durante sua jornada filosófica. Seguindo os traços da fenomenologia existencial, vemos que seu olhar não é apenas direcionado para a personalidade de Stálin. Mais do que isso: é a partir de sua *significação simbólica*¹¹⁹ no mundo concreto que devemos desvendar o modo de vida social oriundo dessa formação política que solda nela mesma todas as esferas de expressão: da política ao indivíduo.

A investigação da fenomenologia existencial como traçada por Merleau-Ponty, é regada por uma pergunta sobre a origem, carregando traços de uma genealogia. Isso porque, investigar um determinado fenômeno – seja ele social-histórico, ou pessoal-intersubjetivo – é encontrar na espessura temporal seu rastro históricos, a implicação na amplitude temporal do presente, passado e futuro, todos conjugados em qualquer visada sem que contudo exista “um começo em-si”. Portanto, o filósofo irá delimitar assim o campo de sua investigação:

Não pode haver dúvida dentro dos limites que nos impomos de fornecer uma descrição histórica do stalinismo, mas, na medida em que a história é eminentemente parte da definição do fenômeno social, devemos entender como

¹¹⁸ Ou, en d'autres termes, comment le rôle qu'il a joué est-il venu répondre aux exigences d'une situation sociale déterminée ? Il va de soi qu'une telle question ne saurait porter principalement sur la personnalité de Staline. Elle vise son rôle politique ; elle vise une forme de pouvoir qu'il a incarné et qu'on peut résumer sommairement par la concentration de toutes les fonctions, politiques, économiques, judiciaires en une seule autorité, la subordination forcée de toutes les activités et des groupes et l'élimination physique de toutes les oppositions (et toutes les formes d'opposition). C'est ce complexe de traits qu'on nomme ordinairement terreur dictatoriale. Quant à la personnalité de Staline, on est convaincu qu'elle exprime d'une certaine manière ces traits et que elle est donc symbolique.

¹¹⁹ Interessante notarmos que o pensador do político também é conhecido por pensar o político a partir do simbólico. Embora o uso do termo neste momento seja preciso, não há o mesmo sentido que nas obras tardias. Nesse momento é uma alternativa entre o real e o imaginário, sem delimitação precisa. É o modo como Merleau-Ponty pensa a dimensão do simbólico a partir da noção de *Gestalt*, a forma que escapa à Ideia e ao fato empírico, ou mesmo de *instituição*, de qualquer forma, é uma alternativa *fenomenológica* para escapar das armadilhas deterministas da filosofia da consciência. Abordaremos em nossa segundo parte a especificidade da dimensão simbólica para Lefort, *instituinte do Terceiro*, do Outro, que é o político.

o stalinismo se originou e se difere de qualquer formação anterior. Ora, ele se funde com o advento do partido totalitário. (ECB, p. 170)¹²⁰

Não se trata aqui de compreender o totalitarismo stalinista sem qualquer referência ao passado. Há rupturas do tecido social ao mesmo momento em que há uma propagação de sua história pregressa. A história nunca poderá ser compreendida como um sucessivo surgimento de formas novas, onde a revolução é seu motor originário por iniciar um processo *ex nihilo*. É nesse contexto que a revolução de 1917 possui seu passado de luta, suas reivindicações específicas em detrimento do czarismo, pois seus traços de negação ainda expressam a negação de algo. Do modo como entende Lefort na época de seu ensaio, trata-se de reconhecer que o totalitarismo stalinista se diferencia de toda forma anterior, mas como todo evento histórico, é em seu contato com o tempo e seus personagens que trata-se de compreendê-lo. Este rastro de relações se confunde com o advento do partido totalitário, com seus atores e significações políticas, o partido historicamente considerado.

No lugar de pensar o totalitarismo a partir do surgimento de Stálin enquanto figura dominante no partido, é a partir do próprio mecanismo de funcionamento partidário, suas reivindicações supostamente temporárias de um poder total, a participação maciça de toda casta dirigente neste processo, é que o totalitarismo ganha forma e pode ser compreendido sem o preconceito burguês ou o ódio dos “verdadeiros comunistas” por Stálin. Vimos em ensaios anteriores como o partido revolucionário possui em si mesmo um germe totalitário. Como exclui a “democracia” interna criando uma direção distante das massas de trabalhadores que deveria representar. Não é diferente nesse momento.

Certamente, esses recursos não são desenhados durante uma noite; se quiséssemos seguir sua gênese, teríamos de ser localizados no mesmo dia após a revolução russa, observa-se desde 1918 o esforço do partido para se livrar dos comitês de fábrica integrando-os aos sindicatos e negando-lhes todo o poder real, seria necessário seguir passo a passo as políticas de Lênin e Trotsky que proclamam cada vez mais firmemente a necessidade de uma centralização rigorosa de todas as responsabilidades nas mãos do partido; acima de tudo, deve-se notar que, no grande debate sindical de 1920, o programa do partido totalitário já havia sido formulado publicamente por Trotsky. (ECB, p.170-171)¹²¹

¹²⁰ Il ne saurait être question dans les limites que nous nous imposons de fournir une description historique du stalinisme, mais, dans la mesure où l’histoire fait éminemment partie de la définition du phénomène social, nous devons comprendre en quoi à l’origine le stalinisme se distingue de toute formation antérieure. Or il se confond avec l’avènement du parti totalitaire.

¹²¹ Assurément, ces traits ne sont pas dessinés en un jour ; si l’on voulait en suivre la genèse, il faudrait se situer au lendemain même de la révolution russe, noter dès 1918 l’effort du parti pour se débarrasser des comités d’usine en les intégrant dans les syndicats et en leur refusant tout pouvoir réel, il faudrait suivre pas à pas la politique de Lénine et de Trotsky qui proclament toujours plus fermement la nécessité d’une rigoureuse centralisation de toutes les responsabilités entre les mains du parti ; il faudrait surtout constater

O que em outros ensaios era uma intuição forte acerca da natureza do partido revolucionário, nesse momento aparece como constatação *histórica*. A negação da intersubjetividade a partir de um processo totalizante de reivindicação do poder, não é algo que se deixa para trás como um lenço jogado ao vento. Essa impostura que afasta os sindicatos e os meios de participação dos trabalhadores nas tomadas de decisão do partido, o endurece de ponta à ponta, negando o debate, a pluralidade, e assumindo em relação com a sociedade todo caráter de Deus guia, que guilhotina a liberdade individual no mesmo golpe que exclui a independência da própria sociedade em relação ao Estado. É a partir daqui que podemos compreender como Stálin não é o único *autor* do regime stalinista. Seu germe estava lá em cada decisão de Lênin, Trotsky, Bukharin. Em suma, de toda direção que por um ato mistificador exclui toda a oposição e toda diferença, ignorando a inexorável facticidade presente na intersubjetividade pluralizada que rege as relações humanas. Toda essa diversificação é exemplificada, institucionalmente, pela anulação da autonomia dos comitês das fábricas o que retira a potência autônoma dos trabalhadores, deixando-os à mercê de uma frente partidária que dita seus passos e o seu lugar na sociedade real.

A cultivação da figura de Stálin era uma das formas mais destacadas para legitimação das imposturas radicais que o partido tomava. Há assim, uma imposição por parte do Estado soviético que traça novos parâmetros para a sociedade em sua relação consigo mesma, com o próprio Estado. O totalitarismo ganha forma a partir do partido, e por sua burocratização o proletariado enquanto motor de sentido desaparece dos horizontes revolucionários para surgir enquanto classe explorada, cumprindo um papel fundamental no levantamento da máquina totalitária. Essa aparelhagem se instaura com a dominação direta de todos meios de produção: pela planificação, coletivização. São medidas nada abstratas e que refletem um modo efetivo de dominação que surge em todos os ramos possíveis da árvore da vida coletiva. Entretanto, se olharmos com atenção veremos que há uma dificuldade que encontramos na análise do totalitarismo a partir de uma visão meramente econômica. Para o filósofo francês o marxismo é insuficiente na medida em que opera na visão prioritariamente econômica, deixando escapar o fenômeno da mudança operada em todo âmbito da vida social:

que, dans le grand débat syndical de 1920, le programme du parti totalitaire était déjà formulé publiquement par Trotsky.

Mas seja qual for o caso, deve-se admitir que as tendências da economia, por mais decisivas que sejam, não podem ser separadas da vida social total: "os protagonistas" do Capital, como diz Marx, são também grupos, grupos sociais aos quais seus passados, seu modo de vida, sua ideologia moldam a própria conduta econômica. (...) Nem demiurgo nem instrumento, o partido deve ser entendido como uma realidade social, isto é, como um ambiente no qual simultaneamente se impõem as necessidades de uma nova gestão econômica e se desenvolvem ativamente as soluções históricas. (ECB, p.175)¹²²

A incapacidade do marxismo de lidar com o fenômeno totalitário poderia ser justificada por vários argumentos. Não nos cabe aqui ponderar a relevância. Entretanto, notemos que essa leitura da sociedade russa, de suas mutações, vislumbra o caráter revolucionário bem como enxerga a alteração de um modo de vida em todas suas instâncias. Qualquer leitura dessa realidade que não englobasse o aspecto total do fenômeno – vendo o partido seja como um em-si maciço para além de qualquer contradição (como diz Lefort, como um *deus ex machina*), ou um para-si que o veria como um instrumento de realização de uma tarefa histórica clarividente e definida – perderia completamente de vista a radicalidade da experiência totalitária. O processo produtivo é realizado pelo partido enquanto *fator social*, carregado de existência humana integralizado com o poder, com o saber e com a lei. Esses campos de existências são achatados pelo partido afim de soldar a experiência social no âmbito da burocracia do Estado. A economia é um fator, não podemos reduzir o fenômeno social total por um de seus horizontes.

Vemos nesse momento como se desenha o totalitarismo stalinista. Há uma preparação para unificar a sociedade civil com o Estado, do aparelho político com o produtivo, que a síntese desse processo historicamente considerado, foi a unificação de todos as esferas expressivas pelo Estado. Todo esse espectro se esfumaça enquanto abstração e passa para a realidade social pela utilização sistemática e programática do terror. O furto declarado da propriedade privada, o massivo avanço da indústria, só são tornados possíveis pelo empoderamento da burocracia, que forma nos calabouços da sociedade, um ser estruturalmente novo. Ao mesmo tempo, há uma tomada de consciência por parte da sociedade que enxerga o papel histórico do stalinismo como fato inextrincável de sua própria identidade. É a partir do partido em seus tentáculos burocratas que a homogeneização dos conflitos sociais e dos interesses é possível. Ao

¹²² Mais quoi qu'il en soit, il faut convenir que les tendances de l'économie, aussi déterminantes soient-elles, ne peuvent être séparées de la vie sociale totale : 'les protagonistes' du Capital, comme dit Marx, sont aussi des groupes sociaux auxquels leur passé, leur mode de vie, leur idéologie façonnent la conduite économique elle-même. (...) Ni démiurge, ni instrument, le parti être appréhendé comme réalité sociale, c'est-à-dire comme milieu au sein duquel simultanément s'imposent les besoins d'une nouvelle gestion économique et s'élaborent activement les solutions historiques.

mesmo tempo que, enquanto burocracia, forma-se toda uma camada de privilegiados, hierarquicamente organizados todos operando em função do partido. Nos diz Lefort:

O famoso tema do sacrifício das gerações atuais em benefício das gerações futuras, apresentado pelo stalinismo sob a forma de um programa de construção do socialismo, recebe seu conteúdo real: o partido exigia o sacrifício dos interesses particulares e imediatos das camadas ascendentes, ao interesse geral e histórico da burocracia como classe. (ECB, p.179)¹²³

Há como um *laisse faire* da sociedade fruto da ideologia totalitária que alude ao progresso, à realização incontornável de um plano histórico, ao progresso individual de carreira. Essa passividade da sociedade é na verdade um traço da violência policial do Estado, seu poder acachapante que oprime a possibilidade de contestação. Portanto, existe uma dupla marca no ser da sociedade: busca-se integrá-la ao plano da História que hora ou outra realizará sua tarefa *a priori*, e ao mesmo tempo, o campo da não-escolha, da imposição massacrante da cortina de ódio que a classe burocrata aparelhada pelo Estado garante em todos âmbitos sociais.

Esse Estado totalitário não passa ileso às contradições inerentes às tarefas completamente fora do escopo das relações efetivas humanas. A unidade da classe burocrata é fornecida pela apropriação coletiva da mais-valia, completamente dependente do sistema de exploração. Chamemos atenção para algo que já apontamos anteriormente: há uma dimensão imaginária do stalinismo, que confere nova roupagem à camada social. Se pensarmos que no capitalismo, a classe burguesa é o resultado da atividade pela qual os indivíduos extraem a mais-valia com relação aos meios de produção, no totalitarismo, tal como descrito por Lefort, os burocratas extraem a mais-valia somente em sua relação com a burocracia. Uma das consequências dessas contradições é expressa da seguinte forma por Bernard Flynn:

Nesse sentido, o totalitarismo afirma negar a separação dos vários domínios da vida social - o político, o econômico, o jurídico, o ideológico e assim por diante - que são característicos da sociedade burguesa. O totalitarismo efetua uma identificação permanente entre esses domínios da vida social. Assim, vemos que não é apenas uma consequência monstruosa do poder político, mas antes uma

¹²³ Le fameux thème du sacrifice des générations actuelles au bénéfice des générations futures, présenté par le stalinisme sous le travesti d'un programme de construction du socialisme, reçoit son contenu réel : le parti exigeait le sacrifice des intérêts particuliers et des intérêts immédiats des couches montantes à l'intérêt général et historique de la bureaucratie comme classe.

metamorfose da própria sociedade, por meio da qual *o político* deixa de existir como uma esfera separada. (FLYNN ;2005, p.203)^{124 125}

No interior da burocracia há contradições latentes. O indivíduo que dela faz parte se vê, na verdade, desprovido de qualquer poder efetivo, dada a conjuntura hierárquica do qual está submetido. Portanto, não há crítica possível no interior da própria classe. Enquanto classe dominante, a burocracia cria pelo interior a impossibilidade de fato de uma autorreflexão. Não há diálogo possível, o outro não reside com sua espessura individual no tocante à própria classe, a alteridade só é visível através do Outro externo, o grande inimigo do comunismo. *O poder político* é internalizado simbolicamente na sociedade, monopolizando o que antes era plural, mascarando, *através de seu fantasma*, a realidade efetiva da vida humana, pluralidade, liberdade, autonomia. O poder político, não se refere mais ao âmbito externo da sociedade, não há o outro se olhamos para a relação chumbada entre o Estado e a sociedade. A direção do partido dita um plano que é impossível com a consciência de seus membros. Cria-se assim, um órgão autômato, uma classe muito distinta de qualquer outra que já existiu, exercendo-se *no* proletariado enquanto classe rival. Essa classe nega a si mesma o acesso ao princípio de sua própria inteligibilidade. Sua funcionalidade depende dessa ignorância de si, seus membros *executam, associam*, nunca estão em um lugar no qual é possível o questionamento de um plano, de uma ação.

O que há de enigmático nessa nova classe dominante é que ela é, e precisa ser, um enigma para si mesma. Somente sua eficácia é garantida. De outro modo ela sucumbiria e não teria unidade alguma: *“No projeto totalitário, toda forma de atividade é duplicada por um funcionário político, alguém que atribui uma dimensão ideológica ao trabalho e que expressa a unidade do Estado e da sociedade.”* (FLYNN;2005, p.204)¹²⁶. É dessa maneira que a identificação de todos os domínios da vida é possível. Essa impostura, se levarmos em conta o modo como vivemos – sua dimensão ontológica, que na verdade é invertida pela *fantasmagoria*, uma mutação que transforma o modo de vida social – é impossível de ser

¹²⁴ In this sense, totalitarianism claims to negate the separation of the various domains of social life—the political, the economic, the legal, the ideological, and so forth—that are characteristic of bourgeois society. Totalitarianism effects a permanent identification between these domains of social life. Thus we see that it is not merely a monstrous outgrowth of political power but rather a metamorphosis of society itself whereby the *political* ceases to exist as a separate sphere.

¹²⁵ Temos ressalvas com o uso de Flynn do *político*, quando se refere aos ensaios de Lefort da década de 1950. O comentador está ciente da especificidade do tratamento ulterior, mas utiliza o termo como se a dimensão simbólica tivesse a mesma significação que nas obras tardias. Veremos que este é exatamente o ponto que permite Lefort pensar a democracia e o totalitarismo enquanto *regimes*. Portanto, utilizamos “poder político”, pois nos parece mais adequado e menos anacrônico.

¹²⁶ In the totalitarian project, every form of activity is duplicated by a political functionary, someone who attributes an ideological dimension to work and who expresses the unity of the state and society.

empregada na *realidade*. Aqui é fundamental que no plano efetivo do totalitarismo exista uma oposição clara entre o real e o imaginário, e este último passa ser o mecanismo fundamental de produção da eficácia do plano totalitário. Nessa separação reside o poder ideológico possibilitando uma *duplicidade da sociedade* pela qual cada indivíduo é o *Estado*, na mesma medida em que o Estado é, também, um Outro absoluto em relação ao indivíduo.

O poder do stalinismo *em sua eficácia simbólica*, opera na negação da articulação entre o imaginário e o real, provendo todo o sentido do Estado a partir de um poder alargado pelo *fantasma*, pela duplicidade que faz anular, na experiência, o contato com a realidade efetiva. O Estado e o escopo da sociedade não são discerníveis como acontece nos países ditos capitalistas. O social faz-se corpo com o Estado na medida em que este fornece seus parâmetros, seus limites, sua própria identidade. No capitalismo há ao menos um suposto contrato, supostamente igualitário entre os donos dos meios de produção e os provedores da força de trabalho. No que tange ao sufrágio universal eles *aparecem* como iguais. No caso do proletariado e da burocracia há uma relação tal que o trabalhador *se vê* como pertencente ao Estado de modo integral, no lance em que é completamente expropriado. Através da máquina burocrática e de sua cortina ideológica o Estado é gerido *em nome do proletariado*. O que no capitalismo é uma distância de fato, – os trabalhadores nas fábricas distanciam-se dos donos na espessura social e na vida privada – se torna uma composição de uma alteridade absoluta manejada pelo convencimento constante de que o Estado provê somente em nome do trabalhador. Simbolicamente ele é seu direcionamento, sua cabeça. Neste momento temos um Estado-guia no plano ideológico, que aniquila a liberdade do trabalhador furtando seu próprio direito de autodeterminação. Poderíamos dizer, torcendo a linguagem, que há uma dupla mão invisível. Uma que fornece as instruções para a burocracia, o que a torna ignorante de si mesma, outra que submete o trabalhador com o suposto objetivo de representa-lo. Uma dupla alienação se forma, resultando em novas contradições para o próprio Estado totalitário. Tais aspectos o deixam aquém da tensão ambígua sujeito-objeto, como em Merleau-Ponty, do corpo tocante-tocado, que aborta sua dominação total de si, aonde não existe coincidência possível. O totalitarismo necessita de todo aparato do terror para inserir na realidade *um fantasma* para que ele possa, em alguma medida, existir em meio à contradição.¹²⁷

¹²⁷ Essa tensão que apontamos entre a *realidade efetiva* e o *fantasma do totalitarismo*, faz com que Lefort, desde muito cedo, “preveja” o destino do totalitarismo. Ele somente invertendo a relação do humano com

Quaisquer que sejam as contradições do regime totalitário, não podemos compreendê-las ou buscar superá-las se empregamos as visões que cegam o fenômeno por ignorarem a efetividade que o partido opera na existência. Os pensadores burgueses veem, segundo Lefort, traços do regime islâmico, associando-o à ideologia stalinista. Os trotskistas compreendem os devaneios totalitários como reflexos revolucionários, ou como atitudes contrarrevolucionárias. Uma perde o fenômeno por sua visão em-si do Estado totalitário, concebendo os dirigentes do partido como aqueles do passado. Esse pensamento operado por meras analogias com o passado deixa de ver o presente. Trotsky perde o fenômeno por entender que a revolução para-si é contínua, e que a burocracia enquanto casta parasitária é fruto de desvios no rumo da revolução, recomendando assim, um retorno aos traços originais do partido bolchevique:

Bastaria, no entanto, observar a amplitude das tarefas atribuídas ao partido, o extraordinário aumento do número de membros (passa a contar com mais de 7 milhões de membros), para ter a certeza de que desempenha um papel decisivo na sociedade. Na verdade, é outra coisa que um aparato de coerção, outra coisa que uma casta de burocratas, outra coisa que um movimento ideológico que pretende proclamar a sagrada missão histórica do Estado, embora também conheça todos esses traços. (ECB, p.190)¹²⁸

Para o escritor trata-se de ver os traços distintivos do fenômeno do partido em sua relação umbilical com a sociedade à qual se refere. O fenômeno é absurdamente complexo, o que leva o filósofo a sempre notar a limitação de seu estudo. Contudo, vemos um alcance enorme de suas visadas no momento em que, a partir delas, podemos vislumbrar o que *aparece* diante de nós, quando inserimos a classe burocrata fruto do partido totalitário e sua função de expropriação total da vida social em todos seus níveis existenciais – função da qual o partido é o agente privilegiado, aquele que fornece “coesão” ao totalitarismo. Igualmente a outros momentos de seu pensamento, o que pesa para o escritor é esse *amassamento* da liberdade social perpetrado pelo partido totalitário, embora tenha sofrido mutações em sua significação social, este é o fenômeno que embrulha um significado

o Ser, nessa relação, há o outro, a identidade cindida, nunca totalmente consciência de si, mas também nunca totalmente alheia. Há no fundo uma ambiguidade que é anulada pelo totalitarismo e que só pode existir *forçando a mão na história*. Essa tensão gera inúmeras contradições que tornam o stalinismo impossível e *terreno*, enquanto reivindica para si uma “eternidade” que não é realizável “eternamente”. Essa é uma hipótese nossa que será alargada quando lermos as considerações mais maduras de Lefort sobre o totalitarismo, onde ele mesmo, ampliará seus horizontes para além do fantasma da filosofia da história do proletariado, o que, por conseguinte, concederá novo estatuto ao totalitarismo e ao seu destino.

¹²⁸ Il suffirait cependant d’observer l’étendue des tâches attribuées au parti, l’extraordinaire accroissement de ses effectif (il comprend aujourd’hui plus de 7 millions de membres), pour se persuader qu’il joue un rôle décisif dans la société. De fait, il est autre chose qu’un appareil de coercion, autre chose qu’une caste de bureaucrates, autre chose qu’un mouvement idéologique destiné à proclamer la mission historique sacrée de l’Etat, bien qu’il connote aussi tous ces trait. Il est l’agent essentiel du totalitarisme moderne.

coeso do plano totalitário em seu conteúdo real. Ainda, trata-se de enxergar em suas próprias contradições um campo possível de ação para romper com os grilhões impostos pela classe dominante.

O totalitarismo stalinista não se ergue sem contradições, dizíamos. O partido, recebendo contornos novos com uma função política e social muito bem definida, serve para o Estado como órgão incorporador de toda sociedade civil. Todos os modos de existência, coletivos ou individuais, recebem seu delineamento a partir do partido. Entretanto, é nesse movimento que ele se vê em voltas com uma separação que ele jamais poderá suprir por completo. Pois no momento em que sua existência é definida para demonstrar sua própria função para sociedade, sua justificativa de existência, ele acaba por lançar-se longe da própria sociedade, considerada em sua existência efetiva. Ele é real na exata medida em que é imaginário:

Indivíduos “universais”, entregues a partir da estreiteza de uma situação ou status, promovidos à tarefa de construir o socialismo, múltiplas encarnações de uma nova humanidade, tal poderia idealmente definir os membros do partido. Eles estão de fato condenados à abstração da regra dominante, condenados à obediência servil, fixados na particularidade de sua função militante, arrastados para uma luta implacável na busca pelo posto mais alto, servos de uma papelada de auto justificação, um grupo particular entre os demais, se esforçam para manter e reproduzir as condições que legitimam sua existência. No entanto, eles não podem mais desistir do que deveriam ser do que podem desistir do que são. Pois é por meio dessa contradição que o partido atinge a essência do totalitarismo, lar da "socialização" da sociedade e da subordinação das forças produtivas ao domínio do Capital. (ECB, p. 194)¹²⁹

Essa conjugação de uma tarefa em torno de si mesmo e sempre alguém de si, deixa a classe burocrata deslocada para além da sociedade “real”, por uma reviravolta simbólica que define a si mesma enquanto classe dominante. No mundo vivido, não há indivíduos universais fora da complexidade das situações existenciais. Sua auto reprodução é aquela do campo da abstração e é nesse momento que seu lugar é na verdade um lugar de lugar nenhum, uma atopia inerente ao seu ser, mas acoplada à realidade pelo com um funcionamento sempre precário e tensionado. Subordinação completa, os trabalhadores

¹²⁹ Individus ‘universels’, délivrés de l’étroitesse d’une situation ou d’un statut, promus à la tâche d’édifier le socialisme, multiples incarnations d’une nouvelle humanité, tels on pourrait définir idéalement les membres du parti. Ils sont en fait condamnés à l’abstraction de la règle dominantes, voué à l’obéissance servile, fixés à la particularité de leur fonction militant, entraînés dans une lutte sans merci à la chasse du plus haut poste, servants d’une paperasserie d’autojustification, un groupe particulier parme les autres, attacher à conserver et à reproduire les conditions qui légitiment son existence. Cependant, ils ne sauraient pas plus renoncer à ce qu’ils devraient être que renoncer à ce qu’ils sont. Car c’est par cette contradiction que le parti accomplit l’essence du totalitarisme, foyer de la ‘socialisation’ de la société et de la subordination des forces productives à la domination du Capital.

sofrem do aniquilamento pela simples particularidade de *serem sempre militantes*. O objetivo de efetivar o socialismo transgride os limites da existência efetiva deslocando a própria classe para alhures. Antes de ser uma contradição limitadora, é nesse sentido que o totalitarismo pode alcançar sua essência: está fora do plano efetivo da existência ao mesmo tempo que precisa dominá-la para não perde-la, pois perdendo-a para a autonomia, para a pluralidade e o conflito interno, é sua existência que estará em cheque.

As contradições são ampliadas se olharmos para a divisão intrínseca aos campos diversos que o totalitarismo busca solapar. Há uma especificidade real da política, do jurídico, do econômico, do ideológico. A suposta indiferenciação entre os campos de existência do Estado gera um ser completamente avesso às formas concretas. Diante desse contexto, dessas contradições, diante da morte de Stálin que possuía uma função simbólica efetiva na execução do plano totalitarista, o que ocorre nas propostas da U.R.S.S no XX congresso do partido? Há um retorno ao originário, à verdadeira revolução como queria Trotsky? São esses, traços casuais de um pequeno “desvio” da revolução? Veremos, que para o filósofo, há uma reforma do totalitarismo, uma nova roupagem ideológica que será empregada, sem alterar a estrutura fundamental da relações entre as classes, da própria identidade da classe burocrata enquanto classe dominante atopicamente erguida para além dos limites da terra pelo poder do partido¹³⁰.

Enquanto ocorrência histórica e, portanto, real, o XX congresso buscou lidar com questões efetivas para sanar problemas perpetrados por uma mudança na sociedade soviética. Através da industrialização houve um aumento gigantesco da classe explorada que surge no espectro político com novas reivindicações, ao mesmo tempo que a burocracia, em termos numéricos, cresce aniquilando-se. É um *modus operandi* próprio da automistificação da classe, operada pela casta dirigente, buscando uma dominação renovada. Busca-se reproduzir para a sociedade o “novo” em-si, algo que possa ser tangível na vida efetiva dos trabalhadores e que amenize, de algum modo, suas próprias demandas. Os métodos tradicionais de exploração perdem sua efetividade, não é mais possível usá-los para fazer com que o trabalhador *produza mais*. Assim como nos países ocidentais mais industrializados há uma adequação às demandas sociais e políticas dos trabalhadores, como nota Lefort, trata-se de “compôr” com os trabalhadores uma certa

¹³⁰ Aqui queremos dizer que Lefort entende o papel fundamental do imaginário e não que a ilusão passa por mera formalidade. Essa atopia é a contradição da sociedade que aniquila os diferentes níveis de existência, e como tal, precisa ser fornecido a ela um duplo de si mesma, conforme vimos. Com isso, a ilusão é o que confere estatuto de realidade para a sociedade.

lógica renovada de produção, reduzindo sua jornada de trabalho, concedendo-lhes louros no ganho final da força produtiva, como um inteligente país burguês faria. O fordismo, por exemplo, evolui a indústria norte-americana e instaura um novo modo de coexistência com os trabalhadores, permitindo uma participação mais efetiva no processo produtivo.

Não é um acaso as mudanças ocorridas na U.R.S.S. elas fazem parte de um contexto da história global. Por conseguinte, trata-se também de uma luta dos trabalhadores que passam a reivindicar melhorias que antes não surgiam em seus horizontes de vida. Para fazê-los produzir é preciso que eles “aceitem” melhor sua condição:

No entanto, o aumento da produtividade depende, em última análise, do comportamento dos produtores, de sua capacidade de agilidade e de sua adesão, pelo menos tácita, aos padrões de manejo. O capital, portanto, colide, como no passado, com o *fenômeno humano*. (ECB, p.201)¹³¹

É pela mudança do paradigma humano que os modos de produção se alteram. O filósofo nota que a colisão do Capital com o fenômeno humano é algo sem precedentes no passado, o que esboça, no cerne da estrutura de funcionamento do Estado totalitário, uma mudança por fazer. O fordismo impera no mundo capitalista e obtém resultados reais. Cresce a indústria como cresce a exploração do trabalhador por novos meios. Isso ocorre por uma *conduta* dos produtores como nota Lefort, que responde à dinâmica social específica em que se encontra a vida humana efetiva. Embora diferente, a U.R.S.S se vê no XX congresso, nesse meandro humano em que é preciso dar alguma resposta para que sua luta pelo monopólio da indústria no campo de seu território (o que não anula sua busca incessante por um poder em nível internacional) possa ser minimamente possível:

Certamente, não se trata de renunciar aos objetivos tradicionais do desenvolvimento da indústria pesada, mas, para cumprir esse objetivo, trata-se de dar um novo interesse à produção de bens de consumo. De forma mais geral, verifica-se que o poder real da sociedade não é definido exclusivamente por um certo volume de forças produtivas, ou por um certo potencial material, mas que se baseia em um potencial humano e esse potencial humano se mede tanto ao nível da cultura técnica possuída pelas massas e à sua adesão a um certo modo de existência. (ECB, p.203)¹³²

¹³¹ Or l'accroissement de la productivité dépend en dernier ressort de la conduite des producteurs, de leur aptitude à la vitesse, de leur adhésion au moins tacite aux normes de la direction. Le Capital se heurte donc comme il ne s'y est heurté dans le passé au *phénomène humain*.

¹³² Certes, il ne s'agit pas de renoncer aux objectifs traditionnels du développement de l'industrie lourde, mais il s'agit, pour remplir cet objectif, d'accorder un intérêt nouveau à la production des biens de consommation. Plus généralement, il s'avère que la puissance réelle de la société se définit pas exclusivement par un certain volume de forces productives, ou par un certain potentiel matériel, mais qu'elle est fondée sur un potentiel humain et ce potentiel humain se mesure à la fois à la culture technique que possèdent les masses et à leur adhésion à un certain mode d'existence

É através dessa adesão a um modo de existência que o potencial humano existe no fluxo histórico de uma sociedade. É assim que os modos de produção fazem parte da vida concreta, na medida em que essa vida se adequa aos modos de produção. Portanto, o partido conjuntamente com a burocracia, necessita de uma modificação do modo como acolhe essa existência em seu interior para alargar seu poder. A luta foi posta em novos termos pelo potencial humano de lançar-se para além de si mesmo, – por mais determinante e avassaladora que seja sua situação concreta – colocando sempre *em marcha sua própria existência*. Há um poder político e econômico que responde ao apelo humano, a partir dos quais configura-se um certo modo de vida, uma certa demanda, uma conquista, mesmo que pequena, de uma participação no mundo crescente da técnica em sua acepção mais material. O mundo material recebe seu sentido a partir de sua imbricação com o fator humano. É nesse imbróglgio que qualquer explicação puramente materialista da sociedade perde o fenômeno social, pelo simples fato de a sociedade total *pressupor uma existência total*.

Dito isso, como se efetiva a adequação totalitária à nova realidade social? Há inúmeras reformas realizadas no plano econômico para uma mudança de postura do Estado, uma suposta flexibilização, uma suposta liberdade recolocada e, por fim, uma suposta democracia, que buscava a participação mais efetiva do trabalhador, tanto no concernente aos meios de produção, como na máquina burocrática guiada pelo partido. O totalitarismo em sua configuração transposta nos anos de 1917-1956 se mostrou incompatível com os novos modos de produção do mundo burguês. Na U.R.S.S toda a estrutura de funcionamento é enquadrada na classe burocrata, que apesar de sua eficácia, acabou por “separar” o Estado da sociedade, bem como o partido de toda cadeia da vida produtiva de qual deveria se referir. É em torno dessa nova união que se situarão os discursos no XX congresso dos líderes da U.R.S.S. marcadamente Nikita Khrushchov que veio a se tornar a figura mais notória em termos de liderança do estado soviético:

O objetivo com cada passo reafirmado é o restabelecimento de uma unidade para que os vários setores da vida social se comuniquem de forma eficaz, para que os membros da sociedade participem ativamente na tarefa comum. Mas esse objetivo é, imediatamente formulado, negado. A participação dos homens, a comunicação das atividades, está de fato subordinada, como veremos, à regra imposta pelo aparelho governante. (ECB, p.204-205)¹³³

¹³³ L’objectif à chaque pas réaffirmé est la restauration d’un unité telle que les divers secteurs de la vie sociale communiquent effectivement, telle que les membres de la société participent activement à la tâche commune. Mais cet objectif est, aussitôt formulé, démenti. La participation des hommes, la communication des activités est en effet subordonnée, comme on le verra, à la règle imposée par l’appareil dirigeant.

Os objetivos, antes traçados no regime stalinista, na verdade se mostram impossíveis com a realidade social. É esse abrupto forçamento de adequação que constituirá os novos parâmetros do totalitarismo soviético. Como vimos nas linhas do escritor, é ainda a partir de uma coordenação absoluta por parte do partido totalitário em que se efetuará qualquer tipo de tentativa articulação das classes. As brechas, embora reais, não podem ser cobertas por medidas abstratas que recolocam a mesma estrutura operante da classe burocrata e do partido em detrimento do espectro social. É necessário refundar a ideologia, mesmo que os aspectos mais gerais permaneçam os mesmos.

É pelo esfacelamento contínuo – como era antes – da individualidade e da liberdade, que o partido continuará por desenvolver seu programa: *“Quer se dirija a membros das classes exploradas ou à própria classe dominante, o apelo da liderança é reduzido, em último recurso, a esta fórmula: ‘Finja que a máxima da tua ação poderia ser estabelecida em lei universal da vontade burocrática’.”* (ECB, p.205)¹³⁴. Através desse kantismo de quinta categoria e de seu imperativo categórico unilateralmente guiado, que o partido desloca seus próprios membros e as classes exploradas. Essa consciência sempre desencarnada da sociedade e de seus membros mais diversos, permite o recebimento de seu estatuto de Estado do absurdo, no sentido em que multiplica as contradições e fazem delas sua própria identidade. No fundo, podemos dizer, que Lefort aponta como traços definidores do totalitarismo soviético aqueles que o XX congresso aponta como falhas de organização, como se fossem simples peças faltando na grande engrenagem do partido que dirige as massas. Se lermos as citações feitas pelo filósofo dos discursos desse congresso, observamos facilmente que a reforma passa por um fortalecimento da burocracia para que o “progresso” seja retomado.

A planificação da economia é posta como limitadora a não ser se atenuada a partir de uma centralização menor dos meios de produção pelo Estado. Há uma casta privilegiada monetariamente – o mesmo cargo, com a mesma função, pagos diferentemente – que é papel da reforma sanar. O stalinismo propagou os benefícios injustificáveis, o que desequilibrou a máquina estatal. Todas essas propostas possuem um caráter condenatório de um período histórico complexo, buscando, através da personificação de Stálin, a culpa e único motivo para os rumos violentos ou

¹³⁴ Qu’il s’adresse aux membres des classes exploitées ou à ceux mêmes de la classe dominante, l’appel de la direction se réduit, en dernier ressort, à cette formule : ‘Fais comme si la maxime de ton action pouvait être érigée en loi universelle de la volonté bureaucratique.

desequilibrados do Estado. Não nos espantamos, portanto, quando o filósofo nota o caráter parcial da reforma por um lado, e por outro, a propagação mais *efetiva* do totalitarismo:

Seja do Estado, do partido ou do planejamento, as reformas propostas no XX Congresso têm um alcance comum em nossa visão: têm como objetivo o totalitarismo. Os dirigentes expõem e lutam contra a inércia do aparelho administrativo, a impotência do partido, a degeneração da ideologia, a excessiva centralização do Plano, as gritantes desigualdades salariais. Ao fazer isso, eles sem dúvida conseguirão eliminar os abusos. (...) Se considerarmos a nova política do XX Congresso como um todo, devemos reconhecer que a liberalização do regime oferece apenas um aspecto. Esta liberalização é ela própria um meio de acomodar o totalitarismo, não é incompatível com o fortalecimento da disciplina burocrática ao mesmo tempo, ao contrário ela a reivindica, porque na sua ausência correria o risco de minar a coesão do regime. (ECB, p.223-225)¹³⁵

É através das propostas de organização do que está desorganizado, da liberalização de uma liberdade “abstrata”, do domínio parcial da ineficácia para o domínio total do fortalecimento burocrático, que o totalitarismo recebe uma nova roupagem em lugar de se decompor. Não trata-se de colocar o XX congresso, como querem muitos, como o retorno efetivo dos rumos verdadeiros da revolução operária como traçados por Lênin. Trata-se de entender como a exploração da classe trabalhadora recebe novo tratamento trazendo suas lutas para um outro plano, com outro fundo de determinação.

Diante desse nosso esforço de compreensão do complexo e rico ensaio de Lefort, quais conclusões tiramos? Primeiramente, a partir de uma análise concreta fruto da visada da fenomenologia existencial, o fenômeno do totalitarismo pode ser compreendido para além das categorias abstratas que perdem o alcance, que não compreendem como uma forma de poder como essa possa se exercer na vida concreta da sociedade. Para além da economia em-si, para além da revolução para-si, há o fenômeno da sociedade com seus recuos e com suas formas de vida diversas sendo aniquiladas pelo Estado totalitário, que tem por arma a burocracia enquanto classe dominante gerida pelo órgão maior que é o Partido. A significação simbólica dessa operação, nós o vimos, é a projeção *fantástica* do Estado e de seu poder político para dentro de todas as esferas da sociedade. “*Na URSS, a*

¹³⁵ Qu’il s’agisse de l’Etat, du parti, ou de planification, les réformes avancées au XX congrès ont à nos yeux une portée commune : elles visent à aménager le totalitarisme. Les dirigeants dévoilent et combattent l’inertie de l’appareil administratif, l’impotence du parti, la dégénérescence de l’idéologie, la centralisation excessive du Plan, les inégalités criantes de salaire. Ce faisant, ils parviendront, ce n’est pas douteux, à éliminer des abus. (...) Si l’on considère dans son ensemble la nouvelle politique du XX congrès il faut ainsi reconnaître que la libéralisation du régime n’en offre qu’un seul aspect. Cette libéralisation est elle-même un moyen pour aménager le totalitarisme, elle n’est pas incompatible avec un renforcement de la discipline bureaucratique que dans le même temps ; elle appelle au contraire, car en son absence elle risquerait d’atteindre la cohésion du régime.

política é indissociável da economia, da ciência e da literatura, pois todos são obrigados a se submeter à razão e aos comandos do partido.” (LOUIS ;2015, p.115)¹³⁶. A distância posta entre o Estado *na realidade* e a sociedade *na realidade* mostra as facetas verdadeiras de um regime que se reivindica como consciência absoluta para além da ambiguidade e da concretude da vida humana. Destarte sua inserção no aparelho produtivo, a vida do trabalhador possui inúmeros outros horizontes que é preciso levar em consideração na compreensão de seu conteúdo real. Por mais grandiosa que seja sua reivindicação, é preciso *ver o fenômeno em sua espessura*, para percebermos quais são as falhas que o Estado esconde de si mesmo, inclusive as que revelam-se em cada movimento da vida pessoal e social dos indivíduos. Essa é a abordagem propriamente fenomenológica que buscamos ressaltar como sendo capaz de *delinear o fenômeno político*, de afirmar sua unidade, sua independência diante de outros fenômenos – embora, como vemos em Merleau-Ponty, haja conexão, pois todos são instituídos no mundo sensível.

É a partir desse olhar que podemos compreender a recusa por parte do filósofo de qualquer solução simples, ou de qualquer leitura não-situada da realidade, no fundo de qualquer *filosofia totalizante, ou qualquer impostura reducionista*, o que demonstra que sua *filosofia* é também erguida e movida a partir de uma crítica da metafísica, seja o naturalismo-materialismo, seja o idealismo-racionalismo. Sua análise – como qualquer uma que leve em consideração a espessura do fenômeno – é recheada de brechas e de parcialidades. Mas aqui reside seu alcance, pois no lugar de encaixotar a experiência em categorias redutoras, alcança um vislumbre de realidade pela restituição da ambiguidade e da limitação da experiência humana. É por isso que podemos acompanhar como suas análises reconhecem um avanço técnico pós-guerra na U.R.S.S como inseparável de um contexto mundial de industrialização. Colocando o totalitarismo em xeque e, de modo mais claro do que nunca, a U.R.S.S. com pátria-mãe do socialismo. Como observa Sérgio Cardoso com ímpar clareza:

Portanto, se está em questão a propriedade dos meios de produção, a questão deve ser: quem dispõe dos meios de produção? Quem determina o que vai ser produzido, como vai ser produzido, como será a divisão do consumo etc. No caso da URSS, a resposta é claríssima: é a burocracia soviética. Logo, nas relações de produção, a burocracia ocupa o lugar que antes ocupavam os capitalistas. (CARDOSO;2015, p.10)

¹³⁶ En URSS, la politique n'est pas séparable de l'économie, ni de la science, ni de la littérature, dans la mesure où toutes sont forcées de se soumettre à la raison et aux commandements du parti.

O totalitarismo e seus imperativos produzem contradições no cerne de seu próprio fenômeno de modo contínuo, ou melhor dizendo, seu *modus operandi* é a produção de contradições e o sucessivo abafamento pela força ideológica. A vida social em seu arranjo próprio continua por se reproduzir por maior que seja o controle e a consciência das leis do partido e da burocracia. A U.R.S.S. se desenha como uma forma de capitalismo, mas que possui seus tentáculos muito precisos que a discernem de toda outra forma social, através da homogeneização que o terror busca instaurar. É nesse sentido que modificada pela experiência industrial, pela progressão da técnica, pelos meios de comunicação, pode se formar na exposição frequente das contradições do regime, uma experiência revolucionária. A sociedade, enquanto fruto do encontro de múltiplas vidas conscientes, continua sendo aquela que escapa ao domínio total de qualquer forma de poder. Sua autonomia, aqui lida de modo mais exemplar na capacidade revolucionária do proletariado, é exercida a cada suspiro, a cada nascimento humano¹³⁷ que passa ao largo dos olhos quase-onipotentes da máquina totalitária. Há esperança na medida em que reconhecemos a limitação de nossa própria experiência. Essa limitação é a mesma que a de qualquer formulação de poder, por maior que ele se proponha. Quão mais distante da vida concreta o exercício do poder estiver, mais contraditório ele se mostrará. Seu destino trágico passa a ser esboçado a cada manobra que busca a incorporação do poder na diversidade da existencial total.

3 - O amadurecimento do fenômeno

Na seção anterior dissertamos em torno de um *delineamento do fenômeno político*, a partir do qual a noção de totalitarismo surge para dar sentido à absorção da sociedade soviética pelo Estado. Esse sentido era impossível de ser abarcado pelos ensaios anteriores à 1956, já que não *pensavam o conceito de totalitarismo* para dar conta do fenômeno social e político da U.R.S.S. Sem dúvidas, *Totalitarismo sem Stálin*, é um marco na produção filosófica de Lefort. Dito isso, nos debruçaremos agora sobre os ensaios de *Éléments* que já não são mais escritos a partir da perspectiva marxista¹³⁸.

¹³⁷ Não usamos o termo “nascimento” no sentido arendtiano, que como veremos, é visto de modo crítico por Lefort, a esse respeito ver (FLYNN;2005, p.258).

¹³⁸ O rompimento de Lefort com a *filosofia da história do proletariado*, data de 1958 que coincide com a saída dele do grupo Socialismo ou Bárbarie, que possui um ensaio específico que trata das divergências com o grupo (*Organisation et Parti* do mesmo ano). Não trataremos desse ensaio aqui, os termos do rompimento com o grupo já foram por nós colocados nas análises de ensaios anteriores. Podemos, entretanto, citar uma esclarecedora passagem de Sérgio Cardoso: “É claro, pois, que a crítica que Lefort

Reivindicamos enquanto hipótese interpretativa que *o amadurecimento no trato com fenômeno* é o sintoma do rompimento com o marxismo. Lefort se dedicou desde o início de sua jornada à compreensão da sociedade soviética. Mas é também verdade que suas análises não pararam aí. Se olharmos os ensaios reunidos em *As formas da história*, veremos com facilidade que seu olhar filosófico é estendido para as cátedras da antropologia, sociologia e história. Esse olhar alargado muito semelhante ao de Merleau-Ponty, arrasta um dinamismo que será seu durante toda sua jornada. Apesar de concebermos em boa parte dos ensaios dos anos de 1950 *a filosofia da história do proletariado* como base para suas discussões, esses ensaios não se restringem à abordagem marxista¹³⁹. De nossa parte veremos aqui um trato diferente com o fenômeno da burocracia que já expõe vários limites ao marxismo (alguns deles não haviam sido expostos anteriormente), bem como a influência de Max Weber, por exemplo, demonstrando que seu olhar para as formas sociais modernas é um campo de que passará a se dedicar para além de todo prejuízo da dialética marxista. Quatro passos serão dados, seguindo a dinâmica própria de *Éléments*, no sentido de dar luz ao campo novo de investigação que está se abrindo ao nosso autor. 1) O fenômeno da burocracia, 2) constatação da *degradação ideológica do marxismo*, 3) *fenômeno da democracia*, que recebe seu primeiro tratamento, mesmo que esquematicamente, nessa reunião de ensaios. 4) Por fim, iremos reivindicar uma proposta interpretativa que se resume no seguinte: o *estilo* da filosofia existencial, tal como delineado por nós, possui expressão em Lefort nestes ensaios, quando caracterizamos uma *fenomenologia política*. Tal estilo, possui por característica marcante o questionamento incessante de seus próprios marcos de referência, o que chamamos tal *atitude* de revolta do pensamento. Será o objetivo de nossa última sessão tratar dessa postura que não é um aspecto acidental mas um movimento

fazia do bolchevismo já visava o papel atribuído ao “partido revolucionário”, de modo que dentro do grupo seu desconforto foi permanente com esta pretensão de Socialisme ou Barbarie em considerar-se “órgão de partido”, “ainda que um partido virtual”. (CARDOSO;2015, p.11)

¹³⁹ Precisamente nesse sentido, destacamos os ensaios *Sociedade ‘sem história’ e historicidade, Ambiguidades da antropologia cultural: introdução à obra de Abram Kardiner*. Não trataremos desses ensaios com detalhes na presente tese, mas vale salientar que aqui já se encontram elementos que estarão presentes em suas análises ulteriores, destacadamente, a crítica ao marxismo por ver um salto histórico entre as sociedades pré-capitalistas e a moderna. Vemos de modo articulado como um olhar fenomenológico já ali esboçado, e que desemboca no grande ensaio *Permanência do Teológico-Político?* Onde tratará de modo magnífico a permanência da experiência pré-moderna, enquanto uma sociedade cujo lugar do poder está situado “em outro lugar”, ou seja, na figura de Deus. No lugar de delegar ao tabu o trato filosófico dessas sociedades, Lefort nos fornecerá uma descrição de uma mutação simbólica que é a marca de nossa experiência moderna, não só da democracia, mas que revelará, em que medida o totalitarismo visa – de modo completamente distinto – a reincorporação do lugar do poder, que na democracia *permanece vazio*.

característico da filosofia existencial da qual Lefort é um herdeiro e continuador. Tal aposta tem um sentido circular e retroativo, pois dará sentido ao que foi por nós exposto em páginas anteriores enquanto um progressivo amadurecimento no trato com o *fenômeno* deverá ser notado.

3.1 - O fenômeno da burocracia

O retorno de Lefort ao fenômeno da burocracia, no lugar de revelar uma repetição, nos fornece um retorno programático aos temas que caracterizaram seu pensamento dos anos de 1940-1950, animando uma reintegração e colocando o pensamento sob novas perspectivas. Após partir para o reconhecimento do *totalitarismo enquanto fenômeno político*, que como tal não pode ser compreendido na perspectiva reducionista do marxismo, trata-se agora de ver em que medida a burocracia permanece um modo de ser fundamental do fenômeno totalitário. Para tanto, veremos uma diversificação de sua bibliografia, o que representa uma ampliação significativa de seu pensamento já fora dos limites que lhe impunha *a filosofia da história do proletariado*. A pergunta: *Qu'est ce que la bureacratie?* recebe um tratamento específico em um ensaio de Lefort de 1960, que é homônimo da pergunta. Trata-se aqui de se perguntar: *qual é o ser do fenômeno da burocracia?* Traduzindo: quais são seus aspectos mais definidores, de que modo estes ressoam na vida concreta da sociedade moderna, principalmente no totalitarismo. Todos falamos, segundo o filósofo, sobre a burocracia, julgamos “entender” do que se trata sem que, no mais das vezes, cheguemos a um lugar no qual possamos minimamente estabelecer um debate filosófico profícuo a partir da questão. O *fenômeno, seu ser se mostrando*, é o objeto da presente análise, é preciso darmos um passo a trás, ou, como Merleau-Ponty, *realizar uma redução de nossa familiaridade*, para que o fenômeno se mostre com vigor. Não se trata de colocar em marcha o pensamento que sobrevoa a experiência colocando “*aquilo sem o quê*” essa não teria sentido. Antes, é o galopar da experiência com suas ambiguidades e contradições que a partir da visada fenomenológica, a burocracia enquanto fenômeno, se mostrará em espessura e latência em sua articulação com a existência concreta.

Quando falamos que há um amadurecimento das questões no pensamento lefortiano, não queremos dizer com isso que o tratamento dado anteriormente às mesmas questões seja imaturo. Qualquer que seja o fenômeno a ser compreendido haverá sempre

uma franja de indeterminação – como diz Bignotto a respeito da *obra* em Lefort¹⁴⁰ – que o olhar, por mais aguçado que seja, não consegue captar. É a partir dessa aceitação da complexidade do fenômeno que acreditamos que o escritor inicia as presentes análises da burocracia. Não é de se espantar que Max Weber surja agora como uma figura importante na compreensão da burocracia, que para além do marxismo e da fenomenologia, haja uma visada mais estruturada para o trato da sociedade moderna e especificamente para o modo como a burocracia se engendra na dinâmica social.

Buscando uma descrição mais completa da burocracia, visando assim, o *ser do fenômeno*, são esses horizontes a serem considerados a partir *de suas contradições* para enfim, chegar a uma compreensão em que se esboça uma *certa essência*. 1. Análise mais detalhada da burocracia foi feita por Marx em sua *Crítica da filosofia do Estado de Hegel*, que como nota o escritor, foi alargada por Lênin em *O Estado e a Revolução* e aplicada por Trotsky na sociedade pós-revolucionária (ECB, p. 272). 2. A perspectiva weberiana está aqui em questão. Do modo como Lefort a lê, trata-se para Weber, de conceber a burocracia *dentro da sociedade* enquanto um modo de organização particular, mas ainda um *modo entre outros* que subjaz à dinâmica da sociedade da moderna, daí a limitação da abordagem weberiana. 3. A burocracia considerada enquanto classe, parece reafirmar a importância desse fenômeno para a compreensão da sociedade moderna como um todo. 4. Entretanto, a quarta abordagem – é por nossa conta tal leitura – é municiada pela terceira, mas vai além. É como se, ao mesmo tempo em que enxergasse as contradições das abordagens de Marx à Weber, o escritor olhasse para sua própria análise da burocracia como esboçamos em páginas acima e visse um certo limite que é preciso dar conta. O limite, ao nosso ver, é que a burocracia não é apenas a classe, ela é um modo de ser do totalitarismo soviético e que como tal, incorpora em si vários traços oriundos da sociedade, implicando uma reverberação de seu fenômeno para além das bordas de uma sociedade determinada ou de um regime. Entendamos com mais detalhes o desenrolar do alcance do *fenômeno* por parte de Lefort.

A crítica marxista é pautada em uma filosofia da história que tem por alvo a filosofia hegeliana. No espiritualismo de Hegel, compreende-se a burocracia na redução dos interesses universais em particulares próprios da burocracia, o que torna absolutamente necessário a manutenção das esferas de interesses particulares, figurando uma universalidade apenas imaginária. Aqui opera-se a crítica ao idealismo que é clássica

¹⁴⁰ Lefort and Machiavelli. Presente na coletânea de ensaios sobre a obra de Lefort: Claude Lefort thinker of the political.

desde sua formulação. A querela com os jovens e velhos hegelianos deixa o palco para dar lugar a uma crítica real da filosofia da história de Hegel. No horizonte da crítica à noção de burocracia, para nosso escritor, podemos entender a visão hegeliana e necessária crítica de Marx assim:

Então, vive para o sigilo: a hierarquia guarda em si os mistérios do Estado e se comporta diante do mundo exterior como uma corporação fechada. Por outro lado, engendra um culto à autoridade: autoridade é 'o princípio de sua ciência e a idolatria da autoridade é seu sentimento'. Finalmente, ela é exposta ao "materialismo sórdido". O burocrata faz da meta do Estado sua meta particular: "É a caça aos cargos mais altos, você tem que encontrar o seu caminho". Marx mostra como que esse materialismo vem acompanhado de um espiritualismo não menos sórdido: a burocracia quer fazer tudo, está condenada a uma atividade incessante de justificação na ausência de uma função real. (ECB, p.275)¹⁴¹

Portanto, a crítica marxista engendra a perspectiva da história "idealista" visando atacar as formas reais de burocracia no Estado moderno. Não trata-se para Marx da busca de condições que estejam fora de uma sociedade real e situada. Trata-se da Alemanha do século XIX. Entretanto, sua própria análise da sociedade francesa de 1848, por exemplo, conserva os traços hegelianos da burocracia enquanto casta parasitária. Embora Hegel escape da realidade efetiva da burocracia – em seu formalismo – trata-se de compreender como essa impostura reflete uma política de estado que é necessário que ultrapassemos. O objetivo de Marx, como alhures, é o de aniquilar os privilégios hierarquizados tal como dispostos pela burocracia de Estado, tendo em vista o socialismo enquanto extinção dos privilégios burgueses em prol da extinção das classes.

O mérito de Marx é notório. Ao descrever a burocracia de estado enquanto fenômeno empiricamente constatável é algo que não ultrapassamos, daí a necessidade de retornamos a sua leitura para percebermos o que lhe escapa e em que ela permanece verdadeira. O parasitismo da burocracia, tal como apresenta Marx, é importante na compreensão de seu alcance na lógica de funcionamento do capitalismo, mas ela é por essa mesma medida também incompleta: *"Na realidade, a burocracia está no quadro da sociedade capitalista necessária; a crítica só pode ser situada, para ser eficaz, no mesmo nível da organização capitalista."* (ECB, p.278)¹⁴² O parasitismo da burocracia é

¹⁴¹ Ensuite, elle vit pour le secret : la hiérarchie garde en son sein les mystères de l'Etat et se comporte vis-à-vis du monde extérieur comme une corporation fermée. D'autre part, elle engendre un culte de l'autorité : celle-ci est 'le principe de sa science et l'idolâtrie de l'autorité est son sentiment'. Enfin, elle est exposée à un 'matérialisme sordide'. Le bureaucrate fait du but de l'Etat son but privé : 'c'est la chasse aux postes les plus élevés, il faut faire son chemin'. Marx montre encontre que ce matérialisme s'accompagne d'un spiritualisme non moins sordide : la bureaucratie veut tout faire, elle est condamné à une activité incessante de justification en l'absence d'une fonction réelle.

¹⁴² En réalité, la bureaucratie est dans le cadre de la société capitaliste nécessaire ; la critique ne peut que se situer, si elle veut être efficace, au même niveau que celle de l'organisation capitaliste.

insuficiente porque não escapa de uma descrição de seu posicionamento dentro do sistema capitalista. A própria noção de casta parasitária – tão cara à Trotsky – deixa a burocracia carente de seu alcance social e sendo vista como algo para além da conjuntura da existência efetiva. É necessário que a análise avance no sentido de inserir a burocracia em sua espessura social. É aqui que se encontra o lugar de Weber no horizonte da descrição lefortiana, na qual encontrará um interlocutor para restituir a promiscuidade imanente entre sociedade e burocracia.

Seu apoio em Weber, nos diz Lefort, é a título de retirar de sua teoria o essencial a fim de prosseguir a partir das contradições que a teoria weberiana apresenta, visando o que lhe escapa do fenômeno. Para o sociólogo alemão, há diversas burocracias no cerne do capitalismo. Suas funções são exemplares na medida em que são indispensáveis para o funcionamento do sistema. Contudo, Weber acresce que o funcionamento do capitalismo dependente da burocracia, o que a torna completamente indiferente aos interesses que diversos regimes políticos possam vir a ter, concedendo a ela um caráter formal e ao mesmo tempo empírico. Cita o caso do primeiro império na França que se mostra um órgão à serviço de uma porção privilegiada. Ao que parece, nota Lefort, não há uma dinâmica própria à burocracia se nos limitarmos às noções que apresenta Weber. Embora independente de interesses particulares de regimes específicos, sua existência é por esses mesmos interesses condicionada. Não há um enraizamento da burocracia no ser social, o que nos faz questionar de onde adquiriria seu poder próprio, e o que nos permitiria identificar uma esfera burocrática enquanto tal (ECB, p.283).

O exemplo das empresas industriais permitirá compreendermos os limites e o alcance da teoria weberiana, *sua tipificação* da burocracia. Na visão do sociólogo alemão, a burocracia é um órgão de transmissão e execução. Há uma distância dos trabalhadores da administração da empresa na qual trabalha. Apesar de um fato facilmente constatável, o trabalho, para Lefort, possui uma significação social diferente, um entrelaçamento do trabalhador com seu meio não é da ordem do pensamento, no sentido em que se poderia compreendê-lo por uma análise formal. Em uma empresa industrial, carrega toda uma hierarquia de salários que por si mesma diferencia os trabalhadores. Mas o que não se nota é a *dependência* do salário mais mísero ao mais alto ao aparelho burocrático, embora sua participação na burocracia seja distinta:

A situação do funcionário é, portanto, ambígua. Ele não está integrado ao sistema burocrático, ele se submete a ele, mas tudo tende a fazê-lo aderir a ele, e ele adere quando faz dele o ideal de seus superiores, a promoção. Além disso, ele tem tanto menos a faculdade de se desligar do ambiente burocrático, pois seu emprego é determinado pela organização social da empresa, e que, ao sacar os

recursos que garantem sua substância, ele se percebe tão necessário quanto esta própria organização. (ECB, p.290, grifos nossos)¹⁴³

Como nos ensaios anteriores que trouxemos à luz, o fator de socialização do trabalho, seu modo integrado e complexo de existência é o lugar onde se situa *o fenômeno* da burocracia. A crítica ao formalismo é da mesma ordem daquela do intelectualismo ou do empirismo. Eles perdem o fenômeno por não situaram-se na existência efetiva das relações humanas. Um trabalho na fábrica, nunca é para aquele que trabalha, uma mera função de execução. Conscientes ou não, suas existências enquanto trabalhadores são lançadas para aquela do outro e integrada *pelo meio comum de vida*, eminentemente prenhe de ambiguidade. É nesse momento que o fenômeno da burocracia pode ser compreendido a partir de sua significação social que escapa tanto a Weber como a Marx. É a existência concreta em sua espessura latente que trata-se de situar a burocracia para podermos entender qual é sua real significação para além de toda *tipificação sociológica*. Essas afirmações não diminuem o valor de Weber. Lefort será sempre sensível em suas análises às indicações sociológicas. A especificidade com que o sociólogo alemão trata as diversas formas de organizações burocráticas é de grande interesse. Mas como alhures, trata-se de ir além.

A burocracia da empresa industrial revela que não há coincidência entre a organização considerada “racional” – ou seja, seu ideal conceitual tal como julgaríamos vivido pelos operários – e a organização propriamente burocrática. Possui seus meandros autóctones que nos impossibilitam de enxerga-la como mero fruto da divisão do trabalho ou da evolução da técnica. Essa perspectiva adotada por Lefort, é de uma ordem, poderíamos dizer, fenomenologicamente mais rica do que a de outros ensaios. Trata-se de pôr em jogo uma conduta específica de existência, que possui seu sentido na socialização, do mesmo modo, que esta se compreende pela existência concreta intersubjetivamente considerada. A dialética descoberta nesse momento da análise recebe alguns contornos específicos:

É apenas para afirmar que a organização burocrática tem uma finalidade própria e que não pode ser deduzida das necessidades impostas pela organização da produção. (...) Nessa perspectiva, é fundamental perceber o movimento pelo qual a burocracia faz sua ordem. Quanto mais as atividades são fragmentadas, mais

¹⁴³ La situation de l'employé est donc ambiguë. Il n'est pas intégré au système bureaucratique, il le subit, mais tout tend à l'y faire adhérer, et il adhère effectivement quand il fait de l'idéal de ses supérieurs le sien propre, la promotion. En outre, il a d'autant moins la faculté de se détacher du milieu bureaucratique que son emploi est déterminé par la organisation social de l'entreprise, et qu'en en tirant les ressources qui assurent sa substance, il perçoit comme aussi nécessaire que cette organisation elle-même.

os serviços e as delegações de autoridade em cada andar, mais se multiplica, por causa dessa dispersão, os órgãos de coordenação e controle e mais prospera a burocracia. (ECB, p.292-293)¹⁴⁴

Um burocrata recebe um certo estilo de coexistência a partir da quantidade de pessoas que dele dependem certo setor ou uma função exercida. Há aqui um certo nível de existência em que se opera o poder e que é por si mesmo misturado com a efetividade dos indivíduos inseridos nessas dinâmicas. Não há, por definição, execução e produção como únicos meios e modos de ser do burocrata e da burocracia. Em seu processo de formação, ela recebe pela articulação intersubjetiva de seus membros um sentido dependente da divisão do trabalho, no mesmo instante em que se lança como órgão próprio, singularizado, cujo progresso interno é sua lei gestacional, que continua carregando em seu ser mesmo, *uma certa relação entre os sujeitos*.

São paradoxais essas conclusões? Se pergunta o filósofo:

(...) é verdade, como diz Weber, que a empresa capitalista oferece à burocracia um quadro privilegiado de desenvolvimento, que esta encontra no processo de racionalização econômica um motivo para sua organização: as exigências de uma calculabilidade e previsibilidade como o mais rigoroso possível, favorecendo o desenvolvimento de uma camada social de administradores e impondo a ela certo tipo de estruturação. Mas não é menos verdade que esta camada desenvolve o seu comportamento, intervém ativamente na sua estruturação e, colocada em condições historicamente criadas, desenvolve-se de acordo com o seu interesse. Assim, vemos por trás da máscara da lei e da impessoalidade a proliferação de funções improdutivas, a interação das relações pessoais e o delírio de autoridade. (ECB, p.292-293)¹⁴⁵

Tudo se passa no formalismo, como se a vida concreta dos sujeitos que suas análises buscam alcançar, não possuíssem, em si mesmas, uma história, um chão simbólico a partir do qual se erguessem. Há o processo de *racionalização da economia*, ao mesmo tempo em se conecta necessariamente às condutas pessoais dos homens concretos, estruturando conjuntamente a história e a sociedade em que vivem. Enquanto fenômeno complexo, a

¹⁴⁴ C'est affirmer seulement que l'organisation bureaucratique a une finalité propre et qu'on ne peut pas la déduire des nécessités imposées par l'organisation de la production. (...) Dans cette perspective, il est essentiel d'apercevoir le mouvement par lequel la bureaucratie crée son ordre. Plus les activités sont morcelées, plus les services sont nombreux et les délégations d'autorité à chaque étage, plus se multiplient, en raison même de cette dispersion, les instances de coordination et de contrôle et plus la bureaucratie prospère.

¹⁴⁵ (...) il est vrai, comme le dit Weber, que l'entreprise capitaliste offre à la bureaucratie un cadre de développement privilégié, que cette dernière trouve dans le processus de rationalisation économique un motif de son organisation : les exigences d'une calculabilité et d'une prévisibilité aussi rigoureuse que possible favorisant l'essor d'une couche sociale d'administrateurs et imposant à celle-ci un certain type de structuration. Mais il est non moins vrai que cette couche élabore sa conduite, intervient activement dans sa structuration et placée dans des conditions historiquement créées se développe, en suivant son intérêt. Ainsi voit-on derrière le masque de la loi et de l'impersonnalité la prolifération des fonctions improductives, le jeu des relations personnelles et délire de l'autorité.

burocracia é uma junção da impessoalidade com a vida individual dos sujeitos que dela fazem parte, e principalmente da sociedade com a qual ela *coexiste de um certo modo*.

Se assim não visássemos o fenômeno da burocracia, não poderíamos compreender como o *partido revolucionário* soviético teve uma função determinante para a formação de um regime, caracterizando-se como órgão do totalitarismo. É algo impossível de abordarmos a partir das categorias de execução e transmissão, como traçadas por Weber.¹⁴⁶ Para nosso escritor, há um erro de Weber por não modificar sua análise com o advento do partido revolucionário russo. O partido comunista enquanto organização burocrática de um partido de massa, vê-se no poder de tal modo, que não importa se um ou vários indivíduos possuem um poder real de decisão. Todos dependem e são direcionados pela organização burocrata. No partido, vemos como o salário não é um fator determinante, o que impede que a divisão do trabalho seja suficiente para delinear o fenômeno (ECB, p.293). Embora Weber seja sensível à estreita relação entre a burocracia do partido e a do Estado, suas categorias se mostram incapazes de dar conta dessa especificidade. Enquanto partido, ele faz parte de uma adesão voluntária que busca reunir em torno de si mesmo uma amálgama de indivíduos a partir de um programa de reivindicações (ECB, p.94).

O meio no qual se insere a burocracia partidária é oriundo de uma certa escolha por parte dos indivíduos. Isso quer dizer que uma escolha de tal tipo nunca é perpetrada pelo *penso que* – como vimos na discussão sobre *A experiência proletária*. É um grupo, portanto, que não escolhe serem *burocratas*, mas são suas condutas em direção ao mundo e suas necessidades que demandam essa escolha, esse projeto. “*Esclareçamos esta escolha: pelo fato de o partido se basear na adesão voluntária, por ter em princípio um acordo de ideias de vários indivíduos, parece que a manutenção desta adesão e deste acordo é essencial para a vida da organização.*” (ECB, p.295)¹⁴⁷. Para além do que Weber chama de aspecto formal do partido ou da burocracia, há uma coerção, uma violência no sentido próprio da palavra, que a burocracia opera, tanto em relação a si mesma como em relação à sociedade. Pois *formalmente*, jamais poderíamos considerar que um partido age contra aqueles que sua existência depende. Entretanto, na visada

¹⁴⁶ Já abordamos as insuficiências da análise marxista que recai sobre a prevalência da economia, perdendo de vista a complexidade da vida social.

¹⁴⁷ Précisons ce choix: de ce que le parti est fondé sur l’adhésion volontaire, qu’il a à son principe un accord d’individus divers sur des idées, il résulte apparemment que le maintien de cette adhésion et de cet accord est essentiel à vie de l’organisation.

existencial, a ambiguidade da existência é aquela de todo ramo da árvore da vida, em que há o posto, o sobreposto, o visível e o invisível.

Enquanto poder exercido na sociedade global, o partido reivindica uma certa coerência, seu estilo necessita de continuidade e de progresso, tudo isso independe se o sujeito cambaleante em sua adesão ao partido decide não fazer mais parte dele. Nesse sentido, o partido não é mais uma micro burocracia, ele é o órgão fundamental de existência do regime soviético, que busca, incessantemente, a coesão de si mesmo e a unidade da sociedade. É assim que Lefort define, a partir dos impensados de Weber e Marx, a burocracia:

A burocracia é aos nossos olhos um grupo que tende a fazer prevalecer um certo modo de organização, que se desenvolve sob determinadas condições, que floresce por um certo estado da economia e da tecnologia, *mas que é o que é, em sua essência, apenas em virtude de uma atividade social.* (...) Enfatizar o fenômeno da conduta social não é reduzir a burocracia a um somatório de comportamentos semelhantes. A do indivíduo isolado é ininteligível. *A burocracia se constitui de fato em uma socialização imediata de atividades e comportamentos.* (ECB, p.297-298, grifos nossos)¹⁴⁸

A visada do sujeito isolado é incompreensível pela simples razão de que não existe sujeito isolado. Mesmo se considerarmos Thoreau em sua imensa solidão no lago *Walden*, haveria ali ainda um indivíduo inundado pelo ser do outro, pela vida coletiva e impessoal que atravessa seu corpo, desde o ato de acender uma fogueira até o de escrever um livro sobre os louros de estar “só”. O desobediente Thoreau, tem de obedecer às demandas da existência que atravessa seu ser depositando um certo *estilo* do mundo. Considerando a burocracia, é necessário a conectarmos com sua dimensionalidade dependente de uma conduta social, aspecto revelador da espessura fenomênica. Sua essência não está nem a frente nem no dorso, mas à nossa volta, *no meio do mundo*. A conduta, lemos, é um modo de comportamento que está sob o controle do sujeito no mesmo sentido em que decido ser alto ou baixo, manco ou esbelto, honrado ou canalha. É um projeto em curso que está nos bastidores da vida pessoal, mas que exerce sobre ela uma influência sem igual. Esse processo tem toda uma significação e uma motivação social que é preciso dar conta na compreensão do fenômeno.

¹⁴⁸ La bureaucratie est à nos yeux un groupe qui tend à faire prévaloir un certain mode d'organisation, qui se développe dans des conditions déterminées, qui s'épanouit en raison d'un certain état de l'économie et de la technique, mais qui n'est ce qu'il est, dans son essence, qu'en vertu d'une activité sociale. (...) Mettre l'accent sur le phénomène de la conduite sociale n'est pas réduire la bureaucratie à une somme de comportements similaires. Celui de l'individu isolé est inintelligible. La bureaucratie se constitue en effet dans une socialisation immédiate des activités et des conduites.

Partimos da conclusão dos ensaios anteriores de Lefort: existe uma classe dominante na U.R.S.S: a burocracia. Ao contrário do que pensam alguns dogmáticos que “ideologizam” a teoria marxista, tornando-a apenas um simulacro fora da realidade, a extinção da propriedade privada não tem como resultado o fim da luta de classes. Como vimos, há uma divisão fundamental no capitalismo que permanece intocada na U.R.S.S: divisão entre Capital e Trabalho. Se essa classe mudou, se através das medidas econômicas como a planificação e a coletivização, bem como a nacionalização dos meios de produção, – o que forneceu suas condições materiais de existência, como nota Lefort – não mudou, entretanto, *sua função política*. Como se estivesse pondo uma *vírgula* em seus ensaios anteriores, escreve:

Além disso, não basta identificar a existência de uma classe privilegiada na URSS, ou mesmo perceber sua própria gênese, para entender o que é a burocracia de fato, dentro de uma sociedade global que ela domina. Uma análise que se limita a evidenciar o fenômeno da exploração ao nível das relações de produção ainda não fornece informações sobre a natureza da classe burocrática (...). (ECB, p. 300)¹⁴⁹

O que restou por aprofundar em seus esforços anteriores, era a própria essência da burocracia, não apenas enquanto classe dominante, mas enquanto potência latente na sociedade, fruto de um meio preciso que possibilita a atuação produtora de sentido e de modos de vida na sociedade moderna. A burocracia implica um modo complexo de participação na sociedade, que desvendamos alguns de seus aspectos direcionando nosso olhar para o partido revolucionário. Trata-se de precisar que os burocratas não são gerados por uma atividade profissional, nem mesmo pelo interesse em comum de seus membros. Muito mais do que isso:

Eles são imediatamente membros de sua classe e seus atributos pessoais fluem dessa filiação; eles são apenas o que são por meio de sua dependência do poder do Estado que funda e mantém a hierarquia social. (...) Isso significa ainda que a burocracia é o terreno privilegiado do totalitarismo, ou seja, de um regime onde todas as atividades sociais são medidas sob o mesmo critério de validade estabelecido pelo poder do Estado. (...) (ECB, p.301)¹⁵⁰

¹⁴⁹ En outre, il ne suffit pas de repérer l'existence d'une classe privilégiée en U.R.S.S, ni même d'apercevoir sa genèse propre pour comprendre ce que la bureaucratie est dans les faits, au sein d'une société globale qu'elle domine. Une analyse que se borne à mettre en évidence le phénomène de l'exploitation au niveau des rapports de production ne renseigne pas encore sur la nature de la classe bureaucratique (...).

¹⁵⁰ Ils sont immédiatement membres de leur classe et leurs attribut personnels découlent de cette appartenance, ils ne sont ce qu'ils sont que par leur dépendance vis-à-vis du pouvoir d'Etat qui fonde et maintient la hiérarchie sociale. (...) C'est dire encore que la bureaucratie est le terrain privilégié du totalitarisme, c'est-à-dire d'un régime où toutes les activités sociales sont mesurées à un même critère de validité établi par le pouvoir de l'Etat (...)

Mais do que a constatação de uma classe dominante, a burocracia é o solo pelo qual se ergue o totalitarismo, ao mesmo tempo em que o torna capaz guilhotinar a divisão das esferas de existência que caracterizam a experiência moderna democrática. A pluralidade, grande inimiga do totalitarismo, é aniquilada, pois o jurídico, o econômico, o ideológico, são níveis soldados em um mesmo sistema de valor fornecido pelo Estado através de sua classe “privilegiada”. É nesse sentido que entendemos quando o escritor salienta que a política e a economia estão achatadas de tal modo, que suas formas de exercício fazem a da mais-valia uma participação na dominação das classes e da sociedade (ECB, p.301)

Poderíamos dizer, acompanhando as linhas de Lefort, que *o ser do fenômeno da burocracia* pode ser aludido se entendermos como seu caráter autóctone deixa sua harmonia compreendida em uma unidade esférica. Há uma torsão da experiência que coloca em questão sua identidade e seu progresso de maneira infinita, que este seja no fundo, *seu modus operandi* social. O partido que intervém na e pela burocracia, mostra-se enquanto *fenômeno burocrático* mais completo que todos os outros, pois nutrido de um poder político sem precedentes em outras formas de burocracia, impõe um monopólio expesso que permite a uniformização da máquina estatal e da classe exploradora. Doravante, podemos entender a promiscuidade que se opera entre o poder político e a burocracia, perpetrado enquanto classe na medida em que constitui um “sistema total de dominação”:

Somos, portanto, levados a evidenciar uma indeterminação da burocracia, que nos parece ser a origem das dificuldades encontradas pela teoria. A burocracia não é uma classe enquanto não for a classe dominante e, quando o faz, permanece, em sua essência, dependente de uma atividade propriamente política de unificação. (ECB, p.303)¹⁵¹

A burocracia enquanto classe dominante coloca um problema de outra ordem daquele da luta de classes nos países ditos ocidentais, com suas indústrias e o capitalismo desenvolvidos. Aqui o escritor coloca a questão *de essência*: o ser do fenômeno da burocracia é outro que aquele da burguesia. O olhar que permite desnudar a classe burocrata dependente de um sistema de dominação total – ou seja, um *a priori* do totalitarismo – é o mesmo que compreende que a luta *nessa sociedade* é de uma outra ordem. É por ser uma outra forma de vida colocada em movimento pelo sistema que não permite uma contradição expressa pelos conflitos reais, que imputa no campo do absurdo

¹⁵¹ Aussi somme-nous amenés à mettre en évidence une indétermination de la bureaucratie, qui nous paraît à l’origine des difficultés rencontrée par la théorie. La bureaucratie n’est pas une classe tant qu’elle n’est pas la classe dominante et quand elle le devient, elle demeure, dans son essence, dépendante d’une activité proprement politique d’unification.

tudo aquilo que questionaria sua própria identidade, tudo aquilo que traria a lume para a sociedade o que ela realmente é. Essa constatação é importante: a burocracia é um fator da sociedade moderna, mas só ganha contornos de classe no totalitarismo. É seu próprio modo de ser que exige uma adequação total ao poder político, e essa comunhão não é possível em um Estado minimamente democrático, que incorpore em sua estrutura simbólica a divisão e o conflito.

A sua codependência de um exercício de poder na sociedade caracteriza sua atividade *sui generis*. Seu princípio de indeterminação opera *a partir* de sua representação social, em seu esfacelamento da vida coletiva pluralizada, na qual ela *se mostra* enquanto classe dominante. Dominar e progredir é seu modo de condenação das pontas ao centro do ser. Um ajustamento é necessário a cada passo que a burocracia dá na vida social. O que só é possível através de um sistema de poder que permita que sua inserção na sociedade produza um retorno de condutas que reforcem sua própria existência, não de forma pontual, mas absolutamente sistemática. Sua própria existência, como aquela do totalitarismo, depende do abafamento da liberdade, ela precisa ser exercida através da dominação contínua do outro.

Assim é sua identidade, *seu ser do fenômeno*, assim é sua contradição intrínseca: não pode ser por si, tem de se constituir a partir do controle e de suas projeções na vida social, ao mesmo tempo que se condena ao eterno retorno a si mesma, pois sem isso perderia sua identidade progressiva que é dada a partir do exercício de *um poder total*. Seu caráter autóctone é na verdade mitigado, nunca pode ser para-si, e por um ato mágico de sua criação como classe dominante em um sistema de dominação, se coloca enquanto coisa que se transforma como nenhum um homem seria capaz de fazer: um em-si que na verdade se mostra mais frágil do que aquele sonhado por todo filósofo idealista. Para chegar ao *fenômeno*, foi preciso abandonar o formalismo e o materialismo, foi preciso que visássemos a burocracia em sua espessura de ser social. concreto Nesse sentido, assentimos que a compreensão da burocracia é compreendida na esteira da fenomenologia existencial, pois aceita um percurso que expõe, através da experiência daquilo que se mostra, percorrido na indeterminação e na ambiguidade, deixando guiar-se pelo sabor dos acontecimentos, aceitando suas contradições, do mesmo modo que penetra em um pensamento, que embora não tenha pensado tudo – pois é pensamento – deixa um lugar vazio para penetrarmos e *alcançarmos o fenômeno com sua ajuda*. Weber ou Marx, não pensaram a complexidade que impera sobre a burocracia da qual fala Lefort, mas sem

suas alusões, sem seus esforços de expressão para compreender o *seu presente*, jamais teríamos podido vislumbrar compreender o nosso.

3.2 - A revolta do pensamento: Lefort contra ele mesmo

Da diversidade dos textos abordados, podemos vislumbrar vários caminhos que o pensamento político lefortiano traçou. Suas questões quase sempre giraram ali, em torno da luta de classes concebendo o proletariado como agente histórico privilegiado. Na U.R.S.S. formou-se, a partir da burocracia considerada como classe exploradora, uma nova forma de dominação do proletário pelo sistema de dominação total imperado no Estado soviético, fazendo surgir os traços mais rígidos do totalitarismo. Sabemos bem que a análise do totalitarismo foi durante sua vida um tema a ser retrabalhado, reconquistado. Como dirá posteriormente, é a maior questão do século XX, e que impõe a qualquer um que queira pensar a política, uma questão incontornável. Nesse momento iremos acompanhar mais um passo em direção a um amadurecimento dessas questões, no lance em que forneceremos nossa leitura dos momentos de transição que discutimos acima *a partir da revolta do pensamento*. Tal aspecto da filosofia existencial é um *modus operandi* que devemos explicitar ao leitor para unirmos o que foi discutido sobre a obra lefortiana e aquilo que está por vir. A tensão de seu projeto gerado pelo tensionamento entre a filosofia existencial e o marxismo, explode em um pensamento que se contesta, reconhece seus limites, mas não para de pensar os fenômenos que estão *à sua volta*. No lugar de colocarmos seus ensaios dos anos de 1940-1950 e também do início dos anos de 1960 como “ensaios de juventude”, pressupondo a partir disso, uma carência filosófica que será suprida mais tarde, queremos ocupar o lugar *entre-deois*, pois buscaremos no interior de seu discurso signos e sentidos que nos forneçam uma unidade, mesmo que precária, de um pensamento que se lança constantemente ao risco de viver e habitar o presente.

Esboça-se aqui uma visada para a democracia, para além dos preconceitos que uma visão comunista poderia ter, vendo, para além também do liberalismo, uma forma de vida que se mostra paralela com as questões que permeiam o totalitarismo. Faremos um movimento um tanto quanto singular, pois nos deixaremos guiar pelas questões acerca do *tempo vivido*, expondo Lefort em sua lida com o passado. Veremos como *a repetição*, enquanto atrativo do pensamento recalcado, impossibilita que pensemos a complexidade da vida humana. Ressuscitando Trotsky ou grandes ídolos, não somos guiados para o

passado ele mesmo, pois como vimos, as situações nunca são as mesmas: há uma diferença dos tempos. Embora nosso presente seja desembrulhado por uma generalidade que lhe é inerente, à qual veta a ação absoluta, – domínio total de suas reverberações – permite que nosso esforço, seja de pensamento, seja político, nunca esteja totalmente no escuro.

Entendemos *a revolta do pensamento* como um movimento interno, que possibilita que os pilares-pensamento sejam sempre passíveis de uma derrubada, de um questionamento incessante, visando novas reivindicações que estejam na ordem do dia. A todo momento que novas questões são colocadas, a exigência pelo concreto e da compreensão sempre parcial da realidade, impõe ao próprio pensar um retorno a si, revendo seu alcance, recolocando novos limites para um novo futuro. Como dissemos acima, o pensamento, nesse sentido, é centrífugo e centrípeto, gira em sua órbita visando alhures. Se olharmos atentamente para a definição de democracia como concebe Lefort ulteriormente, vemos como há uma compatibilidade com o movimento próprio do pensamento, que buscamos entender, para além da terminologia lefortiana, seu próprio *estar consigo*.

O poder aparece como um lugar vazio e aqueles que exercem como simples mortais que só ocupam temporariamente ou que não poderiam nele se instalar a não ser pela força e pela astúcia; (...) enfim, não há representação de um centro e dos contornos da sociedade: a unidade não poderia, doravante, apagar a divisão social. A democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente... (ID, p. 118)

Como a democracia entendida como sistema simbólico que questiona a si mesma a todo instante, que recoloca as marcações em que foi erigida, o pensamento lefortiano possui em si mesmo, esse movimento de *desincorporação* – poderíamos lembrar da reflexão do corpo próprio enquanto tocante-tocado que nunca consegue *de fato* efetuar um conhecimento total de si mesmo, entanto, nesse sentido, sempre *aquém* de sua própria identidade¹⁵². Antecipamos aqui passos que serão ainda precisados, no mesmo instante em que retomamos alguns já feitos, para que não deixemos o leitor no escuro quanto nosso intento expressivo. Como em Merleau-Ponty, há um fluxo na rede do pensamento, que através de significações frágeis permanecem abertas continuamente, o que nos permite dizer, que o lugar vazio que desincorpora o antigo regime dando origem à invenção democrática, é da mesma ordem daquela do pensamento. A obra é ela mesma

¹⁵² Essa é a mesma reivindicação de Gilles Bataillon: *o pensamento da desincorporação*.

um lançar-se contínuo no futuro, uma ruminção sempre temporalizada, – usando uma terminologia nietzscheana¹⁵³ – que retoma seu passado do qual fornece o solo do pensamento presente. O vazio do pensamento torna-o precário, não há identidade absoluta, um reconhecimento total de si. Há, ao contrário, um desdobrar-se na indeterminação que é a mesma da percepção fenomenológica, como vimos anteriormente na *Fenomenologia*. Embora a passagem acima seja uma leitura de Lefort posterior aos anos de 1970, vemos como um *reconhecimento* de um modo de pensar que não é indiferente aos seus primeiros ensaios. A filosofia da existência é da ordem da existência efetiva, mistura-se incessantemente com o pensamento, instituindo um campo ambíguo.

Através dessa perspectiva podemos entender como a filosofia existencial implica que a compreensão da realidade não possa ser guiada pela classe proletária enquanto agente privilegiado da história. Há um marco do pensamento sendo desincorporado. No sabor dos acontecimentos, há inúmeras revoltas ocorridas no interior da U.R.S.S, aparecem novos percalços que colocam a teoria da história, tal como concebia Marx, como insuficiente para a compreensão da realidade. A indeterminação pela contingência será um guia mais constante do que foi antes para Lefort. Num acerto de contas consigo mesmo, veremos como seus passos futuros já são iniciados pelas contradições que o pensamento encontra em si mesmo no presente. Contra todo pensamento *objetivo*, que sobrevoa a realidade no lugar de vive-la, que impõe ao fenômeno uma única figura sem um fundo ambíguo e indeterminado no qual ela se apoiaria e interagiria, o pensamento existencial se ancora na realidade através da visada da ambiguidade conferindo à percepção seu próprio modo de ser.

Em um ensaio intitulado *La dégradation idéologique du marxisme* de 1963, vemos expressa uma visão por parte de Lefort que ultrapassa a noção de proletariado como motor privilegiado da história, e que reconhece um deterioramento inevitável das categorias do marxismo para lidar com os fenômenos do presente. Sendo a filosofia da história do proletariado, para Lefort, bem como para Merleau-Ponty, a expressão da qual todas as outras dependem dentro do próprio sistema de Marx, vemos um deslocamento do

¹⁵³ No prólogo de *Para uma genealogia da moral*, Nietzsche expressa melhor do que nós esse processo de leitura pela ruminção, pela desincorporação/incorporação: “Em outros casos, a forma aforística suscita dificuldade: ela reside em que hoje não se *leva suficientemente a sério* essa forma. Um aforismo, corretamente cunhado e vertido, não foi ainda “decifrado” ao ser lido; antes é preciso já começar com a sua *interpretação* (*Auslegung*), que precisa de uma arte da interpretação (*Kunst der Auslegung*) (...) Sem dúvida que para praticar desse modo a leitura como *arte* faz-se necessário algo que justamente em nossos dias está bem esquecido - e que exigirá tempo, até que minhas obras sejam “legíveis” -, para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e *não* um “homem moderno”: o *ruminar...*”. (apud;NASCER, p.37)

posicionamento lefortiano na leitura do real. Para além das posições acerca do marxismo, sejam reformistas ou conservadoras, há um debate pautado somente no campo do imaginário, um debate que não nasce para responder as questões que a realidade impõe, mas visa algo para além dela mesma, uma disputa de um legado intelectual. O escritor define assim o marxismo: *“O marxismo é definido como esta concepção total do mundo: a história da humanidade revela todo o seu significado na sociedade atual, o proletariado pela fé anuncia e realiza uma sociedade livre de exploração.”*¹⁵⁴(ECB, p.309) Enquanto sistema total o marxismo se coloca como sistema de mundo bem como o portador do sentido da luta do proletariado, sendo este sua expressão máxima. A teoria e a prática são faces de uma mesma realidade representada pela figura da classe expropriada *detentora da práxis*.

Enquanto sistema total de mundo o marxismo não se incorpora na grande parte daqueles que reivindicam seu legado. Isso significa, para Lefort, que o marxismo não pode ser aderido em partes, que sua visão da totalidade faz que sua teoria não possa ser aceita enquanto crítica do capitalismo, mas rejeitada enquanto teoria revolucionária que propõe o fim da exploração. É bastante exemplar a ausência de crítica da exploração na U.R.S.S, ou a falta de complexidade como essas críticas são feitas pelos teóricos que reivindicam um *plano de fundo* marxista. Ora reduzem-se à crítica da economia, ora à condenação da violência brutal do sistema soviético (ECB, p.311). Seja por uma visão progressista (jargão meramente moral) que reivindica a bandeira da liberdade e a realização total da revolução, ou por aquela positivista que reduz a realidade às condições econômicas, ambas perdem de vista o sistema marxista enquanto sistema total.

O debate acerca do marxismo, se tornou, para Lefort, um debate ideológico. Não trata-se de uma teoria da realidade mas um apêndice teórico que no fundo deforma e degrada a proposta original de Marx. Um exemplo dessa degradação é a sociologia contemporânea ao nosso filósofo. Houve uma introjeção relevante do pensamento marxista no debate da sociologia no século XX. Qualquer perspectiva sociológica (progressista ou positivista) acaba por ser reduzida à diferenciação de tipos de formas sociais, carecendo de qualquer pergunta sobre *a verdade, o fundamento*: *“Nessa perspectiva, o problema se resume em buscar as melhores formas de integração de determinados sistemas, sem questionar sua legitimidade, sem sequer questionar o*

¹⁵⁴ Le marxisme se définit comme cette conception totale du monde : l’histoire de l’humanité révèle sa signification entière au sein de la société présente, le prolétariat à la foi annonce et réalise une société affranchie de l’exploitation.

princípio de divisão social a que obedecem.'' (ECB, p.313)¹⁵⁵. A sociedade considerada deste modo se torna um sistema entre os sistemas, perdendo qualquer tipo de identidade ou de autonomia. Essa adesão à mera tipificação faz com que percamos o valor de uma investigação dos conflitos sociais, que no fundo representa uma determinada forma de vida. Essa crítica é algo que persistirá em muitos textos posteriores de Lefort, em sua reivindicação para uma *filosofia política*. O esforço para pensar à prova do político é o reconhecimento da necessidade de colocar as questões de essência em seu movimento de pensar a realidade humana.

Essas posições, na leitura de Lefort, se multiplicam em reformismos que retém muito pouco da teoria total de mundo como pensou Marx. As abordagens que fugem dessa lógica, acabam por perder as fronteiras que definiriam e distinguiriam as classes. Lefort dá como exemplo o humanismo de Charles W. Mills, que coloca como problema maior a massificação, sustentando uma linguagem meramente moral, denunciando os níveis de alienação da sociedade, que bloqueia, segundo o sociólogo na leitura de Lefort, a livre comunicação. Este seria o maior fator para a conscientização da classe. Abstém-se de uma crítica do presente, em troca de um meio de sobrevivência dentro de um sistema corrompido (ECB, p.319). Diversas formulações, por mais carentes de uma adesão total ao sistema marxista que sejam, revelam, na verdade, uma crise do próprio proletariado, que está sujeito a novas formas de dominação. Aqui vemos, como *a experiência*, no sentido fenomenológico, desvela um nível da realidade do próprio marxismo que devemos reconsiderar. O crescimento da complexidade social parece ter dado à classe novos traços. Essas visões “reformistas”, como dirá o filósofo, crescem no interior dessa nova relação do proletariado com a sociedade moderna:

O desaparecimento do marxismo revolucionário, portanto, não é acidental, baseia-se fundamentalmente em uma experiência, a da classe trabalhadora, que podemos dizer que amadureceu, que é mais sensível do que no passado à complexidade do problema social, e que por isso mesmo não pode abraçar a fé revolucionária com a mesma ingenuidade. Essa fé foi a fonte de uma visão de mundo total. Hoje não é possível acordar nenhum dos dois. (ECB, p.318)¹⁵⁶

¹⁵⁵ Dans une telle perspective, le problème se réduit à chercher les meilleures formes d'intégration des systèmes donnés, sans mettre en doute leur légitimité, sans même s'interroger sur le principe de la division sociale auquel ils obéissent.

¹⁵⁶ Le dépérissement du marxisme révolutionnaire n'est donc pas accidentel, il est au plus profond fondé sur une expérience, celle de la classe ouvrière, dont on peut dire qu'elle a mûri, qu'elle est plus sensible que dans le passé à la complexité du problème social, et que pour cette raison même elle ne saurait embrasser la foi révolutionnaire avec la même naïveté. Cette foi a été à l'origine d'une vision total du monde. Aujourd'hui il n'est possible de réveiller ni l'une ni l'autre.

O que está em jogo é o esforço para ancorar o pensamento da realidade nela mesma, para que as respostas possíveis sejam formuladas no interior da história humana, em seus passos, no presente que permite vermos o passado não como algo imutável, mas aquilo com o qual é preciso relevar e repensar a cada momento que formos buscar qualquer formulação de futuro. É a partir dessa constatação, que a fé ingênua na revolução e uma visão total de mundo não podem ser retomadas, pois o mundo mudou e nossa experiência de pensamento está em contato íntimo com o ser somente na medida em que acompanha suas mudanças.

É preciso reaprender a ver o mundo, para tanto: “*Il nous faut, me semble-t-il (...) de viser la société telle qu’elle est.*” (ECB, p.319) Primeiramente devemos sair do abstracionismo que é repleto de preconceitos, no fundo, é o modo de Lefort dizer que é preciso *um retorno às coisas mesmas*, nos moldes da *Fenomenologia*. Uma sociologia ou uma política que impregna um mal absoluto na sociedade moderna industrializada, perde de vista suas diversas mutações que demonstram uma nova experiência moderna. Há criação de sentido na sociedade moderna, do mesmo modo que destruição simbólica constante. As instituições são mutáveis, elas desaparecem na exata condição de fazer surgir algo novo:

Na verdade, *o processo da história é estranhamente ambíguo*, e se é verdade que há destruição de comunidades, destruição de uma socialização que se pode considerar que existiu no passado no quadro de certas instituições (...) permanece não menos verdade que a sociedade moderna, ao romper com os velhos quadros, ao confrontar cada homem com uma experiência cada vez mais ampla da realidade social, da variedade dos universos culturais à escala mundial, *institui* uma nova socialização que não pode basear-se na relação pessoal do homem com o homem. (ECB, p.319, grifos nossos)¹⁵⁷

Ver a sociedade tal como ela é, é uma maneira que permite enxergar em cada deformação, cada perda de sentido, uma formação ulterior. Não há ponto zero na história amplamente considerada, como não há na vida que habita um corpo. Se o processo da história é ambíguo, é pôr partir do coração do homem situando-se no meio das coisas e do ser. Ele *institui e é instituído*, há retomada do passado que compromete uma visão limpa e clara do mundo. Não é menos verdade que estamos em condições de reconhecer essa experiência através de sua ambiguidade e diversidade. Se a desrazão tem lugar no mundo

¹⁵⁷ En fait, le processus de l’histoire est étrangement ambigu, et s’il est vrai qu’il y a destruction des communautés, destruction d’une socialisation qu’on peut considérer avoir existé autrefois dans le cadre des certaines institutions (...) il ne reste pas moins vrai que la société moderne, en faisant éclater les anciens cadres, en confrontant chaque homme à une expérience toujours plus étendue de la réalité sociale, de la variété des univers culturels à l’échelle du monde, institue une nouvelle socialisation qui ne peut être fondée sur le rapport personnel de l’homme à l’homme.

moderno, é por ela anunciar uma *experiência selvagem* que não possui as rédeas de sua própria identidade.

O pensamento que impera em uma visão revolucionária nos moldes marxistas, possui um débito com o racionalismo moderno do qual se julgava distante. Vê a realidade para além daquilo que ela mostra. Possui uma ideia prévia do que é a sociedade, deixando de lidar com os conflitos reais. Somente a sociedade ideal não possui conflitos, ou suas produções na realidade a partir de uma efetividade ideológica e fantasmagórica como vimos. Qualquer crítica que se pautar em uma visão de lugar nenhum, ou visão de sobrevoos, ignora que qualquer pensamento sobre a sociedade é feito em seu interior. A partir dessa sociedade *real* que todos nossos pensamentos, bem como todas as formas de resistência, podem ou não ser formuladas.

A degradação ideológica do marxismo, é na verdade uma constatação de um limite da própria teoria marxista, que no sabor dos eventos se vê deslocada em um mundo que não destrói formas sociais a não ser pelo preço de constituir um conflito futuro. É preciso que nossa visão de mundo seja aquela que nos lance na realidade presente, com o preço sempre real de nos enganarmos. Nossas ações não são guiadas pela certeza absoluta de um futuro garantido, nossa vida, bem como nossa história, são reinstituídas a todo momento, a cada instante:

Aceitar ver no presente algo diferente do mal, decidir decifrá-lo para aprender o sentido dos nossos empreendimentos, buscar as condições do nosso pensamento e da nossa ação (...) ficar cientes de que ainda estamos falando no interior da sociedade presente e que dela devemos extrair, nas condições que nos são feitas, a verdade, em vez de fugir para o mito do bom passado (...) ou do futuro socialismo. (ECB, p.321)¹⁵⁸

É nesse sentido que Lefort é movido pela revolta do pensamento procedendo contra suas próprias certezas, os marcos intencionais do pensar, deixando-se guiar para além de si mesmo. Nós sabemos bem, ele encontrará formas diversas de compreender a sociedade moderna distantes daquelas que imputavam e imputam no proletariado a razão total da história. O marxismo jamais deixará de estar no horizonte de seu pensamento. O que vemos esboçado desde suas primeiras linhas é a visada ao concreto e à indeterminação

¹⁵⁸ Accepter de voir dans le présent autre chose que le mal, se décider à le déchiffrer pour y apprendre le sens de nos entreprises, pour y chercher les conditions de notre pensée et de notre action (...) demeurer conscients que nous parlons encore à l'intérieur de la société présente et que nous avons à tirer d'elle, dans les conditions qui nous sont faites, la vérité au lieu de nous évader dans le mythe du bon passé (...) ou celui du socialisme futur.

pela qual seu pensamento é lançado alhures, bem longe de qualquer noção chave que suporia abrir a história, com o preço de perde-la para sempre.

A luta que o pensamento emprega na compreensão da realidade, não pode cessar porque perdemos um modelo total de compreensão da realidade, mesmo que fornecesse um doce mas amargo caminho, previamente estabelecido, a despeito dos rumos da humanidade. É aqui que o pensamento lefortiano realiza sua mais importante guinada. Como vimos na análise do ensaio anterior, há uma *ausência* deixada pelo abandono do proletariado concebido como motor privilegiado da história. Com ele, os rumos da história estavam traçados – ou ao menos esboçados – na luta contra as classes dominantes que suprimiria o conflito na história humana através de uma sociedade sem classes. Essa visão, seja pela constatação do débito que possui Marx com um certo racionalismo que detém previamente a “ideia de sociedade”, seja pelas mudanças dos paradigmas sociais que colocaram o proletariado em outro plano de luta, não é mais possível ignorar a realidade social em que estamos inseridos, uma sociedade moderna em que pesa muito a industrialização, a massificação e alienação. Entretanto, não bastam essas considerações um tanto quanto gerais, é preciso compreender *filosoficamente* esse mundo tal como ele se mostra, com suas contradições ao mesmo tempo que seu sentido próprio, sua verdade. Essa verdade está no *meio do mundo*, no interstício da democracia e do totalitarismo. Esse é o lugar que uma filosofia política precisa ocupar, não por serem problemas *a priori*, mas por serem fenômenos do tempo presente que solicitam a reflexão e uma instituição com o ser para fazer cantar seus sentidos e verdade

Pour une sociologie de la démocratie de 1965 é um ensaio valioso nesse caminho em busca de novos marcos de referência. Possui uma textura muito diferente daqueles que abordamos anteriormente, não só pelo conteúdo tratado, mas pela estrutura geral como o texto é elaborado. Ao que nos parece, há uma reformulação de programa na ordem do pensamento para Lefort que trata-se de começar por articular. Como poderemos ver no decorrer de nossa tese, os temas levantados nesse ensaio serão tratados detidamente em diversas outras obras posteriores. O que nos interessa especificamente é o modo pragmático e programático como é disposto: o pensamento contesta-se, lançando-se na indeterminação, onde se encontra em uma nova etapa. Não veremos uma negação dos passos anteriores, mas uma *instituição* a partir do *instituído*, por suas contradições assumidas e as ocultas. O palco erigido se amplia na ambiguidade própria à história e às relações humanas, aonde o pensamento se fará continuamente. Vejamos em que medida

essa ambiguidade e essa indeterminação são motores importantes não só para o presente momento do pensamento do escritor mas para um novo programa em nascimento.

Durante a história usou-se amplamente o termo *democracia*. Ligada pela tradição marxista à ideologia burguesa, ou assumida como identidade pelo liberalismo, vemos como sua definição parece ser da ordem do impossível. Entretanto, nota Lefort, uma aplicação diversa de um termo não deve nos desestimular a buscar uma compreensão. A democracia, para além de disputas terminológicas, tornou-se nosso meio de vida na modernidade e possui uma significação em nossas experiências concretas quer aceitemos ou não. Para além e aquém das querelas terminológicas que tocam somente lascas da experiência, há uma sociologia que se reivindica como científica que nega que nossa experiência imediata possa fornecer qualquer valor na compreensão *objetiva* da democracia.

Devemos nos defender contra essa falsa Ciência. *Quer decidamos ou não confiar em nossa experiência, é isso que controla secretamente nossas opções* e, em parte, direciona o curso de nossas análises. Nossas convicções, nossos desejos, podemos muito bem lhes impor silêncio, mas eles não cessam de guiar nossa curiosidade. (ECB, p.324, grifos nossos)¹⁵⁹

Como vimos em Merleau-Ponty, a indeterminação “*de nossa experiência*” é o motor silencioso de nosso imbricamento com o mundo. Qualquer tentativa de ignorá-la não fará com que ela cesse de guiar nossos passos. Lefort também escolhe aceitar a ambiguidade da experiência humana, mesmo sendo um caminho árido para as formulações do pensamento. Destarte, é por essa aridez que o pensamento pode buscar os princípios que regem uma dada realidade, indagar-se continuamente pelo sentido daquilo que vê, mesmo que possua a certeza de que essa indeterminação da experiência seja o nosso modo mais concreto de experienciar o ser.

No lugar de buscar respostas que favorecem a imagem *a priori* de uma boa sociedade a ser vivida, ou de aguardar o levante do proletariado para criar o espaço do não-conflito, temos a aceitação completa da interrogação no lugar da certeza. Aqui é um lugar em que a *démarche* lefortiana pode ser vista em sua espessura própria, por esse contato com o fenômeno, que envolve em um lance nossa experiência e toda generalidade

¹⁵⁹ Il faut se défendre contre cette fausse Science. Que nous décidions ou non de nous appuyer sur notre expérience, c'est elle qui commande secrètement nos options et dirige pour une part le cours de nos analyses. Nos convictions, nos désirs, nous pouvons bien leur imposer silence, ils ne cessent pas pour autant d'orienter notre curiosité.

que permeia cada passo no mundo, por essa presença latente e expressa do mundo humano mundo natural. Assim define o escritor o intuito de sua abordagem:

Esta posição informa nossa abordagem. Não se trata tanto de ordenar questões a respeito de uma realidade a ser conhecida, mas de abri-las uma a uma para voltar à sua fonte e, se possível, vislumbrar os princípios que as regem. (...) Na verdade, isso é pelo menos parcialmente *tirado da distância tomada em relação ao esquema liberal e ao esquema marxista*: uma distância que não é a de um modo de representação para outro, mas que exclui qualquer pensamento da democracia em termos de representação, isto é, qualquer pensamento objetivante pelo qual a sociedade se deixasse constituir como matéria possível de uma forma democrática. (ECB, p.325-326, grifos nossos)¹⁶⁰

O pensamento objetivo retira da experiência a ambiguidade do fenômeno, *representando*¹⁶¹ a sociedade como um objeto de ciência, com leis próprias que independem da experiência que dela tivermos. É exatamente isso que o filósofo nega como possível. Os princípios, se descobertos, são da ordem da existência e necessitam de explicitação de nossa intimidade com ela para se provarem enquanto tal. O liberal e o marxista perdem o fenômeno por buscarem uma representação da sociedade em-si ou para-si. Trata-se de ir ao encontro do interstício experiencial de *nós* com os *outros* e ver, a partir disso, como se manifesta, no fenômeno democrático, suas próprias condutas, suas instituições, seus valores dentro da espessura social, no meio das coisas e do ser (ECB, p.326).

Como qualquer fenômeno de grande envergadura, a democracia possui vários níveis simbólicos¹⁶² distintos, que o escritor enxerga a partir de uma conexão intrínseca à experiência democrática. Economia, política, informação, até mesmo uma *certa personalidade*, são níveis de existência do fenômeno, não da sociedade do sociólogo-cientista vista como representação, esses níveis configuram um certo modo de ser:

Os níveis de que estamos falando não correspondem às *divisões da sociedade em si*; esses são os níveis de significado onde identificamos os mesmos fenômenos a cada vez, mas de acordo com uma articulação diferente. Assim, como mostraremos, não há fim do econômico que não inclua o das relações de

¹⁶⁰ Cette position éclaire notre démarche. Il ne s'agit pas tant d'ordonner des questions en regard d'une réalité à connaître que de les ouvrir une à une pour remonter vers leur source et, si possible, entrevoir les principes qui les commandent. (...) En fait celui-ci se trace au moins pour une part de la distance prise à l'égard du schéma libéral et schéma marxiste : distance qui n'est pas celle d'un mode de représentation à un autre, mais qui exclut toute pensée de la démocratie en terme de représentation, c'est-à-dire toute pensée objectivante pour laquelle la société se laisserait constituer en matière possible d'une forme démocratique.

¹⁶¹ Posteriormente, como sabemos, a representação terá um papel fundamental na compreensão da lógica do poder. Aqui trata-se de negar a representação enquanto o modo em que opera essa "falsa ciência".

¹⁶² Embora a dimensão do simbólico tenha sido ampliada na abordagem da democracia, vemos ainda carecer aqui de uma formulação mais clara como será ulteriormente, do lugar do poder ou mesmo para compreender a obra de pensamento. Mas é inegável que a evolução desse conceito acompanha a evolução de seu pensamento.

poder e autoridade, o da distribuição da informação e o dos valores sustentados pelos desejos de uma comunidade, mas este primeiro fim não se confunde de forma alguma com o político, faz-nos descobrir outro relevo. Referir-se ao poder, ao conhecimento, à produção, ao desejo, é impor a si mesmo uma leitura única a cada vez; é reconhecer que, *simbólico de uma ponta a outra*, o campo se ordena de acordo com a acentuação deste ou daquele tipo de significante. (ECB, p. 327, grifos nossos)^{163,164}

Delineia-se, a partir da experiência política, um novo fenômeno a ser descrito. Ele brota desse contato com os outros, desse relevo complexo que mutila a expectativa de um pensamento total. O campo do saber no qual se apoia o filósofo, é simbólico porquê não é nem fato nem ideia, ao contrário, são *instituições que se comunicam*, de tal modo que não poderemos compreender uma sem fazer a devida menção ao diálogo de sentido que altera o modo de aparecer dos fenômenos em relação a outra. Os fenômenos são aqui esboçados em seus balanços autônomos, com significações próprias, mostrando-se interdependentes *no* campo democrático. Este é o campo onde se pautará boa parte do esforço da *démarche* lefortiana a partir de então, campo ambíguo em que reina o conflito e a indeterminação, onde não há lugar para o sobreposição de ideias, ou de uma única visada. O fenômeno se rearticula incessantemente diante de nossos olhos, essa dificuldade é o desafio da *escrita à prova do político*.

Não é incompatível com alguns dos aspectos gerais que seus ensaios anteriores carregavam. Se a classe proletária ainda era vista como motor privilegiado da história, era em sua concretude e em seu modo de existência indeterminada que era possível vislumbrar suas tarefas que nada possuíam de absolutas. Não somos sensíveis às leituras que desconsideram a complexidade em que nasce um novo pensamento. Se este está disposto a dizer algo de diferente, é sob o mesmo chão expressivo, de uma mesma vida e de um mesmo impulso que ele pode se espantar novamente e *instituir uma nova relação com o ser*. Aqui trata-se de colocar sempre em marcha a interrogação fundamental que não cessa de produzir sentido, como não cessa de gerar impasses.

¹⁶³ Les niveaux dont nous parlons ne correspondent pas à des divisions dans la société en soi ; ce sont les niveaux de sens où nous repérons à chaque fois les mêmes phénomènes mais suivant une articulation différente. Ainsi, comme nous le montrerons, il n'y a pas de visée de l'économique qui n'inclue celle des relations de pouvoir et d'autorité, celle de la distribution de l'information et celle des valeurs soutenues par les désirs d'une collectivité, mais cette première visée ne se confond pas pour autant avec celle du politique, elle nous fait découvrir un autre relief. Se référer au pouvoir, au savoir, au produire, au désir, c'est s'imposer à chaque fois une lecture singulière ; c'est reconnaître que, symbolique de part en part, le champ s'ordonne en fonction de l'accentuation de tel ou tel type de signifiants.

¹⁶⁴ Aqui trata-se de uma referência direta à noção de instituição em Merleau-Ponty que trataremos longamente no curso de nossa tese. Agora trata-se apenas de pontuar a mudança de programa no pensamento do filósofo.

Como o corpo saudável pode ser desvelado a partir de categorias recusadas pelo corpo patológico, a democracia enquanto exercício contínuo da produção de sentido, assume-se enquanto avesso do totalitarismo, e compreendida a partir deste.

Qualquer sistema totalitário afirma ignorar o conflito e, de maneira mais geral, impor um denominador comum a todas as atividades sociais. Não podemos dizer que a democracia é, ao contrário, caracterizada por sua intenção de enfrentar a heterogeneidade de valores, comportamentos e desejos, e fazer do conflito um motor de crescimento? A questão é tanto mais aguda para nós quanto chega a lidar com a possibilidade de evitar que o conflito se enraíze nos apetites de poder e riqueza, e de garantir que a desigualdade não permaneça de forma socioeconômica. (ECB, p.348)¹⁶⁵

Se Merleau-Ponty podia pensar nossa inserção originária no mundo através da descrição de casos que destroem parte de nossa experiência natural, é por entender que um fenômeno carrega em si uma possibilidade de automutilação, e que os horizontes da esquizofrenia, da alucinação, ou do membro fantasma, desvendam nossa pertença ao mundo humano porque nunca cessamos de existir. Esse movimento, portanto, é compreensível na análise de Lefort que busca compreender a democracia pelo seu avesso, o totalitarismo. O desenvolvimento da bibliografia em torno da obra de Lefort, nos leva, cada vez mais, ao reconhecimento do alcance da *expressão e do estilo* de Merleau-Ponty. Deste modo podemos compreender, como a negativa da teoria marxista é ampla. Já era aceito por Lefort a impossibilidade de definirmos qualquer fenômeno político ou social a partir da ótica da economia, daí tínhamos um dos fatores que revelavam a incapacidade do marxismo de lidar com o fenômeno do totalitarismo soviético. Para além de todo aspecto econômico, é a sociedade em sua complexidade e identidade latentes, de formas de vida diversas, de níveis simbólicos, que recebem em seu meio a dominação total oriunda de um poder total que intenta soldar as diferentes matrizes no poder político, que trata-se de compreender. Essa multilateralidade anulada é um modo de ser do fenômeno a ser descrito, o avesso da democracia que enfrenta o enigma de sua própria instituição.

O conflito, aceito como motor simbólico, produtor da heterogeneidade própria da democracia, não seria possível de ser compreendido se ela é um decalque ideológico da classe burguesa, se no interior de suas mutações, não produzisse um verdadeiro sentido de nossa experiência. Caso víssemos a possibilidade da ditadura do proletariado como

¹⁶⁵ Tout système totalitaire prétend ignorer le conflit et plus généralement imposer à toutes les activités sociales un dénominateur commun. Ne peut-on dire que la démocratie se caractérise à l'inverse par sa intention d'affronter l'hétérogénéité des valeurs, des comportements et des désirs, et de faire des conflits un moteur de croissance ? La question a pour nous d'autant plus d'acuité qu'elle va jusqu'à porter sur la possibilité d'éviter que le conflit ne s'enracine dans les appétits de puissance et de richesse, et que l'inégalité ne demeure de forme socio-économique.

real embora “futura”, como poderíamos assentir que a classe responsável pelo destino da humanidade não é ela mesma a supressão do conflito? Não é essa a característica saliente do totalitarismo? Bom, esses são sentidos que em 1965 ainda estão surgindo. Estavam indicados como possibilidades de serem pensados a partir da recusa lefortiana do pensamento totalizante ignorante do fenômeno. É nessa amálgama de âmbitos simbólicos que o esforço do filósofo se erigirá. Principalmente a partir de sua leitura de Maquiavel, o pensamento do conflito ganhará contornos que não foram esboçados antes de Lefort, o que demonstra a importância de sua obra, assim como a relevância de nosso esforço de compreender seus sentidos. Aquilo que definimos como revolta do pensamento é esboçada à cada passo que Lefort dava em direção à negação de qualquer chave *a priori* para ler a história humana e suas aventuras. Os textos dos idos de 1940, mesmo do final dos anos de 1950 não são relíquias de um pensamento que não se compreende, que não se impõe os limites de sua estadia no mundo. A busca era e continua sendo de *ver a sociedade e a política tais como elas são*. Há claramente diferenças que espalham-se de ensaio para ensaio, de evento para evento, de fenômeno para fenômeno. Mas tais diferenças não expressam senão um movimento em direção à concretude da experiência para além de categorias que fecham o fenômeno, negando sua imbricação, por conseguinte, seu ser próprio. Passo a passo, acompanhamos novas questões sendo colocadas, um novo alcance da visada fenomenológica, até chegarmos à indeterminação do pensamento consigo mesmo que é característico de uma interrogação radical. O marxismo enquanto dependente do proletariado como fator universal, passa a ser deslocado para fora do campo da existência efetiva, onde é preciso encontrar novos caminhos, sejam de lutas a serem travadas no campo prático, sejam de questões novas que precisam serem postas na ordem do dia. A sociedade moderna, sua *instituição* democrática, com suas diversas esferas de existência simbolicamente delineadas é o novo fenômeno a se debruçar. Nessa mesma visão, encontra-se no dorso do fenômeno democrático aquele do totalitarismo, que será uma face recalcada – uma contrarrevolução da invenção democrática – que será preciso trazer à luz *também*.

Para além de tudo que possa ser dito a respeito das mudanças grandes ou pequenas no esforço de pensamento lefortiano, há sua recusa em delegar o passado – como seu próprio passado-pensamento – à título de curiosidade para o historiador objetivo, que escrutina os eventos como objetos do mundo científico. Nesse espectro, o escritor pode bem colocar a respeito dos seus próprios textos e os fenômenos analisados, em *Le nouveau et l'attrait de la répétition (posfácio de 1970)*:

Isso significa que o mundo dos anos 1950 só pode despertar o interesse do historiador e que o que escrevemos há doze ou vinte anos tem apenas valor de documentário? (...) O passado só é assim quando deixa de assombrar a mente das pessoas e nos tornamos livres para redescobri-lo como curiosos. Mas enquanto as imagens e palavras continuarem a povoar nossos pensamentos e excitar a paixão, longe de homens e eventos que não conhecemos, eles participam plenamente do presente - ou servem para destruir ou que precisamos deles para manter a estrutura de nossa vida. (ECB, p.356)¹⁶⁶

Esse redescobrimto contínuo do passado que habita nossa vida presente, é da esfera do irrecusável. A participação efetiva do passado no presente precisa ser entendida como horizontes latentes de sentido nos quais nosso pensamento e nossa vida se afinam, nos quais se torna possível qualquer ato cognitivo que busca uma leitura da experiência, em um futuro do qual não temos a chave. Doravante, os eventos do passado possuem sua projeção contínua de sentido no presente, mas que jamais poderíamos nos referir ao passado como aquele capaz por si só de fornecer as formas de leitura do presente, ou mesmo querer habitar o passado como se fosse uma coisa-em-si. Por essa razão que o pensamento sempre anda em voltas contra si mesmo, pois apoiado naquilo que foi, continua sendo exigido pelos fenômenos que visa no presente, o que solicita de si um esforço a mais, nunca imitando suas próprias palavras, já que trata-se de ir sempre além. Se o pensamento *institui uma relação com o ser*, é em função de carregar suas amarras e ser tensionado a se ver de frente com a repetição.

Essas considerações não são válidas apenas na relação de Lefort contra ele mesmo. O passado sempre revisitado pelos horizontes diversos do tempo existencial, mostra que a obra de pensamento (como aquela de Maquiavel ou Tocqueville) permanece sempre prenhe de uma exigência futura. Não existe fechamento do pensamento nele mesmo. Se é possível uma definição, ela exige que consideremos o lançamento da obra para além de si, nos corações de leitores futuros, que mesmo lidando com questões outras, possam enxergar a partir do que foi aberto por um pensador, um *estilo*, um modo para pensar seu presente. Se há uma morte da percepção quando condenada a um único horizonte, um único objeto, há do mesmo modo, uma morte do pensamento que não se liga, mesmo que pela distância, à experiência do outro:

¹⁶⁶ Est-ce à dire que le monde des années 50 ne peut plus éveiller qu'intérêt de l'historien et que ce que nous écrivions il y a douze ou vingt ans n'ait plus d'autre valeur que documentaire ? (...) Le passé n'est vraiment tel que lorsqu'il cesse de hanter les esprits et que nous sommes devenus libres de le redécouvrir en curieux. Mais tant que les images et les mots continuent de peupler nos pensées et d'exciter la passion, à distance des hommes et des événements que nous n'avons pas connus, ils participent pleinement du présent – soit qu'ils servent à détruire, soit que nous ayons besoin d'eux pour conserver le cadre de notre vie.

O pensamento pode ser libertado de certas imagens, mas o que resiste é a relação que mantemos com a representação do passado, é a função mítica que o fazemos desempenhar para nos garantir uma verdade já dada e que não trairia, para conjurar, por fim, a indeterminação que renasce constantemente na história que vivemos. (ECB, p.358)¹⁶⁷

Há perda de sentido pela aquisição simbólica. Qualquer que seja nosso intuito em ler o passado, é a partir de uma certa verdade inerente à nossa adesão cega ao mundo que podemos nos inserir de modo cabal à indeterminação contínua da história. A contingência não nega a verdade, apenas a torna possível. Nesse sentido, por mais que assumamos outro caminho em nossa vida, o passado nos habita e dá sentido ao presente, isso é admitir que *há um tempo vivido*. O esforço do pensamento que prova a si mesmo é enorme. Essa função mítica de que fala o filósofo reproduz sombras em nossos olhares, mas não vemos um objeto sem que algo dele seja negado. A verdade, se poder vir à tona, não é como pensava Platão pela imagem do sol que reluz fora da caverna, mas nas sombras das paredes e das luzes do pensamento que formam uma *demi-obscurité*.

As críticas que Lefort realizou sobre o partido revolucionário que aniquila a possibilidade de uma pluralidade em seu interior acabando por formar um órgão protototalitário, não perdeu seu alcance em 1970. Os revolucionários profissionais continuam a se organizarem à distância das massas, concebendo como real a necessidade de *direcionamento* dos carentes de consciência. Se o passado nunca é o mesmo – pois a cada retomada algo se ganha e se perde – os homens agem no mundo muitas das vezes guiados por exemplos, que embora tenham se provado equivocados, continuam por orientar uma certa conduta que acaba por perder qualquer ancoragem na realidade efetiva, ou como diz Maquiavel na *verità effettuale*. Perdem a realidade por se pautarem na *teoria-em-si*, por verem qualquer movimento da história e de resistência como um erro a ser corrigido. Os militantes que condenam a intervenção da Rússia na Tchecoslováquia veem aí um refluxo, condenam o uso exagerado da força que é incompatível com o Estado socialista. Não fazem a pergunta fundamental: como um Estado socialista pode se valer de meios de dominação total em seu próprio território e em países próximos? Trata-se aqui de um refluxo da revolução, ou é a própria natureza do Estado que está sendo exposta? (ECB, p.358-369). Esses militantes enxergam a revolução na Hungria como contrarrevolução.

¹⁶⁷ La pensée peut bien se délivrer de certaines images, mais ce qui résiste c'est le rapport que nous entretenons avec la représentation du passé, c'est la fonction mythique que nous lui faisons jouer pour nous assurer d'une vérité déjà donnée et qui ne trahirait pas, pour conjurer, enfin, l'indétermination qui renaît sans cesse de l'histoire que nous vivons.

Perdem de vista a luta pela opressão que é própria ao movimento que eles defendem. As análises filosóficas, parecem assim, não serem da ordem do datado, mas possuem uma potência que é revelada pela atração cambaleante dos humanos pela repetição – risco que todos nós corremos – e daqueles que buscam resistir à sua atração.

As análises da burocracia realizadas em diversos ensaios possuem um alcance real na compreensão da sociedade soviética assim como lançam certas luzes para a sociedade moderna. Compreender o modo de execução da burocracia é desenrolar os fios intencionais que a ligam à sociedade. Exercer tal crítica é desvendar os limites do próprio campo em que o pensamento se desenrola. As questões inseridas num quadro tão complexo como a burocratização, possuem limites outros que aqueles descritos por Marx na sociedade industrial dos séculos XVIII e XIX. Entretanto, algo que já vinha se anunciando no desenrolar dos ensaios, Lefort o reconhece: a adesão ao modelo marxista, desvela limites claros para uma realidade que para Marx era inapreensível.

No entanto, por mais legítimo que seja da perspectiva que temos evocado, o movimento crítico subjacente a nossos primeiros ensaios parece-nos sofrer hoje do viés de permanecer dentro da estrutura estrita da interpretação marxista. A lealdade torna-se equívoco quando se engaja a buscar respostas já dadas às novas perguntas. (ECB, p.363)¹⁶⁸

O pensamento do escritor que buscamos delinear minimamente a partir destes primeiros ensaios, parece-nos muito mais conscientes dos limites e de seu alcance do que a própria “pessoa” Lefort em sua retrospectiva contra si. É claro que torna-se necessário um reconhecimento de limite, de questões que precisariam de um trato específico para questões não menos específicas. Mas vimos que os ensaios, embora não fujam da perspectiva marxista da luta de classes e, por conseguinte, do proletariado como motor privilegiado da história, encontravam na visada existencial um modo de chegar à experiência concreta, sem supor respostas prontas, sem armarem-se previamente de modo total para uma situação que apenas se esboça no presente. Poderíamos dizer que Lefort é um tanto quanto demasiado hostil consigo. Destarte, estaríamos negando a autonomia e a especificidade da riqueza de um autor que se direciona constantemente para seus próprios percalços, e encontra, a partir deles, suspiros e combustível para o passo seguinte.

¹⁶⁸ Toutefois, si légitime soit-il dans la perspective que nous évoquions, le mouvement critique qui sous-tend nos premiers essais nous paraît souffrir aujourd’hui du parti pris de demeurer dans le cadre strict de l’interprétation marxiste. La fidélité tourne à l’équivoque quand elle engage à chercher des réponses déjà données à des questions neuves.

O que para nós enquanto leitores de sua obra é uma produção profícua de um olhar atento ao fenômeno que se metamorfoseia constantemente, para o escritor é um momento de prestar contas consigo mesmo:

Uma vez que nos preocupamos apenas em estabelecer os marcos de referência para a nossa análise da burocracia, digamos primeiro que ela foi conduzida de forma a deixar intacta a imagem do proletariado como classe revolucionária, portador dos fins universais da história. (ECB, p.363)¹⁶⁹

Trata-se de um reparo no *estilo*, que para os leitores pode parecer algo parcial ou mínimo, e para o autor a negação do motor que guilhotina a indeterminação constitutiva de toda análise do ser social e político. Embora o desenho que fez o filósofo da luta de classes na U.R.S.S seja distinto daquele que levasse Marx em toda sua positividade, parece cometer o mesmo erro, que é deixar ilesa a classe que é, *a priori*, o sentido da história, e isso significa não realizar a crítica da filosofia da história do proletariado, como aponta Merleau-Ponty nas *Aventuras*. Não subestimemos o alcance dessa autocrítica. Ela é da espessura de uma metafísica da realidade, no sentido de que aquilo que visamos nos é automaticamente tomado das mãos por ser uma categoria, que em nós já possui um sentido, ignorando os percalços que tal classe pôde passar, sua própria descaracterização no curso da história. Isso não foi negado por Lefort como vimos, mas parece que essa resistência que operava-se no interior de sua própria expressão, era uma barreira que precisava ser transposta para fazer surgir algo novo.

Esse desencantamento do pensamento consigo é um impulso silencioso e invisível no momento da criação, mas faz surgir um determinado esforço para lermos a realidade. A atração pela repetição é uma adesão por vezes cega que controla um prejuízo em nossa relação com o fenômeno. É aqui que se opera a dificuldade do distanciamento que seria preciso ter da obra com a qual nos comunicamos. Opera-se um amadurecimento do próprio pensar, quando compreendemos que o passado não é um fato-objeto, e que não pode ser o guia total de uma visada do presente. Houve uma subestimação por parte do escritor das oposições geradas pela expansão da burocracia. É nesse sentido que o passado-em-si não pode funcionar como ótica universal do presente:

Considerar as características desta revolta, ambíguas, porque atinge o sistema de dominação no seu seio, ao revelar os mecanismos que asseguram o funcionamento combinado da exploração, da opressão e da ideologia e, simultaneamente, faz vacilar os marcadores simbólicos de toda socialização,

¹⁶⁹ Puisque nous ne nous occupons que de fixer les repères de notre analyse de la bureaucratie, disons d'abord que celle-ci fut conduite de manière à laisser intacte l'image du prolétariat comme classe révolutionnaire, comme porteur des fins universelles de l'Histoire.

medimos a distância que nos separa do mundo analisado por Marx. (...) Existem muitas fontes de conflito; a reivindicação, por excelência revolucionária, da autogestão coletiva se espalha de um para o outro, mas se for melhor reconhecida, é cortada da raiz que lhe é dada pela teoria do proletariado - o grande Vivente, segundo Marx, no universo da Repetição. (ECB, p.367)¹⁷⁰

O uso de maiúsculas nos conceitos centrais, mostram, *nesse momento*, como o grande Vivente é enclausurado na Repetição. No dia-a-dia, tem o trabalho, a frustração, o amor e o tédio. Para nós que vivemos não vemos espaço para a grande Vida. Esse reconhecimento, antes de ser uma limitação ao pensamento, permite um avanço verdadeiro que serve de remédio ao lidarmos com o presente. As categorias das ideias, fruto de um racionalismo exacerbado, é preciso extirpar, retirar sua generalidade fortuita, para alcançar o ser concreto. Daí advém que a Repetição precisa ser sangrada para passagem do lugar do novo, aberto pela indeterminação instituinte da sociedade moderna, representante privilegiada da mesma indeterminação que nutrimos em nossa lida com o mundo humano. Marx não deve ser esquecido, como qualquer autor clássico possui também sua franja de indeterminação que permite que adentremos em seu ser total, não armados de uma teoria, mas alimentados para uma contestação incessante.

Nesse encontro consigo, vemos Lefort oscilar entre uma crítica de seus próprios limites nos “primeiros ensaios”, e no reconhecimento de uma ordem de realidade que escapa à teoria marxista. Trata-se de reconhecer que a crítica do totalitarismo não pode ser pautada “apenas” na burocracia, na contradição radical entre o controle da sociedade e o parasitismo que lhe é inextrincável. Bem como não basta ver o partido se realizando do avesso (ECB, p.368). Há um poder no mundo em que reina a U.R.S.S que assusta a análise na primeira visada, justamente por sua articulação de um sistema total de dominação. Mas nota o escritor, que as revoltas e as insurreições ocorridas em diversas partes do território soviético demonstram como a autoridade do Poder absoluto pode ser cambaleante, que resta por enxergar a complexidade, a heterogeneidade em que se situa o conflito que penetra e fornece verdade para as sociedades históricas. Para isso, como já vimos, não é possível uma abordagem que reconheça a exclusividade de um ator político, – a classe proletária – antes, trata-se de restituir aquilo que se perdeu com a fidelidade ao

¹⁷⁰ A considérer les caractères de cette révolte, ambiguë, car elle frappe le système de domination dans son cœur, en révélant les mécanismes qui assurent le fonctionnement combiné de l’exploitation, de l’oppression et de l’idéologie et, simultanément fait vaciller les repères symboliques de toute socialisation, nous mesurons la distance qui nous sépare du monde analysé par Marx. (...) Les foyers de conflit sont multiples ; la revendication, par excellence révolutionnaire, de l’autogestion collective se répand de l’un à l’autre, mais si elle est mieux reconnue, elle est coupée de la racine que lui donnait la théorie du prolétariat – le grand Vivant, selon Marx, dans l’univers de la Répétition.

marxismo: a contingência da história, a iminência generalizada do conflito que tem por base o campo da *indeterminação*.

Esse aprisionamento no esquema marxista foi, para o pensamento lefortiano, um aprisionamento em si mesmo. É pela insurreição que a generalidade interrogativa vem à tona com todo seu valor, encontra em seus próprios passos passados uma necessidade de recusa de si mesmo, que visa, ao mesmo tempo, um lançamento alhures. O processo de socialização só pode ser descoberto e compreendido se sairmos do esquema marxista de pensar a realidade, de sua filosofia da história. Para além das categorias econômicas, para além da classe proletária como ator privilegiado, as novas formas de opressão podem ser desnudadas no cerne mesmo da democracia (ECB, p.370). Essa reformulação do pensamento não levará o escritor para a sociedade enquanto fato social, sistema de sistemas. Não será por uma abordagem sociológica que trata-se de formular a questão da democracia, ou de qualquer forma científica que lida com um “objeto” pré-determinando. De nossa parte, trata-se de pôr à baila os movimentos lidos na esteira da filosofia existencial, que em sua insurreição constante contra o estabelecido produz a descoberta tácita de nós mesmos. Aqui vislumbraremos o enigma democrático em todas as suas esferas simbólicas. Nada impede que as análises dos primeiros ensaios permaneçam válidas. Como interrogações do presente elas possuem seu valor de verdade. A crítica da autoridade dos partidos, seu distanciamento *a priori* da luta, tendo como consequência a objetificação do trabalhador, possui valor. Se quisermos compreender como a adesão à autoridade e à hierarquia apodrecem a experiência política que eles julgariam incólume, um retorno à Lefort se fará urgente. O pensamento pode se revoltar porque seus trajetos passados nunca são puro esquecimento, são exigências de um porvir. Lefort, mesmo aquém de si mesmo, nos mostra como o pensamento precisa se aventurar no presente para encontrar suas amarras no futuro. O pensamento não está à frente nem atrás, está no meio de nosso corpo: “*o estilo de cada indivíduo ainda é visível neles assim como o batimento do coração se faz sentir até na periferia do corpo.*” (FP, p.126)

Capítulo 3 – Lefort e o trabalho da obra de Merleau-Ponty

Nas seções anteriores buscamos desenvolver o primeiro momento da filosofia lefortiana através da análise de alguns ensaios à luz do estilo da filosofia existencial. Como vimos, esse estilo reivindica um pensamento situado no coração da contingência,

a recusa das filosofias totalizantes, do determinismo social e histórico. Tais traços abriram a possibilidade de lermos a radicalização do pensamento de Lefort a partir de sua revolta, da desincorporação de seus marcos de referência, um acesso ao ser da política para além da visão de sobrevoos representada tanto pela abordagem científica do social e da política, como de uma recusa total da filosofia da história do proletariado, expressão máxima e irrecusável do marxismo. Acompanhamos os delineamentos desse *estilo*, e o modo como ele fora pintado a partir da *Fenomenologia*, bem como as questões que envolvem a obra de Merleau-Ponty. Aqui traremos ao leitor nossa principal hipótese nessa tese: há um *trabalho da obra de Merleau-Ponty*, que está expresso do começo ao fim em nossa tese. Nesse capítulo trata-se de tematizar esse tema e dar as justificativas teóricas a partir da leitura a contrapelo dos ensaios *em torno de Merleau-Ponty* de Lefort. Temos um duplo interesse nesse *trabalho*. O primeiro, mais histórico, – se podemos reduzir a história de um pensamento à “história” – é de buscar restituir o valor da interpretação de Lefort das obras de Merleau-Ponty, que ao nosso ver, pode ser trabalhada com afinco dedicando especial atenção aos ensaios que aqui trabalharemos, ressaltando a potência interpretativa de Lefort – o que serve diretamente à tradição em torno de Merleau-Ponty – bem como a radicalização da filosofia existencial tornando-a capaz de pensar *o político*. O segundo é de fazer falar a abordagem lefortiana por seu impulso de pensar os caminhos e os descaminhos no interior do pensamento de seu professor, observando com cautela um estilo comum, para salientarmos um estilo em comum a partir de *seu trabalho*, encontrando apoio e subsídios para sua própria *démarche*. A obra de pensamento é permeada de canto a canto – como um fragmento de paisagem – pelo que mostra e o que oculta, o que ela pensa e o que silencia.

Ao propormos um trabalho da obra em torno de Merleau-Ponty, propusemos uma abordagem que reivindica uma proposta interpretativa ao mesmo tempo que anuncia a própria prática interpretativa, que é condição para entendermos *o pensamento do político*. Doravante, leremos os ensaios reunidos em *Sur une colonne absente*, pelos quais seremos habitados por esses dois filósofos, seus horizontes de pensamento se embaralharão “quiasmaticamente”, como disse Warren Breckman, a ponto de produzirem um sentido novo e um novo estilo para pensar o político. O simbólico, um dos grandes avanços da filosofia lefortiana, sendo *um impensado de Merleau-Ponty*, já é razão suficiente para visitarmos o conjunto de ensaios que formam esse *trabalho da obra*, que nos armará conceitualmente para marcarmos a presença de Merleau-Ponty. Em nosso quarto capítulo tematizaremos esse impensado de modo efetivo, mas como veremos, ele já é anunciado

de algum modo em suas diversas visitas à obra de seu professor que leremos aqui. Ao nos atentarmos para a leitura lefortiana de Maquiavel, temos a oportunidade de enxergar de que modo os conceitos da ontologia e fenomenologia são precisadas e alargadas, tais como noções de “carne”, “reversibilidade”, “instituição”, conceitos que serão frequentes a partir de agora. No lugar de pontuarmos essas noções na obra de Merleau-Ponty, temos a oportunidade única de ter como guia o próprio Lefort, que no final, esperamos, e o leitor também o reconheça como um guia inigualável para entendermos seu trabalho em consonância e desvio (écart) com o pensamento de seu amigo.

1 – Uma coluna ausente

Sur une colonne absente é o livro que reúne quase todos os escritos de Lefort sobre a obra de Merleau-Ponty. Tem-se como “fato”, na bibliografia secundária sobre Merleau-Ponty, que o grande estudioso que inicia um trabalho crítico de sua obra foi Renaud Barbaras com seu importante estudo *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, de 1990. O que gostaríamos de levantar como hipótese, é que Lefort após a morte de Merleau-Ponty em 1961 realiza uma leitura aguda de sua obra, tanto com intuito crítico – no sentido de um comentário a algum tema específico – quanto de uma incorporação de vários conceitos, tanto da *Fenomenologia*, quanto dos textos de 1950 e 1960. Ao nosso ver, para além dessa constatação, vemos (na literatura sobre Merleau-Ponty) pouquíssimas menções aos ensaios reunidos nesse livro. Usa-se o livro para compreender, em alguma medida, o próprio Lefort, mas quase nunca para pensar Merleau-Ponty. Mais do que qualquer outro, o olhar lefortiano nos permite um percurso nas obras de seu professor sem igual, analisando seus alcances, seus tropeços, e, principalmente, *seus impensados*.

A riqueza da leitura de temas preciosos para Merleau-Ponty, como corpo, temporalidade, ontologia, *política*, serão tratados com grande rigor, o que nos propiciará uma entrada privilegiada na obra de Merleau-Ponty e principalmente como no *corpus* lefortiano. Não vejamos essa reunião de ensaios adjetivando-a como *sistêmica ou assistêmica*. Não se trata, nem para Lefort nem para Merleau-Ponty, de apresentar tratados gerais sobre um determinado fenômeno. Embora haja casos nos dois filósofos de ensaios que ganhem uma unidade estritamente falando, nunca poderíamos assentir – essa é uma de nossas hipóteses – de que seus estudos tenham por meta qualquer conclusão total ou fechamento de uma questão. Ao contrário, é em vista da *interrogação contínua*

que seus ensaios devem ser lidos. Desse modo, o presente livro nos fornece uma oportunidade de desvendarmos alguns dos temas que serão fundamentais posteriormente em nossa tese, bem como, fornecerá um sentido relevante nossos capítulos anteriores, já que retoma temas da *Fenomenologia* e dos ensaios de Lefort que já discutimos com algum fôlego.

1.1 - Do prefácio da presente obra à presença de Merleau-Ponty

Já falamos sobre a importância dos prefácios nas obras dos dois filósofos. Precisemos melhor: “(...) e o leitor verá reaparecer a interrogação que acabamos de fazer no início: pois ela não é prefácio à filosofia, é a própria filosofia.” (S, p.145). Um prefácio para aquele que entende que a expressão de uma obra é latente, circular, que gira em torno de si no lance que se joga alhures, pode muito bem dizer antes aquilo que será, não necessariamente, melhor expresso depois. As inúmeras obras de Lefort tem em seus prefácios esse caráter ambíguo: anuncia um percurso por fazer, retoma questões já tratadas, bem como aborda de modo nada introdutório problemas complexos. Não é diferente aqui. Tenhamos em mente que o tom e o *estilo ensaístico* das obras não são, em absoluto, nada arbitrários. Ao contrário, é pelo esforço de dizer no presente, sobre o presente, que a expressão de pensamento vem à tona. A interrogação contínua é o que impera para os dois filósofos que aqui tratamos. De modos distintos, é óbvio, mas com o mesmo rigor. Interrogação contínua, dizemos, de uma *postura* diante da verdade. Essa não é uma coisa, tal como é para o cientista ou o historiador objetivista que vê as verdades nos fatos históricos ou nos recantos do Grande Objeto. Para nós, a verdade se desenrola, se anuncia, bem como pode esvair-se, se impregnar em algum horizonte do ser que, talvez, não a encontremos. É preciso uma disciplina do pensamento, pois a qualquer momento, suas tentativas de *determinarem o fenômeno*, podem acabar por repor, no movimento de busca pela verdade, uma impostura do absoluto, ou como disse Lefort, um retorno à Repetição. Interrogação radical, *uma virtude sem resignação*.

O intuito dessa reunião de estudos, diz Lefort, é o de incentivar a retomada da obra de Merleau-Ponty.¹⁷¹ Apesar de ser conhecida, ela não recebe a merecida atenção dos

¹⁷¹ Como diz Renaud Barbaras no prefácio de uma obra introdutória sobre Merleau-Ponty: “*The era when the evocation of Maurice Merleau-Ponty’s phenomenology met with the silence of ignorance or rejection seems very far away and is, in fact, gone forever. It is an understatement to say that the philosopher has been “rediscovered,” since, with rare exceptions, no one had really read him. In actuality, in less than two decades Merleau-Ponty has gone from the status of a minor or marginal author to that of a classic*

filósofos e comentadores. Merleau-Ponty é aquele que questiona toda a articulação da filosofia moderna, toda sua compreensão do ser, seus desarranjos ontológicos, os pensamentos de sobrevoos (SCA, p.IX). Da filosofia clássica à filosofia moderna há um certo percurso que precisamos refazer para entendermos nosso próprio estatuto de pensamento. O pensamento, se é do passado, só o pode ser porque se lançou no presente solicitando um contato com o futuro. Para além disso, as filosofias de Hegel e Marx, recebem uma crítica ajustada a partir de Merleau-Ponty. Rompe com essa tradição na mesma medida em que rompe com uma certa “fenomenologia”. Precisamos repensar a importância dessa obra, pois tudo se passa:

Como se não tivesse questionado o estatuto do sujeito, a consciência, a representação, o conceito, não contribuiu para perturbar nossa noção de linguagem e, por fim, arruinou as certezas sustentadas pelas grandes referências do pensamento metafísico: Razão, Natureza, História. (SCA, p.IX)¹⁷²

São tratamentos filosóficos dados às grandes questões de um modo novo que trazem um valor fundamental para a obra de Merleau-Ponty. Se ele foi capaz de arruinar as certezas, – não a partir de uma visão preconceituosa de um ceticismo vulgar – foi para repensar o *vazio* presente em toda obra de pensamento e *instituir* um outro a partir do qual os outros possam pensar. O que ele deixa é o que ele diz, e o que diz sempre se refere à *instituição contínua do sentido*. Marx não destrói Hegel, Spinoza não destrói Descartes, Aristóteles não destrói Platão. Tal constatação assusta aquele que busca, na história da filosofia, uma revolução do pensamento que dá saltos na história e não a revolta dele consigo mesmo, capaz de plasmar o contato íntimo e indireto com o outro. Ainda lemos as obras do passado buscando, não respostas, mas um traçado para nosso questionamento do presente. É por essa razão – pela obra ser no tempo – que toda obra de pensamento possui seus impensados, porque ela solicita uma retomada *da intersubjetividade*, não da consciência

philosopher, so that the risk faced by the unusually large number of commentators is that of displaying overreverence or simply of producing an academic gloss. The relation of the early days, marked by the discovery of the enormous descriptive and critical potentialities of Merleau- Ponty's oeuvre, has given way to systematic, scholarly research, fueled by the assimilation of the many unpublished writings, attentive to the multiplicity of sources and the complexity of the development of Merleau- Ponty's writings as a whole. Increasingly, the difficult things are to resist the temptation to embalm him, a move absolutely at odds with the very meaning of Merleau- Ponty's enterprise, and to resist being crushed by the mass of commentary; in short, the difficult thing is to continue to see Merleau- Ponty's works with new eyes, those with which, according to Merleau- Ponty himself, the painter sees the world.” (ALLOA ; 2017, p.iX)

¹⁷² Comme s’il n’avait pas mis en question le statu du sujet, de la conscience, de la représentation, du concept, n’avait pas contribué à bouleverser notre notion du langage et, enfin, ruiné les certitudes que soutenaient les grandes références de la pensée métaphysique : Raison, Nature, Histoire.

soberana. Essa esfera intersubjetiva não *constitui* seu objeto, enquanto leitora da obra, *ela institui a obra junto com o leitor*.

Lefort aprende com Merleau-Ponty que as obras de literatura e pintura de seu tempo fornecem um horizonte para o pensamento, a ponto de deixar mais sensível, para aquele que pensa na esteira filosófica, seus próprios percalços. É nesse sentido, por exemplo, que Lefort reúne, no mesmo livro sobre Merleau-Ponty, um ensaio sobre o pintor Albert Birtran e o escritor Henri Michaux (cuja citação dá nome ao livro e abre a presente obra). Os problemas colocados pela pintura e pela literatura não são de ordem tal que se tornariam inacessíveis para o filósofo. Pensa Lefort, acompanhando Merleau-Ponty, que o problema moderno, as questões de nosso tempo, são frequentadas por todos os âmbitos expressivos. Eles se comunicam no lugar de se anularem.

Por isso mesmo, Lefort pode afirmar: “*Mas talvez seja aconselhável estender suas indicações para esclarecer o que ainda lhe restava na semi-obscuridade: a questão de sua própria obra e como ela controlava o movimento de seu pensamento.*” (SCA, XI)¹⁷³. O movimento de Lefort nessa afirmação, é de dizer, no fundo, que o pensamento não concebe a si suas próprias razões, que enquanto lançamento projetivo, reapresenta uma retomada do autor pela presença dele em nós daquilo que para ele mesmo era invisível. Ou melhor, como diz Merleau-Ponty, em *O filósofo e sua sombra*: “*Quando Husserl termina a sua vida, há um impensado de Husserl, que pertence realmente a ele e no entanto abre para outra coisa.*” (S, 176). Isso acresce à nossa hipótese do movimento expressivo de Lefort em relação à Merleau-Ponty, exemplificando a dinâmica de toda obra de pensamento. A semiobscuridade de que fala Lefort, é possível, por que o pensamento, como qualquer ação oriunda do solo ambíguo em que se assenta a humanidade, não pode ser claro a si mesmo a ponto de conhecer seus próprios fins, ou de pressupor o que os outros vão assumir a partir do contato intersubjetivo no movimento de expressão que é próprio à obra. *Demi-obscurité*, podemos traduzir: franja de indeterminação que recobre toda obra de pensamento, pois como a sociedade democrática ela não possui a identidade de si, ela é não-coincidência, pois é *écart*, uma brecha aberta pelo tensionamento do sujeito-objeto, do visível e do vidente.

Não podemos nos iludir quanto à leitura de Lefort. Trata-se de desvendar aquilo que Merleau-Ponty deixa no horizonte de seu fundo reflexivo, o solo irrefletido que pressupõe toda reflexão, um *excesso de ser na obra*. Nesse sentido que a descoberta

¹⁷³ Mais peut-être convient-il de prolonges ses indications afin d'éclairer ce qui restait encore pour lui dans une demi-obscurité : la question de son œuvre propre et en quoi elle commandait le mouvement de sa pensée

inicial de Lefort – logo após a morte de Merleau-Ponty, retomando seus escritos e suas obras ainda não divulgadas – é de perceber que o impensado de Merleau-Ponty é sua obscuridade a respeito de sua própria escrita: ele não a formula *literalmente*, mas no vazio que deixa. Mas quando une o problema moderno com outros campos expressivos, nota Lefort, vemos delinear-se em seu próprio movimento de pensamento, o pensador-escritor. Fica claro quando retomamos o prefácio da *Fenomenologia*. Vemos anunciar-se um programa fenomenológico que se precipita na arte e na ciência, que coloca questões na esteira da modernidade, entendida aqui, como unidade expressiva que se dirige ao mundo a partir de uma mesma roupagem *estilosa*:

Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, isso não é nem acaso nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, de Proust, de Valéry ou de Cézanne – pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. *Ela se confunde, sob esse aspecto, com o esforço do pensamento moderno.* (FP, p.20, grifos nossos)

Acreditamos que na *Fenomenologia*, Lefort não encontra uma teoria da expressividade que busca promulgar nossa relação com o Ser, a partir da experiência da pintura e da literatura. Por outro lado, em *A prosa do mundo*, embora inacabada, coloca em marcha essa união de expressão que a *Fenomenologia* anuncia. O ponto para Lefort, acreditamos, é que mesmo que ele esboce essa teoria na *Prosa* ou ensaios dedicados à pintura anteriormente¹⁷⁴, Merleau-Ponty não coloca em questão sua própria obra enquanto uma junção desses campos expressivos. É isso, conforme veremos, exatamente o que Lefort faz a respeito *do político*, e da escrita *à l'épreuve du politique*:

A prosa do mundo nos encoraja a reexaminar a relação que se estabelece, para Merleau-Ponty, escritor-filósofo, entre a questão do pensamento e a questão da obra, e, ao mesmo tempo, a retornar à sua crítica da metafísica, na medida em que acaba por ser, por excelência, o lugar de sua ocultação. (SCA, p. XIII)¹⁷⁵

É em Merleau-Ponty, portanto, que o escritor do político irá encontrar a primeira articulação da obra com o pensamento, tendo por base sua crítica à metafísica conforme examinamos anteriormente. O lugar da ocultação é a própria obra de Merleau-Ponty. Isso é possível por Lefort perceber muito cedo que seu amigo produz os sentidos em suas descrições ou especulações em um *contato selvagem com seu próprio pensamento*, e é

¹⁷⁴ O romance e a metafísica; A dúvida de Cézanne.

¹⁷⁵ *La prose du monde* nous incite à réexaminer le rapport qui s'instaure, pour Merleau-Ponty, écrivain-philosophe, entre la question de la pensée et la question de l'oeuvre, et, en même temps, à revenir sur sa critique de la métaphysique, dans la mesure où celle-ci s'avère, par excellence, le lieu de sa dissimulation.

com a mesma postura que se dirige aos seus interlocutores. A metafísica de Merleau-Ponty deixa rastros na sua própria crítica, por ser *instituição* incessante, não abre mão, mesmo quando se trata do ser, de deixar lacunas e brechas onde o outro possa residir e dali refletir. Em nenhum ensaio de Merleau-Ponty veremos ele assumir que sua escrita é aquela que põe em marcha o próprio movimento moderno de expressão enquanto junção dos campos, que assim, permitindo que seu esforço se misture com a de escritores da modernidade. É Lefort, por outro lado, que irá assumir para si a tarefa de confluir *literalmente* a escrita com o pensamento. O que permanece no campo do impensado, é aquilo, que para Merleau-Ponty, ocorre *nas junturas* de seu pensamento, *em seu écart*, como ocorre *na carne do ser bruto*. A linguagem indireta que ele tematiza tanto na *Prosa* como no correr dos anos 50, é, não só tema de pensamento, mas incorporação de seu próprio estilo. Isso que ele “apenas” desenha, coube à Lefort nos legar um quadro.

O escritor clássico, observa Lefort a partir de Merleau-Ponty, viveu muito tempo assombrado pela linguagem pura. Mas acresce: “*Não converia de acrescentar que o filósofo – e bem além do período dito clássico – se mostra assombrado pelo fenômeno de um pensamento puro?* (SCA, p.XIII).¹⁷⁶ O que Lefort coloca em marcha é a promiscuidade imanente entre o pensamento de Merleau-Ponty e sua própria escrita. Sua luta contra o Universal, contra o Em-si e o Para-si. É isso que torna a linguagem própria de seu pensamento da ordem da ambiguidade e seja *indireta*, no sentido de que ela elipticamente nega o contato *direto com o Ser*. O que essa obra anuncia como verdade é abertura contínua no lugar de um fechamento ilusório. Essa comunhão não é anunciada por Merleau-Ponty, ela é lida nos buracos de sua escrita. Seus impensados são o que fazem com que ela seja pensamento-escrita *verticalizados*. Isso torna sua obra mais desafiadora para o leitor, sem dúvida. Mas é preciso que entendamos que Merleau-Ponty exhibe no palco de sua escrita as mesmas ambiguidades presentes no teatro do Ser.

Para que exista criação expressiva no sentido que Merleau-Ponty a entende, é preciso que não haja coincidência entre o Universal e o ato particular do pensador-escritor. A noção de um *mestre-da-obra* que abriria os portões da certeza imanente à obra de pensamento, aniquilando qualquer possibilidade expressiva, anularia qualquer *instituição* de uma experiência do ser (SCA, p.XIV). Há uma *instituição da filosofia no Ocidente*. Isso quer dizer, que esse movimento carrega em si mesmo seus germes de expressão, e que se inserir nele é já modifica-lo de algum modo. Como veremos, o modelo

¹⁷⁶ Ne convient-il pas d’ajouter que le philosophe – et très au-delà de la période dite classique – se montre hanté par le fantôme d’une pensée pure ?

da *instituição é o tempo*. Como tal, a retomada no futuro de uma determinada *instituição* se dá nos horizontes daquilo que foi pensado, e naquilo que resta por dizer. Merleau-Ponty fala, nesse contexto, nessa *instituição e através dela*. Segundo Lefort, é a partir disso que podemos compreender a ambiguidade inerente ao escritor-filósofo. “A afirmação do pensamento” se dá “por um esquecimento do fato da obra” (SCA, p.XIV). Esse é um enigma da obra de pensamento de Merleau-Ponty, que será, para Lefort, o enigma de toda grande obra. A criação é “fazer o advir aparecer”. Compreendemos assim os traços e esboços da filosofia existencial, que radicalizam-se no próprio esforço do pensamento-escrita.

O esquecimento do fato da obra é o símbolo da pergunta pelo Ser que carrega a filosofia. Para Lefort, – indo além de Merleau-Ponty, mas caminhando *através dele* – a pintura se realiza através de um questionamento tácito sobre o que é ver, do mesmo modo, a literatura sobre o que é escrever, e a filosofia sobre o que é pensar. Isso se dá não a título da consciência límpida que enxerga no pensamento-clarividente um objeto sem fissura, pois “(...) *o autor é separado dela, o poder de geração o habita, o pensamento emigra nos signos, a visão no visível, a cisão e a junção do interior e do exterior, de um e do outro, como esfumaçados no real são refeitos nele.*” (SCA, p.XV).¹⁷⁷ É nesse sentido que a pergunta pelo ser da visão, da escrita e do pensamento percorre de forma distinta todo esforço expressivo. Lefort nota bem que, para Merleau-Ponty, nunca trata-se de negar a experiência do ser nas obras do passado, relegando-as à falha do pensamento. Trata-se antes, de reconhecer que para eles, as questões que nos são hoje salientes, eram um certo motor silencioso que direcionava suas expressões mais diversas para o contato *indireto com o ser*. Nesse sentido, a pintura clássica ou a rupestre, não podem ser compreendidas a título de meras representações da realidade. Elas colocam, como coloca a modernidade de uma maneira distinta, a questão da visão, a inserção na generalidade. Esse foi o erro de Malraux, que Merleau-Ponty aponta tanto na *Prosa*, como na *Linguagem indireta e as vozes do silêncio*. É um erro de interpretação, por perder de vista a potência de universalidade radical que carrega todo esforço expressivo. Não compreendemos nada sobre a pintura se entendemos que os clássicos representavam em suas obras a realidade e os modernos privilegiam um estilo individual. Ambos, ao seu modo, colocaram em movimento a pergunta: *o que é ver?* Como explicita muito bem Lefort:

¹⁷⁷ (...) l’auteur s’en trouve retranché, la puissance d’engendrement l’habite, la pensée émigre dans des signes, la vision dans du visible, la scission et la jonction du dedans et du dehors, de l’un et de l’autre, comme effacées dans le réel sont refaites en elle.

Compreender-se-ia melhor a relação que a filosofia moderna mantém com a literatura e a arte modernas se, em vez de nos atermos às mudanças ocorridas na ordem da teoria, víssemos que são ordenadas pela experiência da obra, de uma relação com o Ser que se dá nela. (SCA, p.XVII)¹⁷⁸

A obra possui essa relação com o Ser, porque ele, como a própria obra, nunca se mostra por inteiro, nunca brilha sem obscurecer um horizonte em sua periferia, nunca se anuncia sem que deixe algo por dizer. Ver é possuir um mundo que se mostra alhures. Essa já é uma indicação da *Fenomenologia*, conforme vimos. O movimento expressivo inerente à obra de Merleau-Ponty é um obscurecer-se contínuo em busca de uma luz de sentido que não se mostra a si mesma, como não conseguimos ver todo nosso corpo, nem tocá-lo por inteiro, aqui como lá, essa luz se mostra *escondendo-se*. Mesmo quando tematiza o Ser bruto em suas obras dos anos de 1960, não é claro para Merleau-Ponty o sentido de sua própria escrita. Não poderia sê-lo, como vimos, a obra é erigida em uma zona de silêncio com a realidade, que põe em marcha, continuamente, o estatuto do seu próprio pensamento. “*Qu’est-ce qu’un homme révolté? Un homme que dit non!*”(CAMUS;1951, p.25). Essa frase que abre *O homem revoltado* de Albert Camus, podemos lança-la para a compreensão dessa ruptura contínua presente na relação da obra com o Ser. Pelo trabalho silencioso do negativo o sentido de nosso próprio pensamento é perdido a cada cintilar de uma nova ideia. Quando o pensamento se afirma, essa revolta que lhe é inerente, diz não! lembrando a cada passo que não é possuidor de seu próprio caminho, que o mundo lhe confere uma certa identidade com o preço de deixar algo sedimentado no mundo que não reencontra. O pensar existe sob a condição de ser visto e tocado pelo outro e por ele alterado, formando uma amálgama cheia de brechas que por vezes damos o nome *de mundo*.

Nesse sentido, a *Fenomenologia* está em todo *O visível e o invisível*, ao mesmo tempo que em parte alguma. Quando radicaliza a fenomenologia existencial, é a partir dos próprios parâmetros que ela pode negar-se. Para além dos comentadores tradicionalmente reconhecidos de Merleau-Ponty,¹⁷⁹ Lefort busca inserir-se no

¹⁷⁸ On comprendait mieux la relation qu’entretient la philosophie moderne avec la littérature et l’art modernes si, au lieu de s’en tenir aux changements survenus dans l’ordre de la théorie, l’on voyait qu’ils sont commandés par l’expérience de l’œuvre, d’un rapport à l’Être qui se donne en elle.

¹⁷⁹ Como M.C Dillon e Renaud Barbaras, que por tradições diferentes não colocam o problema da obra com mesmo vigor que Lefort fizera décadas antes. O primeiro afirma uma continuidade extrema da *Fenomenologia* para *O visível e o invisível*, o segundo nega uma continuidade de projeto, afirmando a reforma do pensamento de Merleau-Ponty nas obras de “maturidade”. Tanto *Merleau-Ponty’s Ontology*, quanto *L’être du phénomène*, perdem a expressividade que é definidora da *démarche* de Merleau-Ponty.

movimento da obra de pensamento de Merleau-Ponty, com todas suas contradições e seus impasses, bem como seu brilho e sua grandeza. Se lermos com atenção a obra que Merleau-Ponty deixa inacabada em razão de sua morte, e retomarmos a *Fenomenologia* compreenderemos que o retorno ao fenômeno e à experiência originária continua sendo seu propulsor expressivo. Há uma especificidade do trabalho filosófico, ele não é literatura, não é pintura, embora todos sejam *instituição*. É através de uma reconquista das origens – uma genealogia do sentido se quisermos fazer uma breve torsão da linguagem – que o pensamento filosófico poderá vir a lume. Os diversos campos expressivos fazem parte do mesmo esforço da filosofia existencial, mas isso não quer dizer que são um e o mesmo. Complementa Lefort, traçando os parâmetros do pensamento filosófico a partir de Merleau-Ponty:

Devemos, portanto, considerar legítimo tanto o retorno às fontes quanto a ambição de dizer tudo, mas sob a condição de rejeitar tanto a ideia de tomar posse do lugar de origem como a de apoderar-se da totalidade. A linguagem filosófica é aquela que extrai de si mesma seus últimos recursos até que queira exibir o fato de que há linguagem, mas a ilusão seria ignorar suas fronteiras; é sempre seu recinto, em sua 'carne' que o conhecimento do 'exterior' é entregue. (SCA, p.XIX)¹⁸⁰

Evitar o conhecimento *de fora*, reconhecer o ímpeto do pensamento de dizer tudo sobre tudo, mas não deixar de reconhecer, a cada linha, que toda linguagem que recobre seu balbucio, para além de uma possessão do sentido é uma perda, “um esquecimento das origens”. Mas é aqui que o pensamento ganha seu lugar no mundo, ao mesmo tempo em que deixa-se inundar por essa *carne*, e que o ‘exterior’ seja compreendido na *juntura* do nós-outro-mundo. Nem no dorso nem à nossa frente, o pensamento é “meu” na mesma medida em que tenho o poder de fazer meus olhos verem.¹⁸¹

Falam de ambiguidade, mas deixam de notar que é o próprio movimento expressivo de Merleau-Ponty enquanto escritor-filósofo que exemplifica seu trabalho silencioso do negativo.

¹⁸⁰ Ainsi devons-nous tenir pour légitimes et le retour aux sources et l’ambition de tout dire, mais à condition de récuser et l’idée d’une prise de possession du lieu de l’origine et celle d’une saisie de la totalité. Le langage philosophique est celui qui tire de lui-même ses dernières ressources jusqu’à vouloir exhiber le fait qu’il y a langage, mais l’illusion serait d’ignorer ses frontières ; c’est toujours son enceinte, dans sa ‘chair’ que se livre la connaissance du ‘dehors’.

¹⁸¹ A nota que Lefort julga resumir todo pensamento tardio de Merleau-Ponty é a seguinte: “... a idéia do quiasma, isto é: toda relação com o ser é simultaneamente tomar e ser tomado, a tomada é tomada, está inscrita e inscrita no mesmo ser que ela toma. Elaborar, a partir daí, uma idéia de filosofia: ela não pode ser conquista total e ativa, posse intelectual, pois aquilo que existe para ser possuído é um desapossamento – Não está acima da vida, fora de rumo. Mas embaixo. É o experimentar simultâneo do ser que toma e do tomado em todas as ordens. Aquilo que ela diz, suas significações não são um invisível absoluto: ela mostra por meio de palavras. Como a literatura. Não se instala no avesso do visível: está de ambos os lados.” (VI, p.239)¹⁸¹A consequência que Lefort tira, é essa: « Mais son mérite est de tirer la dernière conséquence de l’idée du chiasme en l’appliquant au discours qui l’énonce. Il s’avère lui-même pris dans ce qu’il prend. En effet, le philosophe ne peut se donner le chiasme en représentation, ni décrire ses diverses figures en les

Vemos em que medida a extração da obra de Merleau-Ponty, como realizada por Lefort, pode ser entendida como uma radicalização da ambiguidade que explora o que não somente está *pensado*, mas principalmente *aquilo que se dá a pensar*. A obra filosófica, podemos ler assim Lefort, se insere no mundo, fala a partir do mundo no mesmo momento em que fala de si mesma. A filosofia enquanto uma pretensão do saber absoluto, pode querer dizer tudo desde que tenha consciência de que sua estadia na linguagem a deixa repleta de *brechas*. Daqui ela se insira ambigualmente *através da fé perceptiva* – fé selvagem e animal que nos chumba no mundo – desdobrando *suas contradições*. A fé perceptiva, ou fé originária, *fé animal*, é nossa inserção total no mundo, como vimos em nossa leitura da *Fenomenologia*. Não existe investigação fenomenológica sem que essa seja penetrada por todos os lados pela linguagem. Falar do mundo é já estar inserido nele. Esse é um enigma que devemos aceitar se quisermos dinamitar *a tendência ao sobrevoos do pensamento*, que ignora sua concretude, sua individualidade, sua situação e estadia no tempo natural e histórico.

Estamos em condições de conceber o *retorno às origens* de que tanto fala a *Fenomenologia*. Qual é o passo que Merleau-Ponty alça que não está presente na obra de 1945? Para Lefort, havia uma tensão no pensamento da *Fenomenologia* que navegava por vezes em uma zona da experiência que era *sem linguagem*. A fórmula husserliana: “*É a experiência (...) ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido.*” (HUSSERL; *apud*; FP, p.12) exemplifica o tensionamento presente nas obras primeiras de Merleau-Ponty:

Embora ela (a fórmula) por muito tempo seja sua, Merleau-Ponty chega a descobrir que não há retorno para um lado da linguagem e do pensamento, que seria necessário dizer quase o contrário, já que é no suscitador do pensamento e da linguagem que uma relação com o Ser é sinalizada. (SCA, p.XXI)¹⁸²

Obviamente que Lefort está consciente de que a *Fenomenologia* não intentava trazer à tona uma experiência sem linguagem.¹⁸³ Contudo, essa tensão é existente na obra, e surge

projetant dans un univers objectif. Le chiasme ne se livre à lui que dans une exploration de la ‘foi perceptive’. » (SCA, p. XX)

¹⁸² Quoi qu’il la fasse (la formule) longtemps sienne, Merleau-Ponty en vient à découvrir qu’il n’est point de retour à un en-deçà du langage et de la pensée, qu’il faudrait dire presque le contraire, puisque c’est dans la suscitation de la pensée et du langage que se signale un rapport à l’Être.

¹⁸³ Basta que leamos o restante da passagem em que se situa essa citação de Husserl: “*É a experiência (...) ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido.*” As essências de Husserl devem trazer consigo todas as relações vivas da experiência, assim como a rede traz do fundo do mar os peixes e as algas palpitantes. Portanto não se deve dizer, com J. Wahl, que “Husserl separa as essências da existência”. As essências separadas são as da linguagem. É função da linguagem fazer as essências existirem em uma separação que, na verdade, é apenas aparente, já que através da linguagem as essências

como um impensado que o próprio Merleau-Ponty dará conta nas obras futuras. O cogito tácito será negado em *O visível e o invisível*, justamente por implicar uma experiência anterior à linguagem e ao pensamento.¹⁸⁴ A *Fenomenologia* não é, portanto, um desvio do pensamento verdadeiro que agora está consciente de seus erros. Antes, ela é o rumo de uma superação que nunca é total, pois é a partir dela que uma ontologia nova surgirá, não contra o pensamento do passado, mas no edifício do tempo no qual se acresce mais sedimentos, sem esquecer que a vida é também esquecimento.

A experiência do Ser é o que visa o filósofo, como é também, mesmo sem nomear, o que busca o pintor e o escritor. Por isso, a frase que Lefort cita de Merleau-Ponty pode ganhar sentido: “*O ser é aquilo que exige de nós criação para que tenhamos experiência dele (o Ser).*” (VI, p.187). O quiasma, sendo a expressão que exemplifica a possessão enquanto desapossamento, está no âmago de toda experiência do Ser, que só é possível através da criação. O “criar” não significa um ato da consciência soberana semelhante à Deus, ou seja, um ato total que não possui situação e que *constitui seu objeto*, no lugar de *experencia-lo*. A criação, como um ato de duas faces, é aquilo que nos coloca em relação com o Ser, e torna essa relação sempre precária, por nunca ser ela algo da ordem do *totalmente expresso*, mas sim do *instituinte-instituído*. O Ser se perde em cada ideia que lançamos no papel, e aparece, subterraneamente, no âmago de nossa insaciável *vontade de saber*, entrecruzando (daí o *quiasma*) o vidente e o visível o sentido e o não-sentido, a partir do exterior e do interior, que não são um e o mesmo, mas sim *meio*.

A obra de pensamento é habitada pela linguagem, nunca enquanto instrumento, mas como modo de se lançar para fora de si, ao mesmo tempo que para seu interior. Segundo Lefort, assim é anunciado o papel da *interrogação radical* na filosofia enquanto obra de criação a partir da experiência do Ser:

Porém, o questionamento filosófico é apenas um certo modo de questionar que habita a linguagem, "a linguagem se fazendo". É à prova da obra, de uma linguagem em busca de seu próprio reflexo *e de sua própria instituição*, que o questionamento se apodera do filósofo, como do poeta ou do pintor, para

ainda repousam na vida antepredicativa da consciência. No silêncio da consciência originária, vemos aparecer não apenas aquilo que as palavras querem dizer, mas ainda aquilo que as coisas querem dizer, o núcleo de significação primário em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão.” (FP, p.12)

¹⁸⁴ Segue a nota de trabalho em que Merleau-Ponty rejeita o cogito tácito em sua abordagem na *Fenomenologia*: “O cogito de Descartes (a reflexão) é uma operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as próprias significações sedimentadas nos atos de expressão). Pressupõe, portanto, um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo ou um *cogito tácito* (ser junto a si) eis como racionei em Ph P. Isto é correto? O que chamo de cogito tácito é impossível. Para possuir a ideia de “pensar” (no sentido do “pensamento” de ver e de sentir), para fazer a “redução”, para retornar à imanência e à consciência de ... é preciso possuir palavras.” (VI, p. 167-168)

recolocá-la, com eles, diante da estranheza de seus poderes em troca de uma dupla desapropriação das coisas e de si mesmo. (SCA, p.XXIII, grifos nossos)¹⁸⁵¹⁸⁶

A interrogação radical não é da ordem do ceticismo vulgarmente compreendido. Ela imputa a si a mesma ontologia perpetrada na linguagem. A *carne* da linguagem é tocada pelo quiasma com nosso próprio pensamento. Nessa juntura não há lugar para o pensamento do Universal, como não há para a ignorância do Ser. É nesse sentido que a ontologia de Merleau-Ponty é *indireta*, por ser *instituição de um sentido que não somos possesores*. Não há possibilidade de falar do Ser, em sentido estrito. Experienciamos o Ser, quando, pela linguagem – entendendo a pintura como linguagem, como o faz Merleau-Ponty – indagamos, mesmo sem o saber, sobre o estatuto de nossa própria experiência. Aqui somos lançados para longe de nós, no momento mesmo em que nunca nos perdemos de vista. Como teremos oportunidade de acompanhar nas análises de Lefort de diversos temas da filosofia merleau-pontyana, há em sua leitura um desafio duplo: realiza a leitura de modo profundo, ao mesmo tempo em que se lança para os impensados da obra. Essa postura, ao nosso ver, é a mais coerente com aquilo que Merleau-Ponty chamava de *experiência filosófica*. Entendamos melhor essa *presença de vazio*.

Quando lemos *Présence de Merleau-Ponty* – publicado na ocorrência do nono aniversário da morte do filósofo, portanto, em 1970 – temos um contato íntimo com um certo sentimento tão pessoal quanto filosoficamente possível. Lefort nos guia de tal modo pelos diversos percursos da obra de Merleau-Ponty, que se jamais o tivéssemos lido, teríamos a certeza da eloquência da pessoa e do filósofo que ele foi. Dizemos isso, não por pensarmos que qualquer fato sobre a vida de um autor pode iluminar em toda uma obra de pensamento. Sabemos bem, quando lançada no mundo dos homens, ela ganha certa autonomia, resiste ao tempo de tal modo, que a face e a expressão mais própria daquele que escreveu seja reproduzida e embaralhada com o próprio pensamento representado. Dizemos por pensarmos na *própria concepção de filosofia* de Merleau-Ponty. A vida e a filosofia, eram para ele, uma e a mesma coisa. Essa é a impressão fixa

¹⁸⁵ Muito se discutiu sobre o conceito de obra em Lefort. Não vimos o débito devido com a junção da expressividade da literatura com a filosofia. Voltaremos a esse tema posteriormente para pagar essa dívida. Nessa passagem está toda a dimensão expressiva que o pensador do político dará à *obra*, comunhão com a literatura e com a pintura, fusão pela não-coincidência, *écart*.

¹⁸⁶ Cependant, l'interrogation philosophique n'est qu'un certain mode de l'interrogation qui habite le langage, 'le langage se faisant'. C'est à l'épreuve de l'œuvre, d'un langage en quête de sa propre réflexion et de sa propre institution, que l'interrogation s'empare du philosophe, comme du poète ou du peintre, pour le remettre, avec eux, devant l'étrangeté de ses pouvoirs en retour d'une double dépossession des choses et de soi.

que nos deixa ao ler esse ensaio de Lefort. Do mesmo modo, vemos um tom de defesa de um legado, de uma crítica às tomadas de posição arbitrárias em uma obra tão profícua. Temos então, um ensaio-manifesto, semelhante ao título do texto de Sartre na homenagem póstuma da *Les temps modernes: Merleau-Ponty Vivant*. Mesmo quando constatamos que: “*Alguns anos se passaram desde a morte de Maurice Merleau-Ponty - morte brutal, imprevisível, aparentemente atingindo-o no momento de sua maior força, o que deixou seu empreendimento em suspenso, muito abaixo da expressão a que se destinava (...)*” (SCA, p.1, grifos nossos) ¹⁸⁷

Quando um pintor, um filósofo, um escritor, atinge seu fim orgânico, para aqueles que não são seus próximos, restam os projetos terminados e aqueles que foram abandonados. No caso de Merleau-Ponty, é bastante claro que sua morte deixa um sabor ácido no leitor, pois este vislumbra, nas páginas por fazer de *O visível e o invisível*, uma obra monumental que não ganhou corpo suficiente, e a convicção que restava *muito por dizer*. Doravante, lembra Lefort, uma obra é patrimônio cultural, mas somente em parte. Cabe aos leitores do presente deixarem a obra viva, retomando suas questões, repondo sua expressão de pensamento, buscando alguma brecha nele mesmo que talvez por si não tenha conseguido encontrar, pois em algum momento, quando a obra é clássica, o mundo a solicitará de algum modo, e ela irá se comunicar com ele, de novo e de novo.

Algo grandioso é mostrado na atuação de Merleau-Ponty na sociedade francesa do século XX. Longe de ter os holofotes de Sartre e Simone de Beauvoir, é dentro do ambiente acadêmico que ele realiza seu trabalho, seu esforço de vida. Apesar de não ter inúmeros repórteres lhe esperando nas escadas da Sorbonne ou do Collège de France, Merleau-Ponty obteve uma influência gigantesca no ambiente do *conhecimento francês*. No sentido em que, já muito cedo, ele era lido para além dos círculos estritamente filosóficos. Seu dinamismo e pluralidade de questões permitiam várias entradas em sua obra. ¹⁸⁸ Mas não nos enganemos, ele *existiu* filósofo:

O que tornou Merleau-Ponty famoso na Universidade, desde o rescaldo da guerra, foi antes de tudo sua ruptura com todas as tendências filosóficas que eram compartilhadas pelo ensino oficial. Numa cidadela ainda bem defendida contra os avanços de Marx e Nietzsche, até mesmo de Hegel, onde a circulação das

¹⁸⁷ Quelques années se sont écoulées depuis la mort de Maurice Merleau-Ponty – mort brutale, imprévisible, le frappant apparemment au temps de sa plus grande force, qui laissait son entreprise en suspens, loin en deçà de l’expression à laquelle elle se destinait (...)

¹⁸⁸ Acresce Lefort acerca do dinamismo da obra de Merleau-Ponty principalmente nos anos 1950: “(...) dont la psychanalyse et le marxisme, la linguistique et l’ethnologie formaient les principales provinces.” (SCA, p.4)

ideias era regulada com o cuidado de não ultrapassar um determinado número de sistemas. (SCA, p.3)¹⁸⁹

Foi contra esse regramento do pensamento e mitigação da liberdade que Merleau-Ponty atou-se ao presente.¹⁹⁰ Para além desse fato pessoal, existe o reconhecimento *filosófico* do valor da ambiguidade no lume das relações humanas, expressando um motivador estridente em sua *interpretação* de Husserl, por exemplo. Nunca esteve em jogo para ele uma fundamentação *a priori* das ciências, o que aniquilaria sua tendência e assunção para a ambiguidade. Foi em busca da mistura do sujeito e do objeto, do ativo e do passivo, da natureza e da cultura, do corpo e da mente, que seu pensamento brotou, em um ambiente, como notou Lefort, ainda muito permeado pelo kantismo e por outras poucas agremiações filosóficas.

A filosofia é *um modo de ser no mundo*, poderíamos dizer sobre Merleau-Ponty a partir de sua fenomenologia existencial. Seu “marxismo” recebeu tratamentos filosóficos como mostram suas leituras em *Humanismo e Terror* e *As aventuras da dialética*. Mas a vida passa pela filosofia, e essa recebe suas cores por questões elaboradas no centro do presente em que fala.

Nada mais foi necessário para que a influência de tal ação, que partiu do centro da Universidade, cruzasse suas fronteiras e atingisse um amplo público. Mas sabemos que essa radiação teve outras causas. A reflexão de Merleau-Ponty sobre o marxismo não foi ditada apenas pela teoria. Ele sondou nele as chances e a legitimidade de um empreendimento revolucionário. (SCA, p.4)¹⁹¹

Os escritos de *Humanismo e Terror*, só alcançamos seus sentidos se entendemos que nos idos de 1947-1948, o comunismo e a U.R.S.S. sofriam ataques diversos de todos âmbitos da sociedade europeia. Foram textos publicados fragmentariamente na *Les temps modernes*, no sabor dos acontecimentos. Sua retratação nas *Aventuras* em 1955, tem como plano de fundo a guerra da Coréia, o aumento de testemunhos que retratavam as

¹⁸⁹ Ce qui fit la célébrité de Merleau-Ponty dans l'Université, dès les lendemains de la guerre, ce fut d'abord sa rupture avec l'ensemble des tendances philosophiques qui se partageaient l'enseignement officiel. Dans une citadelle encore bien défendue contre les atteintes de Marx et de Nietzsche, de Hegel même, où la circulation des idées était assez minutieusement réglée pour qu'elle n'excédât pas un nombre de déterminé de systèmes.

¹⁹⁰ Observe que esse é também o impulso de Lefort, *seu estilo*, como observa Bignotto: “As his teacher had done, Lefort refused to surrender to the narrow borders of university disciplines, which often, for him, seemed to be an obstacle to thought that sought at the same time to talk to the past and to be attuned to current issues. This view of philosophy and its borders was decisive in the way Lefort criticized the philosophies of his time, mainly those that dealt with politics. (PLOT ;BIGNOTTO, p.38)

¹⁹¹ Il ne fallait pas davantage pour que le rayonnement d'une telle action, parti du centre de de l'Université, franchit ses frontières et atteignît à un large public. Mais on sait que ce rayonnement eut d'autres causes. La réflexion de Merleau-Ponty sur le marxisme n'était pas seulement commandée par la théorie. Il sondait en lui les chances et la légitimité d'une entreprise révolutionnaire.

barbáries do regime soviético, o que gera, de um lado, sua crítica à revolução russa, por outro, a negação completa à filosofia da história do proletariado, conforme vimos. Ele respondia ao presente, com a certeza incólume de que seus posicionamentos e leituras no tempo, sofrem das mudanças oriundas da ambígua liberdade humana. Para além de um engajamento pessoal e de uma *filosofia em torno da política* e da história, promovia um debate, incitava às posições a ganharem o palco público. Isso para um filósofo acadêmico é digno de nota (SCA, p.5).

O inserir-se no presente, em seu tempo, colocando em movimento as questões da modernidade. Essas observações não podem nos iludir quanto ao fator fundamental de sua *démarche*:

(...) que esta obra, no momento em que descreve o movimento que assinala o 'moderno', proíbe contentar-se com ele, tira justamente desse movimento questões que o colocam em falta para se responsabilizar pelo todo do questionamento filosófico. (SCA, p.5)¹⁹²

O estatuto da obra de pensamento – quiasma com a realidade e com a própria interrogação – é o que permite Merleau-Ponty adquirir uma tradição, parte da *instituição do saber filosófico*. Conforme teremos oportunidade de acompanhar na leitura do curso sobre a instituição, o trabalho da obra quando é bem sucedido tem o poder de unificar as questões através de uma abertura que é a sua mas que só existe no tecido do mundo por abrir incessantemente para algo novo que não está em seu poder. Essa passagem de Lefort exemplifica esse trabalho, o ímpeto de conhecimento e a postura filosófica de Merleau-Ponty. Nutrido do questionamento moderno que reconhece os limites da filosofia e do pensamento, – como Nietzsche, Marx, Freud – o escritor-filósofo esbarra e transgride os parâmetros que definiriam uma não-filosofia – certa recusa de um conhecimento total descoberta no intercâmbio com as artes e a ciência e na espessura dos impensados metafísicos – o que se torna o sentido selvagem de uma filosofia sempre por se fazer. Heidegger questiona a Metafísica, propõe uma crítica radical da relação entre ser e ente. A partir disso, temos figuras que anunciam uma nova abordagem da filosofia, como Foucault e Derrida, por exemplo. Alguns pressagiam o fim do filosofia, mas como estes filósofos, e de modo completamente diferente e àqueles dois, Merleau-Ponty vê nesse momento limite, uma oportunidade para lançar-se para além do estabelecido e instituir o

¹⁹² (...) que cette œuvre, dans le moment même où elle décrit le mouvement qui signale le 'moderne', interdit de s'en satisfaire, tire justement de ce mouvement des questions qui le mettent en défaut afin de prendre en charge le tout de l'interrogation philosophique.

novo através da revolta do pensamento. Não a título de negação completa do que foi pensado, mas inserindo uma voz, mesmo que por vezes sonolenta, pelo *trabalho silencioso do negativo*.

Esse trabalho, é fruto de uma *questão*. Como pensa Merleau-Ponty inserido na tradição filosófica, não trata-se de aniquilar a metafísica, trata-se de pensar *com ela* uma nova tarefa, uma nova ontologia para termos, mais uma vez, uma experiência do Ser.

Pergunta que ele manteve em aberto, porque, se julgava que o empreendimento dos filósofos se alimentava de uma fé na ordem do mundo de que estamos privados, não podia esquecer que esse empreendimento não poderia ser reduzido por um 'pensamento de sobrevoos', em uma série de concepções homogêneas, e que finalmente, se seus predecessores apareceram, em seu tempo, como representantes da mesma tradição, cada um foi um fundador, rompendo com o que lhe parecia uma tradição, condenada a uma interrogação radical ao mesmo tempo tentada pela construção do sistema. (SCA, p.6)¹⁹³

É nesse campo de pensamento que é erigida a *démarche* merleau-pontyana. A interrogação radical que nota perfeitamente Lefort, deixa sua crítica ao marxismo intencionada contra à homogeneização do campo social e político, o que não impede o surgimento de uma filosofia da história no caminho desse rompimento. A diferença é grande, mas é ainda *a partir de Marx e contra ele*, que uma reflexão dentro da sociedade e da cultura, explorando nossa *fé originária* que nos cola no mundo, que é possível pensar para além dos mecanismos de produção, encontrar nossa pertença a um mundo comum. Há uma reversibilidade do tempo, como nota *O visível e o invisível* e suas primeiras obras. Reversíveis um ao outro e através do outro, o passado e o presente lançam *entre eles* significados e sentidos, modificando-os e transformando-os, dando uma nova fórmula *singular* de nos inserir em um plano futuro. A tradição não é para ser negada, é o chão cambaleante de uma *certa revolta*, que representa, no fundo, a adesão total a um modo de pensar, pela tradição e para além dela. Essa revolta selvagem encontra *no meio do mundo e do ser*, um lugar nada aconchegante, árido e permeado de figuras e representações que assombram o pensamento clarividente. Sua obra carrega em si mesma *uma certa angústia*, como a presença de Merleau-Ponty, está em toda parte e em parte alguma.

¹⁹³ Question qu'il tenait ouverte, car, s'il jugeait que l'entreprise des philosophes s'était nourrie d'une foi en l'ordre du monde dont nous sommes privés, il ne pouvait oublier que cette entreprise ne pouvait être réduite par une 'pensée de survol', en une série de conceptions homogènes, et qu'enfin, si ses devanciers apparaissaient, en son temps, comme représentant d'une même tradition, chacun avait été un fondateur, en rupture avec ce qui lui apparaissait à lui-même comme tradition, voué à une interrogation radicale en même temps que tenté par l'édification du système.

1.2 - A ideia de Ser bruto e do Espírito selvagem

Em 1961, ano da morte de seu amigo, Lefort publica um magistral ensaio intitulado *L'idée d'Être brut et d'Esprit sauvage*, na *Les temps modernes*. Como sabemos, a revista dedica um número especial em homenagem a Merleau-Ponty, que conta nomes importantes, como Lacan, Lévi-Strauss, Sartre, Ricoeur. Para nós esse ensaio marca um esboço da leitura de Lefort da obra inacabada e ainda não publicada de Merleau-Ponty *O visível e o invisível*.¹⁹⁴ Se, e somente se, nossa tradição de comentários estivesse mais atenta aos trabalhos de Lefort sobre Merleau-Ponty, encontraria aqui um guia incomparável. Lembremos, nunca trata-se para Lefort de apenas *ler uma obra*, trata-se sempre de *interroga-la*. Com tal postura, encontramos nela seus pensados e seus *impensados*, aquilo a partir do qual podemos pensar, em nossa situação, as perguntas que o presente lança nas brechas de nossas vidas. Aqui delinea-se um impensado importante na obra de Merleau-Ponty: a *especificidade de um campo expressivo*, que por sua complexidade e diversidade de sentidos, exige um trabalho *de uma vida*. No curso sobre a *instituição*, teremos a oportunidade de compreender como Merleau-Ponty delinea os campos e faz com que eles se comuniquem. Lefort observa que um campo expressivo, – a política, a história, a pintura e a literatura – para que compreendamos com maior acurácia seus desvios e seus caminhos é preciso a empreitada de uma vida. Para nós, deixemos claro, Lefort enxerga perfeitamente que seu esforço deve ser *direcionado* para um determinado campo, mesmo que esse se comunique com todos os outros e encontre, no *entre-deux* de sua empreitada, uma experiência do Ser. Nossa hipótese, acreditamos, é subsidiada pelos dois primeiros capítulos de nossa tese em que abordamos os primeiros ensaios de Lefort. Nesse momento, começaremos por compreender a passagem-continuidade da atividade da filosofia existencial para a *filosofia do político*, anunciada como um projeto *por fazer*. Não veremos o delineamento ainda desse campo por parte de Lefort, mas veremos, que enquanto um impensado de Merleau-Ponty, seu esforço expressivo será *direcionado para o político*, enquanto campo expressivo, conectado e infiltrado por todos outros, mas que possui uma identidade própria, que para darmos conta de sua grandeza, será preciso todo esforço de nosso corpo. Enquanto *trabalho da obra de*

¹⁹⁴ Dizemos esboço, porque a primeira edição veio à lume em 1964, por intermédio de Lefort, o que o leva, naturalmente, à não citar o texto. Mas como veremos, muitas de suas noções já aparecem em ensaios publicados. Portanto, o intuito de Lefort, para além de uma homenagem à Merleau-Ponty, é o de iniciar os trabalhos da obra que ainda virá à luz.

Merleau-Ponty, é necessário que entendamos as linhas desse esforço tão singular, desenhando um sentido para esse e outros impensados.

O trabalho de Lefort é assim anunciado:

(...) *O visível e o invisível* - cujo título por si só evoca um pensamento libertado das categorias de sujeito e objeto, pensamento da indivisão em contato com a variedade dos seres, pensamento latente condenado a aproximar-se sem nunca o abarcar, a iluminar sem nunca fazê-lo emergir inteiramente das sombras (...) porque tira da fonte da percepção, da relação primordial que estabelece com o mundo como experiência geral do Ser que não começa pela distinção do positivo e do negativo, do em-si e do para-si. (SCA, p.8)¹⁹⁵

A experiência *generalizada* do Ser em nós, se mostra, se desenrola, porque não inicia em si mesma a distinção de sujeito e objeto ou outros dualismos que expressos através dos devaneios filosóficos. O visível é penetrado por todas suas brechas pelo invisível, sem que ele seja pleno em algum momento. Essas indicações estão presentes na *Fenomenologia* bem como n' *A Estrutura*, obras dos anos 1940, que não deixam dúvidas sobre o intento de Merleau-Ponty: dar vãs ao mundo da percepção para além das categorias da filosofia da consciência, do racionalismo exacerbado, intentando restituir o sentido originário de nossa pertença no mundo. Husserl realizou movimento semelhante em seus inéditos: deixa cada vez menos poderosa a consciência e suas *reduções da realidade*, atinge uma maturação do pensamento quando questiona o alcance de uma *fundação transcendental da fenomenologia*. Do mesmo modo, nota Lefort, podemos enxergar a filosofia de Merleau-Ponty, nesse limbo, nesses descaminhos que o levaram ao contínuo interrogar sobre si e o mundo, que para a filosofia existencial, como vimos, é dizer um e o mesmo. A fenomenologia enquanto um movimento filosófico se relaciona com a verdade *através de suas sombras*. O silêncio ou a sombra de Husserl, não são puras negações, são descaminhos que solicitam um passo adiante, uma luz, mesmo que sombreada, que nos direcione para *a relação com o Ser*.

Merleau-Ponty, quando fala de Husserl, por vezes fala de si mesmo. No geral veremos, como Lefort, falando de Merleau-Ponty, ecoa uma tarefa para seu próprio pensamento. Tal engajamento não está distante da filosofia existencial é seu próprio corolário. Ler uma obra é se deixar levar por suas questões, por seu ímpeto. Colocando-a

¹⁹⁵ (...) *Le visible et l'invisible* – dont le titre, à lui seul, évoque une pensée affranchie des catégories du sujet et de l'objet, pensée de l'indivision au contact de la variété des êtres, pensée de la latence vouée à approcher sans jamais l'étreindre, à éclairer sans jamais le faire surgir entièrement de l'ombre (...) parce qu'elle puise à la source de la perception, au rapport primordial qu'elle institue avec le monde une expérience générale de l'Être que n'entame pas la distinction du positif et du négatif, de l'en-soi et du pour-soi.

em contato com nosso presente, vemos brilhar um fenômeno que se impregna à verdade. Nessa faísca do tempo fica claro que é preciso ir além. Assim Merleau-Ponty realiza *seus trabalhos das obras*:

Sabemos que sempre *trabalhou* em Descartes, em Kant, em Hegel, em Bergson, que um momento antes de sua morte tinha diante de seus olhos um texto da *Dióptrica*, texto ao qual já se referia dez anos antes na *Fenomenologia da Percepção*, que ele havia comentado em *O olho e o espírito* alguns meses antes, que ele nunca terminou de ler. (SCA, 10-11, grifos nossos)¹⁹⁶

Descartes que é para alguns leitores de *uma certa* história da filosofia, o fundador do racionalismo moderno, foi para Merleau-Ponty um campo de existência. Para além do que já foi dito sobre ele e por ele, fornece uma evacuação constante *dos prejuízos dos clássicos*. Isso só é possível porque a obra não é objeto, *é fenômeno do mundo*. E nós não somos consciência, somos *visíveis e videntes*. Transcendendo a categorização da leitura de sobrevoos sobre um filósofo e sua obra, o escritor-filósofo visa seu contato genuíno com o mundo instituindo laços com os braços do Ser. Retomamos esse contato criando nosso próprio vínculo com o presente. Por isso a *Dióptrica* pode dizer sempre aquilo que ela ainda não disse. Ela nunca cessa, se nosso ímpeto gerando um certo silêncio e agindo nas sombras, nos põe em rotação e translação com nosso próprio pensamento. Mesmo se Merleau-Ponty vivesse duzentos anos, aquela página que ficou por ler em seu tombamento diante da vida ainda teria algo *por dizer*.

Quando, por uma impostura, vemos Descartes, como fundador do sistema do Cogito, pensador da totalidade, que não permite erros, que busca fornecer um fundamento Universal para a ciência moderna, deixamos algo escapar: sua interrogação incessante, sua relação com o Ser selvagem (SCA, p. 13). Se apegar ao sistema *positivamente considerado*, é ignorar que um pensador, apesar de suas amarras intelectuais, possui um desenraizamento contínuo com o estabelecido, que sua obra *é indeterminação*, mesmo quando pretende tudo dizer. Nesse sentido que o impensado pode ser definido não pela possessão, pela positivação de um saber, mas pelo seu avesso:

(...) o impensado não é o que está fortemente possuído e que não pode ser transmitido, é antes o que não é possuído, aquilo para o qual o escritor se dirige,

¹⁹⁶ On sait qu'il travailla toujours sur Descartes, sur Kant, sur Hegel, sur Bergson, qu'un instant avant sa mort il avait sous les yeux un texte de *la Dioptrique*, texte auquel il se référerait déjà dix ans plus tôt dans la *Phénoménologie de la perception*, qu'il avait commenté dans *L'œil et l'esprit* quelques mois auparavant, qu'il ne finissait pas de lire.

mas que ele não 'alcançou', não é de outra natureza senão do pensamento, oferecido a outra faculdade, oferecido a outros poderes.' (SCA, p.15)¹⁹⁷.

O impensado não é o que intérprete ou filósofo *possuem*, é aquilo através do qual os outros pensam a partir dele. O problema da obra não é distinto do problema do mundo: como parte do *mundo percebido*, ela carrega os fios intencionais que a ligam à natureza, como fazem *pertencer* ao outro, aquele que *ela intenciona*. Os horizontes, as sombras, um certo silêncio, bem como um sussurro, não são exclusividades de uma paisagem, pertencem a tudo aquilo em que o ser humano empresta seu corpo. A obra, como parte fundamental desse campo de existência, *possui suas sombras, seus silêncios, seus sussurros*, e sem dúvida uma transcendência de si que exemplifica como uma instituição *é instituir* pelo instituído, pensar pelos impensados.

Como a xícara possui seus lados ocultos, a obra possui seus impensados. Formulamos o estatuto da obra de pensamento como pensamos o mundo percebido. A obra possui *seu dentro no seu fora*, ela não é pura interioridade ou pura exterioridade, não pertence às categorias do Para-si e do Em-si, está no meio do mundo como nosso corpo está em voltas com uma paisagem. Ela é fenômeno intencional, se insere na intersubjetividade pregando-se na natureza. Porque essa possui sua *carne* com a história, elas são reversíveis uma na outra, são, por isso, coexistentes. A obra como fenômeno é um ser que: *“il se porté ailleurs”* (SCA, p.17). Nesse sentido, a obra de Merleau-Ponty é habitada por esse enigma:

Porém, a correta apreciação de nossa relação com a obra que estamos questionando pode muito bem se desvincular de uma filosofia da consciência, ela faz ao mesmo tempo, repetimos, apenas torna enigmática a iniciativa do pensar e a da filosofia. O que é pensar, se pensar é fazer nascer o pensamento e dar lugar ao pensamento dos homens por vir, o que é comunicar-se com os filósofos do passado se se trata de uni-los no seu impensado? (SCA, p.19)¹⁹⁸

Diante de tal dilema restariam duas opções. Adequar-se à noção de que existe uma verdade em-si da obra, o que retiraria toda dúvida do pensamento sobre ela e, conseqüentemente, sobre o próprio presente daquele que lê, ou, adentrar nas verdades imortais do para-si, que vê as verdades na obra como sendo aquelas *que ele mesmo*

¹⁹⁷ (...) l'impensé n'est pas ce qui est fortement possédé qu'il ne peut être transmis, il est bien plutôt ce qui n'est pas possédé, cela vers quoi l'écrivain se dirige mais qu'il n'atteint pas, il n'est pas d'une autre nature que le penser, offert à une autre faculté, offert à d'autres pouvoirs.

¹⁹⁸ Cependant, la juste appréciation de nos rapports avec l'œuvre que nous interrogeons peut bien détacher d'une philosophie de la conscience, elle ne fait dans le même temps, répétons-le, que rendre énigmatique l'entreprise du penser et celle de la philosophie. Qu'est-ce que penser, si penser est donner à penser et comme s'effacer devant la pensée des hommes à venir, qu'est-ce que communiquer avec les philosophes du passé s'il s'agit de les rejoindre dans leur impensé ?

fornece. Já o sabemos bem, a opção de Merleau-Ponty, é, e sempre foi, o *entre-deux* e não o “être à deux”. Aceitar o tensionamento inerente à relação da obra-filósofo-tempo, é reconhecer que apesar de toda tentativa de totalização do sentido da obra, ou de toda frustração por nada encontrar, sejamos preenchidos por um sentido, por uma fumaça de verdade que no lugar de ofuscar os olhos do espírito permite que se lance *para outro lugar*.

Claramente há uma torsão ocorrida na visita à história da filosofia. Para Merleau-Ponty, podemos dizer, nunca trata-se de uma *leitura interna* ou *de uma colocação externa* quando lemos uma obra. Ler uma obra é como ver uma paisagem. É ser tomado por ela, receber um sentido que não é nosso, mas que de alguma maneira, sentimos fazer parte e aparecemos como uma fratura de horizonte naquilo que agora vemos. *Essa fratura*, ou como dirá Merleau-Ponty, esse *écart*, é nosso modo de pertencer ao mundo natural e ao mundo cultural. Fazer uma história da filosofia é já inserir-se na paisagem do mundo filosófico, com seus perfis, seus objetos, bem como suas faces escondidas, que por vezes nos são negadas e, contudo, aparecem, como se lá pudéssemos residir e abrir o horizonte outrora oculto. Por isso, no lugar de uma história da filosofia incólume, nota Merleau-Ponty:

A uma história da filosofia que - pelo menos em princípio e oficialmente - opôs claramente diferentes respostas possíveis para os mesmos problemas, vemos uma história da não-filosofia substituída onde o único denominador comum aos autores é uma certa obscuridade moderna, uma interrogação pura. (Résumés de cours, p.144 ; apud, SCA, p.19)¹⁹⁹

A essa interrogação pura Lefort observa: “*Pura, a interrogação é apenas quando se experimenta, quando aparece nela uma questão relativa ao significado da interrogação.*” (SCA, p.20)²⁰⁰. Se quisermos almejar qualquer compreensão da leitura lefortiana de Merleau-Ponty, devemos ter em mãos o ímpeto dessa “interrogação pura” que, para Lefort, podemos significar como uma “interrogação radical”²⁰¹. Essa distinção se faz necessária por quê a não-filosofia que anuncia Merleau-Ponty, é de alguma maneira,

¹⁹⁹ A une histoire de la philosophie qui – au moins en principe et officiellement – opposait dans la clarté différentes réponses possibles aux même problèmes, on voit se substituer une histoire de la non-philosophie où le seul dénominateur commun aux auteurs est une certaine obscurité moderne, une interrogation pure.

²⁰⁰ Pure, l’interrogation ne l’est qu’au moment où elle s’éprouve elle même, où apparaît en elle une question relative au sens de l’interrogation.

²⁰¹ Usamos essa diferenciação que não está no presente na obra de Lefort. Acreditamos, que dado nosso intuito de entender a dedicação de Lefort à filosofia política, ou melhor, a sua restauração, devemos ter em mente que ele lança mão de uma interrogação que se insere radicalmente no campo da política. Apenas para termos em mente que ele entende esse enigma de Merleau-Ponty ao mesmo tempo em que ele faz uma escolha de lidar com esse *ser bruto*.

inapreensível. Resta, para sair dessa *certa angústia*, uma escolha de expressão, que será, como anunciamos anteriormente, *o foco no político*. Obviamente que essa escolha não resolve os problemas e os enigmas colocados por Merleau-Ponty. Antes, trata-se de inserir-se nesses enigmas e retirar um *sentido*, que a partir deles possa-se criar e ter uma experiência do Ser a partir do aprendizado do olhar, que se amplia na delimitação. Não nos precipitemos, mas não percamos esse impensado de vista.

Não cabe à interrogação pura construir um novo dogma depois do edifício do passado ter “desmoronado”. Até porque, como vimos, a destruição não tem sentido sem uma construção futura, uma presença sem uma ausência, o ser sem o vazio. A verdade ao menos anunciada, é colocada no presente que motiva sua retomada no devir. Não trata-se de trocar um sistema por outro sistema. Lembremos, como faz Lefort com muita frequência, do prefácio da *Fenomenologia*.

Todo o mal-entendido de Husserl com seus intérpretes, com os "dissidentes" existenciais e, finalmente, consigo mesmo provém do fato de que, justamente para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis por que Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. (FP, p.10)

Essa passagem é extremamente relevante. De nossa parte, por podermos vislumbrar a dinâmica e o *estilo* merleau-pontyano em plena ascensão, pois como nota Lefort, não trata-se para Merleau-Ponty de recuar ou reduzir simplesmente nossa “atitude natural”, mas retirar de nossa inerência total ao mundo os paradoxos que nós e ele construímos juntos.

A redução transcendental,²⁰² para Merleau-Ponty, é sempre precária, corremos sempre o risco de perder nossa inserção no mundo à cada passo em direção ao puro

²⁰² Quando falamos de “redução transcendental” estamos ciente da problemática que envolve tal noção. Em Husserl há vários níveis em que a *époché* se realiza. Ela coloca inicialmente entre “parênteses” o mundo natural, passando para uma redução aos atos da consciência pura ou suas essências, chama-se essa operação de “redução eidética”. A redução transcendental é um passo ulterior a esses dois primeiros. Não queremos e nem precisamos entrar no mérito do valor dessas reduções seu empoderamento por parte de Husserl. Apenas deivaremos uma indicação da *fenomenologia* que, embora Merleau-Ponty se apoie para pensar sua própria obra, é dela, m alguma medida que trata-se de negar. Veja-se essa citação que abre o parágrafo 75 do livro *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* – sabemos das nuances e das modificações que Husserl realizará em sua fenomenologia, assim como o faz Merleau-Ponty. Mas fique registrado um procedimento com o qual Merleau-Ponty não opera sua fenomenologia existencial. “*No que concerne à fenomenologia, ela quer ser uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica, e como toda a disciplina descritiva, que não opera por substrução nem por idealização, ela tem sua legitimidade em si. O que quer que possa ser eidicamente apreendido nos vividos reduzidos em intuição pura – quer como componente real, quer como correlato intencional – será próprio a ela e tal é para ela uma grande fonte de conhecimentos absolutos.*” (HUSSERL, 2006, p. 161).

“correlato”. A consciência pura, com seus atos intencionais como busca Husserl nas *Investigações Lógicas* – ou dentre escritos que carreguem esse mesmo projeto, – não é o sujeito da percepção na *Fenomenologia* nem mesmo para Husserl em seus inéditos. A fé perceptiva, fé originária, que nos liga ao mundo não é aquilo que devemos renegar por gerar demasiadas contradições ao pensamento *totalizante*. Ao contrário:

Quando perguntamos: ‘onde estou? que horas são’, evocamos nosso lugar em um espaço e em um tempo em si, mas o questionamento nos revela que há um mistério de nossa localidade e que está sempre para ser descoberto onde estamos. Com essas questões, ocorre, nas palavras de Merleau-Ponty, “um desvelamento do mundo justamente por sua dissimulação, no claro-escuro da doxa”. (SCA, p.25)²⁰³

Que horas são? Onde estou? Quem sou eu? São as questões que moveram a filosofia por milênios e que não param de receber tratamento por parte dos filósofos em seus diversos campos expressivos. Elas são questões primeiras, se as entendemos como aquelas anteriores a qualquer pergunta da ordem tética do pensamento, elas nos fornecem uma certeza aparentemente inabalável de nossa inserção no tempo e no espaço, bem como uma presença do “eu” ao mundo. Essa presença, ou esse pensamento “das origens”, não deve nos enganar acerca do projeto de Merleau-Ponty (SCA, p.26). Todo pensamento envolve as origens porque remonta à história, tanto de si mesmo, como do mundo. Como já observamos acerca da *Fenomenologia*, nunca trata-se de uma coincidência do sujeito consigo ou com o mundo. Não intuímos o Ser, *nós existimos com ele*. Qualquer pensamento que assuma a coerência total, seja do sujeito, seja do objeto, são formas de positivismo disfarçados, que nada mais são do que exemplos do *pensamento de sobrevoo* (SCA, p.26). Tais constatações não reivindicam um pensamento que busca coincidir com a ingenuidade de nossa fé no mundo, de nosso fundo irrefletido. Trata-se de afastar sem perder de vista nossa familiaridade, se assim não fosse a filosofia seria mero reconhecimento da atitude cotidiana, *dóxa sobre a dóxa*. Se é pensamento é por constatar muito cedo que *é preciso reaprender a ver o ser*.

Podemos dizer, seguindo Lefort, que a *Fenomenologia* busca uma redução, por vezes, à esfera da existência pré-objetiva, mas que nunca a faz sem ressalvas, sem recuos, sem linguagem. Os últimos escritos de Merleau-Ponty, são a constatação da impossibilidade de qualquer redução total da “atitude natural”, trata-se antes, como

²⁰³ Quand nous demandons: ‘où suis-je ? quelle heure est-il’, nous évoquons notre place dans un espace et dans un temps en soi, mais l’interrogation nous dévoile qu’il y a un mystère de notre localité et qu’il y a toujours à découvrir là où nous sommes. Avec ces questions, s’opère, selon les termes de Merleau-Ponty, ‘un dévoilement du monde précisément par sa dissimulation, dans le clair-obscur de la doxa’.

dissemos, de aceitar seus enigmas, e refletir a partir da “fé originária”. Como mostra a abertura de *O visível e o invisível*: “*Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos.*” (VI, p.15). A redução fenomenológica, podemos tentar resumir, é uma atitude diante do mundo visando a perda de familiaridade com o mundo, pois de outro modo os fenômenos que por mais das vezes se ocultaram não poderiam ser tocados. Veja-se a natureza: compreendida como tema de conhecimento é um objeto. Mas ela é o lugar do qual partimos, onde recebemos nossa aparelhagem psíquica e motora, nossos instintos, um *estilo* geral que impregna nossos atos pessoais. Ela não existe “fora” de nós como não existe “dentro” de nossa mente. O passado é aquilo que permite nossa existência no presente. A natureza, se couber alguma definição, reside nessa *juntura*, do dentro e do fora, nessa *carne* do mundo. Estranho pensamento:

(...) sem dúvida, que destinam seu autor a vagar sem fim, cujo termo é tanto menos concebível quanto a história da ideia de natureza e suas representações científicas se revelam indissociáveis do Ser da natureza, ao qual a necessidade de pensar a natureza e pensar desta forma dá seu único fundamento. (SCA, p.29)²⁰⁴

O pensamento, tal como concebe Lefort em sua leitura de Merleau-Ponty, está no pensar. É um truísmo que preenche a vida dos filósofos de enigmas e de verdade. O pensamento sobre a natureza, ou sobre nossa pertença a um mundo prévio, coloca em todo esforço futuro, uma questão de origem (SCA, p.30). Nesse sentido, é uma genealogia do Ser, se entendemos por isso, que o quiasma que se forma só é possível mediante nossa inserção no tempo, e para que dele tenhamos experiência, é preciso *expressar-se alhures*.

As condições de possibilidade não são o motor do filósofo. Se os cursos sobre a natureza no Collège de France em 1956-1957 estabelecem um debate com os cientistas, com sociólogos, com filósofos e antropólogos, é em vista do diálogo ele mesmo, que por si só, é um modo de enfrentar, *pela carne*, nossa inserção no Ser. Nesse *entre-deux* que trata-se de instituir seu próprio pensamento (SCA, p.30). A grandeza da filosofia está nos truísmos: o pensamento pensa, a língua fala, o olhar olha. Existe uma *brecha* ou um *écart* nessas dualidades, que não se mostrariam como tais, a não ser pelo preço de podermos pensar algo mais, falar algo mais, ver algo mais. Do modo como pensa Lefort, a tarefa do

²⁰⁴ (...) sans doute, qui destinent leur auteur à errer sans fin, dont le terme est d’autant moins concevable que l’histoire de l’idée de nature et de ses représentations scientifiques s’avère inséparable de l’Être de la nature, auxquelles la nécessité de penser la nature et de la penser de telle manière donne leur seul fondement.

filósofo, para Merleau-Ponty, é dar nome à essa brecha, a esse entrecruzamento ou quiasma, sem que ele os explique ou os descreva:

Portanto, a tarefa do filósofo é nomear essa lacuna, esse cruzamento, pensar essa relação sem termos identificáveis, dedicar-se à dialética do Mesmo e do Outro. Não digamos apenas que ele não explica, mas não descreve, porque descrever seria supor o poder de manter o objeto sob seu olhar, de ser si mesmo à distância, pura troca com o visível. (SCA, p.30)²⁰⁵

Entendamos. A reformulação do pensamento merleau-pontyano passa, necessariamente, pela escrita e texturas do pensamento. Como tal, o método *descritivo* se entendemos por isso, estar de posse de um objeto, é incompatível com o Ser selvagem que busca experienciar *O visível e o invisível*. Isso não anula, entretanto, que a obra tardia de Merleau-Ponty *descreva* inúmeros comportamentos e experiências, nas quais busca o reconhecimento da vida do outro na descrição realizada, para que o filósofo possa *ver* o modo de inserção e de pertença de nosso *ser no mundo*. O desafio é tanto de linguagem como de pensamento. Daí a reformulação no vocabulário merleau-pontyano nos idos dos anos de 1950.

De algum modo, a nova ontologia é necessária, e com ela, obtém-se, obrigatoriamente, uma linguagem que alcance aquilo que a relação com Ser dita. Isso não exclui, *a priori*, que hajam descrições em sua última obra. Ao contrário, a questão levantada na *Fenomenologia* do tocante-tocado, é descrita, novamente, dentro da roupagem da ontologia do Ser bruto – veremos como isso é um problema para pensar *o político*.²⁰⁶ Se almejarmos alinhar com a leitura lefortiana de que a tarefa de *experiência do Ser* é uma tarefa interminável, podemos também indagar o estatuto da descrição tal como concebe a *Fenomenologia*. Quando descreve o luto ou amor, não é pressupondo que essa tarefa seja conclusiva. Ao contrário, *o estar-em-luto* ou *estar-amando*, vinculam-se à cada experiência singular que são por si mesmas finita e mutáveis, o que muda ou

²⁰⁵ Dès lors l'affaire du philosophe est de nommer cet écart, cet enjambement, de penser ce rapport sans termes identifiables, de s'adonner à la dialectique du Même et de l'Autre. Ne disons pas seulement qu'il n'explique pas, pas davantage il ne décrit pas, car décrire supposerait le pouvoir de tenir l'objet sous son regard, d'être soi-même à distance, un pur commerce avec le visible.

²⁰⁶ “Se minha mão esquerda toca minha direita e se de repente quero, com a mão direita, captar o trabalho que a mão esquerda realiza ao tocá-la, esta reflexão do corpo sobre si mesmo sempre aborta no último momento: no momento em que sinto minha mão esquerda com a direita, correspondentemente paro de tocar minha mão direita com a esquerda. Mas este malogro de último instante não retira toda a verdade a esse meu pressentimento de poder tocar-me tocando: meu corpo não percebe, mas está como que construído em torno da percepção que se patenteia através dele: por todo seu arranjo interno, por seus circuitos sensori-motores, pelas vias de retorno que controlam e lançam os movimentos, ele se prepara, por assim dizer, para uma percepção de si, mesmo se nunca é ele que ele próprio percebe ou ele quem percebe.” (VI, p.21)

não a própria descrição explicitando o inacabamento eterno da fenomenologia. Essa postura torna o próprio ato descritivo uma circularidade contínua. Não assentiremos, por conseguinte, que ali, na *Fenomenologia*, o ser não seja um tema, nem mesmo uma *consequência* de nosso retorno ao fenômeno. Para Lefort, a filosofia em suas novas amarras é encontrada por uma interrogação pura e uma rememoração de um ser sempre movente. É nessa constatação que podemos transitar entre um pensamento e outro, que embora haja quinze anos de diferença entre eles²⁰⁷, a força motriz que o lança alhures resiste a uma mudança cabal. Nada anula a radicalidade dessa nova ontologia, que para ser selvagem precisa pensar como se fosse o primeiro balbuciar, o primeiro espanto no meio do mundo, *indeterminação tácita e inegável*:

(...) o questionamento lembra a cada questão suas origens, a lembrança não para de ir e vir e de pensar no Ser. A abordagem do filósofo é sempre circular, ele se fecha no círculo e se obriga a ir e vir pelas mesmas posições e a resolver problemas apenas para convertê-los em outros problemas. O teste da circularidade é o da indeterminação constante e deliberada. (SCA, p.31)²⁰⁸

Essas características que pintam o *estilo* merleau-pontyano são encontradas em todas suas obras, e em todas suas questões, Lefort o sabe bem. “*Na linguagem, na sociedade, na política, em Husserl ou em Bergson, na pintura ou na história da filosofia, a mesma meditação continua.*” (SCA, p.31)²⁰⁹. Essa interrogação pura, que impõe ao pensamento uma indeterminação consciente, – que gira em torno de si no movimento de ir além (o que Heidegger, segundo Lefort, chama *l'Être de lointain*) – a *Fenomenologia* já anunciava em seu movimento expressivo, *através do estilo do escritor-filósofo*. “*O que Signos ensina com tanta convicção, através de seus diversos estudos, a Fenomenologia da Percepção anuncia. Mas esse trabalho aparentemente permaneceu fiel à ordem das questões formuladas pela filosofia clássica.*” (SCA, p.33)²¹⁰. Notemos bem o “*aparentemente*”. O movimento de Lefort para ler Merleau-Ponty é preciso, e não compreende uma ruptura a não ser a partir de uma enunciação de questões no passado, *a partir do estilo de Merleau-Ponty*. Através dessa inter-relação, ele pode dizer que seu

²⁰⁷ Da *Fenomenologia* ao *O visível e o invisível*.

²⁰⁸ (...) l'interrogation se souvient en chaque question de ses origines, la remémoration n'a jamais fini d'aller et venir du penser à l'Être. La démarche du philosophe est toujours circulaire, il s'enferme dans le cercle et s'oblige à passer et repasser par les mêmes positions et à ne résoudre les problèmes que pour les convertir en d'autres problèmes. L'épreuve de la circularité est celle d'une indétermination constante et délibérée.

²⁰⁹ Sur le langage, sur la société, sur la politique, sur Husserl ou sur Bergson, sur la peinture ou l'histoire de la philosophie, la même méditation se poursuit.

²¹⁰ Ce qu'enseigne Signes avec tant de conviction, à travers ses études diverses, la Phénoménologie de la perception l'annonçait. Mais cet ouvrage restait apparemment fidèle à l'ordre de questions formulées par la philosophie classique.

professor concebe o corpo enquanto *conceito fundamental*, ao mesmo tempo em que lança a partir dele questões completamente novas que não estão presentes no *modus operandi* das filosofias racionalistas ou empiristas modernas. Merleau-Ponty foge das abordagens do *entendimento-em-si*, quando trata do corpo em seu campo de percepção, do mundo e do outro. Como vimos, isso quer dizer uma e a mesma coisa *através da diferença*. A ambiguidade, motor fundamental da investigação da filosofia existencial, está presente nos primeiros como nos últimos escritos do filósofo-escritor. Mesmo nas obras dos anos de 1940 não se tratava do *positivo conceito do corpo*: “*O corpo não se apresenta ao filósofo como ser positivo: só se revela porque se deixa questionar, só se deixa questionar porque é portador de uma indeterminação essencial, que não podemos reabsorver (...)*” (SCA, p.35)²¹¹. O corpo tocante-tocado, objeto-sujeito, possui uma *indeterminação* inerente ao seu modo de existir consigo e com as coisas do mundo. A atitude natural, que é o símbolo da fé perceptiva-originária, é recalçada pelo atitude científica que *determina o corpo e os objetos*. Portanto, para sair do pensamento de sobrevoo, restitui-se o corpo *em sua indeterminação* que não podemos absorver, pois ele não pode ser totalmente objeto nem totalmente sujeito. Ele *existe* no meio do mundo, no lugar de simplesmente estar nele.

Essas observações munidas pelas considerações lefortianas nos levam à pontuação acerca do movimento expressivo de Merleau-Ponty, seu desvio no tempo, da passagem, e de uma virada da experiência do pensamento: a partir da radicalização e da leitura e releitura de Husserl, de Descartes, de Bergson, de Freud, a potência da redução está mais uma vez em xeque depois da obra de 1945: não trata-se mais de assumir o corpo em sua dimensão pré-objetiva. Na fé perceptiva o filósofo encontra mais do que encontrara anos antes: ela aparece como propulsor da expressão de pensamento, ao mesmo tempo que a redução não reconhece o cogito pré-objetivo como o início da caminhada, mas o lugar do qual a consciência e o objeto não possuem distinção categorial. Esse é o lugar do ser bruto e do espírito selvagem, da *carne* que o elemento comum vinculante do corpo com o Ser. O que a fé originária colocava como contradições com o pensamento do Absoluto, serão aceitas, retomadas e ampliadas. Por essas razões que o Cogito tácito, pré-reflexivo, deve ser negado. A *Fenomenologia* faz parte do movimento de pensamento que busca um chão firme diante da experiência, que por sua dimensão *pré-objetiva*, fornece a unidade,

²¹¹ Le corps ne se présente pas au philosophe comme un être positif : il ne dévoile que parce qu’il se laisse interroger, il ne se laisse interroger que parce qu’il est porteur d’une indétermination essentielle, que nous ne saurions résorber (...)

mesmo que fragmentária, do mundo. Aqui já assumia-se que o antepredicativo é linguagem, como anuncia o prefácio da *Fenomenologia*. Mas sempre deve-se ir além, e enxergar em suas tensões um débito com a metafísica clássica que não possui mais lugar na experiência do Ser selvagem. Trata-se de operar uma radical *torsão* da linguagem filosófica, para falar a partir dela e do contato íntimo com o Ser. A partir daí, o filosofar *é uma eterna rememoração do Ser sempre em movimento*. A *Fenomenologia* não é um erro, um equívoco que trata-se de apagar, ao contrário, suas perguntas, seu *modus operandi*, são ampliados, tendo por consequência a interrogação pura, *uma fenomenologia radical*. A fenomenologia – ampliadamente considerada – não pode ser resumida a partir de sua operação de *fundação do ser, das condições de possibilidade que a redução fenomenológica propicia*. Ela é, sem dúvida, antes disso, um *entranhar-se na experiência vivida*.

É na esteira desse movimento expressivo que as obras últimas de Merleau-Ponty caminharão. A noção de *instituição*, chave para nossos intentos como para a obra de Lefort, possibilita a compreensão dos campos expressivos em contínua comunicação. A filosofia, quando busca uma experiência do Ser, encontra-se no limbo do mundo vivido, na lateralidade que mantém com a literatura, com a pintura, com a política. Recebemos assim, a dimensão, a profundidade, a distância-íntima com o *Ser bruto*. Essa “lateralidade”, deve ser compreendida a partir da comunicação contínua de diferentes *expressões* que se tornam aspectos do Ser e conjugam-se umas com as outras, pelas quais impera a perda de sentido no ganho expressivo de suas inter-relações. Uma instituição selvagem inaugura-se. Essa filosofia é complexificada, ampliada, e torna-se mais do que ela pode anunciar em meros tratados:

Nada está legalmente fora de sua competência, mas deve permanecer em cada domínio para se tornar sensível à sua própria obscuridade e para designá-la. *Nenhum domínio é absolutamente estranho ao outro, mas a passagem de um para o outro é sempre, de alguma forma, um abandono*. Não há lugar onde a história da pintura possa ser pensada em termos da história da filosofia, onde o sentido da relação social carregue o sentido da filosofia ou da arte, onde o homem se deixe decifrar pela análise das suas múltiplas afiliações aos vários ambientes, das relações que despertam e da sua combinação. (SCA, p.32, grifos nossos)²¹²

²¹² Rien n'est en droit hors de sa compétence, mais il doit séjourner en chaque domaine pour devenir sensible à son obscurité propre et la désigner. Aucun domaine n'est absolument étranger à l'autre, mais le passage de l'un à l'autre est toujours, en quelque manière, un abandon. Il n'y a aucun lieu où l'histoire de la peinture se laisse penser dans les termes de l'histoire de la philosophie, où le sens du rapport social porte le sens de la philosophie ou de l'art, où l'homme se laisse déchiffrer par l'analyse de ses multiples appartenances à des milieux divers, des rapports qu'elles suscite et de leur combinaison.

Esse reconhecimento está em toda obra de Merleau-Ponty e em parte alguma. Nesse sentido, acreditamos, Lefort opera, a partir desse ensaio de 1961, um movimento em direção à especificidade de um determinado campo expressivo. Essa perda de sentido, inerente à comunicação entre os campos expressivos, deve ser minimizada. Doravante, se olharmos para *um determinado modo de expressão do Ser*, buscando sua experiência através da escrita filosófica, atingiremos, ao menos em princípio, uma experiência mais completa a partir de *um olhar concentrado em uma determinada franja*. Nesse aspecto, dizemos que a proposta radical de Merleau-Ponty concebendo a filosofia como não-filosofia, – entendendo que o denominador comum entre os filósofos é somente aquilo que eles deixam por dizer, uma *indeterminação pura* – deve ser modificada. Ela é inapreensível em uma proposição mas verdadeira naquilo que a excede: a indeterminação é aspecto extraído de seu intercâmbio com o Ser bruto e selvagem. Entretanto, o que perde-se de vista, é a possibilidade, dada pela própria ontologia merleau-pontyana, de forçar a visão e lançar-se para um determinado domínio *reduzindo o inacesso multiplicado por essa indeterminação*. Residindo nos horizontes do ser da obra como o faz Lefort, somos atravessados pela indeterminação que é dela, embora sejamos incessantemente convidados a alargar o olhar e atribuir uma relação mais complexa com a arte, com a política e com o ser.

Nesse momento devemos acentuar com cautela a definição do *pensamento do político*. Não trata-se de visar “apenas” a *experiência do Ser bruto*, trata-se de interrogar essa *democracia selvagem*²¹³, *essa sociedade conflituosa*, encontrar os princípios do *político*, para que enfim, tenhamos uma experiência do Ser. Nossa aposta interpretativa pode ser aguçada pelas palavras do próprio Lefort, no prefácio de sua magistral reunião de ensaios, *Écrire à l'épreuve du politique* de 1992:

Ao se esforçar para decifrar o que está mais próximo dele, o pensador político se deixa arrastar por múltiplas paradas; ele pode desejar não voar sobre tempos e espaços, mas cruzá-los, para compreender melhor a configuração de seu próprio espaço-tempo, para pelo menos detectar questões finais; mas, na melhor das hipóteses, essas questões parecem tão gerais que - por mais forte que às vezes seja sua certeza de ter descoberto os princípios dos quais todas as consequências são deduzidas – que o recoloca em contato com o enigma singular posto pelo presente. *O pensamento do político excede o quadro de qualquer doutrina ou teoria*. Por meio da escrita, ele sustenta a tensão que a habita, se submete à exigência de se responsabilizar pelas questões que estão no cerne de qualquer *instituição humana* e à exigência de enfrentar o que acontece. Além disso, o

²¹³ Retiramos essa expressão do precioso estudo de Miguel Abensour, “Savage democracy” and “Anarchy”. Delineia-se assim, o *estilo* da democracia, que retornaremos com suas especificidades no último capítulo.

leitor não pode apenas buscar compreender o que o pensador-escritor queria dizer, mas também ouvir o que o faz falar. (EEP, p.13, grifos nossos)²¹⁴

O pensamento do político vai além de toda teoria e toda doutrina. Por quê? O *tensionamento* íntimo à linguagem do escritor-filósofo, progredindo por “paradas”, que o lança para *as demais instituições humanas*, através da interrogação radical presente em sua própria postura e na descoberta *da invenção democrática*, constata a impossibilidade de um “pensamento de sobrevoo”, de um pensamento que seja dono de seu próprio destino, que não encontra só as questões que ele mesmo coloca, mas visa habitar um interlocutor futuro, pois é ele mesmo *instituinte-instituído*. Quando pretende assumir um princípio, – como o lugar vazio do poder na democracia – é em seu contato com o presente que trata-se de vislumbrar uma *experiência de escrita à prova do político*. Essa experiência visa algo para além de si mesma, já que o ser da política é o seu próprio habitat a partir do qual terá, pelo seu esforço de pensamento e do contato com o outro, uma experiência desse *selvagem ser*.

Teremos oportunidades diversas no transcorrer de nossa tese de reivindicar essa intuição interpretativa a partir da obra de Lefort, pois como Merleau-Ponty, sua postura inquebrantável de se colocar em contato com o presente, a partir do passado, visando um futuro, deixa as questões orbitando em si mesmas. O movimento expressivo lefortiano é feito de paradas (*défilés*), não existe contato eterno *com o ser do política*. Imbuído do presente, coloca em marcha a circularidade da linguagem-pensamento-obra-vida, que propicia, a cada cintilar de palavras, uma *certa experiência através de uma certa compreensão*. Diferentemente de Merleau-Ponty, Lefort encontra *no político*, princípios que regem o funcionamento desse horizonte do *ser*, vislumbrando em seu imbricar-se, o tempo presente. O Universal não existe em-si. Se há *uma democracia selvagem*, ela existe, enquanto leitura filosófica, oriunda de uma experiência singular. O conflito, – luta de classes que será reencontrada e reelaborada em sua leitura de Maquiavel – *é constitutivo do político*. Vislumbramos o mesmo movimento quando ele vê no

²¹⁴ En s'efforçant de déchiffrer ce qui lui est le plus proche, le penseur politique se laisse entraîner dans de multiples défilés ; il peut souhaiter non pas survoler les temps et les espaces, mais les traverser, pour mieux saisir la configuration de son propre espace-temps, pour déceler au moins des questions dernières ; mais, au mieux de sa tentative, ces questions paraissent d'une telle généralité qu'elles ne font - si forte soit par moment son assurance d'avoir découvert les principes d'où se déduisent toutes les conséquences - que le remettre au contact de l'énigme singulière que lui pose le présent. La pensée du politique excède le cadre de toute doctrine ou de toute théorie. Par l'écriture, elle soutient la tension qui l'habite, elle se soumet à l'exigence de prendre en charge les questions qui sont au cœur de tout établissement humain et l'exigence de faire face à ce qui advient. Aussi bien le lecteur ne peut-il seulement chercher à comprendre ce que le penseur écrivain a voulu dire, il lui faut encore entendre ce qui le fait parler.

totalitarismo, como avesso se dá no direito e vice-e-versa, e o que era antes princípio recebe novos contornos, *porque há um futuro carregado pelo presente*. Para nós no momento, cabe *indicar esse impensado em Merleau-Ponty*, para que não esqueçamos que Lefort, como filósofo que é, não poderá deixar de encontrar outros. Se há uma interrogação pura da não-filosofia em Merleau-Ponty, *há uma interrogação radical em Lefort*, que impera na vida como na obra, no pensamento como na escrita, no passado como no presente latente de futuro experienciado por um *défilé* diante do fenômeno do ser político.

Meu corpo opera no mundo, se insere nele, através de uma espécie de reflexão tensionada. Toco minha mão direita com a esquerda, no mesmo instante, ocorre uma *certa reflexão*, fazendo essa mão objeto e “sujeito”, tocante-tocada. Essa fórmula do tato, – que o escritor-filósofo trata no capítulo de sua *Fenomenologia, A experiência do corpo e a psicologia clássica* – multiplica-se no desenrolar de sua obra. Em *O olho e o espírito* de 1960, ele descreve nossa inerência ao mundo e às coisas. Da seguinte maneira aparece o enigma da *reversibilidade* do sensível:

O enigma consiste em meu corpo ser ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, pode também se olhar, e reconhecer no que vê então o “outro lado” de seu poder vidente. Ele se vê vidente, ele se toca tocante, é visível e sensível para si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa seja o que for assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento – mas um si por confusão, por narcisismo, inerência daquele que vê ao que ele vê, daquele que toca ao que ele toca, do senciente ao sentido – um si que é tomado portanto entre coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro... (OE, p.20)

É a partir dessa visão “dobrada” na fissura do mundo, que tenho em mim “todos os sonhos do mundo”, no instante que elas me “possuem”, pois “eu” e “elas” e o “outro”, compartilhamos de uma mesma *carne*, sendo o que fornece a “estrutura metafísica” do mundo.²¹⁵ O Ser bruto, o Espírito selvagem, são compreendidos por esses desdobramentos da *carne-elemento*, alçada na nossa experiência de ser do mundo, nossa implicação nas coisas e das coisas em nós. Toda essa reflexão germina na *Fenomenologia* desde as páginas que desdobramos de sua crítica à psicologia clássica, àquelas em que descreve a experiência da pintura ou da história.

²¹⁵ “A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um ‘elemento’ do Ser.” (VI, p.136)

Dizemos isso, para compreendermos que, se tratando de Merleau-Ponty, a interrogação pura é inerente ao seu próprio *estilo*, e aquilo que nomeamos para além dele, de *uma revolta do pensamento*, exemplifica seu movimento de *negação* do positivo e do negativo absolutos, do em-si e do para-si. A experiência é total, na medida em que destrói os “marcos de referência” – como diz Lefort a respeito da democracia – a cada visada do “todo”, e portanto, restitui, no pensamento, a singularidade que é inerente àquele que fala no mundo. Podemos compreender ainda melhor, lendo a definição lefortiana sobre essa “estranha filosofia”:

Tal filosofia, é verdade, é agnosticismo - como ensina as *Aventuras da Dialética* - mas esse agnosticismo não é um quietismo, é a expressão de um pensamento em revolução, que sem trégua desperta a demanda pela verdade, é também um relativismo, mas que se supera, pois no movimento do pensamento atesta a presença de um campo global de experiências que, ao se situar em planos diversos e nos expor a vários centros da história, não se comunicam menos entre ele e nos mantém em contato com um Ser do mundo. (SCA, p.44)²¹⁶

Isso leva à definição de filosofia em Merleau-Ponty: caráter imperioso consigo mesmo e com a escrita, que almeja a *fissura* que existe em nós mesmos e no mundo, pensar a partir dessa *fissura*, dessa *brecha*, nossa relação com o Ser. “O Ser é aquilo que exige de nós criação para que tenhamos experiência dele (Ser)”.²¹⁷ Eis a frase que se multiplica em nosso trabalho e que Lefort encontra nos notas de trabalho de seu amigo, que definirá, para ele, todo o esforço da filosofia. A filosofia existencial exige de si a criação, a formulação da experiência, para que ela seja uma relação com o Ser. Sim, ainda chamamos essa “estranha filosofia” de filosofia existencial. Ela é nutrida pelos horizontes que subterraneamente movem o pensamento, – o gosto pela ambiguidade, a crítica das filosofias da consciência, a restituição da inerência nós-coisas-outro – que teve por consequência o rompimento simbólico com os seus próprios marcos de referência do passado. Essa *revolta do pensamento*, é a exemplificação da força que é jogada na linguagem filosófica de Merleau-Ponty e Lefort. É uma revolta da carne, *selvagem*, porque não se dá no pensamento lúcido de um filósofo que tudo conhece, que habita um

²¹⁶ Une telle philosophie, il est vrai, est agnosticisme – comme l’enseignent les *Aventures de la Dialectique* -, mais cet agnosticisme n’est pas un quietisme, il est expression d’une pensée en révolution, qui sans répit réveille l’exigence de vérité, elle est aussi un relativisme, mais qui se dépasse lui-même, puisque dans le mouvement du penser s’atteste la présence d’un champ global d’expériences qui, pour situer sur des plan différents et nous exposer à plusieurs foyers d’histoire, ne communiquent pas moins entre elles et nous maintiennent au contact d’un Être du monde.

²¹⁷ Tradução sugerida pela nosso querido amigo Francisco Grynberg Bignotto, em uma conversa despreziosa sobre o que essa frase realmente “quer dizer”. “L’Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l’expérience”. (VI, p.248, ed.francesa)

mundo limpo e civilizado. Ela é possível para aquele que, como este dois filósofos, visam o mundo em sua espessura fenomênica, buscam a cada fenômeno um modo de retorno a si e à história do mundo, que por ser *revolta*, nunca se aceita, a não ser pelo título de se negar uma vez mais.

Em nossa leitura, Lefort “achata” a experiência do Ser bruto em *experiência do ser político*. A criação exigida pela experiência do Ser, deve ser focalizada em um campo de existência, mesmo que ele, como vimos, se conecte com todos os outros. Podemos dizer, sobre sua filosofia “pós-filosofia-da-história-do-proletariado”, aquilo que ele diz a respeito do Ser em Merleau-Ponty:

Esse questionamento visa o Ser, mas o que se aproxima é (...) o Ser bruto, incomensurável às representações que a ciência dele compõe, que se dá, em cada experiência em um absoluto de presença, ele é o Ser vertical, (...) *é o Espírito selvagem à sua vontade, mas por ser submetido ao Ser, ele sempre lembra o contato com o evento para contestar a legitimidade do saber instituído*. (SCA, p.44)²¹⁸

A filosofia existencial *se institui* “em contato com o evento para contestar a legitimidade do saber estabelecido”. Eis uma face plena de sentido que descreve a escrita *à l'épreuve du politique*. Seu entrelaçamento com a democracia, e ao movimento de expressão no qual Lefort se apoia, pode ser visto em grande relevo na compreensão do totalitarismo, enquanto recalque, transformação pela contrarrevolução, *da democracia selvagem*. É a negação da “aventura” histórica, que pode ser compreendida por esse pensamento por ele ser fenômeno-instituinte que fecha para si mesmo a possibilidade da identidade e da presença absoluta de si a si, instituindo *uma reversibilidade* no interior de sua própria experiência. Seu *fenômeno*, é, portanto, da ordem da existência. Tal constatação retira qualquer possibilidade de o compreendermos a partir de uma *ciência de sobrevoo*, que pressupõe uma verdade absoluta em um dado fato histórico ou social, que ignora que ela mesma mantém sua identidade sempre *alhures*, e o que julga um resultado “limpo e preciso” é na verdade derivado de nossa experiência bruta com o ser. O pensamento *do político*, é dessa ordem ontológica. Ele é realizado enquanto criação, não visando a “uma mera experiência”, mas em função da constatação de que a experiência é ela mesma da ordem da realidade humana, e como tal, conjuga-se o Ser do fenômeno político com o seu ser próprio com o qual ele *coexiste*.

²¹⁸ Cette interrogation vise l'Être, mais ce dont elle s'approche, c'est (...) l'Être brut, incommensurable aux représentations que la science en compose, ce qui se donne, en chaque expérience dans un absolu de présence, c'est l'Être vertical, (...) c'est l'Esprit sauvage à sa volonté, mais parce que soumis à l'Être, il se réveille toujours au contact de l'événement pour contester la légitimité du savoir établi.

Como em Merleau-Ponty, – mas de modo muito mais nítido e organizado, ao menos nesse sentido – Lefort faz embaralhar suas “descobertas” filosóficas sobre o político, com sua própria forma de expressão pela escrita. Trazer à luz essa mistura é o *leitmotiv* de nosso trabalho. Não esqueçamos durante nosso processo de expressão, da importância da ontologia em Lefort. Essa ontologia, como estamos vendo, nasce em seu contato com Merleau-Ponty, principalmente com sua obra, que deixa assim, a partir da experiência do Ser bruto e do Espírito selvagem, um trabalho sempre por fazer, uma impiedosa revolta do pensamento, que questiona seus pontos de ancoragem – como o faz incessantemente a *democracia selvagem*. Os impensados serão multiplicados – já alertamos o leitor – durante nossa exposição. Acreditamos que Lefort, vê muito cedo, a potência da comunicação dos campos expressivos, em sua *carnicidade e quiasma*, o que permite que compreendamos a imbricação da história, da política, da filosofia e das artes, umas nas outras. Trazendo à baila *a especificidade do ser do político*, - que não se dá aqui, é verdade, em 1961 – poderemos não somente deixar ver seu próprio ser a expressão merleau-pontyana, mas também, e muito mais importante, poderemos fornecer uma leitura do totalitarismo e da democracia na qual possamos restituir nossa relação com *o ser do político* no cerne da *experiência democrática*.

1.3 - A política e o pensamento da política

Em um grande ensaio publicado em 1963 intitulado *La politique et la pensée de la politique*, Lefort delinea o campo de pensamento da política a partir dos percursos teóricos realizados por Merleau-Ponty, principalmente nas obras *Humanismo e Terror* (1948) e *As aventuras da dialética* (1954). Nos idos dos anos de 1960, sabemos que Lefort busca articular um pensamento político fora das cátedras do marxismo. O presente ensaio é escrito no contexto do impacto da Guerra da Argélia na sociedade, e na intelectualidade francesa, por vezes incapaz de ler um fenômeno político com toda sua complexidade. É o maior ensaio presente na coletânea “em torno de Merleau-Ponty”, melhor dizendo, do trabalho da obra de Merleau-Ponty.

Não devemos nos surpreender com a dedicação demonstrada por Lefort nesse ensaio. Lembremos: ao ler uma obra, nunca trata-se, para ele, de escrutinar as linhas, realizar um comentário que buscava sintetizar algo. Se reivindicamos um *trabalho da obra*, é pelo fato de seu esforço se pautar *nos impensados da obra*. Seu valor é o de colocar Merleau-Ponty sob a ótica da própria filosofia. Muito pouco foi dito a respeito

das obras de Merleau-Ponty sobre a política até recentemente²¹⁹. Lefort já as lia no sabor do presente, restituindo seu valor e descobrindo seus percalços. Por exemplo, aqui teremos a oportunidade muito valiosa de compreendermos como, já nos idos de 1960, aparece a necessidade de uma *nova teoria política*, pois Merleau-Ponty em sua crítica a Marx, não nos deixa em posse de “uma teoria política”. Aqui veremos que Lefort não encontra em Merleau-Ponty uma filosofia política em sua “debandada” do marxismo, atestaremos que essa é a *tarefa de seu pensamento* – pensar esse impensado de Merleau-Ponty. Radicalizando os horizontes da filosofia existencial e sua comunhão anterior com o marxismo, Merleau-Ponty alcança “a interrogação pura”. Para Lefort, essa postura deve ser direcionada para política *a partir de uma interrogação radical*, delineando de modo preciso seu fenômeno para além de uma “filosofia da história”, que seja capaz de realizar perguntas dos princípios regentes da política, seus *fundamentos*. Aqui portanto, se anuncia, claramente, como a filosofia de Merleau-Ponty em sua relação com Ser, nos arma para o trato com a política, mas nos deixa desguarnecidos a partir de sua “não-filosofia” da interrogação pura na versão merleau-pontnyana²²⁰. A interrogação radical de Lefort restitui a pergunta fundamental dos princípios da política no contato com o presente. Esse, acreditamos, é o campo de existência pelo qual se erguerá *o pensamento do político*. Vejamos o quão longe esse grande ensaio nos leva.

“*Comme une vague, la politique nous prend et nous rejette.*” (SCA, p.45). A política, sendo o solo ambíguo a partir do qual as relações humanas se desenrolam, nos acolhe e nos rejeita. O ensaio inicia com essa constatação, aparentemente simples, da vida política. A Guerra da Argélia, como todas as situações limites, reflete um momento de tensão geral da sociedade, que alguns buscam compreender suas razões e significados, bem como suas motivações e origens. Há uma certa euforia daqueles que se identificam com a independência argelina. Mas em 1963 a empolgação para a revolução está tímida, e os homens retornam para seu mundo hodierno com uma certa nostalgia de uma guerra e revolução já realizadas. Os partidos revolucionários utilizam do ocorrido para incentivar

²¹⁹ Ver principalmente: 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. HAMRICK, William S. An existential phenomenology of law. Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht. 1987. LOW, Douglas. The Relevancy of Merleau-Ponty's Political Theory. 2003. WHITESIDE, Kerry H. Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics. Princeton University Press, 1988.

²²⁰ Essa é uma das razões da impossibilidade de pensarmos uma filosofia política em Merleau-Ponty. Sua carência, conforme veremos em nosso quarto capítulo, é ontológica.

uma *nova luta*. Entretanto, ela não ocorre, os franceses, o proletariado especificamente, deixou de realizar uma luta que na verdade foi travada pelos argelinos, que em sua maioria, eram formados por camponeses que reivindicavam a independência de sua terra para longe das mãos imperialistas francesas. Para além das agremiações políticas – comunistas, liberais, socialistas – qualquer que seja a leitura da Guerra da Argélia, é preciso reconhecer seu caráter *popular*:

Que os argelinos não tinham escolha dos fins, nem dos meios, que estavam encurralados, alienados, como ninguém nunca esteve numa sociedade evoluída, que o jogo da luta era ao mesmo tempo a sua vida e a sua dignidade como homens, era a prova de que eles carregavam em si uma reivindicação total. (SCA, p. 48)²²¹

Essa reivindicação pode ser vista na luta argelina porque qualquer luta política recebe seus contornos, traços e acolhimento na sociedade total, na dimensão social da vida política. Criticam o terrorismo argelino no meio intelectual francês. Mas como poderiam lutar contra o exército francês, imperialista como é, sem que utilize de meios radicais que foram aplicados pelos próprios franceses contra o povo argelino? (SCA, p.49). É preciso guiar o olhar para além da leitura simplista de uma “luta de interesses opostos” para vermos o *fenômeno de uma reivindicação total*, que escapa, tanto de uma leitura marxista, como de uma leitura meramente liberal dos acontecimentos.

A guerra, a luta pela liberdade, quando recebe seus traços e suas cores da realidade, fornecem, para um filósofo, a oportunidade de *ir além*. Pensamos o concreto, o efetivo, o singular, mas não nos limitamos a eles. Buscando compreender os princípios que regem *a sociedade, a política*, poderemos vislumbrar um pensamento que não ignora a contingência, e lança ambigualmente para dentro de si o pensamento do universal. A guerra terminada gera uma esperança, porque a luta popular contra qualquer abuso que seja, significa uma nova articulação política, em que o povo, munido de sua *negação da opressão*, busca novos meios de sobrevivência. Mas há, por outro lado, os escombros da guerra: “(...) *o estouro de sistemas de conduta e de valores que acompanham o lento reconhecimento do desfecho necessário, para medir a escuridão de uma história profundamente abalada por acontecimentos que nenhuma luz retornará à verdade.*”

²²¹ Que les Algériens n’eussent ni le choix des fins, ni celui des moyens, qu’ils fussent acculés, aliénés, comme aucun peuple ne l’est dans une société évoluée, que l’enjeu de la lutte fût à la fois leurs vie et leur dignité d’hommes, c’était la preuve qu’ils portaient en eux une revendication totale.

(SCA, p.53)²²². Justamente por haverem zonas de silêncio na experiência humana, que uma guerra, enquanto evento histórico, impede uma compreensão total de seu desfecho. Enquanto filósofos, precisamos reconhecer que uma concepção totalmente positiva da História, que carrega sua própria solução e sentido, não tem lugar na compreensão dos eventos. O Espírito universal hegeliano recebeu sua completa formulação no proletariado concebido enquanto classe universal, que é o corolário da teoria marxista (SCA, p.53). É preciso um passo a mais, pois: *“Na ausência de tal questão, o pensamento político afunda no desapontamento: diante dele, a verdade de nosso tempo se retira.”* (SCA, p.53)²²³

Ao contrário de alguns de seus primeiros ensaios que eram regidos pela filosofia da história do proletariado, Lefort enxerga no presente, na Guerra da Argélia, um exemplo claro de que uma vitória, que soluciona um determinado conflito, só é possível com o preço de multiplicar-se em inúmeros outros. Não há *solução total para os fenômenos humanos*. Entretanto, há sempre os amantes da Repetição. Aqueles que reivindicam a revolução-em-si, que olham um evento, – que por definição carrega uma abertura ao futuro – e fecham seu horizonte ambíguo em uma determinação *a priori* da verdade. *“Julgou-se que a opressão colonial tinha reunido contra si todas as forças do país colonizado (...) assim que a vitória foi alcançada, as diferenciações renascem de tal forma que não se pode pensar que em algum momento foram completamente apagadas.”* (SCA, p.55)²²⁴. Diante de tal constatação, poderíamos seguir os amantes da “verdade”, que ressuscitam Trotsky e Lênin, juntando os cacos de uma dialética caduca, que possui sua verdade garantida nas coisas mesmas. Ou podemos seguir um ceticismo absoluto, negando a possibilidade da verdade. Sabemos bem, a filosofia existencial nega o em-si e o para-si, não trata-se de um retorno ao passado-coisa, antes, é preciso que nos insiramos na contingência do presente para pensar um sentido que escape às zonas do pensamento de sobrevoos. *“É como se a guerra da Argélia tivesse resumido para eles uma experiência que quase meio século de lutas impôs às gerações anteriores.”* (SCA, p.57)²²⁵

²²² (...) l'éclatement des systèmes de conduite et de valeurs qui accompagnent la lente reconnaissance du dénouement nécessaire, à mesurer l'obscurité d'une histoire agitée en profondeur par des événements que nulle lumière ne rendra à la vérité.

²²³ A défaut d'une telle interrogation la pensée politique s'abîme dans la déception : devant elle la vérité de notre temps se retire.

²²⁴ On jugeait que l'oppression coloniale avait rassemblé contre elle toutes les forces du pays colonisé (...) à peine la victoire acquise, les différenciations renaissent et de telle manière qu'on ne saurait penser qu'elles fussent à aucun moment tout à fait effacées.

²²⁵ Tout se passe comme si la guerre d'Algérie avait résumé pour eux une expérience que près d'un demi-siècle de luttes avait imposée aux générations précédentes.

Para estes mesmos, que ao verem os conflitos resolvidos anteriormente tomarem outras formas, – o que Lefort nomeia de um pensamento corrente da esquerda francesa, de muitos entusiastas da realização “do passado” – acabam por sofrerem de um desencantamento com a revolução. Quando tocados pelo presente, pelo evento mesmo de uma revolução, erram constantemente e repetidamente, porque esperam, da História, um retorno e uma clarividência que ela não possui, a não ser a título de uma *pobre ideologia*. A necessidade da crítica à U.R.S.S é tão urgente e importante como foi anos atrás. É necessário entendermos seus erros, suas deformações, sua multiplicação específica dos conflitos, visando compreendermos nosso próprio presente e os eventos que nos cercam. Muitos ainda concebem a realização total de uma sociedade homogênea como possibilidade *efetiva* da realidade política. O stalinismo, para eles, como já vimos, é da ordem do acidente em que sempre é preciso corrigir e retomar *os verdadeiros passos da revolução*. A crença na decomposição necessária do capitalismo conjuntamente com a fé no avanço do proletariado, são como tapa-olhos para aqueles que se negam a pensar o conflito no conflito. Um remédio para essas formas de negação da experiência reside no reconhecimento de que: “(...) *as contradições constrangidas pelos regimes cuja causa foi defendida já não parecem ser um passo necessário na razão histórica.*” (SCA, p.59)²²⁶.

O marxismo enquanto doutrina que reivindica para si a contingência ao mesmo tempo que um poder de ler o futuro e o presente “de dentro da história”, se mostra, como diz Sartre, como uma doutrina inultrapassável (SCA, p.64). Porque ela possui esse poder *absoluto* que nenhuma outra filosofia adquiriu desde então. Entretanto, isso é torna-la um em-si, retirar dela seu poder que é o de pensar a história dentro da história, o que nos torna vulneráveis à interrogação, porque ela nunca cessa, e nunca poderia cessar, *pois existe no tempo*. Pensando a história de seu interior, não nos resta outra alternativa que a de inserirmo-nos na contingência pelo sabor do presente. Mas quando reconhecemos a *degradação ideológica do marxismo*, vemos a existência de uma ideologia do marxismo que acaba por se prolongar em uma ciência política e social *positivistas*. É preciso que não sejamos nem reféns de uma certa visão da filosofia da história do proletariado, que acaba por reduzir a história à *fatum*, nem mesmo de uma ciência positivista, que escrutina os fatos históricos como se fossem objetos do cientista moderno:

Há uma verdade na crítica marxista da ciência e uma verdade na crítica científica da ideologia que o filósofo deve tornar sua. A única certeza é que para expressá-

²²⁶ (...) les contradictions dans lesquelles s’embarrassent les régimes dont on a épousé la cause ne paraissent plus figurer une étape nécessaire de la raison historique.

los seria necessária uma nova disposição de espírito, novos conceitos, uma nova ferramenta mental, uma nova ideia de dialética, uma nova ontologia ... (SCA, p.73)²²⁷

Sartre erra em enxergar o marxismo como *inultrapassável em-si*, quando na verdade, o que ele nos ensina, é pensar a história e sua ossatura própria: se pensamos *sua obra*, descobrimos nela também uma interrogação radical que nunca cessa. Há uma ideologia que a ciência política soube identificar bem no marxismo e que trata-se de *lidar dentro de um novo esforço filosófico*.

O movimento de Lefort é muito peculiar. Devemos prestar bem atenção para não nos escapar o essencial. Até agora a filosofia de Merleau-Ponty foi pouco citada, e notemos que o ensaio faz parte do que chamamos do *trabalho da obra de Merleau-Ponty*. É bastante claro que Lefort nesse momento (1963) está se propondo à reformulação de sua filosofia, encontrando novos parâmetros e marcos de referência para que seu pensamento possa sair do determinismo presente na filosofia da história do proletariado, bem como de uma sociologia e de uma ciência política positivistas. Quando ele afirma que é preciso um novo aparato mental, uma nova ideia de dialética e, enfim, uma *nova ontologia*, acreditamos, ele quer dizer tanto de si mesmo, ou seja, da própria necessidade de vislumbrar essa reformulação, ao mesmo tempo que buscará *essa nova ontologia* nas obras de Merleau-Ponty. O trabalho da obra é ambíguo, não nos esqueçamos: trata-se de sua própria obra como daquela com que você *institui* um certo campo de existência. Será assim com Maquiavel, Tocqueville, Marx, Leo Strauss, como não foi diferente e não será com Merleau-Ponty segundo nossa proposta. Assim, essa passagem que inicia um novo momento do ensaio começa a ganhar sentido:

De nossa parte, provavelmente não reivindicaríamos com tanta veemência o direito de questionar, *se não tivéssemos aprendido, na leitura de Merleau-Ponty*, que o próprio questionamento constitui um caminho, que a crítica das ideias e dos fatos gradualmente circunscreve um domínio no qual o pensamento se encontra em casa, onde as experiências que não se conheciam se encontram e concordam que, *na prova da indeterminação*, não menos do que nas realizações do Conhecimento, se estabelece uma relação com o universal. (SCA, p.73-74, grifos nossos)²²⁸

²²⁷ Il y a une vérité de la critique marxiste de la science et une vérité de la critique scientifique de l'idéologie que le philosophe doit s'approprier. La seule certitude c'est que pour les exprimer il lui faudrait une nouvelle disposition d'esprit, de nouveaux concepts, un nouvel outillage mental, une nouvelle idée de la dialectique, une nouvelle ontologie...

²²⁸ Pour notre part, nous ne revendiquerions sans doute pas si fort le droit d'interroger, si nous n'avions appris, à la lecture de Merleau-Ponty, que l'interrogation compose elle-même un chemin, que la critique des idées et des faits circonscrit peu à peu un domaine où la pensée se retrouve chez elle, où se rejoignent et s'accordent des expériences qui s'ignoraient l'une l'autre, que, dans l'épreuve de l'indétermination, non moins que dans les réalisations du Savoir, s'institue un rapport avec l'universel.

A filosofia surge como interrogação radical, ela é o único caminho para uma *instituição de uma relação com o ser*. Isso não é possível na cátedra do racionalismo e suas derivações. É no contato com o presente que a crítica das ideias e dos eventos é realizada, formando um campo único de ação e começando por fazer parte da vida intersubjetiva, *na indeterminação da experiência*. Para esse plano receber sua devia carne, o trabalho da obra de Merleau-Ponty foi necessário e continua sendo. É preciso ver em que paisagem essa obra nos levará, e quais são as *sombras* que perseguem esse pensamento tão lúcido e tão vivo. Ao mesmo tempo, analisar em que medida essa nova *ontologia, essa nova ideia de dialética* surge no escopo do texto merleau-pontyano.

Merleau-Ponty, segundo Lefort, desenvolve seu pensamento sobre a política dialogando com a filosofia política de seu tempo, bem como suas maiores influências e interlocutores do passado (SCA, p.74-75). Interessante notarmos nesse primeiro momento é que Lefort reconhece muito cedo que Merleau-Ponty não propõe uma nova formulação da sociedade moderna. O que implica na ausência de uma teoria política propriamente dita, ou mais precisamente, de uma filosofia política. Pois como ele lembra no prefácio das *Aventuras*:

Para tratar dos problemas que abordamos aqui, precisamos de uma filosofia da história e do espírito. (...) Daí, enquanto o tratado não vem, a ideia de um ou mais pequenos trabalhos, em que encontraremos amostras, sondagens, anedotas da vida filosófica, começos de análises, enfim, a ruminação contínua que prossegue ao longo das leituras, dos encontros, dos acontecimentos. (AD, p.VI)

É nesse sentido que podemos entender seu esforço de leitura da política. Jamais teve um tratado *strictu sensu*, jamais concebeu esboçada uma filosofia da história ou do espírito. Não realizava pensamentos sobre as formas de governo, o que o teria levado, possivelmente, a uma nova representação da sociedade moderna. É verdade também que seu pensamento *em torno da política* está extremamente imbricado com seu presente, que existem *motivos* para falar de marxismo, de liberdade, de determinismo, de comunismo. É o papel ofertado pela sociedade ao pensamento livre, para aquele que se insere na *instituição social através do pensamento*.

Necessitamos precisar de imediato qual é, para nós, o estatuto da filosofia sobre a política realizado por Merleau-Ponty. Para entender com mais afinco precisamos de uma definição do que seja a filosofia política, para que possamos colocar suas obras sob essa ótica. Para tanto, lançaremos mão da definição do próprio Lefort, formulada em *A questão da democracia* de 1986. Essa “definição” serve para nós apenas como um guia, para entendermos melhor aquilo que Lefort compartilha com o pensamento de Merleau-Ponty,

e aquilo que lhe falta, *seu impensado*. Este, para os dois filósofos sempre será o maior mérito e o direito da obra de pensamento. Observemos o modo como Lefort insere o tema *do político e da filosofia política* nesse ensaio:

No entanto, que algo como a política tenha ficado confinado a uma época, na vida social, tem precisamente um significado político, um significado que não é particular, mas geral. É a constituição do espaço social, é a forma da sociedade, é a essência do que outrora se chamou a cidade que entra em jogo com este acontecimento. O político se revela, assim, não no que se denomina atividade política, mas *nesse duplo movimento de aparição e ocultação do modo de instituição da sociedade*. (...) Essa única observação nos leva a retornar à questão que outrora norteou a filosofia política: quais são as diferenças das formas de sociedades? Pensar a política requer um rompimento com o ponto de vista da ciência política, porque esta surge da supressão dessa questão. (ESP, p.21-22, grifos nossos)²²⁹

O que devemos indagar, é a razão do grifo no “*la*” antes de “*politique*”? De maneira bem simplificada podemos dizer que *la politique* é o nível *particular* da atividade política que é correntemente tema da sociologia e da ciência política. *Le politique*, é o pensamento do político que põe em marcha, em seu contato com o presente, uma interrogação radical frente aos eventos, buscando assim, *uma relação com o ser político*. Pensar o político é reconhecer que não há *determinação a priori de seu objeto*, que a própria sociedade é carente de uma auto coincidência, o que fornece a especificidade de sua empreitada no duplo movimento de “*aparição e ocultamento*” da *instituição da sociedade*, que nada mais é do que a dimensão do político: o universal e não somente o particular, instituinte-instituído. A filosofia política começa em Platão, e é a partir das leituras de Leo Strauss dos gregos que Lefort reconhece o valor da filosofia clássica para a tradição da filosofia política. Nesse sentido, a degradação da filosofia política é iminentemente clara na modernidade. Advinda do alcance gigantesco da dialética marxista e das ciências positivistas da política, a pergunta *pelo ser político* precisa ser retomada: “*Mon propos est de contribuer et d’inciter à une restauration de la philosophie politique.*” (ESP, p.18)

Se retomarmos os ensaios presentes em *Sens et Non-Sens, Signes*, bem como as duas maiores obras de política, *Humanismo e Terror e As aventuras da dialética*, não

²²⁹ Cependant, que quelque chose comme *la politique* en soit venu à se circonscrire à une époque, dans la vie sociale, a précisément une signification politique, une signification qui n’est pas particulière, mais générale. C’est la constitution de l’espace social, c’est la forme de la société, c’est l’essence de ce qu’on nommait autrefois la cité qui est mise en jeu avec cet événement. Le politique se révèle ainsi non pas dans ce qu’on nomme l’activité politique, mais dans ce double mouvement d’apparition et d’occultation du mode d’institution de la société. (...) Cette seule observation incite à faire retour à la question qui guidait autrefois la philosophie politique : qu’en est-il de la différence des formes de sociétés ? Penser le politique requiert une rupture avec le point de vue de la science politique, parce que celle-ci naît de la suppression de cette question.

encontraremos uma filosofia política, se por isso entendemos *uma pergunta sobre o ser da política*, que sempre implicará, como nota bem Lefort, uma reflexão sobre as formas de governo, sobre o “bom” e o “mal governo”, sobre *as formas de sociedade*. Para Lefort, podemos dizer, inserido nessa tradição, buscando contribuir para a restauração do pensamento da filosofia política, reflete a relação entre a democracia e o totalitarismo, o “bom” e o “mal” regime. O modo como concebe esse pensamento é, acreditamos, na esteira da filosofia existencial de Merleau-Ponty. Isso só é possível porque, embora Merleau-Ponty não tenha se dedicado à *filosofia política*, mas sim a um diálogo com seus contemporâneos a respeito *da política*, sua fenomenologia existencial permite pensar a existência de uma ordem de fenômenos que não tenhamos, necessariamente, dedicado nossa devida atenção. A contingência, a ambiguidade e, principalmente, a indeterminação, são aspectos ontológicos que subjazem à filosofia merleau-pontyana, sobre a arte, a história, o corpo e também sobre a política. Esse fundo tem a potência de lançar olhares para o ser da política, o que definitivamente Lefort o fez com fôlego e Merleau-Ponty nos lega “apenas” “anedotas da vida política”.

O fundo de generalidade é infinito, e lá reside, na paisagem do tempo-espaço humano, todos os horizontes que ainda não percorremos, e que talvez não o façamos, porque a vida, como o foi para Merleau-Ponty, é demasiadamente *breve*. Podemos entender agora essa frase de Lefort: “*Merleau-Ponty nunca faz da obra de Marx um objeto de estudo, nem coloca de frente a questão: (...) qual é a essência da política? ou não se emprega para formar uma nova representação da sociedade moderna.*” (SCA, p.75)²³⁰. Podemos dizer, de modo inverso, que todo esforço de Lefort é colocar de frente a questão sobre a essência da política e formar uma representação nova da sociedade moderna. Tarefa possível não a partir de um recalque da filosofia marxista, mas de uma nova ontologia que surge nos horizontes da filosofia existencial de Merleau-Ponty. É juntamente com Maquiavel que se formarão as condições para pensar *a instituição democrática* e o pensamento *do político*.

Lefort não vê na ausência de uma filosofia política delineada e articulada na expressão merleau-pontyana uma falha ou algo que a obra poderia resolver, o que demonstraria uma contradição interna – uma vez que morre jovem e deixa o “tratado” ainda por fazer, não podemos perguntar legitimamente se alguma vez viria à tona a

²³⁰ Merleau-Ponty ne fait jamais des ouvrages de Marx un objet d'étude, pas davantage il ne pose de front la question : (...) qu'est-ce que l'essence de la politique ? ou ne s'emploie à former une représentation nouvelle de la société moderne.

“filosofia política”. Os ensaios de Merleau-Ponty sobre a política, nota Lefort, tem por objetivo seguir o movimento em que a história *se mostra*, e na abertura contínua para a indeterminação. Quando o filósofo, nessas circunstâncias, se direciona para a verdade, é no mesmo lance em que encontra algo que contesta a si mesmo enquanto *pensamento*, restituindo a ambiguidade no coração de sua experiência expressiva:

Porque pertence à essência do pensamento não encontrar respaldo em verdades que se exprimissem em termos positivos, fugir do estatuto a que obra pretende, reservar indefinidamente o recurso a um novo começo, duvidar finalmente do que é, pois a distância que toma de certas teorias recebidas não esconde que continua a derivar de sua fonte. (SCA, p.75-76)²³¹

É por isso que seus primeiros ensaios de 1945-1946, – em grande parte reunidos em *Sens et Non-sens* – demonstram uma falta de segurança em acolher totalmente a luta de classe ou proletariado como classe universal. Este quando colocado em contato com os acontecimentos do presente, por vezes não demonstrava aquela volúpia e “universalidade” que descrevia Marx. Nada excluía para Merleau-Ponty o valor de Marx nessa época. O proletariado, embora muito cambaleante para se firmar como fator da História, não anulava Marx, ao contrário, acompanhado Lefort, vemos que o filósofo alemão já enxergava o absurdo e o caos nos problemas da história, do socialismo e da barbárie (SCA, p.79).

Lefort nota muito bem “a política de atenção” que adotava Merleau-Ponty, ou, como ele diz em *Humanismo e Terror*, um *attenstème marxiste*. Essa postura buscava ler o presente, encontrar o caos e a verdade se mostrando, sem que tomasse por garantido o sucesso da revolução socialista (SCA, p.79). Isso tornou suas posições um tanto quanto “bêbadas” diante dos eventos, sem termos nenhuma convicção se ele foi de fato simpático ao marxismo ou não, ou mesmo em que nível assentiríamos sua adesão ao marxismo. Como ele mesmo observa: “*Para ir além de uma doutrina, você deve primeiro ter chegado ao nível dela e explicar melhor do que ela isso que ela explica.*” (SNS, p.348; *apud SCA, p.79-80*)²³². A oscilação da qual falamos se multiplicará na análise de Merleau-Ponty nos processos de Moscou em *Humanismo e Terror*. Em geral as demonizações e ideologizações do marxismo incentivam Merleau-Ponty a tomar partido nesse ensaio –

²³¹ Car il appartient à l'essence de la pensée de ne pas trouver un appui dans des vérités qui s'énonceraient en termes positifs, de fuir le statut auquel l'œuvre la destine, de se ménager indéfiniment le recours à un nouveau commencement, de douter enfin de ce qu'elle est, puis que la distance qu'elle prend par rapport à certaines thèses reçues ne lui dissimule pas qu'elle continue de puiser à leur source.

²³² Pour dépasser une doctrine, il faut d'abord être parvenu à son niveau et expliquer mieux qu'elle ce qu'elle explique.

que como dissemos, foi publicado fragmentariamente durante o ano de 1948 na *Les temps modernes*. Apesar de seu empenho inicial para defender a U.R.S.S. o que encontramos nesse ensaio é a mesma oscilação de crítica, de exposição da teoria ao presente da União soviética, de certos abusos, bem como do direito e da especificidade do campo de existência revolucionário, o que resulta em uma espécie de “justificação” dos processos.

A sensibilidade de Lefort para com os textos de política de seu amigo é notória. Ao que nos parece, há uma leitura minuciosa dos percalços de uma leitura ao sabor do presente, de um pensamento erguido em contato perene com a indeterminação. De qualquer forma, por mais sensível que ele esteja aos movimentos de Merleau-Ponty, não deixará de fazer algumas ressalvas em sua leitura dos Processos. Podemos resumir assim, a partir da leitura lefortiana, seus passos principais: 1) Os acusados não podem ser tratados como os comunistas quiseram fazer aparecer na opinião da mídia internacional. 2) Os acusados não foram extorquidos pela violência; são ligados ao seus juízes por uma tarefa revolucionária comum. 3) A leitura que faz Koestler em *Le Zéro et l'Infini*, por mais instigante que seja, caricatura o ator político do romance (Roubachof) a partir do olhar em vistas ao em-si da história, ou o para-si de sua verdade individual, ignorando a produtividade simbólica da vida coletiva. Roubachof não é Bukharin, porque este, independente de qual seja sua situação – líder ou réu – continua por se lançar na ambiguidade da história:

Em outras palavras, Bukharin nunca ignorou que a história passa pelos homens, que a verdade do futuro está suspensa da ideia que eles têm dele no presente, que o que sucede repentinamente à figura de uma decisão necessária foi primeiro improvisado, na confrontação ou na luta (...) (SCA, p.82)²³³

Esse romance de Koestler, assim como sua reunião de ensaios presente em *The Yogi and the Commissar*, tiveram um impacto relevante na intelectualidade francesa, e influenciou oposições à U.R.S.S. O Yogi é o espiritual, o fim metafísico, o Commissar é o material, o científico no espectro geral do mundo humano.²³⁴ Como em qualquer outro momento de uma “avaliação epistemológica”, trata-se de romper com qualquer visão dualista,

²³³ En d'autres termes, Boukharine n'a jamais ignoré que l'histoire passe par les hommes, que la vérité de l'avenir est suspendue à l'idée qu'ils s'en font dans le présent, que ce qui prend après coup la figure d'une décision nécessaire a d'abord été improvisé, dans la confrontation ou dans la lutte (...)

²³⁴ "Between these two extremes are spread out in a continuous sequence the spectral lines of the more sedate, human attitudes. The more we approach its centre, the more the spectrum becomes blurred and woolly. On the other hand, this increase of wool on the naked spectral bodies makes them look more decent and intercourse with them more civilized."

retornando à experiência originária a partir da qual essas divisões arbitrárias não fazem mais sentido. No fundo é o retorno às coisas mesmas, um reencontro com a ambiguidade.

O fato de Merleau-Ponty, em alguma medida, ignorar a violência, ou mesmo justificá-la através da contingência, impossibilita que sua visada para o *fenômeno* dos processos seja de todo acertada. Alguns desses pontos Lefort enxerga nesse ensaio que aqui tratamos, outros, e mais importantes, enxergará mais tarde no prefácio a *Humanismo e Terror* para uma edição das Obras de Merleau-Ponty pela Gallimard. Na nota quinze do referido ensaio-prefácio, ele estabelece sua crítica em dois pontos fundamentais: Merleau-Ponty aceita acriticamente a tese, segundo a qual, a invasão alemã à U.R.S.S. justificou *a posteriori* a condenação da oposição que colocou o regime soviético em perigo em que instituiria uma instabilidade no interior do partido. Responde assim Lefort: “Já em 1947, era de se perguntar se o stalinista e os famosos julgamentos haviam possibilitado a consolidação do regime ou, pelo contrário, não o enfraqueceram.” (SCA, p. 83)²³⁵. De outro lado, temos a constatação de que Merleau-Ponty é muito “simplista” na análise do poder do aparelho revolucionário, em que o ponto central da reflexão tinha de ser o partido: “Certa vez, Merleau-Ponty observa brevemente que a conduta dos governantes não pode ser explicada pela sede de poder ou pelos interesses do Aparelho.” (SCA, p. 83)²³⁶

Essas observações fazem parte de uma postura necessária diante do texto merleau-pontyano. Esse ensaio especificamente, embora busque restituir a ambiguidade originária da experiência humana no mundo vivido politicamente, acaba por ceder a certos simplismos e até mesmo ignorar aspectos fundamentais do *fenômeno* dos Processos. De nossa parte, a melhor avaliação do ensaio está na introdução às *Obras* que nos referimos acima. Aqui Lefort faz um balanço mais completo dos equívocos da análise de Merleau-Ponty.

Merleau-Ponty evoca a hipótese de uma confissão extraída à força e cita, a este respeito, o julgamento de Trotsky. Mas é para se apressar em dispensá-la. A ideia de que “eles (os acusados) confessaram sob a mira de uma arma e porque esperavam salvar suas vidas ou suas famílias” parecia-lhe inconcebível. Agora sabemos por incontáveis testemunhos que os detidos foram submetidos a torturas físicas ou morais e que muitas vezes isso foi suficiente para aniquilar sua resistência. (...) Mais notável é sua relutância em ver a violência, pois o pensamento não pode apreendê-la e ordená-la para causas e fins gerais. Na

²³⁵ Dès 1947, on pouvait déjà se demander si la stalinienne et les fameux Procès avaient permis de consolider le régime ou ne l’avaient pas au contraire affaibli.

²³⁶ Une fois, Merleau-Ponty note brièvement qu’on ne peut expliquer la conduite des dirigeants par la soif du pouvoir ou les intérêts de l’Appareil.

verdade, é uma característica do humanismo abstrato rejeitar como trivial, como irrelevante, o fato bruto do revólver. (OC, p.171)²³⁷

Nesse ensaio-prefácio, Lefort coloca um ponto crucial que não foi posto por Merleau-Ponty em seu ensaio sobre os Processos. O humanismo abstrato que ele (Merleau-Ponty) tanto critica em sua obra – aquele liberalismo fajuto, inabalável, ou aquele idealismo do “homem-em-si” que ignora as situações concretas – ganha lugar em suas próprias análises quando ele ignora “o fato bruto do revólver”. Não trata-se, como lê muito bem Lefort, de somente relevar o desconhecimento do filósofo dos testemunhos e da extorsão que sofreu, por exemplo, Bukharin. Sabemos que na verdade, ele recebeu a oferta de trocar a segunda chance de uma vida pela confissão “no crime contra a pátria e a revolução” (OC, p.171). Trata-se de reconhecer que o filósofo oscila cambaleante entre uma postura de aceitação e legitimação da filosofia da história do proletariado e aquela que renega, colocando a contingência novamente no circuito de pensamento do presente, o que acaba, por um lado, dinamitando “a classe universal”.

A grande vantagem – aqui voltamos para o ensaio de *Sur une colonne absente* – de *Humanismo e Terror*, nota Lefort, é preparar um programa futuro, é imputar no presente a indeterminação e a contingência, através de certas impressões sobre os fenômenos, que embora equivocadas em alguma medida, deixam o registro de um pensamento sempre por se fazer, mesmo quando vislumbra a verdade encontra *o princípio de sua própria contestação*.²³⁸ Quando Merleau-Ponty analisa os Processos e deles retira uma reflexão sobre a história, encontra nessa a seguinte conclusão: “*A história é terror porque há uma contingência.*” (HT; apud; SCA, p.90) Essa conclusão, munida do humanismo marxista, tem por solução o “*attenstime marxiste*”, que aguarda, sem afirmar, o levante do proletariado. Esse questionamento do marxismo enquanto resposta ao problema humano será um tema constante do pensamento de Merleau-Ponty como já

²³⁷ Merleau-Ponty évoque l’hypothèse d’aveux extorqués par la force et cite, à ce propos, le jugement de Trotski. Mais c’est pour se hâter de la congédier. L’idée qu’ils (les accusés) ont avoué sous la menace du revolver et parce qu’ils espéraient sauver leur vie ou leurs familles » lui paraît inconcevable. Nous savons aujourd’hui par d’innombrables témoignages que les détenus subirent des tortures physiques ou morales et que celles-ci suffirent souvent à annihiler leur résistance. (...) Mais remarquable est sa répugnance à voir la violence, dès lors que la pensée ne peut s’en emparer pour l’ordonner à des causes et à des fins générales. C’est bien une caractéristique de l’humanisme abstrait que d’écarter comme trivial, comme non pertinent, le fait brut du revolver.

²³⁸ Resume-se assim de modo geral a oscilação cambaleante em torno do marxismo que referimos algumas vezes. Nota Lefort: “*Le premier: le marxisme, pris comme critique du monde existant et des autres humanistes «reste valable» et «à ce titre au moins, il ne saurait être dépassée». Le second: il ne fournit pas «une hypothèse quelconque»; l’abandonner, c’est renoncer, non pas à une philosophie de l’histoire, mais à la philosophie de l’histoire, «c’est faire une croix sur la raison historique». Le troisième: les fait indiquent qu’à défaut de diriger l’histoire, le prolétariat n’a pas disparu de la scène et que «de temps à autre, il menace de reprendre la parole». (OC, p.181).”*

tivemos oportunidade de acompanhar. Lefort lembra durante sua leitura do ensaio, das impossibilidades de creditar à revolução ou ao partido o abafamento do conflito, tanto no concernente à sociedade quanto à relação partido-trabalhador, direção-base. São aspectos que embora estejam no horizonte de Merleau-Ponty, não são devidamente tratados no interior do ensaio. Isso por uma razão simples: “*Merleau-Ponty fala do interior ou do exterior do marxismo?*” (SCA, p.90)²³⁹. Se ele fala do interior do marxismo, a filosofia da história do proletariado guia seus pensamentos, o que portanto, gerará inevitavelmente, uma concordância com o mito da classe universal. Se ele fala de fora, ele é apenas um espectador, julga os eventos à distância, se reivindica marxista e leitor incólume da história, um pensador-guia. Sabemos que Merleau-Ponty, enquanto pensador da filosofia concreta, não poderá aceitar nenhuma dessas alternativas, embora no ensaio fique pouco claro qual é sua posição a respeito do marxismo, tomado em sua acepção geral.²⁴⁰

Essa posição cambaleante exposta no sabor dos eventos, exibirá as contradições entre o marxismo e a filosofia que reconhece como dado primário a contingência e a indeterminação. Mesmo que essa tensão seja grande e reproduzida de forma contínua em sua obra, nada exclui o fato de que em um ponto a outro de seu pensamento não poderemos encontrar solução para o enigma disjuntivo do *interior ou do exterior*. Como lembra categoricamente Lefort:

Não se trata, portanto, de abandonar-se a "um marxismo sem ilusão, inteiramente experimental e voluntário", como proposto por um dos primeiros ensaios, *Autour du marxisme*, ou de confiar em uma política de "esperar para ver" ao evitar "honrando-o com o nome de dialética". Não temos agora a liberdade de tirar ou largar a dialética, de manter nossas ilusões ou de abandoná-las. (SCA, p.92)²⁴¹

O que não deixa de ser verdade para Merleau-Ponty é que o marxismo ensina sobre a política e a história aquilo que ele já pensava sobre a percepção: um modo de relação com o ser. Como tal, *foi* verdade que a teoria do proletariado recebia morada em sua expressão, já que era um modo a partir do qual a verdade ia *aparecendo* em meio à contingência. O marxismo se mostrava como um modo de experiência do ser histórico. Mas sabemos bem, nunca tratou-se de uma adesão cega, daí a pergunta relevante de Lefort a respeito do *topos*

²³⁹ Merleau-Ponty parle-t-il de l'intérieur ou de l'extérieur du marxisme ?

²⁴⁰ Isso que falamos sobre o interior ou exterior do marxismo, Merleau-Ponty não via como um problema em si mesmo na época. A fenomenologia advém justamente para dar conta dessa dicotomia e eliminar o dualismo através da ambiguidade da experiência.

²⁴¹ Il n'est donc plus question de s'abandonner à « un marxisme sans illusion, tout expérimental et volontaire » comme le proposait l'un des premiers essais, *Autour du marxisme*, ou de s'en remettre à une politique « attentiste » en s'interdisant de l'honorer du nom de dialectique ». Nous n'avons pas la liberté désormais de prendre ou de laisser la dialectique, de conserver nos illusions ou d'y renoncer.

de onde fala Merleau-Ponty no marxismo. Ele não é, sem dúvida alguma claro, pelo menos até 1954.²⁴²

Humanismo e Terror (1948) encontra no proletariado, diz Lefort, uma indeterminação com contornos dogmáticos, o que a torna, na verdade, uma determinação recalçada. Tal perspectiva se justifica, inicialmente, por Merleau-Ponty buscar alinhar essa visão do marxismo às intuições mais nobres da *Fenomenologia*. Com a explosão dos testemunhos sobre a U.R.S.S. e seu terror, reconhece-se a limitação, que não é somente do regime, mas da teoria marxista: “Agora, concluir que a interpretação marxista da história talvez seja verdadeira por esta razão que não se sabe ao certo se ela é falsa, é pensar o que se queria pensar? É só pensar?” (SCA, p.96)²⁴³. *As aventuras da dialética* (1955) vem para dar uma resposta à incerteza cambaleante de Merleau-Ponty de seus primeiros ensaios sobre a política. Como nota Lefort, esse ensaio é fruto de uma discussão com as filosofias da dialética de seu tempo dos últimos trinta anos, mas nasce antes nas questões sobre o marxismo que a obra de 1948 deixa em tensão. Esse novo esforço tem o singular poder que “(...) nos faz medir a distância que separa a interpretação dialética de Lukács das teses decididamente antidialéticas de Sartre.” (SCA, p.98)²⁴⁴. O próprio Merleau-Ponty no ensaio de 1955 nega qualquer possibilidade da dialética se pautar na *filosofia da história do proletariado*.²⁴⁵ Notemos que para Lefort a crítica de seu professor a Sartre é justificada porquê de fato, qualquer compreensão da sociedade e do conflito em termos de *positivo e negativo, de em-si e de para-si, da burguesia e do proletariado*, perde o essencial da vivência humana, que é nosso solo indeterminado, nossa pertença à paisagem comum. Lukács, por outro lado, embora retenha a filosofia do proletariado de Marx, fornece vários elementos para inserir a impossibilidade de síntese total em uma situação histórica.

Entendemos bem que há uma necessidade de abandono da filosofia da história do proletariado para pensar a história. Entretanto, em que medida isso não é abrir mão da possibilidade de pensarmos a história? Como observa Lefort:

²⁴² *As aventuras* sem dúvida é um texto fundamental nessa virada. Mas já observamos na *Nota sobre Maquiavel*, presente em *Signos* e que data de 1949, os limites do marxismo e uma reivindicação de uma nova experiência de pensamento para além do proletariado.

²⁴³ Or, conclure que l'interprétation marxiste de l'histoire est peu-être vraie pour cette raison qu'il n'est pas sûr qu'elle soit fausse, est-ce penser ce que l'on voulait penser? Est-ce seulement penser?

²⁴⁴ (...) nous faire mesurer la distance qui sépare l'interprétation dialectique de Lukács des thèses résolument antidialectiques de Sartre

²⁴⁵ Vimos essa crítica de Merleau-Ponty ao texto lefortiano sobre Trotsky no primeiro capítulo, o que reverbera em sua própria guinada para fora das cátedras do marxismo.

Apesar de tentar pensar a história dentro da história, o pensamento marxista não rompe com a filosofia idealista da história porque pretende encontrar o princípio de uma constituição da totalidade ou mesmo porque só concebe o Ser na forma da totalidade. (SCA, p.101)²⁴⁶

Marx pensa a história dentro da história, deixando seu pensamento lançado alhures, constrangido pelas situações concretas, nas quais princípios são atestados ou negados pela realidade. Entretanto, o idealismo que ele queria evitar está no interior de seu pensamento: o proletariado representa o fato gerador de todos os outros fatos, e assim, temos o Ser a partir da totalidade, sem que seja possível, uma consideração das relações imbricadas e verticalizadas do *vidente-visível, situação-pensamento*. A síntese que realiza o proletariado nas coisas mesmas e que impera na dialética marxista é o que impossibilita sua guinada para além do idealismo. Mais importante ainda é o que Lefort já indica como um traço marcante de seu próprio pensamento. A filosofia da história pressupõe o Ser pela totalidade, deixando desempoderada as situações concretas nas quais se exerce o livre pensamento e a livre ação. Lefort vê nessas contradições de Merleau-Ponty um caminho por evitar, e um impensado por pensar: pensar a política sem uma ossatura filosófica que exclua a potencialidade das ações concretas. Aqui se situa a importância *da instituição do simbólico*, que traremos ao leitor no último capítulo.

Vemos essa descoberta por Lefort se desenhar quando ele nota que Marx demonstra para Merleau-Ponty, o que ele encontra no mundo percebido: pertencendo a uma sociedade pertencemos a todas as outras, assim como um objeto é o espelho de todos os outros, é aquilo que outros “veem” dele. Mas é preciso reconhecer e lembrar que nosso acesso ao objeto como à sociedade se dá por meio de uma situação que constrange o acesso total ao pensamento. Nada mais ilusório que esquecer nossa pertença ao nosso próprio corpo, bem como nossa comunhão e promiscuidade expressas na relação nós-coisas-outro. O esforço de Merleau-Ponty para pensar *para além do marxismo*, é assim resumido:

Nossa sociedade se apega ao seu passado como a sociedade futura se apega à sociedade atual: isso não significa que não haja rupturas, novos empreendimentos e novas tarefas na história, mas devemos apenas reconhecer que *se as instituições mudam, o simbolismo permanece*, que existe, segundo a expressão de Merleau-Ponty "uma carne da história", no devir de um princípio

²⁴⁶ . En dépit de sa tentative de penser l’histoire à l’intérieur de l’histoire, la pensée marxiste ne rompt pas avec la philosophie idéaliste de l’histoire parce qu’elle prétend trouver le principe d’une constitution de la totalité ou encore parce qu’elle ne conçoit l’Être que sous la forme de la totalité.

de conservação, ou como um tempo imóvel que duplica a duração histórica. (SCA, p.102, grifos nossos)²⁴⁷

A carne, é esse *elemento comum*, por essa razão há conservação na ruptura, ruptura na conservação. O pensamento merleau-pontyano desdobra a ambiguidade, a multiplica na noção de reversibilidade: quaisquer destes clássicos dualismos que tenhamos a audácia de imputar no ser da realidade, são desfeitos em nossa experiência de mundo, em nossa concreta existência. São reversíveis porque não caminhamos em nuvens, como não sobrevoamos a terra.

Essa postura da interrogação pura é a *radicalização de uma filosofia radical*, ao mesmo tempo em que “*A crítica de Marx que Merleau-Ponty esboçou não nos dá posse de uma nova teoria política.*” (SCA, p.102)²⁴⁸. Esse é um ponto fundamental. Façamos um parênteses para entender o significado dessa frase. Merleau-Ponty em seu esforço de pensar a política, de instituir um diálogo com seus contemporâneos, de inserir-se no presente, é alimentado nos anos de 1940 pela filosofia marxista. Essa relação nunca foi muito bem delimitada pelo filósofo, até porque, ao que nos parece, ela não era tão clara para ele mesmo, o que esgarçava sua filosofia existencial aos limites do impossível. Diante dos ocorridos nos anos de 1950, como a Guerra da Coreia, a multiplicação dos testemunhos sobre os horrores do regime soviético, abandona, com a filosofia da história do proletariado, a própria teoria marxista enquanto ótica da realidade presente. Isso tudo é desdobrado não nas cátedras da filosofia política, como lembra muito bem Raymond Aron:

Acredito que se possa dizer, sem ser acusado de más intenções, que o forte do existencialismo não é a política. Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty têm opiniões políticas, mas sua contribuição entre essas opiniões e a filosofia existencialista não é imediatamente óbvia. Eles podem ser existencialistas e ter outras ideias sobre o estado atual do mundo. Pelo menos até agora, eles não deduziram de sua concepção de liberdade uma certa teoria da sociedade. (ARON; 1997, p.15)²⁴⁹

²⁴⁷ Notre société tient à son passé comme la société future tient à la société présente : cela ne signifie pas qu'il n'y ait ni ruptures, ni entreprises et tâches nouvelles dans l'histoire, mais nous devons seulement reconnaître que si les institutions changent, le symbolisme demeure, qu'il y a selon l'expression de Merleau-Ponty « une chair de l'histoire », dans le devenir un principe de conservation, ou comme un temps immobile qui double la durée historique.

²⁴⁸ La critique de Marx que Merleau-Ponty a ébauchée ne nous met pas en possession d'une nouvelle théorie politique.

²⁴⁹ Je crois que l'on peut dire, sans être accusé de mauvaises intentions, que la partie forte de l'existentialisme n'est pas sa politique. Jean-Paul Sartre ou Maurice Merleau-Ponty ont des opinions politiques, mais leur apport entre ces opinions et la philosophie existentialiste n'est pas immédiatement évident. Ils pourraient être existencialistas et avoir d'autres idées sur la situation actuelle du monde. Jusqu'à présent du moins, ils n'ont pas déduit de leur conception de la liberté une certaine théorie de la société.

Há nessa passagem claramente uma união de Sartre e Merleau-Ponty em uma proposta comum que divergimos completamente de Aaron. Há uma diferença fundamental entre *existencialismo e filosofia existencial*²⁵⁰. Destarte essa observação, acreditamos que a fala de Aron é muito pertinente para compreendermos com mais clareza o que carece nos dois filósofos, e que exemplifica com igual potência o que é buscado por Lefort. Por mais que queiramos falar *de um pensamento sobre a política, postura política, Inteligência da história e julgamento político* (título que Lefort fornece à sessão dos escritos de política de Merleau-Ponty nas *Obras*), *união de sua filosofia com o marxismo*, isso, por si só, não caracteriza uma filosofia política. É verdade que não sabemos em que medida *O visível e o invisível* “fundaria” uma filosofia política a partir do Espírito selvagem.²⁵¹ Entretanto, é claro para nós que falava-se de totalitarismo no tempo de Merleau-Ponty, que o próprio Lefort já nos anos de 1950 nomeava a importância desse fenômeno para *a filosofia política*. É claro também que nunca se tornou tema a não ser *en passant* em sua obra. Diante de tal constatação, podemos entender porque sua crítica do marxismo não nos deixa uma “nova teoria política”, como lembra bem Lefort. Dizendo claramente: esse é um impensado fundamental da obra de Merleau-Ponty, “descoberto” posteriormente, que receberá o devido tratamento *no pensamento do político*. Se a filosofia de Marx é radical por pensar o concreto, a história dentro da história, por imputar em uma classe tão estigmatizada, o futuro da sociedade sem classes, a filosofia existencial se propõe, por sua vez, *uma instituição contínua, uma dialética instituinte*²⁵² que só fecha um caminho com o preço de abrir outro. Ela não possui o fenômeno de frente, *mas em sua lateralidade*, pela qual a história esboça um sentido em cada ação humana, revelando estamos em toda parte e em parte alguma.²⁵³ Não podemos esperar a realização de uma filosofia, por mais

²⁵⁰ “A existência precede a essência.” Essa afirmação que resume o existencialismo jamais poderia ser aceita por Merleau-Ponty. Basta relermos sua crítica à Sartre no capítulo da sobre A liberdade, na *Fenomenologia*. Deixamos algumas indicações em nossa leitura do ensaio de Lefort *A experiência proletária*. Mas resumidamente, a concepção ontológica de Sartre, em-si e para-si, do modo como são articuladas essas modalidades, torna impossível o solo ambíguo, que como vemos tentando mostrar, é um dos aspectos fundamentais da filosofia existencial.

²⁵¹ Relembremos que esse é um impensado da *ontologia da carne*, veremos que a dimensão do simbólico para Merleau-Ponty não carrega o *terceiro*, que é exatamente o que confere a Alteridade, que é, por conseguinte, o político.

²⁵² Em nosso livro, recentemente publicado, definimos assim a dialética instituinte (acreditamos que essa definição continua válida para os presentes intuítos de nossa tese: “*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 conflitiva, 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.*” (MELO;2022, p.168)

²⁵³ Isso pode ser considerada uma nova filosofia da história, uma nova dialética, mas de forma alguma – pelos critérios que apresentamos acima – fornece uma teoria da sociedade, o que inviabiliza, por si só,

radical e grandiosa que seja, se ela mostra em todas as partes incapaz de compreender a persistência do conflito humano: “*Mas é também uma questão de saber se tal resistência pode animar uma política que visaria instituir um regime livre da exploração do homem pelo homem e se traduziria no programa de um partido que reivindicaria o poder.*” (SCA, p.103)²⁵⁴.

Como dissemos acima, a radicalidade por parte de Merleau-Ponty expõe na verdade uma dificuldade de princípio: como pensar a ação humana, o singular, o concreto e a indeterminação, se estamos de posse de uma filosofia da história, que por definição, carrega a compreensão prévia da totalidade? Isso configura o esforço de Lefort ao trazer à baila a obra de Merleau-Ponty sobre a política. Sua relevância não está somente naquilo que a obra buscou dizer, mas principalmente naquilo que resta por pensar. Nesse sentido, a ausência de uma teoria política no abandono do marxismo não deixa dúvidas sobre o poder de se lançar para além de suas linhas, mesmo reconhecendo *sua radicalidade*:

A ideia de um pensamento condenado à indeterminação e a uma política de contestação não é estranha ao espírito do marxismo. (...) Na imagem que forma do proletariado, reconhecemos o símbolo de uma explosão da unidade social e de um questionamento, no próprio movimento da história, da relação do homem com o ser. *Se essas intuições foram encobertas pelo mito da classe universal e de uma comunidade humana estendida até os limites da terra, talvez seja, no final, que ele foi mais tributário que se pensava do racionalismo da filosofia política ocidental.* (SCA, p.104, grifos nossos)²⁵⁵

Assim erige-se *a coluna ausente* no pensamento lefortiano. A ontologia de Merleau-Ponty desenvolvida a partir dos anos de 1950, embora lide com várias de suas contradições, permanece cega ao ser da filosofia política e da experiência política. Sua crítica a Marx radicaliza suas próprias matrizes de expressão, nas quais vemos a interrogação pura sendo guia de uma síntese, nunca total, mas solicitante de um retorno, de uma retomada. As grandes obras são erigidas através da ambiguidade inerente à fórmula mundo-homem-outro. Se elas são instituídas, solicitantes de uma retomada, é por deixarem sempre algo

qualquer *pensamento do político*. Veremos, seguindo as indicações de Luiz D. Moutinho, que o “abandono” da filosofia da história, é o que fornece um ponto de apoio sólido para pensarmos a guinada para o político em Lefort em detrimento da ontologia da carne.

²⁵⁴ Mais c’est aussi une question de savoir si une telle résistance peut animer une politique qui se donnerait pour fin d’instituer un régime délivré de l’exploitation de l’homme par l’homme et se traduirait dans le programme d’un parti qui revendiquerait le Pouvoir.

²⁵⁵ L’idée d’une pensée vouée à l’indétermination et d’une politique vouée à la contestation n’est pas étrangère à l’esprit du marxisme. (...) Dans l’image qu’il se forme du prolétariat, nous reconnaissons le symbole d’un éclatement de l’unité sociale, et d’une mise en question, dans le mouvement même de l’histoire, du rapport de l’homme avec l’Être. Si ces intuitions ont été recouvertes par le mythe de la classe universelle et d’une communauté humaine élargie aux limites de la terre, c’est peut-être, en définitive, qu’il faut plus tributaire qu’il ne le pensait du rationalisme de la philosophie politique occidentale.

por pensar. De nossa parte, aqui se delinea o maior impensado da obra de Merleau-Ponty, que será o propulsor principal das obras de maturidade de Lefort: *o ser da política*. Para Lefort, a filosofia ainda é exercida a partir de uma busca pela *expressão do Ser* ou, o que dá no mesmo, *instituição de nossa relação com o Ser*. Mas diferente de Merleau-Ponty, sua visada fenomenológica terá como *foco o ser da política*, ou seja, *o político*. No estudo de alguns de seus temas mais conhecidos, teremos oportunidade de desnudar como a ontologia *selvagem* de Merleau-Ponty ainda continua latente em sua obra. Por hora, demos nome ao impensado, e indicamos os caminhos que percorremos, para que o leitor possa nos acompanhar nesse ser *entre-deux*.

1.4 - Reflexões sobre os primeiros comentários

Em 1969 Lefort publica um texto (*Réflexions sur les premiers commentaires*) comentando as mais importantes publicações acerca dos artigos recentes sobre Merleau-Ponty. Em 1964, – por meio de sua edição e disponibilização do manuscrito – veio à luz a primeira parte de *O visível e o invisível*. O intuito de Lefort no presente ensaio, é de fazer uma avaliação e também uma contribuição para os comentários e a absorção da obra de Merleau-Ponty. Inicia uma ponderação importante sobre os últimos cinco anos de produção filosófica de seu amigo. Em *O filósofo e sua sombra* (1959), *O olho e o espírito* (1961), *Prefácio de Signos* (1960), encontramos uma renovação de *estilo e linguagem* que será estendida e ampliada na primeira parte que nos foi legada, até mesmo “em suas notas de trabalho”. Isso é importante de ser pontuado por duas razões. A primeira, é para reafirmarmos o valor da obra de Merleau-Ponty para Lefort, no sentido amplo do termo. Para ele, enquanto filósofo, ela é uma obra *que precisa ser lida*, pois diz muito mais sobre a reformulação necessária da filosofia em frente ao mundo do século XX. A segunda, é para acompanharmos como a obra de Merleau-Ponty não recebe um tratamento tão minucioso e dedicado como o faz Lefort em seu *trabalho da obra de Merleau-Ponty*. Essas “Reflexões” são de alguém íntimo à obra e ao homem que a compôs. Mais do que isso: ela opera em seu próprio modo de pensar, *ela encarna em suas linhas o próprio estilo e trato com o Ser*. Dos ditos “primeiros comentários” alguns são relevantes como de Jean Hypollite, mas como acreditamos, Lefort já via as possíveis análises reducionistas do pensamento das últimas obras de Merleau-Ponty. Fórmulas que não captam a integridade e complexidade de seu pensamento, tais como: *O invisível é o Ser de*

Heidegger; a fundamental “descoberta” do inconsciente freudiano por parte de Merleau-Ponty. Trata-se, portanto, também, de um acerto de contas com alguns “comentários”.

Podemos resumir o intuito dessas reflexões em uma passagem fundamental:

Mas como ele poderia esquecer, entretanto, que este se recupera e muda apenas permanecendo fiel ao seu primeiro movimento; que o esclarecimento ontológico de análises antigas, por mais decisivo que seja, já estava nelas esboçado, por elas exigido; enfim, que a relação forjada com Husserl anunciava, desde o início - que relemos o Prefácio à Fenomenologia da Percepção - um abandono do ponto de vista da consciência. (SCA, p.108-109)²⁵⁶

Essa passagem surge no contexto para diferenciar Heidegger de Merleau-Ponty. A influência do filósofo alemão é inquestionável, principalmente nas linhas do novo projeto merleau-pontyano. Mas Lefort lembra da relevância dos primeiros trabalhos, das questões que germinam nas descrições do *corpo pré-objetivo*. Aqui já víamos que o Ser nunca deixou de representar um horizonte para o filósofo, que seu prefácio à *Fenomenologia* já anunciava um rompimento radical com a perspectiva da consciência. O alcance ontológico é outro. Inegável. Mas um pensamento como o de Merleau-Ponty jamais nasceria de um abatedouro do passado, ele é, e precisa continuar sendo, *instituição latente de sua identidade*. Retomada de si por uma síntese, nunca total, por uma exigência da presença do outro e de uma ausência efetiva, um certo *vazio*, instituinte do seu pensamento como obra, *no meio do mundo e do ser*. Confirma Lefort:

(...) porque se é verdade que a exigência da ontologia se afirma em seus últimos escritos, e que, ao mesmo tempo, o autor se liberta de sua velha crítica da psicologia, não é menos verdade que é o mundo perceptivo que ele explora, como no passado, que está em contato com o sensível, com as suas articulações, com o seu quadro que afirma designar o ser. (SCA, p.109)²⁵⁷

Se há abandono de uma parte da crítica da psicologia enquanto fundamento de sua análise e descrições fenomenológicas, é a partir ainda da *Gestalttheorie*, pela noção de *Gestalt* – expressa na relação de *figura e fundo* – que trata-se de encontrar caminho para a dissolução do dualismo sujeito-objeto. A *Gestalt* é, e continua sendo, “a chave do problema do espírito”. Ele se aproxima de Heidegger em várias notas de trabalho,

²⁵⁶ Mais comment oublierait-il toutefois que celle-ci se reprend et ne se modifie qu'en demeurant fidèle à son premier mouvement; que l'explicitation ontologique des analyses anciennes, si décisive soit-elle, était déjà ébauchée en celles-ci, requise par elles ; enfin que la relation nouée avec Husserl annonçait, dès l'origine – qu'on relise l'Avant-propos de la Phénoménologie de la perception –, un abandon du point de vue de la conscience.

²⁵⁷ (...) car s'il est vrai que l'exigence de l'ontologie s'affirme dans ses derniers écrits, et que, simultanément l'auteur s'affranchit de son ancienne critique de la psychologie, il ne l'est pas moins que c'est le monde perceptif qu'il explore, comme dans le passé, que c'est au contact du sensible, de ses jointures, de sa membrure qu'il prétend désigner l'Être.

buscando um *Ser à distância* (*Être des lointains*), pois este Ser fala em nós, nós não falamos do Ser, *nós não temos a linguagem, ela nos tem* (SCA, p.108). Destarte, embora Merleau-Ponty não se afaste do filósofo alemão quando assume que só é possível *uma ontologia indireta*, que só podemos encontrar *o Ser nos entes*, o Ser bruto possui incontáveis ramagens, que são o modo do *Ser expressar-se*, o que escapa inteiramente ao quadro de análise heideggeriano. Essas ramagens se mostram igualmente relevantes no desvelamento de nossa pertença ao Ser:

(...) esta afirmação não é sem dúvida o indício de uma oposição a Heidegger, mas não podemos deixar de residir no mundo da natureza e da animalidade, na experiência do corpo e da percepção, na história em geral, e também naquele, singular, da filosofia e da ciência, é, aos seus olhos, essencial, e que existem, para ele, certos atalhos da ontologia que se distanciam do ser. (SCA, p.109)²⁵⁸

Melhor do que definir uma distância fundamental em relação a Heidegger, essa passagem estabelece o alcance do pensamento de Merleau-Ponty, sua busca incessante pela expressão do Ser em diversos campos, ou melhor, *no mundo inteiro e em todos os lugares*. A trilha em muitos recursos “ontológicos”, buscando um atalho na estrada do Ser, na verdade nos distancia de seu ponto de chegada, só podendo ser esboçado por sua luz temporária e precária, cessante à cada lume no “cruzamento das avenidas” (VI, p.179). Aqui trata-se, claramente, da ignorância por parte de Heidegger da política e da animalidade²⁵⁹. O *Dasein* é, em alguma medida, antropocêntrico. Alguém não dirá, na esteira de Merleau-Ponty, que ele comete o mesmo erro de Marx? Que em sua busca de um contato genuíno com o Ser, não acaba por perde-lo, por ser demasiado tributário da filosofia idealista, condensando o acesso ao Ser ao seu ente privilegiado, *Dasein*? Bem, isso é assunto para outro esforço, apenas notemos a argúcia com que Lefort compreende a obra de Merleau-Ponty em suas mais variadas singularidades, o que, deveria favorecer, a todo intérprete que se utilizasse de seus ensaios para adentrar nos temas mais importantes da obra merleau-pontyana. Suas análises não padecem no tempo, *elas não são datadas, elas existem pelo tempo na dobra pensamento-mundo*.

Sua análise prossegue com a explicitação da noção de *carne* (*chair*) na ontologia merleau-pontyana. Essa noção é chave, como nota Lefort, não só por não ter significado

²⁵⁸ (...) ce propos n'est sans doute pas l'indice d'une opposition à Heidegger, mais on ne peut s'empêcher que le séjour dans le monde de la nature et de l'animalité, dans l'expérience du corps et de la perception, dans l'histoire en général, et aussi dans celle, singulière, de la philosophie et de la science, est, à ses yeux, essentiel, et qu'il y a, pour lui, certains raccourcis de l'ontologie qui éloignent de l'Être.

²⁵⁹ A esse respeito ver o esclarecedor estudo de nosso querido amigo Eduardo Bittencourt em sua dissertação: “*Uma leitura dos mundos animais segundo A estrutura do comportamento*” (2020).

em qualquer outra filosofia anterior (SCA, p.109), mas principalmente por ser o símbolo a partir do qual se articulam todas as relações entre os campos expressivos na ontologia de *O visível e o invisível*. Isso levou A.Green considerar, – a partir dos cursos de Merleau-Ponty na Sorbonne no final dos anos de 1940 sobre a psicologia infantil – a denotação “libidinal” que carrega a noção de carne, na qual revelaria uma predominância na concepção do mundo corporal no intercâmbio com o mundo sexual. Após valorizar a proposta de discussão de A.Green inserindo o inconsciente no debate da ontologia da carne, Lefort observa que essa leitura do intérprete é carregada mais de Freud que de Merleau-Ponty. O que indica que o intérprete não se distanciou das análises da *Fenomenologia* – alargadas nos cursos da Sorbonne – que pressupõe, conforme vimos, o cogito pré-reflexivo como *fundamento da consciência perceptiva*. Conceito que permite que o filósofo se direcione para uma nova significação do inconsciente no entrelaçamento com nossa vida perceptiva.

Pois, finalmente, o filósofo não fala de um invisível coextensivo com o visível, nem de um reverso e um lugar que seria semelhante; ele não apenas define a carne como o meio da reversibilidade, como, pelo conceito de transcendência, ele designa mais do que uma fuga indefinida da aparência. Green está particularmente enganado ao acreditar que Merleau-Ponty não vai além da descoberta de um cogito pré-reflexivo. (SCA, p.111)²⁶⁰

O cogito pré-reflexivo, ou o cogito tácito, é rejeitado integralmente por Merleau-Ponty nas novas articulações de sua ontologia. O Ser que Merleau-Ponty busca trazer à expressão, é um Ser que pode ser dito pela linguagem a partir do momento que entendemos, que essa linguagem, *instituirá* uma alteridade em última instância, *pelo Ser à distância*. Os existenciais simbólicos que articulam os campos de existências, são, na verdade, a constatação daquilo que escapa ao sujeito, não aquilo que ele domina ou possui, ou mesmo, como poderia ser no caso do inconsciente, daquilo que está *escondido, o que subjaz*. Não trata-se mais – ou talvez nunca tenha se tratado – de qualquer projeto em sentido *transcendental* (SCA, p.112).

Esses desalinhamentos, se podemos dizer assim, daquilo que os “analistas” de textos clássicos, e daquilo que o filósofo diz, são absolutamente incompatíveis, eles operam em níveis distintos de ser, a partir de linguagem e de objetivos igualmente diferentes. Nesse sentido, o inconsciente freudiano, lembra Lefort, só pode ser inserido

²⁶⁰ Car enfin le philosophe ne parle pas d'un invisible coextensif au visible, ni d'un envers et d'un endroit qui seraient des semblables ; il ne définit pas seulement la chair comme le milieu de la réversibilité, et, par le concept de transcendance, il désigne plus qu'une fuite indéfinie de l'apparence. Green se trompe notamment à croire que Merleau-Ponty ne va pas au-delà de la découverte d'un cogito pré-réflexif.

na ontologia de Merleau-Ponty com uma perda essencial de sentido. São tentativas absolutamente válidas de interpretação de uma obra inacabada, que como sabemos, deixou mais lacunas do que o de costume, que não consegue, *a priori*, responder a todos questionamentos que a própria obra suscita – nunca poderia, pois mesmo que acabada a obra é penetrada de canto a canto pela indeterminação. Doravante, é preciso lembrar sobre essa carência deixada por uma morte absolutamente inesperada: “*Que tal teoria é apenas esboçada e que não responde às perguntas do analista, sem dúvida. Mas pelo menos ele pode fazer suas perguntas ao filósofo como se fosse dele um próximo.*” (SCA, p.113)²⁶¹. De resto, fica uma brecha sempre por preencher daquele que pensa – busca estabelecer uma relação com o Ser, explicitando-o no ato do pensamento-escrita – e daquele cujo objetivo é transcender o próprio texto que ele “analisa”. Colocar as questões como se o filósofo fosse um próximo, não é uma metáfora, é a constatação de que quanto mais próximo nos colocamos do filósofo, mas prehe de seu estilo e sentidos nós estaremos. Esse *entre-deux*, poderíamos definir a partir do *trabalho da obra*, lugar simbólico que deve ocupar o intérprete para existir com a obra no lugar de estar ao lado dela. A partir desse “lugar” tenho em mim todos os sonhos do mundo, como lembra Fernando Pessoa. Independente de nosso intuito na lida com um pensamento, devemos instituir um sentido conjuntamente com aquele que dialogamos, buscando sua história, suas linhas, no fundo, *seu corpo em exercício*, existente no meio do mundo, vivente na alteridade e na retomada do outro *em seu vazio*: uma coluna ausente que nunca poderá ser “incorporada” e domada, por *ser selvagem, instituição incessante*. A morada na obra nos preenche, não somente de verdades, mas de vários caminhos, que embora estejamos, juntos com o Ser, nem “ele” nem “nós”, sabemos exatamente para onde vamos, ou onde vamos encontrar um recanto. Expressar o Ser é uma tonalidade do pensamento filosófico desde seus primórdios. As torsões da linguagem operadas em *O visível e o invisível*, como lembra M. Déguy, – conforme notação do texto lefortiano – de fato colocam o estatuto da filosofia em cheque. Mas ao contrário dos que apregoam o fim da filosofia, trata-se de radicaliza-la e coloca-la em questão, não fora das cátedras filosóficas, mas através de sua própria ausência. Nela residem aqueles com que *possamos falar como quando falamos com amigos*, através deles e de suas obras *possamos instituir uma nova relação com o Ser*, abrindo a avenida do pensamento para passos ignorantes de sua chegada.

²⁶¹ Qu’une telle théorie ne soit qu’esquissée et qu’elle n’apporte pas une réponse aux questions de l’analyste, sans doute. Mais du moins peut-il poser ses questions au philosophe comme à un proche.

1.5 - O corpo, a carne

No ensaio de 1971 intitulado *Le corps, La chair*, Lefort nos oferece um retorno programático aos temas fundamentais da fenomenologia e ontologia de Merleau-Ponty. Corretamente pontuando, Lefort nota a importância de compreendermos o conjunto da obra de Merleau-Ponty a partir do prisma da continuidade-descontinuidade do projeto husserliano. Quando Husserl diz, e Merleau-Ponty replica: “*É a experiência ainda muda que se trata de levar à expressão pura de seu próprio sentido.*” (FP, p.12). Trata-se de compreender o que está sendo pensado por Husserl e o que está sendo interpretado como *impensado* por Merleau-Ponty. A constituição das essências como fim último da descrição fenomenológica, e certa constatação da experiência consciente alicerçada em uma experiência anterior, fundacional de todas as outras, é o projeto husserliano em sua expressão mais própria:

O retorno à experiência, a descoberta do que sustenta e anima as operações de reflexão, Merleau-Ponty, é verdade, as realiza de uma forma que o distancia de Husserl, pois denuncia a vaidade de uma empresa cujo objetivo seria instalar o filósofo no início de todas as coisas e para lhe entregar o segredo da constituição das essências (...) (SCA, p.116)²⁶²

Essa passagem expressa o pensado e o dito de Husserl. Claramente o poder da consciência *constituente* vai perdendo força na obra do filósofo alemão, principalmente em seus inéditos. O que deixa por pensar, constata Merleau-Ponty, é o caminho que fará a *instituição da carne do mundo como elemento do Ser*, o oposto da constituição. Em suma o reconhecimento da impossibilidade da distinção consciência-objeto. A partir desse novo paradigma que a expressão de Merleau-Ponty se desenvolverá. Da *Fenomenologia* às últimas obras, trata-se de um *estilo*, que por ser corpo vivente em voltas e reviravoltas. Enquanto filosofia, o corpo-pensamento se desenvolve através da renovação contínua do *espanto*, entrecruzando-se com o excesso de ser que o intenciona para além de si. Trata-se agora de compreender os diferentes caminhos que levaram a obra ao limite de suas contradições. Esse é o *leitmotiv* do presente ensaio de Lefort.

Conforme tratamos em nossos primeiros capítulos na oportunidade de discutirmos sobre a *Fenomenologia*, a relação distintiva entre “coisa” – coisa natural,

²⁶² Le retour à l'expérience, la découverte de ce qui soutient et anime les opérations de la réflexion, Merleau-Ponty, il est vrai, les accomplit par une voie qui l'écarte de Husserl, puisqu'il dénonce la vanité d'un entreprise dont le but serait d'installer le philosophe au principe de toute choses et de lui livrer le secret de constitution des essences (...)

cultural – e corpo, está no centro das atenções de Merleau-Ponty. A coisa se apresenta como “correlata do corpo”, ela não está nem propriamente no espaço ou no tempo, o que impossibilita de a visarmos fragmentariamente. Entretanto, a espacialidade e temporalidade implicam a coisa sem que consigamos de fato circunscrever suas figuras exatas. Justamente por isso que Husserl concebe o *cogito* como uma fortaleza da vida, o polo intencional no qual derivam-se todos seus correlatos. Destarte, o corpo na *Fenomenologia*, possui outra função:

O corpo abre assim a passagem a um pensamento que nada, ao que parece, agora retém em seu movimento de exploração. Ou, para permanecer fiel às fórmulas do Prefácio (da *Fenomenologia*), digamos que representa por excelência o mudo a que convém devolver a palavra, o desconhecido do qual é necessário transmitir o conhecimento, e devemos aprender sobre a palavra, sobre o saber ele mesmo, uma verdade que a metafísica havia encoberto. (SCA, p.118)²⁶³

O figurar nesse contexto do qual fala a *Fenomenologia* é na verdade a incapacidade da intencionalidade motora de *significar* em absoluto o tempo e o espaço, de *objetiva-los*. Entretanto, é na inserção do corpo enquanto *ser-no-mundo* que nosso contato com as coisas surge, e elas mesmas *chumbadas* em nosso corpo, não como “objetos lá fora”, mas como uma certa coexistência transcendente em nossa vida, ela mesma temporalizada e espacializada. Não se trata do corpo enquanto originário ou substituto da mente em sua diferenciação com o mundo natural como pensava Husserl. A experiência muda que devemos restituir a fala é o campo silencioso pelo qual se conjugam experiência com o fenômeno do mundo. A partir dessa “colagem”, a metafísica se exerce escrutinando e diferenciando aquilo que nasce confusamente em nossa interseção com o ser.

Diante de tais observações, onde se situaria o privilégio do corpo? “*La question semble vaine.*” (SCA, p.118). Na ciência, como já vimos, opera-se o pensamento objetivo, que separa a coisa do corpo, retirando seu poder intencional diante do mundo, que não a visa mais como co-pertinentes, mas o objeto carente de um “*por determinar*”. Se nos atentamos para o intercâmbio de Merleau-Ponty com a psicologia, as críticas que ocupam várias páginas da *Fenomenologia*, perceberemos que não está em questão uma chave para leitura do corpo, mas o diálogo que busca fornecer um estatuto *metafísico* ao corpo nos instruindo por seu desejo de clareza e “pela loucura da linguagem”. A metafísica é transgressora de seus próprios limites e de seu domínio. Nesse sentido, afirma Lefort, a

²⁶³ Le corps ouvre ainsi le passage à une pensée que rien, semble-t-il, ne retient désormais dans son mouvement d’exploration. Ou, pour rester fidèle aux formules de l’Avant-propos, disons qu’il figure par excellence le muet auquel il convient de rendre la parole, le non-su dont il faut délivrer le savoir, si l’on veut apprendre sur la parole, sur le savoir eux-mêmes, une vérité que la métaphysique avait recouverte.

respeito do privilégio do corpo: “(...) *da função que Merleau-Ponty o concede a partir da metafísica, uma função que a faz objeto de sua própria denegação e, enquanto tal, o concede estatuto de objeto de ciência.*” (SCA, p.120)²⁶⁴. Há uma dupla denegação, portanto. A metafísica se exerce colocando em questão seu próprio alcance, não para impedir um conhecimento, mas para iniciar a empresa de uma descoberta. A ciência, com a psicologia e fisiologia principalmente, servem de auxílio para uma *restituição da experiência do corpo*. O corpo é encontrado em sua ambiguidade fundamental, e é a partir desse encontro que institui-se o campo da empreitada fenomenológica no qual se exercerá os primeiros ensaios de Merleau-Ponty. Resume assim Lefort: “*Portanto, não seria surpreendente que a Fenomenologia da percepção articule em um único argumento a crítica da ideia metafísica (...) e a descoberta da experiência do corpo (onde a experiência se confere muda).*” (SCA, p.120)²⁶⁵

A metafísica existente na fisiologia e psicologia serve de parâmetro para o reencontro com essa experiência originária. Através do que é silencioso em suas análises reencontramos o campo pré-objetivo da experiência, aquele que antecede – por ser existência – às formulações do campo objetivo. Mas é ainda – não resta dúvida – no campo da metafísica que a empresa expressiva de Merleau-Ponty se erguerá. Como lembra Lefort, o título da introdução da *Fenomenologia* resume toda empreitada da obra: *O retorno aos fenômenos e os preconceitos dos clássicos: “Na sua própria construção, a obra segue as linhas do modelo desenvolvido pela Tradição, como se se tratasse de estabelecer, na propriedade herdada, no lugar do crescimento ruinoso, um edifício com as mesmas proporções do antigo.*” (SCA, p. 121)²⁶⁶. Com essa observação entramos no cerne dos problemas que envolvem a *Fenomenologia*, enquanto um projeto de crítica da tradição metafísica. Segundo Lefort, essa crítica é ela mesma uma forma de articulação metafísica, baseada no desvelamento do campo pré-objetivo que pressupõe toda empreitada de conhecimento. O cogito tácito – reformulação do cogito cartesiano – busca o encontro da experiência “muda” como fundamento daquilo que é dito. Como já vimos, essa conceituação carece de uma constatação também *fenomenológica*: não existe “pré-

²⁶⁴ (...) de la fonction que Merleau-Ponty lui pense assignée par la métaphysique, une fonction qui en fait l’objet par excellence de sa dénegation et, tant que tel, lui donne statut d’objet de science.

²⁶⁵ Il n’y aurait donc pas lieu de s’étonner que la Phénoménologie de la perception articule en un seul argument la critique de l’idée métaphysique (...) et la découverte de l’expérience du corps (où s’indique l’expérience muette).

²⁶⁶ Dans sa construction même, l’ouvrage suit les lignes du modèle élaboré par la Tradition, comme s’il e s’agissait que d’établir, sur la propriété reçue en héritage, à la place du bâtiment en ruine, un édifice de mêmes proportions que l’ancien.

linguagem”, o cogito que constata o “eu penso” pressupõe um encontro de si com o mundo que é anterior à sua própria formulação teórica. Nosso intercâmbio com o mundo não pode ser articulado sem que sejamos impregnados pela linguagem. Essa ambiguidade vemos anunciada no prefácio da *Fenomenologia*: qualquer formulação transcendental é já expressão da linguagem.

Importante notarmos como se dá o movimento de interpretação de Lefort da passagem da *Fenomenologia* para as obras de “maturidade”: *“Descoberta, devemos entendê-la em um sentido totalmente novo, quando Merleau-Ponty chega a dizer: ‘O ser é o que exige de nós a criação para que tenhamos experiência dele (o Ser)’.”* (SCA, p.123).²⁶⁷ A passagem de uma *descrição fenomenológica da existência para uma expressividade de nossa experiência existencial com o Ser*, não representa um rompimento total com o campo de pensamento da *Fenomenologia*. O movimento expressivo que rompe com seus marcos de referência é inscrito na obra que solicita um pensamento nos vazios que a instituíram, em suas juntas e contradições. Nesse sentido, a argúcia interpretativa de Lefort está em trazer luz para uma impossibilidade que não é explicitada nem mesmo por Merleau-Ponty em suas últimas obras: *“Portanto, só podemos extrair de sua própria crítica uma consequência que permaneceu implícita, observando que o corpo não poderia ter o status que lhe foi conferido em suas primeiras obras.”* (SCA, p.123)²⁶⁸. Isso por uma razão: o corpo pré-objetivo não obtém privilégio mudo nem de direito ou de fato no desvelamento de nossa vida irrefletida, pois esse fundo de silêncio é já preenchido por uma reflexão que tenciona um retorno constante à nossa abertura primordial ao mundo. O mundo irrefletido – ou mesmo da vida inconsciente – é lançado *na carne do Ser* pelas fissuras que conjugam nossa inserção ambígua com a linguagem mesmo na soberana vida reflexiva: *“Se temos que guardar essas palavras, é com a única condição de colocá-las de volta no ambiente vivo da linguagem onde se referem umas às outras. A reflexão, Merleau-Ponty agora nos permite ouvir, contém sua própria irreflexão.”* (SCA, p.124)²⁶⁹

Não devemos opor, no circuito de uma obra, o pensamento contra o irrefletido, a fala contra a experiência muda. Nos diz muito bem Lefort que o ponto de passagem não

²⁶⁷ La découverte, il faut l’entendre en un sens tout nouveau, quand Merleau-Ponty en vient à dire: “L’Être est ce qui exige de nous création pour que nous en ayons l’expérience”.

²⁶⁸ Aussi bien ne faisons-nous que tirer de sa propre critique une conséquence demeurée implicite, em observando que le corps ne saurait détenir le statut qui lui était conféré dans ses premiers travaux.

²⁶⁹ S’il faut conserver ces mots, c’est à la seule condition de les remettre dans le milieu vivant du langage où ils se renvoient l’un à l’autre. La réflexion, nous fait entendre à présent Merleau-Ponty, a son propre irréfléchi en elle.

é uma rearticulação dessas duplicidades, mas sua realocação para fora do privilégio do corpo enquanto agente metafísico do campo “pré-reflexivo”. Se entendemos assim, compreenderemos, de um só lance, como a obra de Merleau-Ponty dialoga consigo mesma – *na revolta* contra seus próprios marcos de referência – no momento em que se lança para o futuro leitor, que é tanto si mesmo como os interlocutores que exigem um esforço a mais. Nesse *entre-deux* vislumbramos a experiência bruta de nossa fé no mundo para além e para aquém de qualquer idealização metafísica em torno do corpo. O corpo não deixa de falar dentro do coração da expressividade fenomenológica. Como poderia cessar em pleno silêncio, quando foi através de suas contradições e ambiguidades que descobrimos a necessidade de pensar uma nova ontologia para dar conta dessa própria experiência que o corpo revela em sua pertença ao mundo? “*O Ser é aquilo que exige de nós criação para tenhamos experiência dele (o Ser).*” Essa fórmula tão repetida por Lefort, se bem compreendida, desnuda o impulso primeiro da *Fenomenologia* bem como a fala ulterior *de uma ontologia da carne*. Merleau-Ponty nos esclarece: “*O pintor “emprega seu corpo”, diz Valéry. E, de fato, não se percebe como um espírito poderia pintar. É oferecendo seu corpo ao mundo que o pintor transforma o mundo em pintura.*” (OE, p.18). Se o pintor, enquanto aquele que coloca em marcha a pergunta “*o que é pintar?*” – lembremos que essa é uma aposta interpretativa acrescida por Lefort à obra de Merleau-Ponty – estabelece uma relação com o Ser, o filósofo não pode pensar, e colocar em marcha ao mesmo tempo a pergunta “*o que é pensar?*” como um Deus *ex-machina*. Ele doa seu corpo ao mundo na medida em que escreve, pensando em seu contato primordial com as penumbras do Ser, conectivos do “*nós*” com a “*nervura do real*” – termo de Marilena Chauí que dá título à sua magistral tese sobre Espinoza²⁷⁰ – mutilando um pensamento sem lugar, permitindo que *do Ser tenhamos alguma experiência*. O corpo não cessa, ele é uma carne como as coisas que nos preenchem de sentido. Não por uma ligação indistinta, *mas por um écart, por uma falha no diamante do Ser*.

Dizíamos antes, a partir de Lefort, que o estatuto da própria obra de Merleau-Ponty estava em aberto, *como um impensado*. Quando colocava a linguagem literária e da pintura enquanto movimento de estabelecimento de nossa relação com o Ser, seu próprio pensamento, enquanto articulação dessa mesma experiência, carecia de explicitação da pergunta: “*o que é pensar?*”. Assim, nota Lefort: “*Pensar, dizíamos, é fazer a prova de uma secessão.*” (SCA, p.125)²⁷¹. Pensar não é sentir, pintar ou escrever. Pensar

²⁷⁰ Marilena Chauí, *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*.

²⁷¹ *Penser, disions-nous, est fair l'épreuve d'une sécession.*

através de um movimento de *secessão* é bem aquilo que definíamos como uma *revolta do pensamento*. Essa revolta, pode ser bem compreendida se entendermos como o pensamento se conecta aos fios intencionais de nosso corpo e do mundo em que pertencemos: *o pensar carrega a visão, a escrita, não por união plena, mas por secessão, união na diferença, que no lugar de se condenar ao mundo imóvel do Grande Sujeito ou Objeto, se insere na expressividade multilateral da pluralidade do mundo.*

Se o pensamento pensa a visão, é porque nela habita a visão, que dela o pensamento que impõe o seu limite não se liberta, que ela mesma desdobra uma paisagem, põe à prova um solo, se dispersa e reencontra, conhece a superfície, profundidade e direção; é que o pensável, de acordo com seu modo próprio, tem espacialidade, quase-materialidade, como o visível. E é também que a visão não se enraíza em um recinto, que ver significa, muito mais do que ter visto algo, frequentar o invisível, abrir-se segundo as dimensões, os horizontes do percebido - que não estão em parte alguma, nem no visível, nem no vidente, mas formam a teia da idealidade, a textura ou a matriz do pensamento. (SCA, p.126)²⁷²

O filósofo, se quer pensar sua pertença ao mundo, precisa primeiro reconhecer que possui um corpo. Esse corpo *no meio do mundo*, simboliza sua ligação com todos os outros campos expressivos que se instituem conjuntamente na carne do ser. A visão, a paisagem a qual pertence, é da ordem do visível, mas não sem um invisível que instituinte de uma certa penumbra, escondendo facetas do modo como percebemos um rosto ou um sorriso, através de um de um horizonte que explode em nossa existência como um odor *daquilo que o outro é*. O pensamento, face de um corpo assim como a visão, é articulado por essa textura do visível, prenhe de sentido e de não-sentido, está em toda parte e em parte alguma. Essas ambiguidades podem ser o motor para um pensamento radical, ou podem ser a razão para um retorno ao pensamento objetivo que retira as fissuras do Ser e nele insere clarões, que antes de nos fazer ver, nos deixam cegos diante de um lugar que almejaríamos residir.

A escolha tanto de Merleau-Ponty como de Lefort nós sabemos: é de habitar as ambiguidades, de estar com elas no lugar de negá-las. Esse ensaio, por exemplo, é escrito um ano antes da publicação do *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Não é ao acaso a publicação desse ensaio sobre Merleau-Ponty, pois conjuga as questões do pensar com

²⁷² Si la pensée pense la vision, c'est que la vision l'habite, qui la pensée qui force sa limite ne s'en délivre pas, qu'elle-même déploie un paysage, fait l'épreuve d'un sol, se disperse et se rejoint, se rencontre, connaît surface, profondeur et direction ; c'est que le pensable, suivant son mode propre, a spatialité, quasi-materialité, comme le visible. Et c'est aussi que la vision n'est pas retranchée dans une enceinte, que voir signifie, beaucoup plus qu'avoir vue de quelque chose, fréquenter l'invisible, être ouvert suivant les dimensions, les horizons du perçu – lesquels ne sont nulle part, ni dans le visible, ni dans le voyant, font la trame de l'idéalité, la texture ou la matrice du penser.

aquela da obra de pensamento. Notemos, portanto, como unem-se para Lefort uma interrogação ontológica sobre o estatuto da visão com o impulso que ele movia por anos de *interpretar*, pelo trabalho da obra, o pensamento de Maquiavel. O campo no qual se insere a obra, nos atravessa de canto a canto, *para que dela tenhamos uma experiência*. Ela é como uma paisagem: possui seus recantos, suas figuras, seus lados ocultos, bem como a presença inalienável dos outros, ou como dirá Bernard Flynn, *a obra* é o nome de Lefort para *carne*.²⁷³ A própria metafísica, se a entendemos bem, é um movimento de denegação. Como toda experiência ela se ignora quando se afirma. A interrogação, que é o motor do pensamento, não se separa da interpretação do que é pensado: interpretação da interrogação. O lugar da tradição na metafísica é um trabalho de desmonte e desmanche no qual a própria metafísica se situa. Vimos e veremos, que qualquer trabalho da obra, reside neste meio termo, entre o sentido e o não-sentido, no *entre-deux*. O enigma da obra preenche toda empreitada filosófica, o que pode ser esboçado quando entendemos que o enigma representa um começo e um recomeço perpétuo, de tal modo, que “nós” e o “outro” sejamos cônjuges em uma união *instável*:

E tal é o enigma que, nesse questionamento, nessa provação, sendo impossível decidir a distância de alguém de onde está, do que começa aqui e em outro lugar. Tal é o enigma, que posto de lado o ponto da origem, a questão da origem volta insistente, na relação com a obra do pensamento, sob o signo da "manutenção" e da "interrupção". (SCA, p.128, grifos nossos)^{274 275}

Trata-se para o pensador do político de colocar em xeque o estatuto de seu trabalho, de redescobrir seu movimento em direção às obras do passado através do *esquecimento das origens*. A questão da origem se coloca em um palco sem atores, ao mesmo tempo que refaz o teatro com toda sua cor e personagens. De onde “advém” a obra é uma questão que orbita no centro de toda interrogação, pois como vimos, ela se insere no presente e no passado com a exigência irrevogável de uma retomada futura. A genealogia do sentido da obra é um trabalho incessante, porque a vida, embora breve, também nunca cessa:

Mas também é verdade que no risco de explosão, de não-coincidência, de diferenciação, o questionamento diz respeito a si mesmo, que seu movimento,

²⁷³ Bernard Flynn, Lefort as reader of Machiavelli and Marx (2018).

²⁷⁴ Lembremos como abre a tese sobre Maquiavel: “*Ce livre est né d’un attrait pour une énigme, dont nous ne saurions dire tous les motifs.*” (TM, p.9).

²⁷⁵ Et telle est l’énigme que, dans cette interpellation, dans cette épreuve, se donne l’impossibilité de décider de la distance de quelqu’un à quelque autre du lieu où ils se tiennent, de ce qui commence ici et ailleurs. Telle est l’énigme, qu’une fois écarté le point de l’origine revient insistante la question de l’origine, dans la relation à l’œuvre de pensée, sous le signe de « l’entretien » et de « interruption ».

como já dizia Platão ou Sócrates da filosofia, não cessa de descrever o Mesmo, de abolir a distinção que, no entanto, não cessa de ocorrer aí, de lugares, posições e momentos. (SCA, p.129)²⁷⁶

Quando indagamos se a ontologia da carne é metafísica, ou se ainda, se pensarmos qual é a medida metafísica da *Fenomenologia*, a resposta (não poderia ser diferente) é circular: ela é rememoração da tradição, – ou podemos pensar na aplicação da imitação para Maquiavel, uma imitação *criativa instituinte e selvagem* – não por representação da realidade, *mas por criação em vistas de uma experiência do Ser*. Esquecimento é o parceiro silencioso dessa união sempre instabilizada, pois nosso topos é no meio do mundo um estilo de pensarmos o *presente no presente*.

A carne, enquanto elemento do Ser, simboliza em si mesma todas as dimensões do mundo. Isso foi tornado possível pela montagem-desmontagem constante efetuada com a tradição metafísica e pelo pensamento objetivo da ciência, trabalho este realizado, principalmente na *Fenomenologia*. Essa noção, que recebe contornos precisos n’*O visível e o invisível*, é negada enquanto conceito positivo ou mesmo como uma imagem reproduzível do corpo. Isso configura a nova ontologia aquém e além da Tradição e do pensamento científico. Destarte, é através do *quiasma* da carne, sua *reversibilidade* do vidente-visível, tocante-tocado, pela ambiguidade da experiência, *visível-tocante, tocado-vidente*, que recolocamos as perguntas que a metafísica e a ciência por vezes oculta em seus diálogos com o mundo. Com essa descoberta, a descrição dos fenômenos existenciais a partir do corpo deixam de fornecer acesso privilegiado ao originário. A carne-elemento leva a investigação, ou melhor, a interrogação pura sempre *para outro lugar*, mas ainda, *no meio do ser*. Ela envelopa em si mesma o outro, é alteridade na presença de si no mundo, interroga-se o sensível no tempo e pelo tempo. Estrutura-se, portanto, a genealogia do ser enquanto *esquecimento das origens*. A ilusão “pensativa” seria apenas no sentido de: “(...) *Encontrar no funcionamento dos sentidos uma chave que se abra à da fala ou do pensamento, visto que qualquer análise importa no seu domínio, muito mais do que pressupostos, uma obra já em forma de signos e significados.*” (SCA, p.132)²⁷⁷. Isso deixa de ser possível quando compreendemos que através da linguagem, o pensamento se desdobra no tempo, carrega os sentidos sedimentados no lance em que cria

²⁷⁶ Mais il est vrai aussi que dans le risque assume de l’éclatement, de la non-coïncidence, de la différenciation, l’interrogation se rapporte à elle-même, que son mouvement, comme le disait déjà Platon ou Socrate de la philosophie, ne cesse de décrire le Même, d’abolir la distinction qui, pourtant, ne cesse de s’y produire, des lieux, des positions et des moments.

²⁷⁷ (...) trouver dans l’opération des sens une clef qui ouvrirait à celle de la parole ou de la pensée, puisque toute analyse importe en son domaine, beaucoup plus que des présupposés, un travail déjà en forme des signes et des significations.

outros *pela relação com o Ser*. Uma ontologia que busque essa intimidade ou promiscuidade com o Ser se justifica aqui. Ela não é, em nenhuma instância, autossuficiente, pois na medida em que se emprega para um determinado domínio, seja da linguagem, da natureza ou da ciência, seu contato com o Ser é habitado pela produção de novos sentidos e signos, um *produzir-se no produzido* eterno, pressupondo todas as esferas expressivas. No fundo é o imperativo de seu contato incessante com o Outro.

Aquilo que falávamos a respeito da *Fenomenologia*, sua busca incessante pela retomada da experiência, do fenômeno em sua ácida ambiguidade, é agora o motor fundamental da investigação ontológica da carne. *O dentro e o fora*, são faces e membranas do Ser. O visível não existe sem um vidente, o passivo sem o ativo, *o instituinte sem o instituído*. A coisa é vista através de seu poder *quase-reflexivo* de tornar-se vidente, onde encontramos o lugar de um termo que expressa o alcance ontológico da carne: *sua deiscência*. Assim desenha-se, como em uma cirurgia no visível continuamente aberta aos outros pontos do Ser, um contato e uma pertença que concedem o estatuto da “nova” empreitada interrogativa: o que é ver?

Ele (Merleau-Ponty) pergunta: o que é essa estagnação do ser, para sempre, e esse desprendimento do ser, para sempre? O que é esse *corte primordial* de um dentro e de um fora, de tal forma que, de dentro, tudo o que é superfície, de modo que de fora tudo o que é, se dobra em sua profundidade? (SCA, p.130, grifos nossos) ²⁷⁸

Muitos que leem a filosofia da carne de Merleau-Ponty, buscam contradições e absurdos na afirmação de que uma coisa “vê”. O escritor-filósofo não põe entre aspas como nós fizemos, a coisa vê porque ela é partícipe da mesma carne que nós, que os animais, que as algas marinhas ou uma pedra no oceano: nós vemos tocando, nós sentimos à cada pulular de nosso ser, à cada batida tardia de nossos corações. Não são absurdos que delineiam-se aqui, são na verdade, o fruto ambicioso de uma interrogação pura de uma paisagem.

Situando-se nesse campo, dizíamos, é preciso uma torsão da linguagem que diga, sempre através daquilo que ela não canta explicitamente, o sentido do Ser que habita em nós como habita as coisas do mundo:

A fala dividida também diz: o *écart* é o invisível, essa diferença entre a figura e o fundo que não é o vislumbre de fato, mas em princípio escapa à percepção, a produz: o visível de fato e o invisível de fato são compartilhados, mas

²⁷⁸ Il (Merleau-Ponty) demande: qu'est-ce que cet enlèvement dans l'être, à jamais, et ce décollage de l'être, à jamais ? Qu'est-ce que cette coupure primordiale d'un dedans et d'un dehors, telle que, du dedans, tout ce qui est fait surface, telle que du dehors tout ce qui est se replie en sa profondeur ?

visibilidade e invisibilidade não podem ser compartilhadas (...) *A fala dividida* também diz: nessa partilha, o vidente é ele mesmo compartilhado, tornado visível, exibido e olhado, - mas voltado sobre si mesmo no virar do visível sobre si, e como tal, visível para si mesmo, vendo-se a si mesmo. (SCA, p.134-135)²⁷⁹

A torsão da linguagem que chamávamos atenção, Lefort a nomeia de “palavra dividida”. Essa cisão em cada verbo no Ser é necessário se quisermos alçar nosso elã para com ele. “Sujeito” ou “objeto” são formas abruptas e grosseiras de expressar nossa pertença ao mundo e às paisagens nebulosas do Ser. Não existimos com o ser à nossa frente ou em nossa nuca, *mas em seu meio, em sua cisão*, na fissura que se refaz por cada ato do pensamento dividido. O *écart* é outro nome para a carne, representa a cisão e a união, a torsão verbal que não nos pertence, mas que por um ato de loucura da linguagem, tomamos emprestado as próprias membranas desse Ser selvagem para fazê-lo falar. Assim como Narciso se perde em seu reflexo espelhado nos timbres d’água, a visão nunca se possui. Há *um narcisismo da visão*. É por isso que investiga-la fornece um estatuto outro para os diversos ramos do Ser. Enquanto visão de algo, sempre corre-se o risco de perder-se em seu movimento, de se entregar à figura ou na imensidão de um fundo indiferente mesmo que presente. Nesse sentido ela está *aquém e além de si mesma*, em todo lugar e em lugar nenhum.

Com a “noção última” (a carne), que não tem nome em nenhuma filosofia, Merleau-Ponty deixa o pensar assim próximo ao impensável. É a reserva que nos desperta a memória de uma palavra próxima da do Visível e do invisível, de uma palavra em que o sonho do aberto se entrega a partir da linguagem metafísica - palavra reservada, se é que foi, de um poeta? (SCA, p.137)²⁸⁰

Essa investigação exige uma linguagem-fotográfica, que não pode ser qualquer fala, pelo menos não aquela que carrega em si uma *determinação do visível*. É preciso uma torsão capaz de alçar aquilo que vemos ao mesmo tempo o que nos escapa, que capte em suas nervuras o silêncio e o amor de uma pedra. Que vise o inconsciente da carne, sua abertura e *sua deiscência*. Lefort cita um poema de Rilke para exemplificar esse narcisismo da visão, que podemos dizer, é aquele da linguagem, da figura de um fundo, de um consciente-inconsciente. De nossa parte, preferimos um poeta dos recôncavos de nossos

²⁷⁹ La parole divisée dit encore: l'écart est l'invisible même, cette différence de la figure et du fond qui n'est pas l'imperçu de fait, mais échappe par principe à la perception, la produit: le visible de fait et l'invisible de fait se partagent, mais la visibilité et l'invisibilité ne se laissent pas partager (...) La parole divisée dit encore: dans ce partage, le voyant est lui-même partagé, rendu visible, exhibé et regardé, - mais retourné sur soi dans le retournement du visible sur soi, et comme tel visible à soi, se voyant.

²⁸⁰ Avec la “notion dernière” (la chair), qui n'a de nom en aucune philosophie, Merleau-Ponty laisse le penser auprès de l'impensé. Est-ce réserve qui éveille en nous le souvenir d'une parole proche de celle du Visible et l'invisible, d'une parole où le rêve de l'ouvert est délivré du langage métaphysique – parole réservée, s'il en fut, d'un poète ?

planaltos e pantanais. Assim balbucia Manoel de Barros em sua representação d'O *fotógrafo*:

Difícil fotografar o silêncio.

Entretanto tentei. Eu conto:

Madrugada a minha aldeia estava morta.

Não se ouvia um barulho, ninguém passava entre as casas.

Eu estava saindo de uma festa.

Eram quase quatro da manhã.

Ia o Silêncio pela rua carregando um bêbado.

Preparei minha máquina.

O silêncio era um carregador?

Fotografei esse carregador.

Tive outras visões naquela madrugada.

Preparei minha máquina de novo.

Tinha um perfume de jasmim num beiral de um sobrado.

Fotografei o perfume.

Vi uma lesma pregada mais na existência do que na pedra.

Fotografei a existência dela.

Vi ainda azul-perdão no olho de um mendigo.

Fotografei o perdão.

Vi uma paisagem velha a desabar sobre uma casa.

Fotografei o sobre.

Foi difícil fotografar o sobre.

Por fim cheguei a Nuvem de calça.

Representou pra mim que ela andava na aldeia de braços com Maiakovski – seu criador.

Fotografei a Nuvem de calça e o poeta.

Ninguém outro poeta no mundo faria uma roupa mais justa para cobrir sua noiva.

A foto saiu legal.

1.6 - O que é ver?

Como vimos no ensaio anterior, a interrogação do visível enquanto sensível prenhe de sentido, é o guia fiel para Merleau-Ponty desde seus primeiros ensaios. Pergunta-se, o que é ver? Como se nunca tivéssemos realizado tal pergunta. Isso se mostra necessário dentro do escopo de uma interrogação pura, de uma revolta do pensamento contra seus próprios sentidos adquiridos. Igualmente, essa postura implica tomar as vozes que ressoam na tradição, por razões específicas, que significaram a questão da visão e do sensível para o cerne de suas investigações. Lefort retorna em 1974 com um ensaio intitulado *Qu'est ce que voir?* Revivendo a obra de Merleau-Ponty com todas as suas aventuras, para ressignificar o sentido mais próprio de uma investigação existencial do vidente-visível, do invisível-sensível. Como já dissemos, o retorno constante à obra de Merleau-Ponty, é, para Lefort, um modo de interrogar a si próprio, expressão de seu estilo portanto que implica investigar a medida que essa investigação conduz a novos enigmas e ambiguidades pelo *trabalho da obra*. Essas são, por excelência, os impulsos mais genuínos da investigação radical incessante e insaciável. Se a vida nunca cessa, sempre há *novos fenômenos* que precisam ser restituídos de seus sentidos próprios, de sua espessura, sua carnicidade. Tal investigação, nós a vimos, é conduzida em par com uma

formulação expressiva da linguagem. Linguagem essa que possui em seu centro o próprio sentido do pensamento, pairando dentro da paisagem mundana, não para ignorá-la, mas para vislumbrar um *sentido do Ser à distância*.

Como é próprio de sua leitura das obras de Merleau-Ponty ou de qualquer filósofo que tenha se debruçado com fôlego, Lefort investiga o estilo da obra, as perguntas que a moveram, no lugar de buscar rupturas abruptas que ignoram o fato inexorável de que as obras, embora escritas em anos distintos e em contextos também diversos, é sempre erguida por um impulso que remete aos primeiros. As obras são, assim, sempre *trabalhadas* por um mesmo corpo.

Da Dúvida de Cézanne ao Olho e o espírito, da Fenomenologia da Percepção ao Visível e ao Invisível, Merleau-Ponty nunca deixou de meditar sobre a visão. Na sala onde ele tombou subitamente numa noite de maio de 1961, um livro aberto, ao qual ele nunca havia terminado de se referir, testemunha seu último trabalho: Dióptrica. Até o fim de sua vida como filósofo alimenta a pergunta para a qual seus escritos sempre trazem novas respostas: o que é ver? Se alguma vez seu trabalho foi fixado em sua primeira interrogação se tornava dele. (SCA, p.140)²⁸¹

O fato de que Merleau-Ponty tenha sobre seus olhos logo antes de falecer a *Dióptrica* de Descartes, não é simplesmente poético, mas expressão nobre do quão filósofo ele foi, e como a vida e a filosofia pulsavam através da mesma corrente enérgica. As questões que Descartes colocou enquanto obra de pensamento não cessam, pois enquanto expressão criadora, nossa retomada dele se dá no campo da *instituição*. Como tal, ela existe no tempo a partir de uma retomada sempre possível *do que é ver*. Os ensaios dos anos de 1940 são movidos a partir de uma investigação sobre a percepção. Sua ontologia da carne é a expressão mais acabada do quão enriquecedor para um filósofo é sua contínua retomada de si mesmo.

A *Dióptrica* é lida e relida nas páginas da *Fenomenologia* e nos ensaios sobre a pintura dos anos de 1940. É retomada, sempre com uma postura crítica é verdade, mas também como horizonte de pensamento no belo ensaio *O olho e o espírito*. Pensar a pintura, para Merleau-Ponty, é inserir-se nas veredas mais ricas que envolvem nossa estadia no mundo. É pensar o pensamento, é ver com os olhos. Por essas razões que o

²⁸¹ Du Doute de Cézanne à L'œil et l'esprit, de la Phénoménologie de la perception au Visible et l'invisible, Merleau-Ponty n'a cessé de méditer sur la vision. Dans la chambre où il s'affaissa soudain un soir de mai de 1961, un livre ouvert, auquel il n'avait jamais fini de se reporter, témoigne de son dernier travail : la Dioptrique. Jusqu'à son terme de sa vie de philosophe nourrit la question à laquelle ses écrits viennent toujours apporter de nouvelles réponses : qu'est-ce que voir ? Si jamais œuvre fut rivée à sa première interrogation ce fut bien la sienne.

pensamento da obra tem que ser entendido, não enquanto possessão de um conhecimento, mas despossessão contínua do adquirido. Como nota Lefort:

De fato, os ensaios sobre Bergson e sobre Husserl, sobre Maquiavel e sobre Montaigne, (...) *testemunham um acolhimento ao pensamento que dá lugar ao impensado dos outros* (...) pelo qual se realiza na prática da interrogação filosófica a inversão vislumbrada no visível onde o sujeito se ergue, experimentando seu apego, seu envolvimento e sua desapropriação. (SCA, p.142, grifos nossos)²⁸²

Não é por acaso que Lefort inicie todas suas discussões sobre uma determinada obra, reclamando para si a importância de entendermos o significado de uma visita ao passado. Esse respeito ao pensamento é o sentido próprio da prática interpretativa, que é criação na medida em que é despossessão de um signo sedimentado, desenrolado no tempo em abertura infinita ao futuro para a retomada pelo outro e por nós de seus próprios *impensados*. Não é acaso, reafirmemos, a importância de seus prefácios nos livros e reuniões de ensaios, ou mesmo da *Questão da obra* abrir o magnífico *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. É uma advertência para o leitor e para si mesmo, para sempre lembrar o fato de que o pensamento é revolta de si enquanto produção de sentidos mesmo quando se trata de colocar a obra em um circuito histórico definido, que é por excelência *seu horizonte, bem como seu lado oculto*. O pensamento filosófico é prehe de visibilidade assim como a Montanha de Saint Victoire de Cézanne carrega o enigma da visão. É deste modo que o pensamento sobre os filósofos do passado abre espaço a partir dos impensados *d'autrui*. É ao mesmo tempo instituição de um discurso próprio como contínua aproximação e distanciamento do visível.

Ler uma obra, escrever portanto, é também ver, circunscrever um campo de visibilidade onde se opera a união sempre instável com o pensamento e os impensados do outro. Compreendemos melhor essas observações acerca do estatuto do pensamento e da obra, se lembrarmos que qualquer análise de Merleau-Ponty sobre a história ou sobre a política é desenvolvida a partir de um questionamento da percepção:

Ele (Merleau-Ponty) escreve sobre política e história, mas é sempre à experiência da percepção que ele retorna para reabrir sua definição. Desde *Sens et non-sens*, desde *Humanismo e Terror*, ele duvida que possamos nos libertar

²⁸² De fait, les essais sur Bergson et sur Husserl, sur Machiavel et sur Montaigne, (...) témoignent d'un accueil à la pensée qui livre passage à l'impensé d'autrui (...) par quoi s'accomplit dans la pratique de l'interrogation philosophique le retournement repéré dans le visible où le sujet s'érige, faisant l'épreuve de son attache, de son enveloppement et de sa dépossession.

da contingência de uma situação e de uma perspectiva. (SCA, p.142, grifos nossos)²⁸³

Portanto, a análise da política e da história se dão pela constatação da contingência de uma situação e de uma perspectiva. Nós o vimos em nossos primeiros balbucios, a ação nunca se assegura de seu objeto, o mundo no qual habitamos abre-se para nós através de uma infinidade de perspectivas possíveis, pelos olhos do outro que se coadunam aos nossos, dos horizontes por vezes impalpáveis do mundo bruto. É entendendo assim a história e as situações vividas que alçamos luz sobre a adesão ao marxismo, no mesmo lance que entendemos a crítica radical da *filosofia da história do proletariado* por parte de Merleau-Ponty nos anos de 1950. O fato de não podermos sobrevoar as situações como se não possuíssemos um corpo, não exclui nossa adesão cega ao mundo todo, *nossa fé perceptiva é uma fé no mundo*, com todos seus horizontes bem como todas suas brechas e planícies.

É por essa razão, que enquanto filósofos, não podemos abdicar de uma verdade histórica nem abandonar nossa fé no visível. Essa fé deixa de ser compreendida e explorada quando instanciamos em uma classe todo o poder da mudança e da realização de um projeto “ideal”. Exclui-se assim, tanto a contingência de nossa pertença ao mundo, bem como a possibilidade de compreendermos a ambiguidade que é nosso freio mas também nossas asas no visível. Adere-se ao marxismo até o momento em que o projeto em si mesmo se mostra impalpável, que a classe alargada para além dos limites da terra, imputa um sobrevoos sob o mundo no lugar de viver nele. Da mesma maneira podemos compreender a mudança de perspectiva de Merleau-Ponty quando abandona a crítica da psicologia enquanto desvelamento de nossa inserção pré-objetiva no mundo. A *Gestalttheorie* não escapa do empirismo que é um dos símbolos do pensamento de sobrevoos que o filósofo busca sempre se distanciar. É, assim, um sistema positivo de explicação de nossa estadia no mundo:

Mas consideremos, por exemplo, o que é recusado com ela (Gestalttheorie), no momento em que escreveu O visível e o invisível: um sistema de explicação positivo que não tem outra possibilidade senão despejar-se no realismo ou no neokantismo (...) Ao contrário, aqui estão descartados os experimentos eruditos dos psicólogos, convocados a se encarregarem de todos os enigmas de nossas relações com o mundo: a chave para o problema da mente. “figura sob um fundo

²⁸³ Il (Merleau-Ponty) écrit sur la politique et sur l’histoire, mais c’est toujours à l’expérience de la perception qu’il revient pour rouvrir leur définition. Dès Sens et non-sens, dès Humanisme et terreur, il doute que nous puissions jamais nous délivrer de la contingence d’une situation et d’une perspective.

fundo”, escreve ele, “é o etwas mais simples – a Gestalt detém a chave para o problema do espírito”. (SCA, p.144)²⁸⁴

A psicologia enquanto fornecedora do avesso da experiência deixa de ser programaticamente um tema nas aventuras ontológicas de suas últimas obras. Entretanto, como já notamos, a descoberta da Gestalt em sua estrutura figura-fundo continua sendo a “chave para o problema do espírito”. O marxismo em sua radicalidade na investigação da história continua sendo um guia importante para o filósofo. Recusa-se, tanto da *Gestalttheorie* como do marxismo, suas propostas de sistematização positivas da realidade (o primeiro recai no empirismo por considerar possível a totalização da experiência na compreensão da percepção, o segundo em seu materialismo exacerbado que “determina” as sociedades por sua estrutura econômica). Eles sobrevoam e objetivam nossa pertença ao mundo no lugar de compreender nossas contradições *com a fé perceptiva*.

A tradição metafísica teve a tendência, inaugurada por Platão, de conceber o olho como um órgão à distância, fruto de uma intuição intelectual que escapa ao visível. Platão mesmo, lembra Heidegger, faz a torsão da palavra *eidos*, para designar aquilo que escapa aos olhos, iniciando uma tradição da “mente intuitiva”, com acesso direto às essências daquilo que é visto. Entretanto, nota Lefort:

Mas conceber a metafísica como a sublimação da visão seria esquecer que ela a interpreta e a modifica no momento em que a submete a si mesma (...) isso seria fazer como se nós conhecêssemos isto que é sublimado e esquecer ainda que este conhecimento é elaborado na esteira da metafísica que nossa referência à visão é pesada com os preconceitos de que ela a carregou. (SCA, p.145)²⁸⁵

Portanto, o que a filosofia existencial de Merleau-Ponty busca desde seus primórdios é uma restituição do discurso filosófico para dentro de nossa experiência efetiva do mundo percebido. Não trata-se, doravante, de circunscrever nosso discurso sobre o Ser esquecendo dos prejuízos incontornáveis que a metafísica traz à tona: ela não é a realidade, é um discurso *sobre e na realidade*. Por mais que Merleau-Ponty *desposse* a

²⁸⁴ Mais qu'on considère, par exemple, ce qui est récusé avec elle (Gestalttheorie), à l'époque où il écrit *Le visible et l'invisible* : un système positif d'explication qui n'a d'autre possibilité que de verser au réalisme ou à un néo-kantisme (...) Tout au contraire, la voici, une fois écartées les savantes expériences des psychologues, convoqué pour prendre en charge toutes les énigmes de nos rapports avec le monde : « figure sur fond, écrit-il, etwas le plus simples – la Gestalt tient la clef du problème de l'esprit ».

²⁸⁵ Mais concevoir la métaphysique comme sublimation de la vision, ce serait oublier qu'elle l'interprète et la modifie dans le moment où elle se l'assujettit (...) ce serait faire comme si nous connaissions ce qui est sublimé et oublier encore que cette connaissance s'élabore dans le sillage de la métaphysique que notre référence à la vision est lourde des préjugés dont elle l'a chargée.

tradição, inscreva seu pensamento afastando-se em alguma medida *de um discurso direto do Ser*, é ainda nessa tradição que ele se inscreve. A esse ponto, conclui Lefort: “*Por mais crítica que seja em relação aos sistemas passados e à própria noção de sistema, a obra testemunha na ordenação do discurso um ideal de demonstração e totalização que pertence ao reino da metafísica.*” (SCA, p.146)²⁸⁶. Lefort é preciso em relatar aquilo que dissemos desde o começo de nosso esforço: a crítica à filosofia, o questionamento da metafísica e de seus enigmas é apenas mais um modo de se inserir na tradição, reivindicando um novo estatuto para a filosofia que situa-se, necessariamente, no interior da mesma e não fora dela.

Qualquer que seja o intuito de ver na obra de Merleau-Ponty uma ruptura absoluta com a tradição, deixamos de compreender a audácia e o enorme projeto que desenha-se no interior de sua expressão “(...) *porque ele demonstra no que Hegel chamou de paciente trabalho do negativo, trabalho que, de dentro do pensamento filosófico, solapa algumas de suas categorias dominantes e cria para ele a necessidade de uma mudança de regime.*” (SCA, p.146, *grifos nossos*)²⁸⁷. Nesse sentido, podemos retomar brevemente o tema da revolta do pensamento. Os marcos de referências do passado, das obras, e de sua expressão, são constantemente colocados em xeque, através de um *trabalho paciente do negativo*, que tem por único objetivo interrogar a si e a mundo de maneira interminável. Seu ímpeto, entretanto, produz sentidos, lança luz para os diversos fenômenos, que compreende, em alguma instância, *nossa pertença ao Espírito selvagem*. A mudança de regime do qual nos descreve tão bem Lefort, é possível por esse trabalho paciente, mas voluptuoso, que nega-se na medida em que se apoia em um fragmento da paisagem do mundo. É nesse contexto, portanto, que poderemos interrogar repetidas vezes a visão, o sensível ou mesmo a história, ou no caso de Lefort, *uma interrogação permanente à prova do político*.

Se assim nos lançamos para a compreensão da obra de Merleau-Ponty, podemos entender como seus primeiros escritos – a *Fenomenologia da Percepção e a Estrutura do comportamento* – buscam pensar o impensado da metafísica: o corpo. Justamente através

²⁸⁶ Si critique soit-elle à l'égard des systèmes passés et de la notion même de système, l'œuvre témoigne dans l'ordonnance du discours d'un idéal de démonstration et de totalisation qui tient au règne de la métaphysique.

²⁸⁷ (...) car il en fait la preuve dans ce que Hegel nommait le travail patient du négatif, un travail qui, de l'intérieur de la pensée philosophique, mine quelques-unes de ses catégories dominantes et crée pour elle la nécessité d'un changement de régime.

da natureza interrogativa de seu trabalho e de seu esforço que alçamos luz sobre seus próprios limites, aquilo que ele questiona em si mesmo era antes aquilo que o movia a pensar e escrever. A crítica ao intelectualismo e ao empirismo não deixa, entretanto, de fazer parte de sua empreitada ontológica. A ciência, enquanto herdeira declarada dessas tradições, sobrevoa o mundo no lugar de habitá-lo. Trata-se, não de fornecer um *fundamento para ciência*, como em Descartes ou Husserl, mas de explicitar nossa inserção na ambiguidade e contradições a partir da *fé perceptiva*. Como já vimos, é ela é nosso abraço com o mundo e o outro, aquilo que fornece coesão, possibilitadora da navegação nos horizontes e nos objetos. Citando uma importante passagem da *Fenomenologia*, Lefort parece indicar um prenúncio daquilo que veio a se tornar a tese da reversibilidade em Merleau-Ponty.²⁸⁸ “*Aqui aparece a ideia, senão a fórmula do sensível como carne, de uma reversibilidade do sentir e do sentido onde se atesta a diferença irreduzível dos termos e sua implicação mútua.*” (SCA, p.150)²⁸⁹. Daí uma das vantagens das análises de Lefort em torno da obra merleau-pontyana, onde busca, não a palavra em-si ou a recusa em-si, mas a continuidade de um *estilo*, repousado sob o filósofo como o chapéu habita um corpo.

Retomando mais uma vez a noção de *cogito*, Lefort busca compreender o *modus operandi* que nasce na *Fenomenologia* mesmo que ainda essa obra possa ser considerada, mais tributária do que se pensava antes, de uma filosofia da consciência:

Mas só o diríamos esquecendo o questionamento que, nesta mesma obra, já perturba a ideia que tínhamos de visão e abertura: um questionamento que o autor persegue em seus ensaios posteriores e que aprende a desfazer suas próprias conclusões. (SCA, p.152)²⁹⁰

Podemos dizer que a *Fenomenologia* enquanto projeto filosófico visa o fundamento pré-objetivo ou pré-reflexivo, como é visto pelo próprio Merleau-Ponty, tributário da visão de *Kosmotheoros*, que é exatamente aquela visão de sobrevoos que o filósofo tanto busca

²⁸⁸ “A coisa nunca pode ser separada de alguém que a percebe, nunca pode ser efetivamente em si, porque suas articulações são as mesmas de nossa existência, e porque ela se põe na extremidade de um olhar ou ao termo de uma investigação sensorial que a investe de humanidade. Nesse medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas.” (FP, p.429)

²⁸⁹ Ici paraît l’idée sinon la formule du sensible comme chair, d’une réversibilité du sentir et du senti où s’attestent la différence irréductible des termes et leur mutuelle implication.

²⁹⁰ Mais nous ne le dirions qu’en oubliant l’interrogation qui, dans cette œuvre même, bouleverse déjà l’idée que nous nous faisons de la vision et de l’ouverture: une interrogation que l’auteur poursuit dans ses essais ultérieurs et de laquelle il apprend à défaire ses propres conclusions.

se distanciar. Conclui Lefort: “*Um tal cogito, seja qual for a preocupação manifesta, por outro lado, de pôr de lado a oposição do vivido e do pensamento, da percepção e da expressão, a restitui; serve à intenção – herdada da tradição – de ligar todos os fios da experiência ao ponto de origem chamado consciência*” (SCA, p.152, grifo do autor)²⁹¹. É nesse sentido que é preciso fugir desse prejuízo da tradição metafísica, onde o projeto husserliano recebe, na *Fenomenologia*, seus contornos mais precisos e desenvolvidos. É necessário que nos insiramos na linguagem e na experiência da visão, pois é ela mesma da ordem da instituição de sentido. Portanto, se é necessário uma ontologia com novos contornos é preciso que não seja fruto do *Kosmotheoros*, que é outro nome para o pensamento de sobrevoos.

A questão, nota Lefort, não é de sair da tradição metafísica, é de buscar uma experiência do Ser para além e aquém dos prejuízos da Tradição. Para tanto, caso nos insiramos nos paradoxos e contradições da fé perceptiva no lugar de buscar seus fundamentos, veremos que o *cogito tácito* deixa uma noção de sujeito ainda muito poderosa. Tal proposta perde sua capacidade de se esquecer, de se entregar às paisagens do mundo, pois ela tem, a partir do *cogito tácito*, um fundamento sólido, *silencioso, mas ainda um fundamento*. Essa mudança de perspectiva não se dá nos anos de 1960, perto de sua morte. Lefort observa bem que em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* de 1952, o filósofo anuncia uma expressão que se perde à si mesma pela linguagem, assumindo o fato que do significante ao significado há sempre algo deixado de lado, uma força expressiva que se esquece quando alça os olhos para algum sentido. Esse tema da linguagem indireta, foi inicialmente desenvolvido em *A prosa do mundo*, livro que como sabemos, foi abandonado por Merleau-Ponty no início dos anos de 1950, cujos objetivos de traçar uma compreensão fenomenológica da linguagem literária e da pintura ainda se mostrava muito tributário das contradições da *Fenomenologia*. É importante essa observação pois Lefort ao datar essa “mudança” de perspectiva em Merleau-Ponty, a descreve ainda no escopo de pensamentos anteriores, de sentidos que merecem agora uma nova significação:

Aqui (A Linguagem indireta e as vozes do silêncio) a meditação da expressão que não poderia ser definida pela relação do signo com o significado, supõe sempre uma linguagem dada, ocorre do interior dessa linguagem na obra do

²⁹¹ Um tel *cogito*, quel que soit le souci manifeste, d’autre part, d’écarter l’opposition du vécu et du pensé, de la perception et de l’expression, la rétablit ; il sert l’intention – héritée de la tradition – de relier tous les fils de l’expérience au point originaire nommé conscience.

signos um em cima do outro, é tanto extração quanto criação de sentido (...) um certo espaço para questioná-los ou libertá-los de sua definição, percepção, expressão, história. (SCA, p.153)²⁹²

Sem fundamento concreto, a dupla implicação do corpo nas coisas, das coisas no corpo, e a distância que impera naquele fala do mundo de que fala, se distancia da Tradição metafísica na medida em que destitui o direito do sujeito de fundamentar, em qualquer instância, seu acesso ao Ser que retoma os impensados dessa tradição ressignificada.

Toda essa transformação iniciada nos anos de 1950, gera, como vimos, uma mudança de perspectiva sobre tudo aquilo que Merleau-Ponty tomava como paradigma para pensar uma determinada questão. Seja Marx ou Freud, é preciso dar voz ao silêncio que os guiou, e lê-los, por conseguinte, de uma nova maneira. A dialética, nós a vimos em *As aventuras da dialética*, é agora uma *instituição sem síntese final*, ela repousa sobre si e sobre as coisas na medida em que se lança alhures perdendo um pedaço de si. O inconsciente – visto na *Fenomenologia* enquanto um “não-percebido” – não pode ser mais lido dessa maneira: não há mais fundamento pré-reflexivo onde se ancoraria o sujeito.

O inconsciente não é mais, como o imperceptível de outrora, o que o ego não sabe que sabe ou vê; ou a estrutura social não é mais o que se inscreve em uma práxis coletiva no mundo e a ignora; mas ambos se referem a um nível de ser dentro de nós do qual estamos irremediavelmente excluídos. (SCA, p.154)²⁹³

Todas essas mudanças que ocorrem no interior da *démarche* merleau-pontyana, só podem receber o devido crédito através da interrogação incessante da percepção. Não há, portanto, outro caminho, a não ser interrogar incessantemente a visão, o tocar e o sentir. O invisível é, na verdade, a armação do visível. Se somos lançados em um mundo repleto de sentido, é através de suas zonas de silêncio e de sussurros que podemos compreender nossa estadia nele. É aqui, portanto, que se estabelece uma relação com o Ser tal como pensa *O visível e o invisível*, não contra os projetos e as questões da *Fenomenologia*, mas a partir delas e contra elas.

²⁹² Ici (Le Lange indirect et les voix du silence) la méditation de l'expression qui ne saurait se définir par le rapport du signe au signifié, suppose toujours un langage donné, s'opère de l'intérieur de ce langage dans le travail des signes les uns sur les autres, est à la fois extraction et création du sens (...) devient aussi retour sur soi, usage d'une parole qui ne démontre pas, n'enseigne pas, ne rayonne pas d'un centre, se soutient de ménager à l'interrogation un certain espace ou de libérer, de leur définition, perception, expression, histoire.

²⁹³ L'inconscient n'est plus, comme l'imperçu d'autrefois, ce que le moi ne sait pas qu'il sait ou voit ; ou la structure sociale n'est plus ce qui s'inscrit d'une praxis collective dans le monde et s'y ignore ; mais l'un et l'autre renvoient à un niveau d'être en nous dont nous sommes irrémédiablement exclus.

O que há de singular e especial, ao nosso ver, nessas análises de Lefort *no trabalho da obra de Merleau-Ponty*, é que seus questionamentos, sua interrogação radical da obra, não cessa de repousar sobre as mesmas questões. Não é através de uma trivialidade da Repetição, mas do sentido novo adquirido a cada empreitada, a cada pergunta feita e refeita, estabelecendo de outro maneira uma nova relação com o Ser sempre prenhe de sentido. Doravante, é sua própria obra que é interrogada em sua visita constante às questões que se erguem nas linhas de Merleau-Ponty. Quando Lefort diz que não se trata de uma vã compreensão de uma passagem da interrogação do Sujeito para aquela do Ser, ele reivindica para si um projeto de leitura que permite que nos insiramos na obra *através do estilo do filósofo* que escapa totalmente à essas categorizações arbitrárias, permitindo perder o sentido próprio das meditações que o guiaram desde os primórdios de seu pensamento (SCA, p.154). Quando diz Lefort sobre a natureza dessa mudança, podemos honestamente questionar se não é sobre seu próprio projeto que ele está a se referir, ao mesmo tempo que realiza uma leitura da filosofia de Merleau-Ponty:

Ainda seria necessário medir o que esse deslocamento implica: não substituição de um centro por outro para o pensamento, mas uma forma de abandonar toda segurança no centro, de assumir a interrogação – o órgão ontológico, dirão – por si mesma, de querer que ela volte a si em cada um de seus momentos, concordar em vagar sob o único efeito de sua necessidade (...) (SCA, p.154)²⁹⁴

Quando pensamos em seu próprio projeto de pensamento podemos questionar em que medida a passagem *da interrogação da classe proletária e sua história*, não prenuncia a interrogação *do político*. Ao se lançar sob as exigências de uma interrogação constante não estaria ali presente *uma interrogação radical*, que une todas as questões, que interrogar a natureza do regime soviético é já inserir-se nos enigmas que solapam a sociedade moderna. Mais do que isso: que ao não possuir “um centro” ela descentraliza-se e desincorpora-se *enquanto revolta constante*, uma espécie de interrogação e pensamento intermináveis. Por essa razão, podemos igualmente afirmar que seu próprio projeto é também movido pela pergunta: o que é ver?

(...) a questão sustenta todas as outras até o fim; mas não porque se vê antes de falar, antes de pensar; antes, por causa dessa visão, sempre se falou no esquecimento de que se falava; que questioná-lo é despertar a interrogação que já passa por ele, faz vibrar o olho e a voz ao mesmo tempo, acolher o enigma da

²⁹⁴ Encore faudrait-il mesurer ce qu’implique ce déplacement: non substitution d’un centre à un autre pour la pensée, mais manière d’abandonner toute assurance en centre, d’assumer l’interrogation – l’organe ontologique, dira-t-il – pour elle-même, de vouloir qu’elle se rabatte sur soi en chacun de ses moments, d’accepter d’errer sous le seul effet de sa nécessité (...)

expressão, aprender enfim que só há abertura por uma reabertura, que ver e saber concordam no movimento ilimitado do desejo. (SCA, p.155)²⁹⁵

Essa fala pode muito bem servir como ponto de apoio para nossos passos futuros. Pois, quando interrogarmos o estatuto da leitura que Lefort realiza de Maquiavel, ou seus pensamentos sobre o totalitarismo e a democracia, veremos como essa *abertura pela visão como exigência de uma outra abertura*, é o guia mais fiel para entendermos, tanto o trabalho da obra, como a *instituição de uma democracia selvagem*, ou de seu avesso, o recalque da liberdade e afirmação do enclausuramento no totalitarismo.

Capítulo 4 – Lefort para além de Merleau-Ponty: da instituição à democracia selvagem

Concentramos no capítulo anterior o questionamento dos escritos que organizam *o trabalho da obra de Merleau-Ponty*, buscando as condições para caminharmos de forma mais conclusiva em nossa tese. Como veremos, tratar-se-á aqui por um lado, de fornecermos a singularidade do pensamento do político, e de outro, externamos simbolicamente o estilo da filosofia existencial no interior dos desenvolvimentos da filosofia de Lefort. Doravante, o título de nosso capítulo resume em grande medida nossa hipótese: a leitura da noção de instituição munida de grandes acréscimos por parte de Lefort, é marcante no pensamento do político, permitindo pensar para além da ontologia merleau-pontyana, uma filosofia do político. Essa filosofia, com seus diversos horizontes – democracia, totalitarismo, direitos, sociedade bem como obra e interpretação – possui por fio condutor a expansão através da crítica do estilo que denominamos *filosofia existencial*. Nessa medida, quando assumimos o pensamento do político como alargamento da filosofia existencial ou mesmo seu desdobramento, não buscamos reduzir o pensamento de Lefort, antes, e muito mais importante, buscamos entender em que medida sua *démarche* é erigida a partir de uma *uma coluna ausente*, característica central das descobertas fenomenológicas que desnudam um modo de pensar. A filosofia existencial, na incorporação lefortiana, tem por marcas os horizontes do pensamento

²⁹⁵ (...) la question soutient toutes les autres jusqu'au bout; mais non pas parce qu'on voit avant de parler, avant de penser ; plutôt parce que de ce voir l'on a toujours parlé dans l'oubli qu'on parlait ; que l'interroger c'est réveiller l'interrogation qui passe déjà par lui, fait vibrer l'œil et la voix à la fois, accueillir l'énigme de l'expression, apprendre enfin qu'il n'est d'ouverture que par une réouverture, que voir et savoir s'accordent dans le mouvement sans termes du désir.

concreto, do *quiasma entre a obra e o mundo*, da indeterminação inerente à luta histórica, da contingência e do conflito enquanto fatores inexoráveis da condição social-política que delineiam o campo ambíguo da atuação do filósofo, no qual vê-se lançado em um mundo já lido e interpretado. No lugar de se fechar, o pensamento abre-se para uma verdadeira interrogação do ser da política.

Abordaremos essa transição tendo por obra central a magistral *Le travail d'oeuvre Machiavel*, publicada em 1972, que como sabemos, foi iniciada em 1956²⁹⁶, *topos* em que explicitaremos os avanços lefortianos, bem como a presença irrecusável de Merleau-Ponty. Maquiavel se mostrará um ponto em comum entre os dois filósofos. Será uma descoberta que elevará o pensamento político para além das fronteiras erguidas pelo marxismo, que por sua vez, permitirá interrogar *a política enquanto tal*, sem qualquer tipo de redução de seu fenômeno, seja pelas forças produtivas materiais, seja pela História teleológica – ambos aspectos doravante rejeitados do marxismo. Não assustemos o leitor. Traremos à baila o movimento expressivo presente nessa grande obra, a partir, principalmente, dos conceitos de *instituição e do simbólico* para interpretarmos inicialmente a noção de obra, e posteriormente, entendermos, como os aspectos mais gerais desenvolvidos nesse grande trabalho, fornecem as condições para pensar a democracia e o totalitarismo, em resumo o pensamento do político considerado como *unidade expressiva*, como estilo de pensamento *no meio do mundo*. Portanto, nosso objeto não é propriamente o Maquiavel de Lefort, nem mesmo Maquiavel, mas antes, os sentidos que se elaboram em sua leitura *deste corpo de pensamento*, para delinear uma definição do pensamento do político, principalmente a partir da presença de Merleau-Ponty. Modesto projeto portanto, mas que não deixará de encontrar inúmeras dificuldades devidas, principalmente, pelo alcance que a grande obra de Lefort teve na tradição de interpretação de Maquiavel, bem como para sua própria *démarche*. Dificuldades que pensamos poderem ser diminuídas recortando a abordagem nos aspectos fundamentais que enumeramos acima e que multiplicaremos abaixo.

Uma visita razoável a essa obra de Lefort se justifica, em nosso escopo de trabalho, por ser um momento em que seu pensamento se consolida, edificando diversos conceitos que serão fundamentais para sua leitura do mundo presente. Doravante, não poderá ser minimamente compreendida se não tentarmos entender como os horizontes da

²⁹⁶ Hughes Poltier, *La découverte du politique*, p.33

filosofia existencial continuam a guiar seu esforço para ler os fenômenos, ou, como veremos, para pensar o próprio trabalho de interpretação que é a dupla-face do pensamento do político. Esperamos que ficará mais claro o nível da ruptura com o marxismo e de uma certa presença tensionada do pensador alemão. Tocaremos os resultados da revolta do pensamento que no seu interior faz aparecer diversos signos *daquilo que não era ainda*. Vimos como a radicalização da fenomenologia existencial, tal como realizada por Merleau-Ponty, que passou, necessariamente, pelo abandono do marxismo, fornece para Lefort um campo profícuo para pensar a política como tal, para além da filosofia da história do proletariado, tributária da filosofia política racionalista moderna, sinônimo do *pensamento de sobrevoos*.

O percurso, adiantamos, não será simples e direto. Diversos temas serão ignorados ou lateralizados, mas esperamos que nossas escolhas sejam justificadas desde que entendamos o que quer dizer “*Je me suis bâti sur une colonne absente*”. A coluna ausente não é apenas parte de um título de uma obra que Lefort dedica a Merleau-Ponty. Para nós, ela *simboliza* aquilo que há de mais específico – e sem dúvida original – em seu pensamento. A democracia, fruto da desincorporação histórica do antigo regime, permanece sempre aquém de uma identidade pura, ela é, como já adiantamos em linhas acima, *democracia selvagem*. A latência ou transcendência de sua identidade é o que permite Lefort designar o lugar do poder como *vazio* – que só entenderemos com um retorno à *obra* dedicada a Maquiavel. Essa ausência pressupõe uma presença sempre possível, sendo o que Lefort denominará como “povo-Uno”, aspecto definidor da contrarrevolução que marca a origem do totalitarismo no século XX. A obra de pensamento – indeterminação inextrincável de seu Ser, da prática interpretativa que ela pressupõe *a partir de sua coluna ausente* – como a democracia (a instituição do político) e as diversas formas sociais, serão compreendidas a partir da *instituição*, o que nos permitirá unirmos de um só lance, todos esses aspectos com a coluna ausente que representa Merleau-Ponty. Poderemos vislumbrar como se *institui* um modo de pensar ao sabor do risco, que desvela, na instituição do político, *a terceira figura*, o próprio vazio que simboliza o instituído-instituente, na radicalização da ontologia da carne e sua crítica. Aqui compreendemos o pensar o político, em seu contato com a história instituída, estilo que se faz através da comunicação com os pensamentos *já instituídos*, dos quais sempre pressupuseram o contato com o Outro, porque não são *em-si*, são intencionalidades lançadas para além do imediato, em resumo, porque são *transcendência à e a partir de*.

É na ambiguidade inerente ao esforço de pensamento lefortiano que podemos compreender como a vida passa na obra e a obra na vida, pois a democracia representa, não somente um aspecto fundante da vida moderna, mas exemplifica de modo cabal o esforço de pensamento *à prova do político*. Merleau-Ponty se multiplica assim, do plano da coexistência efetiva – amigo, professor – para o plano do simbólico, operando, simultaneamente – essa é nossa aposta – como *símbolo* presente no próprio estilo lefortiano que se ergue *sob essa ausência* e principalmente *para além dessa ausência*. Nossa proposta se reduzirá em abordar, inicialmente, esse encontro de Lefort com Maquiavel desvendando a noção de *obra-enigma*, e posteriormente a leitura de Maquiavel de modo mais amplo onde teremos por fio condutor a pequena e grandiosa “*Nota sobre Maquiavel*” de Merleau-Ponty. A *Fenomenologia* ainda “fala” nos canteiros do pensamento do político, sem que contudo, seja agora a principal referência teórica – como foi nos anos de 1940 e 1950 como vimos. Os desenvolvimentos da filosofia de Merleau-Ponty representa, em alguma medida, desdobramentos no interior do pensamento de Lefort. A ontologia passa a ser objeto explícito nas obras dos anos de 1950 (em Merleau-Ponty), e a pergunta pelo Ser guia toda investigação fenomenológica. “*O Ser exige de nós criação para que tenhamos experiência dele (o Ser)*.” Essa frase, citada inúmeras vezes no trabalho da obra de Merleau-Ponty, é um guia silencioso nos ensaios que analisaremos, mais fortemente no *Le Travail de l’oeuvre Machiavel*. Criar é, basicamente, o esforço de ler a política de modo aberto à interpretação, uma explícita roupagem de uma *interrogação incessante*. Dessa forma, o trabalho da obra e a interrogação do político são modos de expressão do Ser que exigem um esforço continuado, assim como Lefort dirá de Maquiavel a respeito da República, *uma fundação incessante*. Como buscaremos deixar claro, o pensamento do político é, de uma maneira muito específica, um impensado da obra de Merleau-Ponty, que Lefort levará à máxima expressão nas obras que os leitores brasileiros mais tiveram contato. Todo nosso esforço se concentrará para investigar esses caminhos, para vislumbrarmos esses sentidos que estão no horizonte desse pensamento que muda a perspectiva de interrogação da democracia e do totalitarismo – em suma, da Filosofia Política no século XX-XXI.

No capítulo anterior reivindicamos a hipótese de um *trabalho da obra de Merleau-Ponty*. Apostamos que há um modo de ler uma obra que permite habitar os seus pensados e principalmente *seus impensados*. Um filósofo não possui total domínio sob seu corpo, está sempre exposto à generalidade, à diferença dos tempos, e a junção tensionada de sua

individualidade com o mundo concreto. Nesse quarto e último capítulo buscaremos apontar o grande impensado de Merleau-Ponty: a filosofia política. Conforme viemos defendendo durante nossa trajetória, Claude Lefort é o continuador por excelência desse projeto, do alargamento *do estilo da filosofia existencial*, que carrega em seu âmago a ambiguidade, indeterminação e a abertura do mundo à obra e da obra ao mundo. Vários são os conceitos da filosofia merleau-pontyana que aparecem na obra de Lefort, sem que haja explicitação por parte do escritor do político. Iremos apostar no que julgamos ser o mais relevante deles: a instituição. A partir dessa noção, conseguimos vislumbrar como Lefort atribui à obra uma expressão intersubjetiva por excelência, capaz de avançar para uma leitura do ser da política, os regimes, as formas sociais etc. Acreditamos, que a partir do desenvolvimento do pensamento do político, há um reconhecimento da limitação da ontologia merleau-pontyana às formas sociais, o que resulta, para Lefort, em uma necessária crítica para entender a terceira dimensão, – o simbólico – modalidade ontológica tanto da obra como da democracia selvagem. Aqui uniremos os temas específicos que acreditamos serem relevantes para compreender em que medida Merleau-Ponty foi longe com sua ontologia, mas não o suficiente. Nessa exata medida, a própria dimensão do simbólico aparece como um impensado de Merleau-Ponty, já que é ela que fornece o estatuto filosófico e ontológico que Lefort confere à obra de pensamento, bem como à democracia.

Maquiavel, por outro lado, é esse ponto em comum para os dois filósofos, esse *meio expressivo* que traremos ao leitor. Em 1949, Merleau-Ponty faz uma conferência na Itália sobre Maquiavel, o que resulta na publicação em *Signos* da famosa “Nota sobre Maquiavel”. Este é um ponto de virada para Merleau-Ponty: o humanismo que ele vê em Marx, o motiva a enxergar seu projeto filosófico enquanto continuador do marxismo e ao menos de início, compatível *com a filosofia da história do proletariado*. Ele vê o secretário florentino indo mais longe do que os marxistas: representa o esforço de traçar uma história humana no cerne da vida política, na qual os valores ídolos não tem lugar, aonde a moral pura é um devaneio e uma política reivindica uma certa moral. Não há nada de explícito nas obras de Lefort que indique que a “descoberta” de Maquiavel se dá através dessa pequena “Nota”. Entretanto, dada a proximidade dos filósofos e a importância absolutamente crucial que Maquiavel teve na formação do pensamento do político, não podemos deixar de apostar que ali Merleau-Ponty indica alguns caminhos possíveis de se fazer uma filosofia para além do realismo marxista, e do devaneio que

implica a assumpção do proletariado como classe universal, única detentora dos valores universais da história. Portanto, após expormos a noção de obra-enigma e de que maneira ela alicerça a leitura da democracia, veremos como a leitura lefortiana, em alguns aspectos, ressoam fortemente as indicações de seu professor. É muito próprio da filosofia existencial, a aceitação no coração de sua experiência, o ser da contingência. Isso ocorre de tal maneira que possibilita o ultrapassamento de si mesmo, o modo de ser contínuo de absorver seus próprios mistérios pela presença irrecusável do outro. *A democracia selvagem*, é desse modo, uma reivindicação de um modo de ser, e aceitação da contingência e da razão conjugados no âmago da vida humana, ao mesmo tempo que revela o poder significativo do regime bem como seu poder de manifestar a “selvagem liberdade” sem nenhum tipo de previsão ou enquadramento teórico total para esses eventos. Absolutamente vinculada com o desejo negativo do povo, a democracia selvagem é uma ótica de leitura que resume em muito o que viemos tentando defender em nossas linhas. Doravante, é sem dúvida que essa noção retoma algumas características do “ser bruto e selvagem” de Merleau-Ponty, e buscaremos expor, a partir de nossa leitura, em que medida a crítica de Lefort ao seu professor implica um modo próprio de incorporação do enigma do Ser.

1 - Da instituição

Nessa seção tiraremos proveito do que foi discutido *no trabalho da obra de Merleau-Ponty* tal como discutimos em *Sur une colonne absente*, para avançarmos para uma nova etapa em nosso percurso. Trata-se agora, de investigarmos o conceito de instituição, tal como foi descrito e desenvolvido no curso do Collège de France em 1954-1955, *L'institution, la passivité*. Este texto é um acúmulo de notas de trabalho do filósofo na preparação para o curso presencial no Collège. A precisão que lança no trato com os fenômenos fornece um material riquíssimo para podermos desenvolver o conceito. Destarte, teremos a oportunidade de apresentar a leitura de Lefort, dando continuidade ao projeto da tese que é desdobrar *o trabalho da obra de Merleau-Ponty*. O único lugar em toda obra de Lefort que o tema da instituição foi tematicamente desenvolvido é no prefácio do presente curso. Portanto, é um momento de crucial importância, pois como veremos, é a partir da *instituição*, que ele irá lançar luz sobre o *trabalho da obra de*

Maquiavel, ao mesmo tempo sob o desenvolvimento de sua leitura da *instituição do político*.

Essa reunião de notas, munidas de anexos de citações de autores importantes para Merleau-Ponty, como Freud por exemplo, foi publicada em 2002 pela Belin. O acesso a tal acervo, modificou sensivelmente as interpretações da filosofia de Merleau-Ponty concernente à sua filosofia dos anos de 1950, como também serviu de adendo à obra inacabada, *O visível e o invisível*²⁹⁷. A radicalização da crítica da filosofia da consciência direciona o *trabalho* de Merleau-Ponty de modo peculiar, principalmente a partir dos anos de 1950, oportunizando, por exemplo, entendermos o abandono de *A prosa do mundo* e a publicação em 1952 de *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* – uma reformulação do capítulo *A linguagem indireta* do livro inacabado. As questões não mudaram: o que é ver? O que é a expressão pela linguagem? Aonde deve-se situar o filósofo para tratar de questões essenciais em sua relação com o Ser? O corpo, enquanto medida simbólica, estrutura metafísica, perde continuamente seu estatuto de *fenômeno privilegiado*, dando lugar ao tratamento de questões da linguagem e da expressão, bem como uma filosofia da história que vemos esboçada tanto nos seus cursos no Collège, como em *As aventuras da dialética* de 1955. Não é ao acaso que tenha havido na mesma década uma mudança de perspectiva na filosofia política de Lefort, deixando cada menos poder explicativo para o marxismo, direcionando-se a um questionamento sem precedentes da democracia moderna *enquanto instituição simbólica*. Acreditamos que o acompanhamento da *démarche* merleau-pontyana por parte de Lefort é de crucial importância para compreendermos suas próprias aventuras. Nesse sentido, se torna urgente uma retomada de sua leitura do curso sobre a instituição, dando prosseguimento ao seu pensamento que se erige *sob uma coluna ausente*.

Assim inicia-se a leitura de Lefort, primeiramente sobre a instituição e o lugar das investigações de Merleau-Ponty:

Elas não se relacionam a um campo limitado de existência, ação ou conhecimento; elas são guiadas pela ideia de que podemos discernir, qualquer

²⁹⁷ Ver sobre esse enriquecimento proporcionado pelo curso, os seguintes textos: CHAÚÍ, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. Mimeo. 2008. CARRÓN, Guillaume. A ética política de Merleau-Ponty: o problema do humanismo. dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n. 1, p.181-200. Trad. Matheus Hidalgo, 2012. BOUFFIOUX, Ingrid. De l'institution a l'hyperdialectique: Autor du cours de Merleau- Ponty.

que seja o campo considerado, um modo singular de cadeia de eventos que, embora sendo identificáveis "no" tempo - como a própria palavra o indica -, mostram-se constitutivos de um tempo próprio; ou, pode-se dizer, parece o índice de uma interioridade do tempo. (IP, p.6)²⁹⁸

A ambiguidade do termo é o que fornece a precisão filosófica do mesmo. Nesse sentido, *instituir algo é o mesmo que partir de uma instituição*. Isso se torna significativo desde o momento em que o filósofo busca nessa noção um “remédio para a filosofia da consciência”. Doravante, o Sujeito deixa de ser o detentor do sentido e passa à comunhão contínua com as ordens existenciais. Como nota bem Lefort, a instituição vem na contramão do conceito kantiano de *constituição*, melhor dizendo, *da consciência constituinte*. A partir da consciência que tudo constrói, no mundo não haveria nenhum sentido a não ser aquele produzido e controlado pelo Sujeito: “*Entendida em seu duplo sentido, a instituição pressupõe uma não-coincidência entre o instituinte e o instituído.*” (IP, p.7)²⁹⁹. É justamente por isso, que o tempo se torna o modelo da instituição. Ela carrega em seu desenrolar intercalado uma espessura temporal. O instituinte-instituído não existe sem uma exigência de um porvir. Portanto, a instituição, se bem compreendida, existe enquanto *abertura à e a partir de, se intenciona à identidade cindida do corpo na Fenomenologia – tensão tocante-tocado – realizando a conexão dos termos o que não faz com que possamos identificar, a priori, um com o outro*. Desse modo, o problema de Merleau-Ponty é o mesmo, mas a solução é irremediavelmente outra.

Interessante notarmos a atenção, por parte de Lefort, ao alcance e complexidade da instituição. Ela alça conhecimento desde a ordem da vida animal até a instituição da obra e do saber. As características mais gerais da instituição, sua estrutura portanto, podem ser encontradas quando nega-se que o desenvolvimento de um organismo é derivado de uma estrutura inata à ela: “*(...) mostra uma certa plasticidade e só se concretiza por meio de reações que 'fazem sentido' (no contexto da espécie, claro). Por outro lado, o estudo do comportamento do animal mostra que ele não é fixado pelo instinto.*” (IP, p.7)³⁰⁰. Não ao acaso, veremos reflexões profundas sendo desenvolvidas por Merleau-Ponty a esse respeito nos cursos sobre a natureza no Collège em 1957-1958.

²⁹⁸ Celles-ci ne portent pas sur un champ d'existence, d'action, ou connaissance limité ; elles sont guidées par l'idée qu'on peut discerner, quel que soit le champ considéré, un mode singulier d'enchaînement d'événements qui, tout étant repérables « dans » le temps – comme le mot même l'indique -, se montrent constitutifs d'un temps propre ; ou bien, pourrait-on dire, paraissent l'indice d'une interiorité du temps.

²⁹⁹ Entendue dans son double sens, l'institution suppose une non-coïncidence entre l'instituant et l'institué.

³⁰⁰ (...) témoigne d'une certaine plasticité et ne s'accomplit qu'à la faveur de réactions que “font sens” (dans le cadre de l'espèce, bien entendu). D'autre part, l'étude du comportement de l'animal montre qu'il n'est pas fixé par l'instinct.

Desde o mais “ínfimo” problema que envolve nossa pertença ao mundo, vemos uma luz sendo lançada pela interrogação contínua daquilo que chega para nós através de um *sentido instituído*. O comportamento animal e nossa relação com outro, bem como nossas ações mais complexas, nos abrem para um mundo não menos complexo, de vida e latência, que para compreendermos bem o que é existir nele, precisamos de uma reforma de nossa visão de mundo, aqui delineada por Merleau-Ponty através da instituição.

Um fenômeno de fundamental importância para Merleau-Ponty ressaltado por Lefort é o da puberdade. Um período de transição portanto, da infância para a fase adulta que era um processo comumente reduzido à ordem fisiológica. Se esse fenômeno for compreendido a partir da instituição, vemos que:

Essa saída da infância, indissociável dos conflitos edipianos, revela que houve uma antecipação do futuro na primeira infância, (...) e que há uma reativação e superação dos primeiros investimentos do Sujeito - sem, aliás, que essa ultrapassagem signifique uma ruptura total com o passado. ³⁰¹ (IP, p.8)

Se há uma “presença” paterna, por exemplo, na formação contínua do ser humano – como pensa a psicanálise, em termos gerais, no sentido de “substituição simbólica do pai” em um conflito edipiano formando vários complexos e características singulares no comportamento e na estrutura geral do indivíduo através da “negação do incesto” – tal presença ou ausência não ocorre sem uma antecipação na primeira infância, nem mesmo deixa de fundir-se no decorrer da vida, nas mudanças mais bruscas que um indivíduo possa sofrer. Nesse sentido, *a puberdade é instituição de um comportamento*, como tal, ela retoma o passado por completo, na exata medida em que tateia um futuro, ela é, portanto, uma certa *temporalidade instituinte*. Como tal, existe enquanto ultrapassagem de um determinado sentido adquirido *através de e direcionado à*. Como dirá Merleau-Ponty em um dos seus últimos suspiros: “*Por certo, muito precocemente, motivos, categorias abstratíssimas funcionam nesse pensamento selvagem, como bem o mostram as antecipações extraordinárias da vida adulta na infância; podemos dizer que o homem total já está ali.*” (VI, p.24, grifos nossos)

³⁰¹ Cette sortie de l'enfance, indissociable qu'elle se montre des conflits œdipiens, révèle qu'il y eut une anticipation de l'avenir dans le premier âge, (...) et que se produit une réactivation et un dépassement des premiers investissements du Sujet – sans, d'ailleurs, que ce dépassement signifie une rupture complète avec le passé.

Do modo como analisa Lefort, a noção de instituição, ganha proeminência no trato com a História, estritamente falando, aquela de que fala o historiador e o filósofo. Duas abordagens são privilegiadas na análise da História nesse momento. A primeira é a “história conceitual” de Max Weber. Há uma admiração clara de Merleau-Ponty pela obra de Weber. Isso transparece tanto no concernente ao presente curso como em *As aventuras da dialética*, cuja análise d’*A ética protestante e o espírito do capitalismo* abre as discussões sobre as desventuras da dialética. O admira, nota Lefort, e toma para si o conceito weberiano de “parentesco por escolha” (*parenté de choix*), que diz respeito à unidade de um determinado campo expressivo em relação a outro, de eventos como a ética puritana e o espírito do capitalismo, dando vazão ao “evento modelo”, possibilitando a leitura da história do capitalismo moderno. Entretanto: “(...) *Ele (Merleau-Ponty) contesta a clivagem estabelecida pelo historiador entre uma realidade supostamente disforme, uma “miscelânea pura”, portanto elusiva, e o objeto de conhecimento por ele construído, que certamente traz a marca de seus valores e aqueles de seu tempo.*” (IP, p.9)³⁰². Aqui fica claro (como para quem leu *As aventuras*), que a crítica de Merleau-Ponty é direcionada para uma leitura da história que pressupõe a existência de *um sujeito constituinte de sentido*. Ou, melhor dizendo: “(...) *ele (Weber) ignora sua própria inscrição no campo que explora e apenas transpõe a ideia kantiana de consciência constituinte em seu método.*” (IP, p.9)³⁰³.³⁰⁴ Weber ganha valor quando reconhece a comunicação entre os eventos distintos, mas perde a “verdade histórica” quando deixa de considerar sua própria inscrição concreta enquanto teórico. Isso, na visada merleau-pontyana, é um “prejuízo” que devemos acatar se quisermos instituir uma relação com o ser da história.

De outro lado, temos a História lida nas cátedras hegeliano-marxistas, nas quais o exemplo admirável é aquele de Lukács. Interessante notarmos, que Lefort, enquanto intérprete da noção de instituição, recorre não somente ao presente curso mas às várias outras obras de Merleau-Ponty. Por hora observemos a relevância de Lukács para uma

³⁰² (...) il (Merleau-Ponty) conteste le clivage établi par l’historien entre une réalité supposé informe, un « pur divers », donc insaisissable, et l’objet de connaissance construit par lui, qui porte, certes, l’empreinte de ses valeurs et de celles de son temps.

³⁰³ (...) il (Weber) méconnaît sa propre inscription dans le champ qu’il explore et ne fait que transposer dans sa méthode l’idée kantienne de conscience constituante.

³⁰⁴ Vale notar a continuidade da observação de Lefort: “(...) *cela, ajoutons-le au passage, sans prendre en considération l’effort que fit Kant pour déceler dans certains événements, notamment, la Révolution française qui, un moment, se donna en spectacle au monde entier, des « signes d’histoire ».*

discussão sobre a *instituição histórica*, desenvolvido inicialmente em um curso do Collège de 1953-1954 (*Matériaux pour une théorie de l'histoire*)³⁰⁵:

Merleau-Ponty deu a Lukács o crédito pelo desenvolvimento de uma teoria que, embora fiel ao marxismo, renunciaria ao mito de uma necessidade impressa no curso da história e se limitaria a relacionar *a obra do negativo*, o deslocamento das contradições até o momento em que a contradição fundamental aparece e permite pela primeira vez superá-la. (IP, p.10, grifos nossos)³⁰⁶

Notemos de passagem o valor que o livro *História e consciência de classe* de Lukács possui para Merleau-Ponty. Subterraneamente às investigações sobre o proletariado e sua tomada de consciência, há uma reflexão que nega o princípio desenvolvido por Marx n' *O Capital*, no qual o filósofo alemão imputaria nas coisas uma verdade histórica necessária. Essa negação é, em alguma medida, uma retomada de Hegel na leitura da História. Melhor dizendo: o reconhecimento *do trabalho silencioso do negativo*, que como vimos, é um importante guia para Merleau-Ponty em suas meditações. Entretanto, como é de se esperar, quando atada à filosofia crítica àquela do proletariado, *da filosofia da história do proletariado*, cai por terra a dialética e essa sucumbe à determinação, permanecendo estática em função de seu agente histórico privilegiado (o proletariado) no caso de Lukács, o Grande Sujeito que desata os nós das contradições dando acesso à Verdade da História.

Essas observações feitas por Lefort e retomadas por nós não são arbitrárias, mas expressam uma constatação: independente do campo expressivo que Merleau-Ponty analisar a instituição, é mantendo em ótica a filosofia da história e as contradições da filosofia marxista que ele interrogará:

Fato notável: enquanto Merleau-Ponty explora a instituição de um sentimento, *de uma obra*, de um conhecimento, e de certa forma descobre o que está no estrito sentido histórico, fora do domínio acordado da História, ele vai pensando no impacto de suas análises sobre a filosofia marxista da história. (IP, p.11, grifos nossos)³⁰⁷

³⁰⁵ Lembremos de passagem que Lefort estivera presente em todos esses cursos ministrados por Merleau-Ponty e, que, portanto, suas observações oculares são de grande auxílio para a compreensão das notas de curso que nos foram deixadas.

³⁰⁶ Merleau-Ponty portait au crédit de Lukacs l'élaboration d'une théorie qui, tout en restant fidèle au marxisme, renoncerait au mythe d'une nécessité imprimée dans le cours de l'histoire et bomerait à relater l'ouvrage du négatif, le déplacement des contradictions jusqu'au moment où la contradiction fondamentale apparaît à nu et rend pour la première fois possible son dépassement.

³⁰⁷ Fait remarquable: tandis que Merleau-Ponty explore l'institution d'un sentiment, celle d'un œuvre, celle d'un savoir, et quelque sorte découvre ce qui est au sens strict historique, hors du domaine convenu de l'Histoire, il ne cesse de penser à l'incidence de ses analyses sur la philosophie marxiste de l'histoire.

Bem observado o retorno à crítica de noção de revolução permanente de Marx, na qual a humanidade, um fardo divinamente colocado, é capaz de resolver os problemas que ela mesmo se impõe, se desdobra em críticas desenvolvidas no escopo do presente curso no mesmo instante em que pensa a instituição de um sentimento ou da puberdade ou o estatuto *da obra de pensamento*. Lefort nos auxilia fornecendo esse *plano de fundo* que está oculto para o leitor, onde essas digressões, antes de testemunharem algo arbitrário, revelam um interesse maior de Merleau-Ponty em questionar incessantemente o sentido dessas instituições e suas conexões com a História. Já verificamos nas visadas da *Fenomenologia* como os fenômenos se embaralharam. Quando fala do amor – aquele amor que nos toma por inteiro que só deixa de existir enquanto tal quando *mudamos*, ou quando a pessoa amada *muda*³⁰⁸ – fala também da liberdade, da história e do modo como nos inserimos de modo parcial-total em uma paisagem, ou iniciamos um trabalho intelectual de envergadura. Doravante, não devemos tomar as observações sobre este curso como paradigma de leitura para toda empreitada interpretativa da obra de Merleau-Ponty.

Embora as reflexões sobre a história sejam importantes como guias para a compreensão de Merleau-Ponty da noção de instituição, Lefort nos alerta a respeito da origem do surgimento dessa noção na obra merleau-pontyana. Trata-se de redescobrir na análise do texto de *A prosa do mundo*, um início de um esboço da *Stiftung* husserliana, que como podemos notar, é apropriado por Merleau-Ponty através do termo *institution*. As reflexões de Merleau-Ponty nessa obra giram em torno da linguagem, marcadamente a da pintura e literatura. Precisemos melhor a necessidade desse recuo através da voz de Lefort:

No capítulo “linguagem indireta” (...) diz do pintor que “para ele é apenas uma questão de empurrar ainda mais o mesmo sulco já traçado no mundo como ele o vê em suas obras pictóricas ou nas do passado [...], para converter um costume em uma *instituição* ...” [grifo nosso]. (...) Além disso, o autor já se preocupa em mostrar tanto a dimensão histórica da obra pictórica quanto a da pintura. (IP, p.11)³⁰⁹

Se olharmos atenciosamente para essa obra assim como o faz Lefort – que nota-se, foi seu divulgador, editor, reverberando em seu próprio pensamento diversas reflexões sobre

³⁰⁸ A discussão sobre o amor que nos referimos está presente no capítulo do *Cogito*.

³⁰⁹ Dans le chapitre “le langage indirect” (...) il dit du peintre qu’ « il ne s’agit pour lui que de pousser plus loin le même sillon déjà ébauché dans le monde comme il le voit dans ses œuvres picturales ou dans celle du passé [...], de convertir en *institution* une coutume... » [je souligne]. (...) En outre, l’auteur a déjà le souci de montrer tout à la fois la dimension historique de l’œuvre picturale et celle de la peinture.

a linguagem filosófica – veremos que ela se direciona para uma compreensão da pintura enquanto linguagem (linguagem indireta) bem como da obra, seja pictórica ou de “arte”, através de sua espessura histórica. Isso quer dizer, em outras palavras, que nessa obra abandonada por Merleau-Ponty, que ele escrevia um pouco antes de entrar no Collège em 1952, mostra um interesse precoce na formulação teórica de uma teoria da expressão, que compreenda *o fenômeno da obra e da linguagem tal como os trazemos em nós*. Desse modo, devemos lembrar que a instituição “deposita em nós um sentido”. Ora, é esse sentido e sua estrutura que o filósofo busca colocar em movimento, desde as reflexões sobre uma suposta “linguagem pura” – aquela da ciência, que “chega” diretamente às coisas – à linguagem enquanto algoritmo matemático ou mesmo da literatura e da pintura.

Importante atentarmos para essa leitura de Lefort. É bastante comum que não se compreenda a importância de um desgaste cada vez mais latente por parte de Merleau-Ponty – depois da escrita da *Fenomenologia* precisamente – com a sua obra e limites revelados. A partir disso, poderemos lançar luz sobre o “abandono” de *A prosa do mundo*. Ela faz parte, como nota Merleau-Ponty em *O visível e o invisível*, de uma distinção fundamental entre *consciência e objeto*, o que por si só, tornariam os problemas colocados pela *Fenomenologia* e nas obras que seguem esse mesmo esforço como *insolúveis*. A filosofia da consciência é o grande inimigo teórico de Merleau-Ponty, e suas “primeiras” obras, serão vistas, em certa medida, como pertencentes à filosofia que separa a “consciência” do “objeto”. Portanto, quando Lefort nos direciona para a compreensão da “origem” da discussão de Merleau-Ponty sobre a instituição a partir de *A prosa do mundo*, é de uma ousadia interpretativa gigantesca. Ele une o alcance de tal obra e suas limitações, precisando-as de uma maneira sucinta e imprescindível para avaliarmos esse esforço de pensamento, essa meditação constante de Merleau-Ponty consigo mesmo.

Urgente que façamos um breve parêntese em nossa discussão para notarmos a precisão com que Lefort lê essa obra, ao mesmo tempo para demonstrarmos o valor e o limite dela que ele mesmo reconhece e que passou despercebido por um dos mais importantes intérpretes da obra lefortiana. Alguns intérpretes de Lefort quando buscam compreender a influência de Merleau-Ponty no tocante à essa temática, acabam por reduzir o alcance da noção de instituição por recorrerem às obras onde essa noção não está desenvolvida. Bernard Flynn em seu excelente livro sobre Lefort – um dos poucos a

trabalhar sistematicamente essa obra tão *líquida* – busca nuançar a leitura que faz Merleau-Ponty de Saussure:

Na medida em que minha preocupação é traçar um esboço da prática interpretativa de Lefort, devo agora considerar brevemente a apropriação de Merleau-Ponty de Ferdinand de Saussure. Como é bem conhecido, Saussure distinguiu entre *la parole* e *la langue*, entre o "evento do discurso" e a "estrutura da linguagem". Merleau-Ponty transforma esta distinção em *evento* e *advento*. (FLYNN;2005, p. 64)³¹⁰

Evento e advento, tal como desenvolvidos em *A prosa do mundo*³¹¹ no qual o intérprete se baseia, não fornecem a condição que Lefort busca ressaltar na noção de *obra: sua dimensão ontológica instituinte de mundo*. Não se trata apenas de uma escolha interpretativa. A instituição é uma reformulação das bases ontológicas da filosofia merleau-pontyana da qual Lefort é tributário. Este livro – esses conceitos, que recebem cada vez menos espaço no escorrer dos anos de 1950 – ainda se inscreve em uma matriz de pensamento da qual Merleau-Ponty deseja radicalizar, ou seja, a filosofia da consciência, da qual algumas de suas obras anteriores ao curso sobre a instituição estão inscritas. Como observa em uma nota de trabalho de *O visível e o invisível*: “Os problemas colocados na *Fenomenologia da Percepção*, são insolúveis porque eu parto dali da distinção ‘consciência’ - ‘objeto’ -.” (MERLEAU-PONTY;2012, p.189).³¹² É a

³¹⁰ Inasmuch as my concern is to trace an outline of Lefort’s interpretive practice, I must now briefly consider Merleau-Ponty’s appropriation of Ferdinand de Saussure. As is well known, Saussure distinguished between *la parole* and *la langue*, between the “event of speech” and the “structure of language.” Merleau-Ponty transforms this distinction into that of *event* and *advent*.

³¹¹ Há três ocorrências em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (1952) do termo advento. O advento aparece enquanto “uma promessa de eventos”. Esse texto, como sabemos, tem origem n’*A prosa do mundo*, onde inseriu-se “as vozes do silêncio”, remodelando todo o arcabouço teórico de que o ensaio abortado tinha, o que passou-se a compreender toda a potência do sistema diacrítico da linguagem (que não pressupõe uma consciência anterior, mas se organiza a cada tomada criativa no sistema total da linguagem compreendido em *sua lateralidade enquanto linguagem indireta*), empregado para ler toda expressividade artística e mesmo a linguagem filosófica ou a História. Muito ligado ainda “ao primado do corpo”, onde haveria uma “consciência pré-objetiva” por trás da linguagem, fazia Merleau-Ponty cair no intelectualismo e no *a priorismo* que ele tanto busca evitar. Temos consciência desse avanço de Merleau-Ponty, que ocorre, na verdade, desde o término da *Fenomenologia* em 1945 e perpassa toda sua produção, onde a descoberta da linguística e em especial de Ferdinand de Saussure será determinante nesse percurso. O que apontamos como imprecisão não é tanto no que se refere a uma leitura de Merleau-Ponty, mas principalmente do sentido da *obra* tal como concebe Lefort. Nenhum dos ensaios nos parece carregar o mesmo dinamismo e potência que a noção de instituição tal como apresentado no presente curso. Há muitas discussões que podem ser levantadas, uma das mais relevantes é a mudança perpetrada pelo estudo da linguagem na concepção de filosofia e de percepção na obra de Merleau-Ponty. Ver (ALLOA;2015, p.53-77) e também (CAMARGO;2019, p.130-155)

³¹² Estamos em total consonância com Emmanuel Alloa, quando afirma que Merleau-Ponty nunca negou sua prioridade no corpo e no sensível. O ponto de torção é que a *Fenomenologia* busca a compreensão do ser através do corpo próprio que *submete* o mundo *determinando-o* pelas relações que estabelece com o *corpo fenomenal*. Com análise da linguagem, com o aprofundamento da investigação da história e da pintura/literatura, por conseguinte, temos uma outra concepção de ontologia, que busca se afastar completamente dos prejuízos intelectualistas. Aon osso ver, esse passo é dado com vêemencia no curso da

não separação do sujeito-consciência e do objeto que o curso sobre a instituição busca alcançar. Flynn nota com precisão a importância de *A prosa do mundo* para Lefort, mas deixa escapar que a noção de “obra instituinte” não pode ser dali derivada por diversas razões. A mais relevante delas nós já apontamos, mas vale o acréscimo de um intérprete que tem sido constantemente citado por nós:

Num movimento que trai e vai além da herança do diacrítico, Merleau-Ponty, portanto, tenta expressar o corpo em sua existência lateral; corporeidade, este ser do corpo não se fundindo com os corpos, mas manifestando sua transcendência. Porém, se a lingüística saussuriana pode ajudar a evitar as aporias de uma consciência constituente que coloca seu objeto, ao considerar apenas suas articulações (...), ela perde o fato de que esse intervalo não é uma diferença abstrata. (ALLOA;2008, p.77)³¹³

Fica claro a partir de Emmanuel Alloa, que Saussure fornece uma dimensão relacional do signo e do significante, “que os sentidos um a um nada significam”. Mas a diferença do diacrítico e do sincrônico não dá a Merleau-Ponty uma saída do Sujeito, já que mantém esse intervalo entre os signos de modo abstrato. Para compreender melhor o que ele mantém e o que exclui de Saussure, precisamos retornar com cautela à leitura do curso sobre a instituição para precisarmos melhor o caminho que traça a *instituição* e a riqueza que fornece Lefort à ela. Veremos o limite de *A prosa do mundo* e outras obras em compreender essa *lateralidade do sentido da experiência*, que evita tanto a linguagem transparente, quanto articulações ontológicas que o intérprete aponta *como permanecendo em uma diferença abstrata*.

Há algo se movendo no interior da expressão merleau-pontyana, esboçado concretamente em algumas páginas de *A prosa do mundo*. Um exemplo que Lefort cita é de que boa parte do curso dedicado a compreender “a instituição do saber” foi esboçado no capítulo “O algoritmo e o mistério da linguagem”. Aqui Merleau-Ponty reconhece uma

instituição, mas acresce o intérprete, retomando uma nota inédita de *O visível e o invisível* (não presente no conjunto publicado por Lefort): “*Une note inédite résumant l'autocritique du dernier Merleau-Ponty, indique cette intime corrélation entre pratique et objet philosophique: « Notre corporéité: ne pas la mettre au centre comme j'ai fait dans Ph.P.: en un sens, elle n'est que la charnière du monde ».-' Au fil des analyses sur le langage, on avait vu l'émancipation progressive du corsetage d'une théorie gestuelle de l'expression. Il y aurait donc une autonomie du sens, une puissance d'idéation qui ne passe jamais entièrement dans ses matérialisations -qu'il s'agisse de gestes, paroles ou d'écritures-, une indépendance des structures linguistiques par rapport à leurs actualisations.*” (ALLOA ;2015, p.78)

³¹³ Dans un mouvement qui trahit et dépasse à la fois l'héritage du diacritique, Merleau-Ponty tente donc de dire le corps dans son existence latérale; la corporéité, cet être du corps ne se confondant pas avec les corps mais manifestant plutôt leur ajointement. Or si la linguistique saussurienne peut aider à éviter les apories d'une conscience constituante *posant* son objet, en ne considérant alors que ses articulations (...) elle manque toutefois le fait que cet intervalle n'est pas une différence abstraite.

fundação primeira ao próprio pensamento matemático e algorítmico, quando diz que: “*A expressão algorítmica é portanto secundária. (...) O pensamento não é o percebido, o conhecimento não é a percepção a fala não é um gesto entre todos os gestos, mas a fala é o veículo de nosso movimento em direção à verdade, como o corpo é o veículo do ser no mundo.*” (PM, p.213). Aqui delinea-se o reconhecimento de que todo saber, por mais abstrato que seja, ancora-se *na fala do corpo*, e como tal, se erige a partir de pensamentos do passado com uma exigência de porvir. É claro, nota Lefort: “*Merleau-Ponty não elabora ainda uma teoria da instituição, mais ele coloca os elementos.*” (IP, p.12)³¹⁴. Lefort vai ainda mais longe, quando busca, em *A dúvida de Cézanne* que ele afirma ser o primeiro grande ensaio de Merleau-Ponty, publicado em 1945, mas escrito tempos antes: “*(...) É certo que já conhecia Husserl nessa altura, mas foi precisamente ao examinar o desenvolvimento de Cézanne que foi levado a descobrir um devir-sentido da obra, uma sequência de momentos que trazem vestígios de antecipação e múltiplas repetições.*” (IP, p.12)³¹⁵. Algo de verdadeiro, ao nosso ver, surge nessa abordagem sistemática de Lefort em reconhecer em Merleau-Ponty *um retorno sobre as questões que erigiram e erigem seu pensamento*. Quando remonta aos ensaios anteriores, esboços, ou mesmo citações diretas à *Stiftung* husserliana, é para deixar o leitor ciente de que se tratando de Merleau-Ponty, as questões orbitam *sobre um mesmo estilo*. Essa postura busca na ambiguidade e no contato entre os tempos e horizontes um modo próprio de devir do sentido que escapa às interpretações que visam o isolamento dos períodos de seu pensamento que estão intimamente imbricados.

Mas é claro que não trata-se de uma mesma abordagem, e que é preciso entender que Merleau-Ponty está, em alguma medida, sempre aquém de si mesmo. É na reformulação contínua *do que é ver, pensar, existir*, que podemos compreender um caminho na medida de um descaminho. Desse modo, podemos a justo título perguntar com Lefort: em que o curso sobre a instituição possui de novo? Lefort nos responde: “*A ideia de instituição agora emerge tanto da teoria da história quanto da teoria da expressão em que tomou forma.*” (IP, p.13)³¹⁶. Tal fala significa que pela primeira vez Merleau-Ponty articula a teoria da expressão com uma filosofia da história. É notável,

³¹⁴ Merleau-Ponty n’élabore pas encore une théorie de l’institution, mais il en pose les éléments.

³¹⁵ “(...) Certes, il était à l’époque déjà familier de Husserl, mais c’est bien à l’examen du cheminement de Cézanne qu’il fut conduit à découvrir un devenir-sens de l’œuvre, un enchaînement de moments qui porte trace d’anticipations et de multiples reprises.

³¹⁶ L’idée d’institution se dégage à présent et de la théorie de l’histoire et de la théorie de l’expression dans lesquelles elle s’était dessiné.

portanto, que muitos intérpretes achem caminhos para a filosofia da história de Merleau-Ponty ao analisar seus ensaios sobre a pintura e a linguagem, por exemplo. Entretanto, se quisermos atingir o crasso de seu pensamento, a espessura mais elaborada de uma teoria da expressão e da história é para esse curso que devemos olhar. Mais do que isso: ao elaborar essas “teorias” conjuntamente, articulando-as na *instituição*, trata-se de constatar que a partir dela podemos romper em definitivo com a filosofia *constituente*, como o próprio Merleau-Ponty observa: “*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.*” (IP; p.123,). O argumento que podemos desenvolver de par com Lefort é um tanto quanto simples. Se Merleau-Ponty reconhece em *O visível e o invisível*, que os problemas colocados na *Fenomenologia* são insolúveis por partir dali de uma distinção entre consciência e objeto, e tendo abandonado sua obra sobre a expressão e a intersubjetividade pela metade, a razão de tal abandono foi o reconhecimento muito cedo, de que os problemas ali formulados *ainda pertenciam ao escopo de uma distinção entre consciência e objeto*. O que comprova-se quando o filósofo concebe a fala como sendo *fundadora* de uma determinada expressividade, conforme vimos a respeito da linguagem matemática. Através da instituição, trata-se antes de reconhecer, como diz Merleau-Ponty, que: “*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 (apenas) as fases (...).*” (IP, p.79).

É exatamente por isso que julgamos um esforço como o de Bernard Flynn um tanto quanto impreciso³¹⁷, ao buscar na noção de evento e advento um apoio para a compreensão da noção de *obra* em Lefort. Como veremos, *é pela obra instituinte de mundo* que Lefort se diferenciará de uma perspectiva de sobrevoo, seja Objetiva ou Subjetiva. Em suma, evento advento não possuem o mesmo significado que o *instituinte-instituído*. Uma das razões para assumir tal “conclusão” – e essa é claramente uma hipótese nossa – é de que, unindo a “descoberta” da complexidade da *expressão instituinte*, Merleau-Ponty passa à denegação de sua própria ancoragem *no primado do corpo*, em que a *Prosa* parece operar. Dizendo mais claramente, o que Flynn parece

³¹⁷ Notemos, entretanto, que em 2018, conforme já citamos, Bernard Flynn em seu ensaio *Lefort as reader of Machiavelli and Marx*, se mostra consciente da complexidade que envolve a noção de obra, a ponto de indetificá-la com a noção de carne, o que, para nós, é uma aposta interpretativa absolutamente válida e acertada.

ignorar é o quão rica é a descoberta merleau-pontyana da *instituição*. Para nós, o esboço de um trabalho da expressão *das linguagens*, permite que Merleau-Ponty se veja em contato direto com seus próprios marcos de referência. Isso significa, em suma, que uma análise da expressividade levando como mote a instituição enquanto crítica da filosofia da consciência, demonstra que sua própria escritura está em questão. Trata-se de levar a cabo as consequências filosóficas já esboçadas por Husserl na *desincorporação da consciência e do objeto*. Doravante, é no entrelaçamento contínuo do instituinte-instituído em seu desmembramento peculiar na vida vivida, que devemos situar seu “novo” plano de pensamento³¹⁸. O abandono da *Prosa* – com todas as ressalvas que já fizemos sobre esse termo concernente às obras do autor – recebe mais “carne”, se colocarmos em perspectiva as novas exigências que reluzem na paisagem do pensamento do filósofo-escritor. Tal constatação não exclui, *a priori*, o valor da *Prosa*, muito menos da *Fenomenologia*. Ao contrário, trata-se de colocar em perspectiva aquilo que o filósofo *deixa por dizer e por pensar*. Evento e advento, não são apenas termos distintos de *instintuinte-instituído*. Aqueles ainda são carregados de uma compreensão da expressividade a partir do primado da percepção e do corpo. Por conseguinte, a membrura do texto merleau-pontyano se vê em uma “inadequação de expressão”, que devemos dar conta a partir de um escamoteamento de seus próprios débitos com a filosofia da consciência.

Voltando para o prefácio do curso sobre a instituição, vemos Lefort concedendo ênfase à concepção merleau-pontyana que busca delinear, na teoria do sentido, uma crítica à concepção filosófica ou antropológica que ignore a inserção no mundo da reflexão, sua imbricação com a situação vivida pelo teórico. O pensamento desdobra-se em comunhão com a história e a cultura, nunca a despeito delas. É desse mesmo modo que a instituição é também uma teoria da intersubjetividade. Pois como vemos na crítica a Lévi-Strauss, um ceticismo radical é o avesso e o direito de uma teoria absoluta do conhecimento, um pensamento de sobrevoos que ignora a capacidade de comunicação entre as sociedades a partir da história. Destarte, para Merleau-Ponty, unem-se através de

³¹⁸ Vale salientar, que embora essa seja apenas uma hipótese de leitura, nos vemos justificados a partir do momento em que o curso sobre a instituição e a passividade marca uma guinada fundamental na *démarche* merleau-pontyana, retrabalhando as consequências de uma filosofia existencial-fenomenológica dos campos de existência, no lugar de situar o corpo *enquanto primado metafísico*, principalmente no tratamento com a metafísica clássica e moderna juntamente com alguns de seus prejuízos, que ao nosso ver, Merleau-Ponty se vê ainda possessor em suas primeiras obras, como tivemos a oportunidade de acompanhar em *Sur une colonne absente*.

uma não-coincidência os campos expressivos, bem como as “diversas sociedades”. Como Lefort nota: “*É, entendemos, só depois de ter destacado as características da instituição, examinando um sentimento, uma obra e um saber, que Merleau-Ponty se confronta com a questão da História, no sentido costumeiro do termo.*” (IP, p.13)³¹⁹. Ao abordar as diferentes formas de instituição, retomando o problema da História, Merleau-Ponty não faz mais que negar a possessão de sentido que concebe uma filosofia materialista ou idealista da história, estipulando os sentidos históricos como fatos dados, diga-se, da possessão destes signos adquiridos na totalidade da história (IP, p.14). É nesse contexto que Merleau-Ponty negará, de um lado, aqueles que concebem a orientação (no sentido de direcionamento teleológico) total nas mudanças dos eventos históricos, como se deles fossemos donos. De outro, daqueles que afirmam a diferença total entre os eventos, entre as sociedades, retomando aqui, a urgência de uma “teoria da comunicação efetiva”. Como o escritor do político observa:

É, de fato, a partir da cultura atual, a partir de um campo temporal que apreendemos uma sociedade como outra, na sua particularidade, e é em exercício do saber, desde que não percamos a noção do nosso envolvimento numa história que está sendo feita, que ganhamos a experiência de uma “comunicação” entre dois tempos. (IP, p.14)³²⁰

Como dissemos acima, a instituição vem de par com uma teoria da expressão e da intersubjetividade. Como tal, ela busca retomar o sentido das experiências dotadas de uma história comum em comunhão incessante de sentidos, bem como, demonstra a possibilidade de avaliarmos como uma ruptura no tecido social ou político – a Revolução, por exemplo – é realizada sempre a título de sua distensão no tempo. Qualquer que seja a mudança adquirida, ela parte de algum lugar, e carrega em si todo um horizonte de futuro assim como todo o passado precedente. Nessas conclusões que tanto o ceticismo de Lévi-Strauss como o idealismo hegeliano serão negados. Ambos supõem um Sujeito fora do mundo e das situações concretas. O objetivo da instituição, é tanto de compreender o sentido dinâmico da história como de vislumbrar uma operação teórica

³¹⁹ Ce n'est, notions-nous, qu'après avoir mis en évidence les caractéristiques de l'institution, à l'examen d'un sentiment, d'une œuvre et d'un savoir, que Merleau-Ponty affronte la question de l'Histoire, au sens convenu du terme.

³²⁰ C'est, en effet, de l'intérieur de la culture présente, d'un champ temporel que nous appréhendons une société comme autre, dans sa particularité, et c'est dans l'exercice de la connaissance, pourvu que nous ne perdions la notion de notre implication dans une histoire qui se fait, que nous gagnons l'expérience d'une « communication » entre deux temps.

dentro de uma situação em que não negue o lugar em que falamos, nosso presente, com as questões e os “prejuízos” que o tempo fornece para um intento de conhecimento.

É nesse instante que a obra *Rabelais* de Febvre recebe um acolhimento por parte de Merleau-Ponty: “*Tal aparece no curso o mérito de Febvre: mostrar que um acesso a um outro tempo é possível.*” (IP, p.15)³²¹. Essa obra de Febvre foi abordada com fôlego no ensaio *A metafísica no homem*³²² de década antes ao curso, sendo uma obra fundamental para Merleau-Ponty pensar a situação do filósofo. O ganho em Febvre pode ser transmitido quando formula a pergunta se Rabelais é um crente ou um descrente – lembremos que Rabelais viveu no século XVI – analisando os documentos, as linhas ocultas ou explícitas dos textos do escritor renascentista. Quando lemos a obra de Febvre sabemos que essa pergunta não é apenas um guia para uma análise, ela é mais do que um meio de duvidar da “descrença” de um escritor renascentista: “(...) *que ele mais do que duvida, que julga que as “ferramentas mentais” dos homens desta época não lhes deram os meios para conceber o que chamamos de ateísmo.*” (IP, p.15)³²³. Na busca por uma descentração do tempo, ou seja, uma certa distância entre a situação em que falamos e o passado que analisamos, Febvre restitui uma certa autonomia aos tempos. Mas essa descentração não é lida como possível para Merleau-Ponty. Lefort nos adverte: “(...) *ele imagina que seu distanciamento da religião foi um sinal de abertura para o futuro.*” (IP, p.16)³²⁴. Em outros termos, podemos dizer, que embora uma determinada obra, ou uma individualidade como no caso de Rabelais, possui sua experiência única e irredutível, há um direcionamento de sentido ainda que latente para um futuro. Mesmo que Rabelais “não seja ateu”, nos termos em que entendemos esse adjetivo, é verdade também que ele consegue falar em nós de uma forma única *porque sua expressão é lançamento contínuo no devir, uma posteridade póstuma.*

A partir do que foi ensaiado, Lefort pode muito bem concluir de maneira sucinta o intento do curso sobre a instituição, em sua espessura sempre *temporalizada*:

As questões abordadas nesta última parte finalmente se juntam: não podemos conceber uma história universal, nem recuar na observação da diferença dos tempos. Merleau-Ponty nota, em algum lugar, que a filosofia torna-se

³²¹ Tel paraît dans le cours le mérite de Febvre: montrer que l'accès à un autre temps est possible.

³²² *Sens et non-sens*

³²³ (...) qu'il fait plus que douter, qu'il juge que "l'outillage mental" des hommes de ce temps ne leur donnait pas les moyens de concevoir ce que nous appelons l'athéisme.

³²⁴ “(...) il imagine que la distance qu'il manifestait à l'égard de la religion était signe d'une ouverture à l'avenir.

conhecimento "das particularidades que se unem". Isso é o que emergiu anteriormente de sua reflexão sobre a instituição. (IP, p.16)³²⁵

Repetimos diversas vezes os ganhos que adquirimos ao relermos as análises de Lefort das obras de Merleau-Ponty. Principalmente em razão desse poder de assumir uma continuidade de projeto, em reconhecer o estilo que está em jogo, retomando questões esboçadas em obras anteriores, sem perder a originalidade do pensamento que inaugura-se. Essas notas de cursos mostram um filósofo que se nega às simplificações que obscureceriam seu estilo, seu trabalho desvela-se de modo mais específico e claro que em outros momentos. Não há um Merleau-Ponty fenomenólogo, depois um estruturalista, depois um filósofo do Ser. As reflexões sobre a estrutura em termos de Gestalt estão presentes na *Fenomenologia* bem como em *O visível e o invisível*. O Ser não deixa de ser uma atração inexorável em sua obra. As reflexões sobre a linguagem, sobre o inconsciente, sobre a pintura ou o estatuto da filosofia, germinam à cada signo que ganha vida em seus primeiros ensaios. Esse é o mérito de sua obra, bem como o desafio de lê-lo. Aceitamos tal tarefa integralmente em nosso esforço, na qual a companhia de Lefort se faz indispensável, para que com ele *vejamos alguns impensados*. Gostaríamos agora de propor – dada a importância dessa noção para nossa tese – uma leitura do curso de Merleau-Ponty. Como fomos já preparados pela leitura de Lefort³²⁶, iremos nos debruçar mais detidamente sobre os desenvolvimentos do curso, bem como algumas das discussões que foram apenas enunciadas na “introdução” de Lefort, que como sabemos, *não é prefácio, é a própria filosofia*.

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 nossos primeiros capítulos,

³²⁵ Les questions abordées dans cette dernière partie se rejoignent finalement : nous ne pouvons concevoir ni une histoire universelle, ni nous rabattre sur le constat de la différence des temps. Merleau-Ponty note, en un endroit, que la philosophie devient la connaissance « des particularités qui unissent ». C'est ce qui ressortait auparavant de sa réflexion sur l'institution.

³²⁶ A todo momento insistimos no fato de que a leitura de Lefort é em busca de “impensados da obra”. No caso específico do presente curso e o prefácio do escritor-filósofo, vemos claramente como a busca para restituir um sentido da obra que escape ao próprio Merleau-Ponty é desvelado. Nesse sentido, a riqueza com que trabalha Lefort constituindo uma comunicação contínua com ensaios anteriores de Merleau-Ponty, enxergando um *estilo* comum de pensamento a todos eles, é, como ressaltamos, um dos grandes méritos de sua leitura. Não vemos tal análise lefortiana enquanto limitando-se a perscrutar os sentidos das linhas das notas de curso. Ao contrário, os *impensados* de Merleau-Ponty, como veremos, serão melhor delineados como entendermos, como para Lefort noção de instituição é fundamental na compreensão *do político*, algo que, insistimos, escapa à filosofia de Merleau-Ponty.

algumas dessas bases ontológicas são fornecidas pela investigação do estatuto do corpo próprio e como este sujeito-objeto encarnado, experiência, *verdadeiramente*, outro ser encarnado dotado de corpo com o mesmo princípio operativo, como *um espelho de mim mesmo*. O que nos resta fazer neste momento, é dar um passo além e nos perguntar sobre as consequências da ontologia do corpo do fenomenólogo-escritor para a busca que 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 questão está no cerne da abordagem merleau-pontyana da intersubjetividade, bem como da noção de instituição. Como notou bem Lefort, há uma *pregnância de estilo* que atravessa a obra de Merleau-Ponty. A instituição, sustenta como um de seus pressupostos a instauração de uma história comum entre os homens e a natureza. Acreditamos, por conseguinte, que este curso de Merleau-Ponty é um desenvolvimento da 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 1950³²⁷. Contudo, vemos justificada nossa escolha por ver na noção de instituição um desenvolvimento crucial do pensamento do filósofo e talvez o único curso de fato que nos permita compreender alguns avanços de sua obra que antes estavam apenas esboçados. Como observamos na leitura lefortiana, fica claro que a noção de instituição perpassa todas as esferas expressivas abraçando os âmbitos existenciais integrados. Iniciaremos neste momento nossa própria leitura da noção de instituição para que possamos ter uma base sólida para estabelecer uma leitura mais atenta do curso, pois, lembremos, embora o prefácio de Lefort seja riquíssimo, em alguns temas importantes há apenas alguns apontamentos, mas que não deixarão de guiar nossa empreitada.

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, destruindo a possibilidade de novas perspectivas, de retomadas, retirando o Sujeito e o Objeto, 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.*”³²⁸ (IP, p.123). Enquanto remédio para a filosofia da consciência, Merleau-Ponty almeja um novo

³²⁷ Principalmente *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* presente em Signos.

³²⁸ “*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.*”

arcabouço ontológico reformulando a noção de sujeito e de objeto, o que permite refundar as bases para uma nova filosofia.^{329 330}

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. Reconhecidamente a noção de instituição aparece a partir da leitura que o escritor francês realiza de *L'origine de la géométrie* de Husserl. Obra na qual o filósofo alemão problematiza a *Stiftung* para pensar o conhecimento enquanto história intersubjetiva, dando uma “solução” para o problema de uma epistemologia intersubjetiva³³¹. Partindo de Husserl, o escritor utiliza a *instituição* pela primeira vez para pensar a obra de arte em *A prosa do mundo*, como apontou precisamente Lefort. Busca-se, 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. Bouffieux nota com argúcia:

Consciente dessa continuidade problemática entre os ensaios de constituição das Ideias II e a temática da sedimentação, Merleau-Ponty 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 se ter predonação ao qual somente pode-

³²⁹ Esta “nova filosofia” está longe de ser uma negação de sua grande obra *Fenomenologia da Percepção*. Não há no curso sobre a instituição qualquer menção explícita que confirme essa intuição, 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.

³³⁰ “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”.” (CHAUI; 2008, p.17)

³³¹ Para Melhor compreender a apropriação de Merleau-Ponty desta obra de Husserl concernente ao curso sobre a instituição, ver BOUFFIUX, Ingrid, e principalmente as notas de curso sobre *L'origine de la géométrie*, sob a direção de Renaud Barbaras, seguido de reflexões sobre a obra de Merleau-Ponty, publicado em 1998 pela PUF.

se entender a partir de uma subjetividade passiva³³², sedimentada.³³³ (BOUFFIOUX;2010, p.28)

Através da problematização da filosofia husserliana acerca da instituição do saber, Merleau-Ponty irá encontrar uma passividade inerente à atividade, uma *sedimentação* que instaura uma história, não exclusiva ao presente, mas enquanto exigência de um porvir, passividade essa 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 no “excesso do Ser em nós”, no meio do mundo, nesse *entre-deux* que agora recebe outro *locus*. O Sujeito-constituente, como sabemos, tem por corolário a estagnação e exclusão do tempo vivido, impossibilitando a compreensão de nosso ser em latência e do modo como somos um animal e um buraco no diamante do mundo, um corpo livre com um passado que se mostra por vezes como um “tempo perdido”.

Tanto a *Prosa do mundo* quanto *L'origine de la geometrie* limitavam a instituição a um domínio expressivo: a primeira tratava apenas das formas de linguagem, a segunda do conhecimento. No curso de 1954, a noção será expandida para compreender todos os domínios existenciais: 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, que a solicita e serve como *fundo de um horizonte de instituição presente*. Não a título de causalidade pura mas, de continuidade, retornos: *Urstiftung* ao mesmo tempo que *Endstiftung*: “*O tempo é o modelo mesmo da instituição.*” (IP, p.36)³³⁴. Se pensamos, por exemplo, na instituição vital do animal para a instituição humana, há o que é recorrente no pensamento merleau-pontyano, uma continuidade na diferença, do homem edipiano à puberdade, a instituição humana sempre se faz por um

³³² Não ao acaso teremos 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.

³³³ “*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.*”

³³⁴ “*Le temps est le modele même de l’institution.*”

fundo pré-maturado no qual restitui-se por uma nova significação. Justamente por essa significação aberta ao porvir que podemos diferenciar a instituição humana das condutas reativadas dos animais. 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;2010 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.³³⁵ (BOUFFIOUX;2010, p.30)

A instituição tem por propósito lançar luz sobre as outras unidades expressivas sem que cada uma perca suas particularidades, compreendendo-as sempre através de um chão comum que é o próprio instituído, generalidade do Ser. Neste sentido, conforme veremos, podemos pensar o público e o privado, a contingência e necessidade, descrição e prescrição, continuidade e descontinuidade, instituído-instituente, não mais como polos opostos, mas horizontes de uma mesma paisagem, de um mesmo quadro da vida. Vejamos alguns exemplos no curso de Merleau-Ponty, para que possamos situar melhor essa crucial noção, intencionando como isso é possível no contexto da filosofia existencial.

Em um ensaio 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 de todas essas dimensões expressivas se torna possível, por Merleau-Ponty retirar o privilégio do sujeito em relação ao objeto, que destacaria um do outro. Intenta iluminar o entrelaçamento do instituído e do instituente: aquele que institui é ele mesmo instituído, sem que haja contudo coincidência entre os dois, pois há uma brecha, um vazio que não é um excesso do pensamento, mas a possibilidade de um devir. Saindo

³³⁵ *”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’œuvre. L’examen de la puberté comme institution révèle cependant que le nouveau sens institué n’est pas un pur dépassement négatif.”*

da filosofia da consciência temos a possibilidade de compreendermos nossa relação com outro enquanto sujeitos produtores de sentido, compartilhando este mesmo sentido, produzindo-o juntos no tempo que se distende na vida vivida. Nega-se essa conclusão quando nossa concepção de consciência não faz mais que tomar o outro enquanto objeto, ou melhor, como pura negação (IP, p.123). Quando aplicada na compreensão de uma obra de arte, por exemplo, vemos como ela possui o passado e o futuro, que ela se “mostra” enquanto uma exigência de retomada. Seja um quadro ou um romance, ambos não existem sem o passado, sem uma matriz simbólica na qual se pautaram. Sua existência não é sem rasgamento de um vazio que a própria obra instituinte-instituída realiza. *Ela existe enquanto retomada contínua*. Reformulando sua base ontológica, Merleau-Ponty pretende compreender a relação de entrelaçamento entre instiúdo-instituinte, alcançar, no caso da obra de pensamento e de arte, elas mesmas na temporalidade que se motra. Realizando tal tarefa, nosso autor impede que a obra de pensamento fique isolada ao contexto presente, como vimos também na exemplar leitura de Lefort. Deste modo, transforma-se as dimensões expressivas do pensamento e da criação artística, pensadas como uma atividade contínua, que se abrem para um porvir, continuando um movimento que solicita um retorno. Por esse lado, vê-se a superação da separação entre subjetivo-objetivo, entre em-si e para-si, consciência-objeto (CHAUÍ;2008, p.30).

Cada instituição possui sua unidade e particularidade das quais podemos descrever apenas etapas. Seu modelo é a temporalidade, ela não é estática, é puro movimento, exige a todo momento re-instituição, re-fundação. Prolongando uma citação já feita por nós no acompanhamento da leitura lefortiana, temos essa constatação:

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. (IP, p.89)

Compreendida no âmbito humano ela é uma atividade de todo sujeito, que é ele mesmo instituinte de sentido. Merleau-Ponty, em um dado momento do curso, descreve o modo como devemos compreender o fenômeno da revolução. Devemos relativizá-la, ou seja, não como *relativismo* no sentido cético e epistemológico, mas de um modo o qual seu sentido seja dado 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*”³³⁶ (instituição originária). A revolução como instituição é uma retomada da instituição originária (sua história prévia) que não se fechará 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.” (IP, p.62)³³⁷

Há remodelação na compreensão da vida humana, tendo por objetivo dissolver as dicotomias e avançar para uma nova compreensão do tempo histórico. No tocante ao homem, passamos a enxergar uma compreensão distinta da ação histórica. Ela não será pura eficácia mas “a sombra de toda consciência espectadora”. Assim como no ato de ver, ela reúne nossos gestos e falas que vão de encontro às fissuras da paisagem, em direção ao *existir*, no lugar *de estar ali*. Este ato possui um autoconhecimento em que reconhece que se está exposto ao olhar dos outros. A ação como instituição possui um sentido lacunar através da diferenciação dos sujeitos instituintes, compondo, doravante, o palco histórico. Toda ação é abertura para uma retomada, não existe ato puro vindo de um não-lugar, o espaço é ele mesmo temporalizado. Aquele que institui está no meio do mundo, em toda parte e em parte alguma.

Para compreendermos melhor esse ponto crucial para o desenvolvimento de nossa tese – em que lançamos luz sobre a absorção do conceito de instituição por parte de Lefort – iremos retomar a apresentação de Merleau-Ponty da *instituição* histórica no final de seu curso. Vários são os exemplos das instituições. Eles 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.³³⁸ Uma questão se coloca desde o início para pensar a história

³³⁶ Termos usados por Merleau-Ponty no curso que remetem à obra de Husserl *L’Origine de la Géométrie*.

³³⁷ “*Vu de plus près: il y a anticipation de la Révolution: elle est déjà dans [le] ‘mécanisme de formes prématurées: Conséquence: elle fait qu’il y a déperdition historique, car la révolution prolétarienne déclassé la ‘bourgeoisie’ révolutionnaire de 1793 et l’identifie à l’ancien régime, met en elle dès 1793 quelque chose de non progressiste. (...) Donc révolution réelle mais relative. Réelle: les rapports sociaux ne sont plus les mêmes; [il est] absurde de vouloir les ramener aux anciens; il n’y a plus de classes. Mais relative: ce n’est pas fin de l’histoire ni même de la préhistoire.*”

³³⁸ Há um desenvolvimento de uma filosofia da história em Merleau-Ponty, como podemos notar juntamente com a leitura de Lefort do curso e das obras precedentes. Se pensarmos nas investigações da *Fenomenologia* 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

como instituição: será a instituição histórica como a instituição do conhecimento³³⁹, 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, se nos referimos à história, ela não recairia em uma insularidade, isolamento, história vazia de sentido? Haverá aqui também a relação *Urstiftung-Endstiftung*? Não redundaria em uma comédia histórica na qual as sociedades seriam outra coisa do que isso que elas *oferecem*, o que as tornariam cindidas no lugar de formar um palco comum? (IP, 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.” (IP, p.105)³⁴⁰

Há duas visões da história que Merleau-Ponty toma em contraste para realizar sua descrição. Como notou bem Lefort, a primeira é o sintetismo e absolutismo de Hegel, a outra o ultra relativismo de Lévi-Strauss. Como de costume, Merleau-Ponty acredita que os dois extremos chegam ao mesmo ponto: são o negativo e o positivo de uma mesma concepção da História, ambos são uma expressão do “pensamento de sobrevoo”.

Quando falamos de uma filosofia da história, a figura hegeliana sempre está a postos para mostrar sua face com seu brilho. O autor da *Fenomenologia do espírito* conseguiu fazer várias escolas, mesmo quando o negamos, pensamos a partir dessa visão total do mundo. Para Merleau-Ponty, 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:

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” enquanto *revolta do pensamento*, uma de suas etapas, de sua instituição, no qual, podemos identificar, - ao contrário do que pensa Flynn, conforme vimos - o reconhecimento muito cedo de que *A prosa* situa-se ainda na esfera da filosofia da consciência. 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 há um rompimento claro, já que a *Fenomenologia* 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 “hyperdialectique” que propõe uma história de aberturas fundada na *carne*, que é este meio que nos entrelaça.

³³⁹ Como apontamos acima há um desenvolvimento da noção de instituição a partir da leitura que Merleau-Ponty realiza de Husserl que visava fundamentalmente a história do conhecimento.

³⁴⁰ “*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.*”

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, a segunda seria a história “de fato” que se desenrola de modo a ser empiricamente constatável. Contudo, não necessitaríamos, segundo Hegel, de 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, para Hegel, através da filosofia que podemos conceder lógica à história, conciliar a ironia e a razão (MAES;2012, 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)³⁴¹

Está claro que a visão de Merleau-Ponty de Hegel resulta em um hegelianismo no qual o filósofo não vive a história, ele está em lugar privilegiado, *em um mundo do qual os homens não habitam*. Acabamos por reduzir a história ao historiador-filósofo, único capaz de escapar à contingência oriunda da singularidade do mundo fático. Já o ultra relativismo de Lévi-Strauss (defendido em *Race et Histoire*) leva à negação da lógica da história: conclui-se assim, a partir de Merleau-Ponty, que aqui somente haveria uma contingência absoluta. As sociedades não podem ser comparadas, não há um advir histórico do social, cada uma possui sua verdade, há apenas insularidade, isolamento. As sociedades acabam, deste modo, recaindo sobre uma criação pura e *ex nihilo* que é justificada unicamente pela sua pura existência consigo mesma. Neste momento Lévi-Strauss, ao contrário de Hegel, recai em uma espécie de não-conhecimento absoluto, em que a criação pura de cada sociedade é justificada através do pragmatismo extremo que acaba por atribuir todo poder ao filósofo (MAES;2012, 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

³⁴¹ “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.”

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. (MAES;2012, p.102)^{342 343}

Por essa razão, as duas propostas acabam por constrangerem para o mesmo lugar: o ponto de vista de lugar nenhum, e tornando-se incompreensíveis pela história através da visão absolutizada pela razão do lado de Hegel, ou 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 colocá-los em xeque e demonstrar que é possível pensar um tipo de *universal-concreto*, que exclua a visão racional da história. Aqui delinea-se um pensamento que permite compreender as sociedades através de um plano comum de coexistência, em que se tornam *instituições comunicativas*. Há uma postura, um estilo, que se desvela enquanto *entre-deux*, no lugar de simplesmente justapor as duas posições. É um modo de se colocar em voltas com o ser da história³⁴⁴. O objetivo do escritor-filósofo é retirar a história da consciência filosófica soberana. Essa foge das situações concretas, determina seu objeto à distância, ou, o que dá no mesmo, nessas mesmas situações imputaria diferenças que não existem entre elas de fato, em que a exclusão se mostra uma escolha do filósofo-anropólogo, tornando-se absolutamente arbitrária. O objetivo é situar o filósofo na existência, portanto a tarefa: “(...) *é sair da solidão filosófica*” (IP, p.108)

Ainda trata-se de alçar compreensão do universal, para que a filosofia da história ganhe contornos de filosofia – entende-se: não nega a possibilidade da verdade, ela, enquanto acesso ao Ser, contínua sendo um horizonte possível, mesmo que, como notou Lefort, trata-se de pensar a união das particularidades – 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 que a instituição carrega uma dimensão prescritiva para Merleau-Ponty. Podemos começar por dizer que não existem sociedades mais verdadeiras que outras, já que todas são instituições, e só podem ser mais verdadeiras se

³⁴² Interessante notar que nesse estudo, Maes discorre satisfatoriamente a proposta de renovação merleau-pontyana da antropologia.

³⁴³ 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.

³⁴⁴ Lefort opera, como sabemos, na compreensão das sociedade em comparação com outras. É assim com a democracia e o talitarismo, mas é assim também com as sociedades pré-modernas e modernas. No lugar de pensar uma ruptura completa entre elas, trata-se para Lefort de enxergar esses sedimentos que permanecem e a mutação simbólica que representa a mudança da forma de vida. Nem ruptura nem continuidade, o modo de análise lefortiano é *instituinte-instituído*. Sobre as sociedades pré-modernas ver *Permanência do Teológico-político?; Sociedades ‘sem história e historicidade’*. Voltaremos a esse ponto na próxima parte da tese.

comparadas umas com as outras – não há “verdade-em-si”. É somente pela “imaginação” e vistas de fora que as culturas se excluem. Mas a partir dessa mesma orientação teórica passam a existir sociedades mais falsas que outras, pelo critério que será a própria estrutura apresentada pelo filósofo da instituição. Doravante, as sociedades que funcionam *no avesso da instituição* são aquelas que pensam um sistema de proibições universalmente válidos e que através dele excluem as demais, congelando a plasticidade temporal, não são *abertas ao enigma*. Neste sentido, elas são “falsas” quando confrontadas pelo modelo da instituição, mas nem por essa razão “deixam de ser mais belas”:

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”.³⁴⁵ (IP, p.118)

Esse jogo misterioso, é todo engajamento concreto através da contingência histórica, é todo o *estilo* exortativo presente na descrição que opera Merleau-Ponty, 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 do modelo da instituição. Aqui vemos que a ontologia opera de fundo para Merleau-Ponty. Do mesmo para Lefort a democracia se compreende através do modelo da instituição histórica conforme veremos, no mesmo sentido que Roma é a sociedade *histórica por excelência* para Maquiavel. A descoberta do regime totalitário é a simples constatação que ele ganha seus contornos mais precisos por ser a busca contínua de instaurar uma sociedade sem liberdade, sem temporalidade. Ele é, nesse sentido, um sistema de valores universalmente válidos, desenhando a todo momento seu

³⁴⁵ “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”.

poder “absoluto”, o modo de vida da sociedade. Estamos aptos a desenvolver as consequências desse curso no interior da filosofia do político. Vejamos em que medida a dimensão do simbólico de Lefort está vinculada à instituição e em que ela é um impensado de Merleau-Ponty, pois sabemos, somente a partir desse passo é possível *pensar o político, e exercer o pensamento à prova do político*.

2 – A dimensão do simbólico: um impensado

Há um avanço gigantesco na obra de Lefort que não encontramos respostas somente a partir da leitura das notas dos textos que acabamos de analisar. Trata-se da *dimensão* do simbólico, aspecto fundamental que percorre toda sua leitura do político e fornece caráter *sui generis* à sua *démarche*. Como veremos, o desenvolvimento do simbólico se dá a partir da leitura de Lacan de um lado, e de outro, da articulação com o conceito de *instituição*. De nossa parte, avançaremos com o intuito de demonstrar que *a terceira figura* – o simbólico – é apontada por Lefort como ausente na ontologia de Merleau-Ponty o que, por conseguinte, impossibilita pensarmos o político a partir da ontologia da carne tão somente ou de seus ramos que podem ser compreendidos pela *instituição*. Essa discussão emerge a partir do diálogo de Lefort com a psicanálise e com a obra de Merleau-Ponty, como apontou Bernard Flynn, exemplificado na leitura de Lacan da obra de Freud. A pergunta emergente é: o simbólico aparece, na obra de Lefort, como *um impensado de Merleau-Ponty*? Não haveria, como vimos, um pensamento profícuo da *instituição do político* que seria suficiente para pensar seu fenômeno? Seguindo as indicações do ensaio *Flesh and Otherness* há um problema posto na ontologia de Merleau-Ponty. Desde o início de sua produção filosófica, a alteridade é pensada a partir do *corpo sinérgico*, ou como vimos “do tocante-tocado”. Isso representa para o escritor do político uma limitação ao nível *sociológico*, impossibilitando encontrar *a instituição do político*, representada pela figura do Outro, *A Lei*, terceira figura ausente desde a *Fenomenologia* até o *Visível e o invisível*. Lefort, tal como acompanhamos em nossos dois primeiros capítulos, segue em grande medida as indicações da *Fenomenologia* em seus primeiros ensaios. Assim sendo, como tivemos oportunidade de acompanhar na análise *da crise do totalitarismo*, este não era pensado como *regime*, mas como *nova forma social*. O que lançamos aqui como marco de referência para dar unidade à nossa empreitada, é que dada a limitação do quadro de análise de Lefort naquele

momento, *o regime político* (democracia, totalitarismo, antigo regime) não poderia ser pensado em toda sua complexidade, pois como veremos, ele se dá na descoberta do simbólico. Dessa maneira, Lefort ficou em seus primeiros ensaios, limitado ao fenômeno da política (*la politique*), sem conseguir sair do âmbito interno das articulações sociais em que o poder se exerce. Seu pensamento foi alargado para a filosofia política com o desvelamento da *dimensão do simbólico* (*le politique*), enquanto um impensado de sua própria obra. Esse é um passo que deve ser dado com cautela, pois, qualquer peso que dermos à crítica de Lefort não podemos anular as especificidades que estão dispostas em momentos distintos de sua obra. Importante é mantermos em perspectiva que a radicalização filosófica que o direciona para o político não está fora do quadro da filosofia existencial. Não por ser de nosso interesse interpretativo que assim o fosse, mas sim porque há demasiadas indicações de que “*Merleau-Ponty, mesmo quando lhe acontece estar abaixo de si mesmo, permanece um guia incomparável.*” (PM, p.23)

O ensaio de Lefort *Flesh and Otherness* suscitou inúmeras discussões no âmbito da filosofia de Merleau-Ponty, bem como serviu como um delineamento mais preciso de até onde foi a incorporação por parte de Lefort da ontologia da carne. Como vimos em sua leitura das obras tardias de seu professor, o *Ser bruto* aparece impondo uma tarefa *interminável de interrogação*, é algo que exemplifica a continuidade do projeto de interrogar o Ser para além das determinações da Teologia, do Homem, da Natureza. É inegável para qualquer leitor atento da obra de Lefort que ele segue nessa esteira ontológica, tanto na leitura de Maquiavel como em sua própria filosofia. Abandonando esses pontos de ancoragem, somos lançados à indeterminação inextrincável de qualquer investigação filosófica, que guia a obra de pensamento, bem como é expressão da experiência moderna ela mesma. Este é o mote anunciado nas notas de trabalho de *O visível e o invisível*. Nesse questionamento da *Autoridade* que Lefort encontrará a riqueza do pensamento maquiaveliano como expressão máxima do pensamento do moderno, para além do sujeito e do objeto, descobrirá uma interrogação sobre *a fundação incessante do político*. Nessa altura de nosso trabalho, não nos restam dúvidas da importância da obra de Merleau-Ponty. Dizemos isso para que nos atentemos para o fato de que a crítica realizada nesse ensaio, não impossibilita Lefort de pensar nos horizontes da filosofia existencial. Gilles Labelle acresce:

Dito isto, não devemos deixar de perceber um acréscimo ou complemento essencial que C. Lefort propõe à ontologia merleau-pontyana e que nos leva ao cerne do que entende por filosofia política. Este complemento se baseia na

constatação de que a ontologia merleau-pontyana faz do Ser essencialmente fruto de uma "autogênese". (LABELLE;2003, p.33)³⁴⁶

Isso significa, no fundo, que a ontologia Merleau-Ponty pensa alteridade a partir do corpo sinérgico, tocante-tocado, vidente-visível, o que inviabiliza a conferência de realidade por uma *Alteridade*, caracterizada pela assimetria profunda. Os entes para Merleau-Ponty são pensados através da *dimensão interna* do Ser não havendo qualquer possibilidade de *um fora*, daí a forte crítica de Lefort: "(...) a natureza é sempre vista como tendo sido vista pelo Outro. A reversibilidade entre a coisa e o vidente mascara o olho que já havia visto antes do que estamos vendo agora, e que nos viu". (JOHNSON, SMITH; LEFORT,1990, p.10).³⁴⁷

A discussão que Lefort propõe nesse ensaio é, aparentemente, marcada por uma leitura da psicanálise lacaniana. É no interior da discussão da *identidade cindida pelo terceiro (Outro)*, que Lefort pensa a possibilidade de ir além da ontologia da carne. Através da leitura da experiência infantil, o escritor observa: "*O que em geral não é levado em conta é o outro, o terceiro, o representante da alteridade.*" (JOHNSON, SMITH; LEFORT,1990, p.5)³⁴⁸. O que importa para Lefort não é uma leitura do político a partir da psicanálise, mas sim, de repensar a relação com o Outro que funda a experiência do político a partir daquilo *que abre o mundo para a criança*, o que levará nosso autor a um acréscimo fundamental à ontologia de seu professor. O pensamento maduro de Merleau-Ponty marcado pela interrogação da carne permanece, em alguma medida, no nível interno, da imanência do ser ao ser: "(...) *pensar a carne, precisamos pensar a gênese que é uma autogênese, mais precisamente, pensar algo como um movimento de auto gestação*" (JOHNSON, SMITH; LEFORT,1990, p.5)³⁴⁹. Como Merleau-Ponty também fez desde os tempos da *Fenomenologia*, a interrogação sobre a *intersubjetividade em estado nascente*, produz descobertas frutíferas para o pensamento junto ao Ser. É, portanto, dentro dessas consequências ontológicas que devemos situar essas críticas.

³⁴⁶ Cela étant dit, il ne faut pas manquer de percevoir un ajout ou un complément essentiel que propose C. Lefort à l'ontologie merleaupontyenne et qui nous fait pénétrer au coeur même de ce qu'il entend par philosophie politique. Ce complément s'appuie sur le constat que l'ontologie merleau-pontyenne fait essentiellement de l'Être le fruit d'une « auto-genèse ».

³⁴⁷ (...) nature is Always seen as having already been seen by another. The reversibility between the thing and the ser masks the eyes that already há seen before what we are seeing now, and that saw us.

³⁴⁸ What in general is not taken into account is the other, the third one, the representative of otherness.

³⁴⁹ to think flesh, we have to think a genesis that is a self-genesis, more precisely, to think something as a movement of self-begetting.

Notemos com precisão o que realmente está em jogo nessa crítica de Lefort: “O outro fornece nomes, e em certo sentido, introduz a criança na esfera da lei sempre que ele diz ‘isso é vermelho e não amarelo’, ou ‘esta é uma casa e não um barco’.” (JOHNSON, SMITH; LEFORT, 1990, p.11).³⁵⁰ O terceiro termo é o que fornece sentido à alteridade, ele acaba por ser suprimido na noção de reversibilidade merleau-pontyana, representada na psicanálise lacaniana pela figura do pai que diz “não”. É a interdição do incesto que insere a criança no mundo. Diante *dessa articulação* da reversibilidade, a compreensão do político se torna impossível, pois ficamos limitados a descrever o âmbito sociológico, sem conseguir compreender a própria fundação do político, melhor dizendo, aquilo que confere *realidade à sociedade*: “Ele (Merleau-Ponty) não conseguiu deixar o quadro da análise sociológica. O que considerou essencial era a rede de relações puramente sociais, então ele não se livrou do relativismo comparando os diferentes tipos de estrutura sociais.”³⁵¹ (JOHNSON, SMITH; LEFORT, 1990, p.12). Excluindo o terceiro termo *assimetricamente considerado*, Merleau-Ponty acaba por suprimir o lugar do político, sua *instituição* acima do conflito de classes a partir da qual surge sua *dimensão simbólica*, sua imagem, seu *topos*.

Segundo diversos autores que se dedicaram à interpretação de Lefort, sem exceção, eles marcaram uma importante contribuição de Lacan nessa “descoberta” do simbólico por parte de Lefort. Unindo a crítica da filosofia da carne de Merleau-Ponty com a definição lacaniana do *Terceiro*, temos, como observa Bernard Flynn, que: “(...) a criança deve encontrar a instância do que Lacan chama de *Terceiro*, que rompe a relação imaginária da mãe e do filho. A imposição da lei é por meio da qual o sujeito ganha acesso ao mundo da cultura e, portanto, à realidade empírica.” (FLYNN; 2006, p.92-93)³⁵². Outros intérpretes como Gilles Labelle e Paul Mazzochi³⁵³ notam que na ontologia de Merleau-Ponty essa figura do *Terceiro*, da alteridade, já é colocada pela noção de

³⁵⁰ The other gives names, and in a certain sense, introduces the child into the sphere of law whenever he says “this is red, and not yellow”, “this is a house, and not a boat”.

³⁵¹ (...) he did not succeed in leaving the frame of sociological analysis. What he considered essential was the web of purely social relations, so he did not get rid of relativism by comparing the different types of social structures.

³⁵² (...) the child must encounter the instance of what Lacan calls the Third, which disrupts the imaginary relation of the mother and child. The imposition of the law is at by which the subject gains access to the world of culture, and thereby to empirical reality.

³⁵³ 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. MAZZOCHI, Paul. Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity. *Critical horizons*, vol. 14, issue 1, 2013, 22-43.

écart, anulando, em alguma medida, “a descoberta” de Lefort, por conseguinte sua crítica. De nossa parte, gostaríamos de sugerir uma interpretação alternativa. O *écart*, a não-coincidência de si consigo mesmo, do visível-vidente, tocante-tocado, é, como vimos no trabalho da obra de Merleau-Ponty, algo que Lefort não somente não ignora como carrega para interior de seu pensamento. Basta que lembremos de sua apreensão da *invenção democrática*: “A democracia inaugura a experiência de uma sociedade inapreensível, indomesticável, na qual o povo será dito soberano, certamente, mas onde não cessará de questionar sua identidade, onde esta permanecerá latente...” (ID, p. 118) Essa identidade latente, sempre questionada, possui de fato, uma não-coincidência que retoma, integralmente, as descobertas da *Fenomenologia* e da ontologia ulterior de Merleau-Ponty. O *écart*, a brecha que faz com que estejamos sempre lançados em um mundo de generalidade e de indeterminação, onde nunca estamos de *posse* de nossa identidade. Entretanto, o ponto de Lefort é outro. Não trata-se de anular as descobertas fenomenológicas de seu professor, trata-se de radicalizá-las. O modo de compreensão do pensamento lançado à indeterminação, da sociedade democrática que está sempre aquém de sua própria identidade, não exclui o fato de que, pensando no escopo da ontologia da carne, a figura da representação da Alteridade permanece impensável. É nesse sentido que Merleau-Ponty não deixou o “quadro da análise sociológica”. É a partir da figura do Terceiro – no caso da psicanálise, do pai que diz “não” – que podemos vislumbrar o nascimento, ou melhor, a *instituição da dimensão simbólica* que está aquém e além da própria sociedade.

Gilles Labelle coloca com precisão o que está em jogo para Lefort:

Esses termos, é claro, possuem uma conotação psicanalítica. Ao contrário de Merleau-Ponty, que é levado a propor uma espécie de "simetria" entre os sujeitos que questionam o Ser, a psicanálise enfatiza a "assimetria", qualquer sujeito sendo iniciado no mundo por um Outro: para além da relação fusional original com a figura da mãe, a criança é confrontada com a mediação de um terceiro, isto é, com a figura do pai, que só trabalha a sua inscrição plena no mundo opondo o Proibido ou a Lei ao seu desejo. Porém, segundo C. Lefort, é sobre uma mediação relacional que se baseia a instituição simbólica do social. (LABELLE,2003, p.32)³⁵⁴

A Lei (la Loi) é a interdição do desejo da criança, é o mundo já interpretado, habitado, que fornece identidade à ela, não a partir, como pensava Merleau-Ponty, do corpo

³⁵⁴ Ces termes, bien sûr, ont une connotation psychanalytique. À la différence de Merleau-Ponty, qui est conduit à poser une sorte de « symétrie » entre les sujets qui interrogent l'Être, la psychanalyse met l'accent sur l'« a-symétrie », tout sujet étant initié au monde par un Autre : par-delà la relation fusionnelle originelle avec la figure de la mère, l'enfant est confronté à la médiation d'un tiers, c'est-à-dire avec la figure du père, qui seul oeuvre à sa pleine inscription dans le monde en opposant l'Interdit ou la Loi à son désir. Or, selon C. Lefort, c'est sur une médiation apparentée que repose l'institution symbolique du social.

sinérgico em sua relação com o mundo enquanto vidente-visível, mas de uma Alteridade que não possui como modelo a visão ou a percepção mas linguagem no sentido mais imediato. A consequência para a filosofia política é óbvia: *essa transcendência*, que imprime o signo do Outro em mim é o que permite pensar o lugar do poder. Dizendo de outro modo, Lefort está afirmando, que se não avançarmos no questionamento dos limites de uma ontologia da “autogênese” instituindo uma *radicalização e desincorporação*, não podemos pensar as diferentes formas sociais que se organizam a partir da *instituição simbólica*. A partir da ontologia da carne não haveria como operar uma distinção de “essência” entre totalitarismo e democracia, que é a questão fundamental da filosofia política do século XX, ou mesmo da distinção de regimes *que caracteriza uma filosofia política*. Para avançar com nossa hipótese de leitura lembremos da fórmula que guia toda nossa empreitada e que foi anunciada por Merleau-Ponty no prefácio da *Fenomenologia*: “*Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial (...)*”. Como indica Merleau-Ponty, a redução fenomenológica expõe o trabalho incessante do filósofo, sua tarefa infinita, porquê se vê a cada passo em que “reduz o mundo e seus correlatos” incapaz de ignorar a presença do mundo, e que é preciso pensar, como *O visível e o invisível* o fizera de modo radical, a partir da fé perceptiva e não contra ela. É digno notarmos, que a descoberta de Lefort se dá na medida em que vê-se lançado a outro nível de impossibilidade da redução fenomenológica. Se ela tem por função a perda de nossa familiaridade com o mundo e, a partir disso, *investigamos o Ser bruto dentro de suas contradições e espessuras*, ora, Lefort vê que o início da interrogação não está na reversibilidade do visível-vidente, mas na presença *inalienável do Outro em nós*. A torsão da ontologia da carne, não é seu abandono, é sua apropriação e extensão a partir de *La découverte du politique*, como nota Poltier.³⁵⁵

Merleau-Ponty radicaliza as descobertas fenomenológicas de Husserl, concedendo cada vez mais vazão ao nível da passividade e da instituição no lugar da consciência transcendental que o fenomenólogo alemão desenvolvera em seus primeiros

³⁵⁵ Bernard Flynn em seu excelente ensaio *Lefort as Reader of Machiavelli and Marx*, nos diz algo que podemos citar para exemplificar o modo como Lefort estende sua filosofia do político no âmbito da filosofia existencial no aspecto que ressaltamos a partir da redução: “*In an analogous manner, the phenomenological tradition moves away from the idealism evident in Husserl’s Ideas I, to effect what has been called “a hermeneutic turn.” When we return to the “things themselves” we find “things as always already interpreted.” We can see this in the evolving works of Merleau-Ponty where the concept of constitution, with its idealist resonance, is replaced with the notion of institution (...) This is true as well for Lefort.*” (FLYN ;2018., p.2)

escritos. Lefort faz algo similar: o que suas críticas deixam claro, é o reconhecimento fundamental que na investigação da *experiência moderna*, estamos em voltas com a figura simbólica da desincorporação do lugar do poder. Descontruir a ontologia, a tradição em que estamos lançados portanto, é necessário por ser ela uma resposta da nossa experiência efetiva do mundo. Se uma perspectiva ontológica carece de um poder explicativo para dar conta do fenômeno político por exemplo, não é o fenômeno que deve se adequar à teoria, mas a teoria que deve se expandir para abarcar o fenômeno. A ontologia da carne de Merleau-Ponty permite pensar a reversibilidade para além da *síntese do corpo próprio* que inaugura a *Fenomenologia*. Lembremos de sua definição da noção de carne: “*Seria preciso para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água-, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral (...)*” (VI, p.136). O corpo é um *écart, brecha, desvio* em relação à totalidade do Ser que tem por elemento comum a carne. A história é fruto de uma síntese contínua, não total ou final como no marxismo, mas movimento que explode continuamente, porque esse “elemento comum” está em todas as coisas e em lugar nenhum. Identidade-na-diferença, ambiguidade intransponível: instituinte-instituída, não dialética, mas *hiperdialética*. Essa solução merleau-pontyana nós a acompanhamos bem, também reconhecemos que ela surge a partir de uma discussão incessante com a filosofia da história de Marx e Hegel. Podemos a justo título dizer de Merleau-Ponty aquilo que ele disse de Lefort a despeito da filosofia da história do proletariado: ele foi longe, mas não longe o suficiente. A redução fenomenológica na qual opera a ontologia da carne exclui essa *dimensão* que não é fato histórico nem ideal, é Alteridade que *regula e normatiza* nosso acesso ao Ser, isso ao que Lefort chama de Lei, *a dimensão do simbólico*.

O pensamento político, nessa hipótese de interpretação, é uma revolta do próprio pensamento, é um modo de *reencontrar o retorno às coisas mesmas*. Esse estilo é esboçado muito cedo por Merleau-Ponty:

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem — primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho. (FP, p.4)

Lendo essa passagem, para exemplificar um *movimento* da redução fenomenológica, podemos bem dizer que a paisagem primeira que Lefort encontra é a dimensão simbólica. Podemos atestar na leitura excepcional de Bernard Flynn, que essa noção-chave não servirá somente para a compreensão das sociedades modernas, mas das sociedades pré-

modernas e primitivas, ou como dirá Lefort sem “historicidade”^{356 357}. Observemos que esse “retorno” indica a questão da “origem”, que é um tema retomado por Lefort com fôlego na delimitação da obra de pensamento e na tarefa de interpretação do político. Ao mesmo tempo é a negação da “autogênese”, pois se há uma pergunta pela origem ela é possível por sermos capazes de investigar essa relação assimétrica que institui o político. Nesse sentido, nos cabe apontar aquilo que ele não diz explicitamente, mesmo que não haja *redução ao pré-objetivo* como sabemos ser o caso da *Fenomenologia*, já que essa categoria é embaralhada pela experiência do mundo interpretado e preenchido de significado, no qual não há mais espaço para pensar uma consciência diferente do objeto. Acreditamos, que *a floresta, um prado ou um riacho*, representam a dimensão simbólica da Alteridade que *não está na sociedade*. Isso é o que Lefort, acreditamos, deixa ler como um *impensado de Merleau-Ponty*, do mesmo modo que o filósofo da carne via sua ontologia como uma continuação do trabalho de Husserl, no suspiro em que visava *seus horizontes não habitados*.

Ainda se falará *em carne do social*. Mas é no interior da sociedade que se pensará a carne, esse elemento que confere identidade pelo *desvio* em direção a sua totalidade, pelo *écart* em seu ser permanece aquém de sua própria identidade. O político institui-se *alhures*, para além da ordem sociológica, embora esteja em constante *reversibilidade* com a mesma. O primado não é da sociedade, das relações de produção, do corpo ou da carne. O político é aquilo que fornece à sociedade o acesso ao real e não inverso, mesmo – e aqui reside uma riqueza do aprendizado com Merleau-Ponty – que o político seja uma *expressão do conflito de classes*, de sua divisão inextrincável. Abordaremos esse importante tema com parcimônia em nossa próxima seção quando tratarmos da leitura de Maquiavel. Por hora, vale especificar melhor isso que chamamos de *radicalização da filosofia existencial*, que segue, como vimos, *a radicalização da redução fenomenológica*. Para avançarmos, citaremos uma passagem esclarecedora de um pequeno artigo de Luiz Damon Moutinho, que é preciso nessas considerações das quais nos ocupamos agora:

Para ir diretamente ao ponto: a carne merleau-pontiana é o elemento *comum*, aquilo que me vincula ao mundo e a outros corpos, aquilo que tudo vincula. Ora,

³⁵⁶ Bernard Flynn, *The philosophy of Claude Lefort, Thinker of the Political*.

³⁵⁷ Não ao acaso, há uma radical postura de Lefort para diferenciar o pensamento do político das abordagens “científicas”, seja no âmbito, como veremos, do tratamento de uma obra de pensamento que não será vista como um objeto, pois este pressupõe uma determinação específica, seja na própria extensão do pensamento do político que transcende o espectro de uma teoria positiva que ignora a indeterminação inerente ao *ser da política*, descoberta fundamental do trabalho da obra de Maquiavel.

é esse “comum” que Lefort não pode admitir. Como se, entre mim e a coisa, não houvesse um terceiro elemento, aquele que, no limite, prepara o acesso à coisa. Esse terceiro termo não é pensável a partir da reversibilidade entre mim e a coisa, ele é irreduzivelmente *Outro*. Se Merleau-Ponty pode repetir que vemos o mundo como no primeiro dia, é porque a carne é esse elemento, essa “eternidade”. Para Lefort, ao contrário, há um terceiro elemento, essa Alteridade que não pode ser “social”, “empírica”, “natural”, “fato histórico”. Dito de outro modo: o princípio gerador do social, seu antigo problema, não pode ser mais de ordem social, ele antes prepara o espaço social, e por isso não pode estar *nele*. O “lugar vazio” é esse terceiro termo da forma democrática. (MOUTINHO;2018, p.50)

Nessa brilhante passagem o intérprete resume em grande medida o que vemos tentando elaborar. Entretanto, como vimos e veremos, não há recusa do “elemento comum” entendida como “a carne do social”, embora seja exatamente isso que diferencia uma análise do político da perspectiva sociológica. Fato é, essa ontologia é *incapaz de pensar a instituição do político*, embora revele muito do modo dinâmico no qual se opera as relações sociais. A reversibilidade não é anulada, ela é ampliada para uma outra ordem. Há reversibilidade, naquilo que vemos Lefort tantas vezes dizer, entre o Poder, o Saber, a Lei, entre a liberdade *política e individual*. Não há coincidência entre essas ordens, pois suas divisões são frutos *da desincorporação do Antigo Regime*, marca fundamental *da invenção democrática*, e em suma, da experiência moderna. O político é assim *o Terceiro*, aquilo que não é passível de *redução*³⁵⁸, o que confere identidade – como mostra a experiência infantil da conferência de identidade e do acesso ao mundo – à ordem social, não estando “nela” nada diz que não possuam uma relação íntima, pois se há primado do político ele não é *ex nihilo*, é instituído pela figura do príncipe que se ergue para além do conflito de classes, no qual se descobre a divisão originária do social. Portanto, há reversibilidade entre o político e o social, que é justamente o que permite que haja uma *contrarrevolução democrática* como é o caso do totalitarismo, negação máxima da política, que os polos se invertam dando outra forma à sociedade. O pensamento do político, *pensamento da indeterminação na indeterminação*, é, como Lefort diz de Maquiavel, um pensamento de risco eminente e de convivência com a morte.

³⁵⁸ Na abertura do ensaio *O filósofo e sua sombra* sobre Husserl – já um dos últimos ensaios de Merleau-Ponty – o tema da redução volta à tona, com fôlego para definir os limites e a tarefa infundável da fenomenologia. Acreditamos que o processo de investigação que passa de Merleau-Ponty a Lefort e vice-versa, é uma radicalização continuada que pode ser muito bem exemplificada pelo tema da redução: “*Vejamos o tema da redução fenomenológica - que se sabe nunca deixou de ser uma possibilidade enigmática para Husserl, que sempre voltou a ela. Dizer que ele nunca conseguiu assegurar as bases da fenomenologia seria enganar-se sobre o que ele procurava. Os problemas da redução não são para ele um preâmbulo ou um prefácio: são o começo da pesquisa, num certo sentido constituem-lhe o todo, uma vez que a pesquisa é, ele o diz, começo continuado.*” (S, p.177)

Para situarmos melhor o leitor acerca da problemática da dimensão simbólica munida com a *instituição*, precisamos entender em que medida Lefort, diferentemente de Merleau-Ponty, abandona a possibilidade de pensar a filosofia política a partir de uma filosofia da história ou do espírito. Lembremos o leitor que nas *Aventuras*, essa era condição *sine qua non* para uma filosofia política. Moutinho diz claramente:

Parece-me que uma alternativa fecunda de leitura da obra de Lefort é tomá-la a partir de uma oposição entre filosofia da história e filosofia política. Aparentemente, a filosofia política madura de Lefort só se constitui a partir do momento em que ele se liberta da possibilidade da filosofia da história. (MOUTINHO;2018, p.48)

Para o intérprete, Lefort constata, como vimos acima, a impossibilidade de pensarmos o político a partir da ordem social, ele é Alteridade que reside fora da dimensão social, o que possibilita que o social esteja sempre aquém de sua identidade pois sua instituição se dá pelo lugar do poder vazio na invenção democrática. Acreditamos que essa intuição é muito bem motivada. Vale pontuar que o modelo para pensar a história continua sendo a instituição. Há *pensamento da história*, sem que contudo seja necessário – como em Merleau-Ponty – estabelecermos uma filosofia do espírito.

Basta que vejamos que seus *insights* sobre as diversas formas de sociedade “*primitivas*”, *feudais*, *moderna*, *democrática*, *totalitária* (MOUTINHO;2018, p.50), possuem por base o modelo da instituição histórica. O ponto fundamental é que o simbólico (cada sociedade possui sua dimensão o que confere sua especificidade e seu modo de vida) vai além da instituição no sentido ontológico, pois como tal desenvolvida por Merleau-Ponty, ela, assim como a carne e a reversibilidade, permanecem na ordem *interna das relações sociais*. Essa descoberta de Lefort é muito bem traçada pelo intérprete:

Ali onde Merleau-Ponty vê “simetria” e reversibilidade entre os sujeitos, todos vinculados a uma única carne, Lefort vê antes o sujeito iniciado no mundo por um Outro: para além da relação fusional com a mãe, o infante é confrontado com a mediação de um terceiro, que opõe a Lei a seu desejo. Há uma mediação análoga a essa que institui o social. Quer dizer, o social não repousa apenas sobre si mesmo, essa instituição não é um “fato social” — ou, como diz Lefort, *a democracia não possui o sentido de sua própria gênese, a humanidade se vê tomada em uma abertura que ela não faz*. Assim, é a eficácia simbólica que funda a sociedade política, não o contrato, não acordo real ou hipotético. (MOUTINHO;2018, p.51, grifos nossos)

A questão da origem é colocada na perspectiva de negação: a democracia não possui o sentido de sua gênese embora busque incessantemente essa verdade e essa identidade. Aqui reside, conforme sabemos, um dos aspectos que torna o regime democrático aberto

ao fantasma totalitário, que se institui na medida dessa afirmação impossível sobre a origem desde a desincorporação do Antigo Regime. Terminaremos essa seção entendendo a descoberta do simbólico enquanto *Alteridade irreduzível*, mas adiantemos, que ela é elaborada distintamente, e ainda é pensada a partir do modelo da instituição. Se há passagem possível da democracia ao totalitarismo, é porquê há *instituição do político*, há reversibilidade entre o social e o político, o que permite, como diz Merleau-Ponty em suas notas de curso, a possibilidade de uma *instituição apenas na letra*: “(...) 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.*” (IP, p.135)

Aqui é a afirmação de nosso trabalho, a ossatura de nossas hipóteses. E é por essa razão que antes de adentrarmos com vigor nos últimos passos é preciso entender com mais acurácia o que Lefort entende por *dimensão do simbólico*. Seguiremos os passos de Warren Breckman em seu esclarecedor ensaio *Lefort and the symbolic dimension*. Começamos dizendo o seguinte: embora Lefort se dedique à filosofia política, a partir da breve leitura de sua crítica à ontologia de Merleau-Ponty, não nos restam dúvidas de que esse acréscimo não é *exclusivo da política*, mas é uma face do *próprio Ser*, o que altera o *ritmo e o movimento de seu estilo*, que será exemplificado pela escrita à prova do político, ou como disse Moutinho, político é também da ordem “especulativa”. Sem dúvida alguma, foi a partir do trabalho da obra de Maquiavel que essa dimensão do simbólico ficou mais clara e delineada com clareza. Mas como veremos na argumentação de Breckman, podemos ver uma conceituação muito rica do simbólico em seus ensaios antropológicos nos anos de 1950 e também em seus ensaios ainda guiados pela temática do proletariado – nos quais deixamos indicações em nossa leitura nos capítulos anteriores. Estes estão em constante contato com o curso da instituição que analisamos na seção anterior.

Breckman citando uma passagem de Paul Bênichou distingue dois modos de lidar com a questão do simbólico: o primeiro fornece um caráter autônomo e criador à potência humana imaginária, o segundo nega que haja instituição simbólica em sua relação com o real. O primeiro modo é muito característico de Cornelius Castoriadis (amigo de longa data de Lefort e co-fundador do grupo *Socialismo ou Barbárie*), o segundo exemplifica alguns autores do romantismo do século XIX (*PLOT; BRECKMAN;2013, p.176*). Lefort não nos deixam dúvidas, escolhe o caminho da ambiguidade:

No Romantismo, Bénichou nos exorta a reconhecer “a ambiguidade que é característica desse tema intelectual, e fazer do símbolo uma invenção humana e uma característica do próprio ser”. Claude Lefort, o teórico da “dimensão simbólica” do político, permaneceu dentro dessa ambiguidade. (PLOT; BRECKMAN;2013 p.176).³⁵⁹

Lefort, diferentemente de Castoriadis, enxerga o simbólico como uma invenção humana e uma característica do Ser, ele portanto, não é nem criado nem encontrado, é *instituído*. A partir do “simbólico instituinte” vemos a estadia no campo da ambiguidade, negando a possibilidade de uma autonomização na democracia, por exemplo, na qual pudesse haver qualquer termo ou “solução para o enigma” democrático. Sem dúvida, observa Breckman, há uma dimensão de autocriação na democracia, mas se o poder democrático é compreendido na dimensão do político ele se torna absolutamente indomável. “A democracia, na visão madura de Lefort, está enigmaticamente preparada entre a ação humana e uma divulgação ou revelação do ser.” (PLOT; BRECKMAN;2013, p.176)³⁶⁰. Isso quer dizer que há na própria *instituição* do político uma dimensão de *passividade*, generalidade própria ao Ser que deixa o enigma da democracia sem resolução total possível, *ela está sempre para além de si mesma* – ela é “democracia selvagem”, conforme veremos. A autonomia, nos termos lefortianos, é inseparável do *dehors*, do Outro, ou como entendemos agora, da dimensão do simbólico. É justamente por isso que não há *uma instituição “real” do político exterior à sociedade*, ao contrário, a impossibilidade da sociedade estar tomada por si e por sua identidade fornece à ela uma dimensão de exterioridade. Aqui se inicia a articulação do simbólico para Lefort (PLOT; BRECKMAN, p.176).

O impulso de Lefort para pensar a partir das indicações do Ser bruto – como vimos em seu ensaio de 1961 – fornece à sua reflexão uma estadia no irrefletido (passividade-atividade). Diante disso, já nos idos de 1960, nota o intérprete, Lefort é “convencido” por Lacan a respeito da divisão primordial que envolve a identidade humana, com o intuito de preveni-lo das “fantasias” que advém da alienação como tivemos oportunidade de ver, *na intersubjetividade nascente na criança*:

No entanto, parece claro que Lacan se tornou útil para Lefort principalmente porque a ideia de Lacan de divisão constitutiva poderia ser integrada à crítica ontológica de Merleau-Ponty às filosofias totalizantes. Nesse sentido, Lefort

³⁵⁹ In Romanticism, Bénichou urges us to recognize “the ambiguity that is characteristic to this intellectual theme, and make of the symbol both a human invention and a characteristic of being itself.” Claude Lefort, the theorist of the “symbolic dimension” of the political, remained within this ambiguity.

³⁶⁰ Democracy, in Lefort’s mature view, is enigmatically poised between human action and a disclosure or unveiling of being.

teve um modelo no próprio Merleau-Ponty, que no final de sua vida percebeu pontos de contato entre seu próprio pensamento e a psicanálise (PLOT; BRECKMAN;2013, p.178).³⁶¹

Assim como Merleau-Ponty, a lida com Lacan é um tanto quanto superficial. O uso da tríade-psíquica, simbólico, imaginário e real, não é usada por Lefort em nenhum sentido preciso como encontramos na formulação lacaniana, exceto na *Imagem do corpo e do totalitarismo*, no qual a noção de imaginário parece remeter a Lacan, o que não se estende necessariamente para outros ensaios. A função do simbólico é fornecer à sociedade acesso a sua própria realidade e “depois” ao mundo em um sentido amplo. O simbólico cria uma certa unidade do social a partir do conflito de classes – desvendado na leitura de Maquiavel, conflito entre Grandes e povo – o que é externado em sua representação do Outro, a partir de certos parâmetros internos do que é legal, ilegal, o que tem sentido e aquilo que não tem, e “depois” em sua relação mais ampla com o Outro e o mundo. Esse intercâmbio desdobrado no meio do mundo, fornece, ulteriormente, categorias ontológicas, que são representadas como aquilo que *é* e aquilo que *não é* (PLOT; BRECKMAN;2013, p.179). Aqui fica demarcado a aproximação e a distância com Lacan:

Podemos notar que isso coloca Lefort a alguma distância de Lacan, que distinguia entre a “realidade”, que é o que a sociedade designa como real, e o “real”, que está além da simbolização, na verdade, até mesmo além da possibilidade de simbolização. A noção de real de Lefort está realmente mais próxima da definição lacaniana de uma “realidade” instituída simbolicamente do que do “real” lacaniano. (PLOT; BRECKMAN, p.179).³⁶²

Importante essas demarcações realizadas no acompanhamento de Breckman, pois ao nosso ver, é o que coloca com mais precisão e síntese a dimensão do simbólico. Há muitas discussões sobre a carga psicanalítica dessa noção em Lefort, mas como veremos, ela vem de mais longe. Para Lefort ela é uma descoberta muito semelhante à Gestalt para Merleau-Ponty. Desde a *Estrutura do comportamento* o autor da *Fenomenologia* vê na noção de Gestalt (forma) um modo de anular a dicotomia sujeito/objeto presentes nas metafísicas empiristas e intelectualistas, justamente pela sua capacidade de instituir um

³⁶¹ Nonetheless, it seems clear that Lacan became serviceable for Lefort primarily because Lacan’s idea of constitutive division could be integrated into Merleau-Ponty’s ontological critique of totalizing philosophies. In this sense, Lefort had a model in Merleau-Ponty himself, who towards the end of his life perceived points of contact between his own thought and psychoanalysis.

³⁶² We can note that this sets Lefort at some distance from Lacan, who distinguished between “reality,” which is what society designates as real, and the “real,” which is beyond symbolization, indeed, even beyond the possibility of symbolization. Lefort’s notion of the real is actually closer to the Lacanian definition of a symbolically instituted “reality” than to the Lacanian “real.”

modo de relação com o mundo percebido que escapa à determinação, vinculando *no fundo* uma generalidade capaz de restituir a ambiguidade de nosso campo perceptivo. O simbólico, Lefort nos diz em 1983 na ocasião da revista francesa *Psychoanalystes*, dedicado ao tema *Mythe de l'un dans le Fantasme et dans la Réalité Politique*:

(...) não é hora de deixar de imputar a Lacan a invenção da noção do simbólico? Alguns dão a impressão de que um belo dia Lacan apareceu e nasceu a noção de simbólico. A noção de simbólico é muito mais antiga, mesmo que a palavra não seja usada. Permanecendo dentro dos limites da filosofia política, sem dúvida Platão designa um poder simbólico ao fazer, por meio da figura de Sócrates, uma crítica à tese naturalista de Cálicles ou à tese realista de Trasímaco. Sem dúvida, La Boétie faz o mesmo, para um fim diferente, quando substitui o poder do tirano pelo *Nome do Um*. Antes dele, Maquiavel observou que o príncipe deve se destacar das imagens que seus súditos projetam sobre sua pessoa e relacionar sua autoridade ao *Nome do Príncipe*.... Ele abriu um registro que não era nem da imaginação nem da realidade empírica. (LEFORT; apud; FLYNN;2006, p.119)³⁶³

Podemos afirmar que o simbólico tem uma função semelhante à Gestalt, auxiliando para destacar aquilo que não é do campo do imaginário nem do campo empírico da realidade. É justamente o que ele afirma ser a figura do *Terceiro*, pensada por vários filósofos como alternativas diante dos enigmas que a relação do pensamento com o Ser lhes impunham. Daí que Platão, La Boétie e Maquiavel tenham empregado essa função em seus pensamentos mesmo que o termo não estivesse lá designado. Se acompanharmos Lefort – daí nossa citação do termo Gestalt – Merleau-Ponty também busca essa terceira alternativa, seja pela Gestalt seja pelo écart, nos revelando que tanto a carne como o filósofo existem no *entre-deux*, no meio do mundo. Entretanto, como deixa claro essa passagem, diferentemente dos três filósofos citados, Merleau-Ponty não a trata em uma leitura da filosofia política, e nesse sentido a dimensão simbólica não aparece como função de conferência de realidade à sociedade destacada, o que caracterizaria a *instituição do político*. Do mesmo modo que Lacan não a pensa a partir do político nem mesmo em sua relação com a imaginação e o real.

³⁶³ (...) is it not time to stop imputing to Lacan the invention of the notion of the symbolic? Some give the impression that one fine day Lacan came along and that notion of the symbolic was born. The notion of the symbolic is much older, even if the word is not used. Remaining within the limits of political philosophy, no doubt Plato designates a symbolic power when he makes, through the figure of Socrates, a critique of the naturalist thesis of Callicles or the realist thesis of Thrasymachus. No doubt La Boétie does the same, for a different end, when he substitutes the *Name of the One* for the power of the tyrant. Before him, Machiavelli observed that the prince must detach himself from the images that his subjects project on his person, and relate his authority to the *Name of the Prince*. . . . He opened a register that was neither that of the imagination nor that of empirical reality

A descoberta por parte de Lefort, nota Breckman, não é totalmente datada a partir de sua obra prima sobre Maquiavel. É sem dúvida ali que ele descobre todo o poder político desse termo. O intérprete nota, por exemplo, que no ensaio *Sociedade “sem história” e historicidade* de 1952³⁶⁴, Lefort, apesar de sua vinculação teórica ainda fortemente marcada pelo marxismo parece elaborar uma compreensão complexa do simbólico, onde irá ler, à distância de Hegel principalmente, que a aparente ausência de temporalidade nas sociedades primitivas, é na verdade, um modo próprio de historicidade que fornece uma *forma de vida*, desde os costumes até suas relações mais complexas:

Essas ideias surgem em contato próximo com Merleau-Ponty, que na época estava elaborando as ideias sobre a instituição que se tornariam o tema de suas palestras de 1954-1955. (...) Ou, talvez mais precisamente, é difícil dizer como dar prioridade, ao professor ou ao aluno, como se a própria relação deles estivesse encenando um exemplo intrincado de quiasma. De qualquer forma, a continuidade do pensamento inicial de Lefort às suas ideias maduras é patente. No prefácio de 1979 para a segunda edição de *Elementos de uma crítica da burocracia*, ele descreveu a constituição da sociedade como uma "matriz simbólica das relações sociais", ecoando, assim, formulações espalhadas livremente pelas palestras de Merleau-Ponty sobre a instituição. (PLOT; BRECKMAN;2013, p.179).³⁶⁵

O que gostaríamos de apontar como hipótese foi basicamente descrito na citação acima de Breckman. Há sem dúvida alguma uma dificuldade de demarcar a origem do termo na filosofia de Lefort. Suas utilizações são diversas o que levou Hughes Poltier a afirmar que não há um uso preciso do termo por parte de Lefort. Nesse imbróglio, se compreendermos que o ambiente intelectual no qual habitava o escritor era tão diverso como possível, se torna inevitável que a dimensão simbólica ganhe inúmeras acepções, até mesmo pela natureza diversa de seu trabalho. Em seus ensaios de antropologia, parece usá-la de algum modo à maneira de Lévi-Strauss e do estruturalismo, em alguns ensaios mais maduros não restam dúvidas de sua distância para com essa escola. Fato é que acompanhamos integralmente o intérprete quando estipula certo parentesco com Lacan no mesmo lance em que coloca o termo à distância do psicanalista francês. O mesmo acontece com o estruturalismo. Ambas figuras são encontradas com presença significativa nos cursos de 1954-55, o que não nos pode deixar enganar a ponto de reduzirmos o simbólico à noção

³⁶⁴ *As formas da história.*

³⁶⁵ These ideas emerge in close engagement with Merleau-Ponty, who at that time was working out the ideas on institution that would become the subject of his 1954–55 lectures. (...) Or, perhaps more accurately, it is hard to tell how to assign priority, to the teacher or to the student, as if their relationship itself were enacting an intricate example of chiasma. At any rate, the continuity from Lefort’s early thought to his mature ideas is patent. In the 1979 preface to the second edition of *Elements of a Critique of Bureaucracy*, he described the constitution of society as a “symbolic matrix of social relations,” thus echoing formulations scattered liberally throughout Merleau-Ponty’s lectures on the institution.

de instituição. O que nos parece claro, é que o simbólico é articulado inevitavelmente com a instituição, até por que não há constituição do político, *há instituição*. Apenas não percamos de vista essa intuição do intérprete: a relação entre o professor e o aluno é quiasmática. Na esteira da ontologia de Merleau-Ponty, não podemos pegar uma das pontas para encontrar o final do caminho, há entrelaçamento dos termos, não estático, mas quiasmático *produtor de sentido*.

Notemos a precisão da definição que Breckman nos fornece do simbólico ao fim de seu ensaio, para que nos sirva de apoio, pois nas etapas que seguirão será um termo fundamental para nossa finalização da tese:

Para Lefort, o simbólico é uma *dimensão* do social, mas isso sugere que o simbólico não é tudo que existe para o todo social. Tampouco, como dimensão do social, o “simbólico” é simplesmente o sistema de signos *tout court*. Além disso, para citar a afirmação mais famosa de Lefort sobre a democracia moderna, se a quase-representação de si mesma da sociedade democrática moderna permanece um *lugar vazio*, ela é *vazia* não porque seja estruturada pela falta ou incompletude, que é a condição transcendental do simbólico no sistema de Lacan, mas porque a democracia moderna institui a dimensão simbólica do poder como vazia. (PLOT; BRECKMAN, p.182).³⁶⁶

Indo contra a tese de que o termo empregado por Lefort possui um sentido vago, tal como aponta Hughes Poltier, Breckman afirma – ao nosso ver de modo preciso – que para Lefort sendo o simbólico uma *dimensão do social*, concebendo a instituição democrática em sua quase-representação por seu *écart*, temos essa representação a partir de *um lugar vazio*, não por incompletude como pensa o sistema transcendental lacaniano ou por falta de acurácia como pensa Poltier. É pelo fato da democracia moderna instituir a dimensão simbólica em sua representação do poder *como vazia*, descoberta essa que se dá pela *experiência democrática*, por observações da história e da vida presente, o que deixa suficientemente claro, que sua filosofia tardia não deixa de alastrar o *estilo da filosofia existencial*, e que sua fenomenologia política, finalmente pode ser designada como um modo de trato com o *fenômeno do político e com o Ser*. A partir disso, temos a conceituação estendida da fenomenologia política de Lefort.

Podemos dizer, para finalizar essa seção, que de fato, como o título anuncia, a *dimensão do simbólico* é um impensado de Merleau-Ponty, mas do modo como o

³⁶⁶ For Lefort, the symbolic is a *dimension* of the social, but that suggests the symbolic is not all there is to the social whole. Nor, as a *dimension* of the social, is the “symbolic” simply the system of signs *tout court*. Moreover, to cite Lefort’s most famous claim about modern democracy, if modern democratic society’s quasi representation of itself remains an *empty place*, it is *empty* not because it is structured by lack or incompleteness, which is the transcendental condition of the symbolic in Lacan’s system, but because modern democracy institutes the symbolic dimension of power as empty.

impensado se apresenta, é ainda no interior e no exterior de seu circuito de representações do Outro, que é possível pensar aquilo que não foi ainda pensado. O político não foi matéria de Merleau-Ponty, nem mesmo podemos assentir, como alguns intérpretes que buscam enxergar um pensamento do político em sua ontologia da carne. Se por pensamento do político tivermos por referência uma filosofia política capaz de pensar a democracia em sua invenção moderna e os regimes totalitários, acreditamos, que Lefort fez grande favor ao pensamento quando *radicaliza essa filosofia para além de si mesma*. Merleau-Ponty realiza suas “descobertas” no estudo da percepção, do corpo, da metafísica. O que Lefort faz é lançar esse estilo para além, colocando-o em contato com a experiência política ela mesma. O simbólico não foi inventado por Lacan nem mesmo por Merleau-Ponty, mas nenhum deles fez o que era preciso fazer em uma filosofia política: encontrar a dimensão simbólica do político *instituinte de mundo*. Isso é o que separa Lefort da ciência política e da sociologia positivista, o que demonstra a precisão de seu uso bem como sua importância. A matéria na qual se dedicou durante toda sua vida se mostrou indomável e selvagem. Aonde podemos vislumbrar seu pensamento, não há lugar para a plena idealização ou construção. Se é verdade que há sempre algo para o filósofo pensar sua relação com o Ser, não é menos verdade que essa relação é dependente de uma criação instituinte incessantemente retomada pelo Outro, *vazio que viabiliza o valor dos impensados*.

3 – A instituição da obra-enigma: um entre-deux

Conforme tivemos oportunidade de acompanhar, ocorrem mudanças expressivas no interior da *démarche* lefortiana após sua crítica da filosofia do proletariado. Em 1956, ele inicia seus trabalhos em Maquiavel, o que dará origem ao fabuloso *Le travail de l'oeuvre Machiavel*.³⁶⁷Avançaremos com algumas hipóteses com intuito de clarificar nossas intenções na presente seção: 1) A *obra (oeuvre)* é crucial para a compreensão do pensamento do político. 2) Ela só pode ser corretamente compreendida a partir da noção de instituição. 3) A *obra*, fruto de um *trabalho continuado*, é um *entre-deux*, inicialmente no sentido fornecido por Merleau-Ponty à dimensionalidade em seu entrelaçamento com a figura, ou seja, sua perspectiva instituída e instituinte, na qual podemos compreende-la

³⁶⁷ A noção de obra aparece em um ensaio de 1970, dois anos antes da publicação de seu grande trabalho. Ensaio reunido em *As formas da história*, intitulado *A obra de pensamento e a história*.

como meio (milieu) de nossa inserção no mundo expressivo que ela abre, o que já nos direciona para uma história comum. A partir da radicalização lefortiana, esse *entre-deux*, além de ser uma alternativa ao objetivismo e subjetivismo (também um remédio para as filosofias da consciência), passa a operar em um nível simbólico distinto, no sentido de que existe, para Lefort, *uma alteridade irreduzível*, que confere à própria obra sua dimensionalidade: ela passa a ocupar o lugar do *terceiro*, enquanto eficácia simbólica, semelhante àquela perpetrada pela *instituição do político*, conferindo realidade à experiência do escritor. 4) A obra é encontrada, acreditamos, no contato do escritor com o curso de Merleau-Ponty sobre a *instituição* – embora possamos vislumbrar um grande alcance na leitura de seus ensaios sobre a linguagem artística em que o tema da obra e da criação simbólica são tematizados. Ela se confunde, sem perder sua identidade, com o esforço expressivo da literatura e da pintura, e é isso que concede estatuto *sui generis* à noção lefortiana em seu emprego para interpretar *o ser da política* – passamos a compreender o sentido da “algunha” filósofo-escritor, que aplicamos durante toda nossa tese tanto para Merleau-Ponty como para Lefort.

Para amarrar nossas hipóteses iniciais devemos ter em mente algumas premissas: a obra é um enigma tal como a democracia, onde não existe resolução *final* possível de suas questões, ela é, e precisa ser, *instituição incessante e selvagem*. A obra não reside como uma coisa-em-si no espaço-tempo, mas *no tempo* como um fragmento de paisagem em que o pintor emprega seu corpo, *trazendo seu fundo que preexiste à criação simbólica*. Este fundo de generalidade no caso da pintura é a “história da pintura” que se avoluma, a partir da qual cresce-se o ato expressivo do pintor ao fragmento dando origem ao quadro-obra. No caso da obra de pensamento, o *trabalho (travail)* criativo – noção crucial que veremos esboçada por Merleau-Ponty – pressupõe *o mundo*³⁶⁸, sendo através de seu horizonte que o autor se apoia no presente (sua situação histórica, pessoal e intersubjetiva), bem como naquele que ele *imita* no passado (a tradição de pensamento³⁶⁹), assumindo o *risco* de uma empreitada comum. Disso podemos concluir que sempre haverá para Lefort a dimensão do real que não é tangível ou reduzível à teoria ou à prática: há sombras entrecruzando-se com a transparência na paisagem do pensamento, como no mundo que habitamos³⁷⁰. Somos capazes de compartilhar e

³⁶⁸ Não partimos de uma distinção entre imaginário e real. A pintura também parte do mundo, do mesmo modo que a obra de pensamento possui seus débitos originários com a imaginação.

³⁶⁹ Veremos em Maquiavel, uma *imitação instituinte*, não reprodução do passado-coisa.

³⁷⁰ Em uma passagem esclarecedora, Emmanuel Alloa, descreve assim a *resistência do irrefletido na reflexão* em Merleau-Ponty, citando passagens de uma conferência de Merleau-Ponty reunida em *Parcours*

multiplicar os sentidos *dessas instituições* no instante em que os alteramos. Somos seres incarnados dotados de uma história e de uma atividade que é individual, mas tornadas possíveis por sermos encharcados pelo tecido do mundo que só se faz com os outros seres e sentidos que existem *entre-nós*.

Devemos colocar a questão fundamental: o que é uma obra de pensamento? Lefort abre seus trabalhos sobre Maquiavel, colocando em marcha esse *enigma*: “*Ce livre est né pour une énigme, dont nous ne saurions dire tous les motifs.*” (TM, p.9). A obra é o enigma que se une, através da tensão nunca sanada da interpretação contínua que abre e reabre os horizontes de sua existência. Nós vimos na leitura de *Sur une colonne absente*, como Lefort compreende o esforço expressivo do pensamento unindo-o, pela diferença, com o da literatura e da pintura. Merleau-Ponty, por sua vez, faz a pergunta sobre o estatuto da obra, traçando um paralelo entre pintura e filosofia. No curso sobre a instituição ele nos diz:

Porém a pintura não é lógica da pintura, a construção é retrospectiva (e provisória), o que encontramos, não sabemos o que significa exatamente. O paralelo com as filosofias só é aceitável se as próprias filosofias forem tomadas não como uma enunciados de ideias, mas como uma invenção de formas simbólicas. (IP, p.82)³⁷¹

A filosofia não é mero conjunto de ideias, como a pintura, é instituição contínua de formas simbólicas. Essas formas possuem um traço pessoal que é inalienável ao sentido da obra, mas nem por isso elas podem ser compreendidas pela história dos indivíduos atômica e consideradamente, ou as obras como meros objetos. Há um tecido comum que é a própria instituição, o que permite aparecer a passagem de um pensamento ao outro, uma inovação simbólica, no mesmo momento em que devemos reconhecer sua

deux, (da qual não temos acesso), ele nos diz: “*Se référant au Théétète de Platon, Merleau-Ponty rappelle que l'origine de la philosophie, c'est le thaumazein, l'étonnement. Il faut se garder de ne voir dans c'est étonnement qu'un embrayeur initial pour s'élever ensuite aux vivisections conceptuelles. « La philosophie. C'est le thaumazein, c'est la conscience de l'étrangeté » qui ne peut se dégager que d'une proximité d'avec ce qui étonne. En ce sens, « la philosophie ne respire que lorsqu'elle rejette la pensée infiniment infinie pour voir le monde dans son étrangeté ».*” (ALLOA ;2008, p.26-27). Essa leitura é antecipada por Lefort no posfácio de *O visível e o invisível*, e que vale nossa menção, pois revela, mais do que uma leitura de Merleau-Ponty por parte de Lefort, o quanto relevante é para sua própria obra a resistência do impensado e do irrefletido, e especialmente no seu caso, *do ser que mostra alhures*: “*Como as coisas da natureza, como os fatos da história, é um ser do exterior, despertando o mesmo espanto, requerendo a mesma atenção, a mesma exploração do olhar, prometendo por sua singular presença um sentido de outra ordem que as significações encerradas nos seus enunciados. Sendo no mundo, não lhe pertence como o resto, pois só existe para nomear o que é e o laço que a ele nos prende.*” (VI, 249-250, grifo nosso)

³⁷¹ Cependant la peinture n'est pas logique de la peinture, la construction est rétrospective (et provisoire), ce qu'on a trouvé, on ne sait pas ce que cela signifie exactement. Le parallèle avec les philosophies n'est acceptable que si les philosophies elles-mêmes sont prises non comme énoncé d'idées, mais comme invention de formes symboliques.

continuidade no tecido instituído. Nesse sentido podemos entrever a noção de *trabalho*, em detrimento de um conceito, subjetivamente privilegiado, que é o da *criação ou escolha*. O *trabalho* se refere ao momento de *instituição simbólica de uma obra*.

Cada ato parcial afeta o todo, provoca um *écart* que é preenchido por outros. Em vez de escolha, devemos dizer *trabalho*. As escolhas são o traço desta obra de “germinação” (Cézanne) (com a natureza, com as outras pinturas). Cada escolha refaz a pintura, herdando-a. Cada obra recria toda a obra de um pintor, herdando-a se for realmente uma obra. A escolha [significa] pressionar uma das nervuras de um dado mundo pictórico, tornando-a o princípio de um tipo de expressão, que por sua vez terá o mesmo destino. Escolha não frágil, mas escorregadia e aberta. (IP, p.86, grifos do autor)³⁷²

Essas passagens tratam especificamente da *instituição da obra*. Como tal, considerando seu aspecto ontológico, o modo como se desenrola as diversas instituições, elas podem ser compreendidas em sua estrutura geral comum. Se não procedêssemos desse modo, não poderíamos compreender como uma instituição passa à outra, ou mesmo, como poderia haver uma história comum que uma determinada empreitada expressiva inicia a partir de um meio. Como vimos em nossa leitura do presente curso, não há *início absoluto, ponto zero*, a instituição é retomada da *Urstiftung* com *Endsfitung*. Nessa dialética, a instituição originária é incorporada pela instituição “final”, mas só se dá, nota Merleau-Ponty, através de um *écart*, de um desvio, um vazio que abre continuamente o processo expressivo às outras retomadas, tanto por parte de seu autor como dos interlocutores presentes e futuros: há uma espécie de mistura de acaso e razão (IP, p.83) A obra reside nesse *entre-deux*, como o Ser para Merleau-Ponty, ela não está nem em nossa frente, nem mesmo em nosso dorso: ela está no *meio* que nos circunda. É nesse sentido que o *trabalho da obra* é um processo de germinação, pois retoma a história em que se apoia, no mesmo momento em que é capaz de instituir um novo campo no qual os outros passam a ser solicitados, desde seu presente, até o futuro da obra, que em definitivo, não está sob o domínio de seu autor. Como vemos com precisão em uma citação de *Parcours Deux*:

Talvez esta pesquisa convergente acabe destacando *um meio comum* de filosofia e conhecimento positivo, e nos revelando, para além do sujeito e do objeto puro, como *uma terceira dimensão* onde nossa atividade e nossa passividade, nossa

³⁷² Chaque acte partiel retentit sur le tout, provoque *écart* à compenser par d’autres. Plutôt que choix il faut dire *travail*. Les choix sont la trace de ce travail de « germination » (Cézanne) (avec la nature, avec les autres tableaux). Chaque choix refait la peinture en en héritant. Chaque œuvre recrée toute l’œuvre d’un peintre en en héritant si c’est vraiment une œuvre. Choix [signifie] appuyer sur une des nervures d’un monde pictural donné, en faire le principe d’un type d’expression, qui à son tour subira le même devenir. Choix non cassant, mais glissant et ouvert.

autonomia e nossa dependência, cessariam de ser contraditórios. (ALLOA ;2008, p.43, grifos nossos)³⁷³

A não-filosofia, seja ela arte ou a ciência, fornece para o pensamento existencial um modo de articulação próprio. Embora haja claramente um entrecruzamento dos modos de expressão da arte com a instituição do saber filosófico, da obra de pensamento portanto, podemos dizer que é através desse esforço que nos situaremos para além do sujeito e do objeto. Aqui o *trabalho* passa a operar expressivamente no intercâmbio de seu débito com o presente e o passado, ao mesmo tempo que inaugura um novo *estilo* de pensar, uma configuração, uma *Gestalt*, que não estava instituída na história do pensamento passado mas configura uma abertura ao futuro. Essa organização simbólica revela de modo muito específico a razão pela qual a *instituição da obra é uma exigência de um porvir*, pois inaugura *na história* uma empresa passível de ser retomada pelos outros, a partir da qual possamos, melhor do que o próprio autor – já que residimos em um tempo no qual suas questões não visavam totalmente, mas que podemos, através de um *parentesco de escolha*, pensar os seus impensados, e habitar horizontes nos quais ele não podia entrever e fazer falar a obra incessantemente pelo nosso próprio poder de interrogação – entender o tempo em que viveu, suas questões, seus horizontes históricos, suas motivações. Isso se dá, a partir de Merleau-Ponty, por esse *entre-deux*, que ele nomeia especificamente como uma *terceira dimensão*, ressoando pesadamente a articulação lefortiana do simbólico.

Entretanto, como já notamos na seção dedicada à dimensão simbólico, ela aparece como um impensado de Merleau-Ponty na medida em que Lefort a articula enquanto aquilo que confere realidade, a figura do terceiro, *a alteridade do Outro* (the Otherness of the other). Como assentimos, essa articulação ontológica, *assimétrica por excelência*, não nos parece, de todo, compatível com a ontologia de Merleau-Ponty. Destarte essa questão especulativa, temos um fato inexorável: a compreensão da dimensão simbólica se dá em uma articulação necessária com a experiência política moderna, *descoberta*, como lembra Hughes Poltier, na leitura de Maquiavel e em sua interpretação dos regimes que erguem-se na sociedade moderna – democracia e totalitarismo. Desse modo, precisamos direcionar nossos olhos diretamente para *a questão da obra*, para entender sua espessura e sua medida já que: “(...) *os horizontes do pensamento político não são eles mesmos políticos, que a relação do príncipe com o poder é uma figura da relação*

³⁷³ Peut-être ces recherches convergentes finiront-elles par mettre en évidence un milieu commun de la philosophie et du savoir positif, et par nous révéler, en deçà du sujet et de l'objet pur, *comme une troisième dimension* où notre activité et notre passivité, notre autonomie et notre dépendance, cesseraient d'être contradictoires.

do homem com o tempo e o ser.” (TM, p.444)³⁷⁴. A obra de pensamento, e especificamente a obra de *filosofia política*, tem o poder de carregar a experiência política e transformá-la em obra, não através de um construto ou de um ato criativo absoluto do Grande Autor, que estaria para além da história, mas através da nervura do real, seu meio. A obra possui um vazio que não é possível de ser totalmente preenchido – o que nos direciona à articulação do simbólico na democracia e na obra. Nossa primeira visita à obra de pensamento é carregada por uma *fé originária*, a mesma que nos chumba no mundo e impossibilita um pensamento *a priori*, sem consideração do mundo efetivo em que nossa experiência se apoia:³⁷⁵ “A obra maquiaveliana, obra de pensamento, se apenas lhe emprestássemos nossa paciência e nossa fé de leitor, ela afastaria qualquer questionamento sobre as aventuras, mesmo as metamorfoses que a história expõe.” (TM, p.17, grifos nossos)³⁷⁶. É preciso operar não *apesar* de nossa fé de leitor mas através dela, e é nesse sentido que uma atitude ingênua ou uma leitura de sobrevoos excluiriam seus horizontes de interrogação e sua espessura enquanto fragmento do mundo. Por mais ambiguidades que encontremos em nosso contato com a obra, por mais que a leitura da obra não possa ser excluída das interpretações que delas se fazem e fizeram, é nesse circuito *da obra que existe*, que precisamos nos situar para que um *trabalho da obra* possa ser realizado. A partir disso entendemos em que medida Lefort acompanha Merleau-Ponty em seu trato com a ciência: “A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las.” (OE, p.15), pois se assim o fizermos com a obra ela seria para nós um objeto-em-si, passível de uma compreensão total, pressupondo um fechamento causal de seus sentidos, onde não mais mereceria o status de *fragmento do mundo vivido*.

É preciso adentrar *naquilo que aparece na obra* como aquilo que ela silencia, pois como no mundo que habitamos, há na obra, um excesso de Ser que não permite um domínio total de seus fins e de seus meios, como se pudéssemos, ao nosso bel-prazer, colocarmo-nos em seu próprio tempo e falar como Maquiavel falou aos seus interlocutores. É no presente que podemos interrogar uma obra:

³⁷⁴ les horizons de la pensée politique ne son eux-mêmes politiques, que le rapport du prince avec le pouvoir est une figure du rapport de l’homme avec le temps et avec l’être.

³⁷⁵ Lembremos do início de *O visível e o invisível* em que Merleau-Ponty abre a exposição a partir dessa constatação: “Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de “opiniões” mudas, implícitas em nossa vida.” (VI, pp.15)

³⁷⁶ L’œuvre machiavélienne, œuvre de pensée, n’aurions-nous qu’à lui prêter notre patience e notre foi de lecteur, elle écarterait toute question sur les aventures, voire les métamorphoses auxquelles l’histoire l’expose.

Este é, antes de mais nada, o estado de nosso questionamento. É sobre o nome de Maquiavel e o mito que está ligado a ele. Sobre as características da literatura política que se organiza a partir e em torno do escritor, sobre a problemática científica de que se tornou objeto, sobre o significado do *Príncipe* e dos *Discorsi* e seu alcance, sobre o estatuto da escrita política em relação à ação política; simultaneamente, diz respeito à essência da obra de pensamento e da interpretação. (TM, p.18)³⁷⁷

Não ao acaso o *Le Travail* terá uma preocupação enorme na significação do nome de *Maquiavel*, de sua representação na sociedade moderna que o sucedeu, bem como no *cinquecento*.³⁷⁸ O maquiavelismo – aqui entendido como um conjunto de crenças em torno do nome de Maquiavel que possui uma representação social – não é desvinculado da obra do secretário florentino. A problemática científica em torno do *realismo* não é tida por Lefort como um decalque, ou como um mero erro de interpretação, chegando a afirmar que o realismo do *Príncipe* é sua “ficção”, ele (*Príncipe*) é simbólico de uma ponta a outra tal como um poema (TM, p.68). Para adentrar no mundo que a *obra institui* é preciso que aceitemos suas denegações e suas representações, bem como devemos *nos espantar continuamente* e reinserir a pergunta fundamental que própria obra de Maquiavel nos coloca: o que é a política? O fazendo e refazendo, estamos em contato e em condições de vislumbrar, nas bordas do ser, a essência da interpretação que co-pertence à obra de pensamento. Estamos muito próximos da definição que concede Bernard Flynn:

Lefort afirma que o leitor do texto de Maquiavel, tanto seus leitores contemporâneos quanto distantes, nós mesmos, devem efetuar algo como uma redução fenomenológica, conforme descrito por Merleau-Ponty no prefácio de *A Fenomenologia da Percepção*, isto é, um passo atrás à experiência comum neste caso, de uma leitura direta, *para experimentar o espanto*. (FLYNN;2017, p.5, grifos nossos)³⁷⁹

Essa “redução” nós já dissertamos sobre ela algumas vezes, e acreditamos, que mesmo nas obras ulteriores de Merleau-Ponty ela se mantém em alguma medida: dar um passo

³⁷⁷ Tel est d’abord l’état de notre interrogation. Elle porte sur le nom de Machiavel et sur le mythe qui s’y attaché. Sur les caractères de la littérature politique qui s’ordonne à partir et autour de l’écrivain, sur la problématique scientifique dont celle-ci est devenue l’objet, sur le sens *du Principe et des Discorsi* et leur portée, sur le statut de l’écrit politique en regard de l’action politique ; simultanément, elle porte sur l’essence de l’œuvre de pensée et de l’interprétation.

³⁷⁸ Principalmente na parte II da obra intitulada : *Le nom et la représentation de Machiavel*, em que trata tanto do *maquiavelismo* como do estatuto da literatura crítica, onde constatamos que não há *disjunção possível*, entre a representação social da obra e do nome do autor com aquilo que os especialistas reivindicam enquanto *verdade da obra*.

³⁷⁹ Lefort contends that the reader of Machiavelli’s text, both his contemporary and distant readers, ourselves, must effect something like a phenomenological reduction as described by Merleau-Ponty in the preface to *The Phenomenology of Perception*, that is, a stepping back from ordinary experience, in this case from a straightforward reading, to experience wonder.

atrás da experiência ordinária, não com o intuito de dissecá-la de fora, mas um modo de acurar o olhar para aspectos do fenômeno – da obra no caso – que nos são mais salientes. No fundo, é a famosa ordem fenomenológica de *reaprender a ver o mundo*.³⁸⁰ É nesse *stepping back*, que podemos efetuar uma leitura de uma obra de pensamento. Isso é fácil de reconhecer quando lembramos que acima Lefort identifica a obra de Maquiavel com a obra de pensamento, o que nos leva a acreditar, que suas proeminentes hipóteses não se reduzem ao pensador italiano, mas antes, revelam que essa obra que nasce no entrecruzamento do mundo moderno com uma resistência do mundo medieval, é lida como um paradigma de toda obra de pensamento. A atitude científica frente à obra, ou mesmo a impostura idealista são ambas negadas na interpretação da obra de Maquiavel, *na abordagem lefortiana*. Uma sobrevoa a obra por retirá-la do mundo concreto, a outra o faz por pressupor uma verdade que pertence ao sujeito que a lê, como se ambos fossem *Kosmotheoros*, ou seja, teóricos sem lugar no mundo concreto cuja verdade, de um lado ou outro da ponta da impostura metafísica, é pressuposta e garantida.

Lefort não se coloca em um lugar de destaque fora do circuito da obra e das interpretações para compreender o estatuto da obra de pensamento. No lugar de de-situar o Sujeito que interroga a obra, o que o escritor do político retém, enquanto intérprete, é o retorno à obra mesma, com toda sua espessura temporal, com suas crenças, interlocutores, contexto histórico, pelos quais trata-se de realizar e reencontrar, para além dos prejuízos idealistas ou “realistas”, horizontes e questões que *aquela obra* é capaz de nos fornecer:

Observemos já que quando se supõe no texto um sentido unívoco pronto a se oferecer à inspeção de qualquer espírito atento, esquece-se que pouco haveria a apreender se não soubéssemos nada da época em que foi escrito, seria impossível despertar o poder que tinha então de abalar crenças estabelecidas, se os

³⁸⁰ Essa é a passagem que acreditamos resumir melhor o valor da redução fenomenológica enquanto uma alternativa à atitude de sobrevoa, que pensamos ser a passagem da qual Flynn se refere: “*O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa. Eis por que Husserl sempre volta a se interrogar sobre a possibilidade da redução. Se fôssemos o espírito absoluto, a redução não seria problemática. Mas porque, ao contrário, nós estamos no mundo, já que mesmo nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar (porque elas sich einstromen, como diz Husserl), não existe pensamento que abarque todo o nosso pensamento. O filósofo, dizem ainda os inéditos, é alguém que perpetuamente começa. Isso significa que ele não considera como adquirido nada do que os homens ou os cientistas acreditam saber. Isso também significa que a filosofia não deve considerar-se a si mesma como adquirida naquilo que ela pôde dizer de verdadeiro, que ela é uma experiência renovada de seu próprio começo, que toda ela consiste em descrever este começo e, enfim, que a reflexão radical é consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final. Longe de ser, como se acreditou, a fórmula de uma filosofia idealista, a redução fenomenológica é a fórmula de uma filosofia existencial: o "In-der- Welt-Sein" de Heidegger só se manifesta sobre o fundo da redução fenomenológica.*” (FP, p.10-11)

horizontes de seu conhecimento estivessem completamente apagados e inacessíveis ao próprio mundo onde ele era um fragmento. (TM, p.23)³⁸¹

Pressupondo um sentido inequívoco, um espírito infalível que revelaria o sentido último da obra, para além de uma impostura metafísica, é um modo de negar o poder que uma obra de pensamento possui: a transcendência do saber, a potência de abalar o *estabelecido e o instituído*, de iniciar uma nova aventura. Pois esse sentido da obra não é fechado em si mesmo, não está congelado como um diamante no coração do Ser, ele é aberto e inextrincável da representação que dele fazemos e que os outros fazem dele. O que Flynn diz a respeito do poder podemos dizer sobre a obra: sua existência é inseparável de sua representação.³⁸² Aqui insere-se um amadurecimento na interpretação somente tornado possível pela *profundidade e dimensionalidade* do discurso instituído. Quando lemos o *Príncipe* somos habitados por esse pensamento livre que utiliza de termos oriundos da Tradição, que os embaralha, que tem a ousadia de colocar a *virtú* no horizonte de uma figura tão controversa como a de César Bórgia. Maquiavel reivindica seus interlocutores para um campo onde suas crenças mais firmes podem ser abaladas e renovadas para um *novo* questionamento da experiência política. É a partir desse *espanto*, dessa confusão aparente que nos recolocamos em posição para interrogar-interpretar a obra: “(...) *carregados dessa dúvida, vemos, no próprio momento em que essa afirmação nos faz deslizar da ideia do racional para a do irracional na política, uma profundidade do discurso (...) que abala nossa segurança primeira.*” (TM, p.18)³⁸³. Essa certeza primeira que foi abalada – a fé na obra e em sua significação prévia que carregamos em nós – é possível pela profundidade do discurso do autor que se entrecruza com nossa própria situação de leitores. Movimento a partir do qual nossa identidade entra no circuito da obra e nela passa operar, multiplicando nossas interrogações, *entre* o racional e o irracional, *entre* o legítimo e o ilegítimo – se nossa empreitada não é mera curiosidade – que se ligam e não se anulam, ao contrário, se multiplicam fazendo com que passemos por habitar o tecido instituído da obra (TM, p.19).

³⁸¹ Observons déjà que lorsqu'on suppose dans le texte un sens univoque prêt à s'offrir à l'inspection de tout esprit attentif, on oublie qu'il y aurait peu à en saisir si l'on connaissait rien du temps où il fut écrit, s'il était impossible de réveiller le pouvoir qu'il eut en ce temps d'ébranler les croyances établies, si les horizons de son savoir étaient tout à fait effacés et inaccessible le monde même où il fut un fragment.

³⁸² *In Lefort's thought, power can function only as represented; thus we see that political power and its representation are inseparable.* (FLYNN ;2005, p.25)

³⁸³ “(...) chargés de ce doute, nous entrevoyons, dans les temps même où ce propos nous font glisser de l'idée du rationnel à celle de l'irrationnel en politique, une profondeur du discours (...) qui ruine notre assurance première.

A noção de maquiavelismo diz muito sobre a leitura da *obra* por parte de Lefort. Ela não pode ser destacada do espaço da voz do autor do *Príncipe*, antes, ela toca em sua profundidade a experiência política ela mesma. Qualquer leitura que façamos de Maquiavel, possui ancoragem nessa significação, que no lugar de escamoteá-la, trata-se de entender como o *nome de Maquiavel*, a partir do *Príncipe* principalmente, resulta em algo que em muito contradiz uma leitura *interrogativa e incessante* da obra. Isso só é tornado possível pela obra *ser no mundo*. Ela possui seu caráter imaginário efetivo (algumas mais do que outras, por exemplo, o *Manifesto Comunista* de Marx e Engels). A distinção absoluta entre imaginação, real e simbólico é operado por uma impostura científica ao olhar a obra que devemos nos afastar. A obra não existe nem no Sujeito nem no Objeto, ela é um *entre-deux* que confere realidade à experiência *vivida* do escritor que é chumbada com seu contexto histórico – no caso de Maquiavel, com o humanismo do *quattrocento*, da teologia presente no discurso social e intelectual, e principalmente de uma certa representação da antiguidade na sociedade italiana que ele busca *inverter e embaralhar*, questionando o saber *instituído*. Conjuntamente com a experiência do escritor que acabamos de esboçar, advém a nossa própria interrogação da obra, que precisando-a, entenderemos melhor seu estatuto. Lefort nos diz: “*Se estou invencivelmente inclinado a explorar a literatura crítica (...) é porque a obra sempre me dá mais o que pensar a partir do espaço que me oferece o pensamento dos outros.*” (TM, p.24)³⁸⁴. Como aprendemos a ler uma obra? Aspecto irreduzível da experiência humana em todos seus âmbitos, a experiência da obra só é adquirida de forma a perturbar nossas próprias crenças e nossa representação do presente e do passado, a partir da experiência do outro. A *obra-instituente* revela para Lefort uma história comum que não existe ponto-zero no qual um leitor absoluto poderia atracar. Newton Bignotto define com precisão:

Orientado por Merleau-Ponty, Lefort afirma que, ao olhar para uma filosofia do passado como uma “construção do conhecimento”, deixamos de lado a questão mais importante, a saber, que toda obra contém um “impensado” (impensé), uma franja de indeterminação, que é exatamente o que nos faz pensar. Se pudéssemos separar concisamente o sujeito de seu objeto, o conteúdo de uma obra permaneceria restrito a si mesmo e ao seu tempo. (BIGNOTTO; PLOT;2013, p.35)³⁸⁵

³⁸⁴ Si je suis invinciblement porté à explorer la littérature critique (...) c’est parce que l’œuvre me donne toujours davantage à penser dans l’espace que lui offre la pensée des autres.

³⁸⁵ Guided by Merleau-Ponty, Lefort states that, upon looking at a philosophy from the past as a “building of knowledge,” we leave aside the most important issue, namely, that every piece of work contains an “unthought-of” (impensé), a fringe of indetermination, which is exactly what makes us think. If we could concisely separate the subject from its object, the content of a piece of work would remain restricted to itself and its time.

O intérprete assim visto se conecta pela *franja de indeterminação* que a obra-instituente deixa, pois no lugar de fechar o conhecimento em uma esfera causal, é a partir da instituição de um saber que a obra inaugura brilhando o lugar a partir do qual orbita os intérpretes. Se o filósofo do político concebe assim a obra, não é difícil entendermos a autenticidade de sua visada fenomenológica, – já que restitui uma experiência da obra ela mesma onde o Outro está inserido – a partir da qual a leitura se mostra como interrogação incessante dos horizontes da obra e dos outros que dela falam, representam, escrevem e pensam.

Os prejuízos de uma leitura objetiva ou subjetiva da obra nós já expusemos. O que vale ressaltar é a vantagem da abordagem lefortiana. O *trabalho*, assim entendido, é um processo de interrogação do presente, no qual o texto filosófico não é tomado como um objeto *partes extra partes*, em que seria possível um desvelamento de seu sentido último e de todas as suas articulações. A obra existe no tempo! Tal afirmação a recoloca no fluxo de nossas existências, ao mesmo tempo em que revela que o intuito lefortiano não é o de delimitar um campo hermenêutico, mas o de enxergar o fenômeno da obra como o do político, no intuito de traçar um *estilo filosófico*:

No entanto, essas considerações não devem ser tomadas como uma exposição da metodologia seguida em sua obra interpretativa, como muitas vezes se encontra nos escritos de historiadores de ideias. Eles revelam a forma como Lefort concebeu a filosofia, seus limites e suas especificidades. (BIGNOTTO; PLOT;2013; p.35)³⁸⁶.

Ao traçar esse estilo no escopo de sua leitura *da obra*, podemos enxergar com clareza algumas especificidades que devemos destacar. Se obra-instituente possui uma franja de indeterminação, lugar na qual habitamos e nos faz pensar, e se seu processo *é selvagem e incessante*, devemos concordar com Bignotto quando diz que há um privilégio do futuro no *estilo* do pensador do político (BIGNOTTO; PLOT;2013, p.36). Isso habilita, ou melhor, isso torna absolutamente necessário um *trabalho da obra*, visando juntar os frutos colhidos pelos outros nessa imensa árvore que penetramos que é a obra de Maquiavel. Atentando para os intérpretes do passado vemos horizontes que não puderam ser habitados pelo autor. Mas eles são encharcados por sua obra, e é a partir daqui que se faz necessário para nosso próprio trabalho uma atividade que, no lugar de anular o Outro, habilite seus pensamentos e suas representações da obra que fazem parte de tudo isso que

³⁸⁶ Nonetheless, these considerations must not be taken as an exposition of the methodology followed in his interpretative work, as one often finds in the writings of historians of ideas. They reveal the way in which Lefort conceived philosophy, its limits and its specificities.

podemos pobremente designar como *identidade da obra*. Pressupor que uma leitura neutra seja possível é esquecer a ambiguidade em que nos lança a fé perceptiva: nós já habitamos um mundo complexo, com realidade e sentido, e carregamos essa textura para toda empreitada, o que obviamente não é diferente no trato com uma obra de pensamento. O processo que descrevemos acima compreendido a partir da redução fenomenológica pode agora ser melhor precisado: “(...) *carregamos uma imagem formada ao longo do tempo, muitas vezes conflitante, que determina o objeto de nossa busca e os problemas que nos preocupamos desde o início. No decorrer de nossa análise, declara Lefort, essa imagem inicial pode se revelar falsa ou insuficiente.*” (BIGNOTTO; PLOT; 2013; p.36)³⁸⁷. Mais claro do que essa passagem impossível. A fé interpretativa nos lança para a *realidade da obra*, na qual não trata-se, como já dissemos, de falsificar essa experiência, mas através de um processo *laborioso*, multiplicar seus sentidos em contato com os outros através de nosso próprio presente, em uma atitude que nada anula suas complexidades e ambiguidades, mas que lança um clarão através de uma *demi-obscurité*. O sentido que temos previamente quando adentramos à obra, nada mais é do que a prova que nosso corpo nunca cessa de lançar suas amarras com a natureza e com a história, que no silêncio mais absoluto de um escritório, o *Príncipe* ou os *Discorsi* não se mostram como peças de museu, mas instituições que inauguram um questionamento do qual podemos fazer parte. A partir das interpretações e das representações que os outros delas fizeram, podemos multiplicar nossas investigações, não à título de comparação, mas para que a fé no sentido da obra possa ser abalado e o espanto restituído por um sentido novo: “*J’apprends à lire une oeuvre dans le sillage des autres.*” (TM, p.24).

Pegando um exemplo que é da própria interpretação de Lefort, podemos ver com mais clareza o sentido dado à participação nessa *história comum*. O escritor se dedica a pelo menos oito *interpretações exemplares*³⁸⁸, antes de inserir com mais contundência sua leitura do *Príncipe* e dos *Discorsi*. Leituras de Maquiavel como a de Ernst Cassirer,

³⁸⁷ (...) we carry an image formed over time, very often conflicting, that determines the object of our quest and the problems we have been concerned with from the very beginning. In the course of our analysis, Lefort declares, this initial image may prove to be false or insufficient.

³⁸⁸ Ao lermos *Le travail*, vemos autores relevantes que foram lidos enquanto intérpretes de Maquiavel que não receberam uma seção específica no conjunto das interpretações exemplares, entre eles, podemos citar os principais: Spinoza, Fichte, Hegel, Hans Baron (esse último um grande historiador do século XX que terá um papel fundamental na leitura de Lefort na presente obra, e no reconhecimento ulterior da importância de inserção do humanismo cívico do *quattrocento* na obra maquiaveliana, do qual Lefort reconhecerá todo seu valor. Ver Newton Bignotto: Claude Lefort e o Humanismo Cívico: os cursos da *École des Hautes Études en Sciences Sociales*). Cada um ao seu modo proporcionou um enriquecimento na interpretação lefortiana.

Augustin Renaudet, Antonio Gramsci e Leo Strauss, mostram, por um lado, a amplitude do alcance da obra de Maquiavel e de outro, que a seleção de temas por parte de um intérprete, antes de mostrar um empobrecimento de sua análise, demonstra, *sempre*, a necessidade de um recorte, de uma visada específica que torne saliente um determinado aspecto da obra, que por mais que reivindique uma leitura “total”, se mostra sempre abortada por seu entrelaçamento incessante com o mundo comum, o que acaba por revelar as intenções dos intérpretes bem como a abertura contínua ao discurso do outro. Em cada uma das leituras exemplares aparece uma noção de conhecimento e de política que se mostram reflexos de problemas contemporâneos a cada um dos intérpretes, o que equivale dizer, que a obra interroga a cada um ao seu modo, mas nunca *a priori*, mas sempre em contato com seu tempo. Gramsci, por exemplo, vê no *Príncipe* a figura do partido comunista, o que faz com que a leitura de Lefort de sua obra necessite ser interligada com a leitura de Marx, o que demonstrará o alcance de Gramsci como intérprete, bem como sua limitação, ao não reconhecer o caráter inextrincável do conflito para Maquiavel (TM, p.252). Leo Strauss, por outro lado, é um intérprete com uma envergadura filosófica sem igual: é a única leitura que liga a questão do sentido do discurso aquela de sua própria *démarche*, o que o lança para centro da questão da verdade do discurso (TM, p.260). Uma passagem dessa “admiração” merece nossa atenção:

(...) se fôssemos satisfeitos com o livro de Leo Strauss, não teríamos que continuar. Sua deficiência é extremamente sensível para nós. Mas, uma vez que nos atribuímos a tarefa de pensá-lo, de pensar que, das interpretações que encontramos em nosso caminho, que essa tarefa, a nossos olhos, comanda a elucidação de nossa posição como intérprete, nos vemos aqui reformulando a questão da leitura.(TM, p.260)³⁸⁹

Essa passagem sobre Leo Strauss resume, aos nossos olhos, toda empreitada de lida com as interpretações por parte de Lefort. Por mais grandiosa que uma interpretação seja, ela é uma retomada do tecido instituído pela obra de Maquiavel, o que, enquanto intérprete, busca inserir-se (mesmo que não o reconheça) na trama que é a obra de pensamento. Enquanto filósofo, Leo Strauss, assim como Gramsci, busca ler Maquiavel com olhos precisos, com uma bagagem precisa: Leo Strauss fala a partir da filosofia clássica, principalmente Platão e Aristóteles, e vê em Maquiavel uma figura “demoníaca” que funda o pensamento político moderno (TM, p.263). Essas demarcações, são mais do que

³⁸⁹ (...) si l’ouvrage de Leo Strauss nous comblait, nous n’aurions pas à poursuivre. Sa déficience nous est au plus haut point sensible. Mais puisque nous nous sommes assigné la tâche de la penser, de penser celle des interprétations que nous avons rencontrées sur notre route, que cette tâche, à nos yeux, commande l’élucidation de notre position d’interprète, nous voilà reformuler la question de la lecture.

meros interesses, dizem respeito à formulação da questão do político e do conhecimento que é o centro no qual orbita a obra de Maquiavel. Sendo uma instituição, a própria obra de Leo Strauss possui *sua franja de indeterminação*, seus impensados que nos levam a pensar e, por conseguinte, recoloca na textura de nosso pensamento a pergunta pelo ser da obra.

A estadia na literatura crítica nos empodera de uma sensibilidade que não nos era familiar, multiplicando a presença da obra de Maquiavel. No modo como uma pintura se mostra aos nossos olhos, a presença da obra transmutada pela literatura crítica tem o misterioso poder de: “(...) trazer para fora do discurso – como a cor, a forma, a profundidade em uma tela, sob o olhar que se prolonga - uma variedade de movimentos, uma profusão de signos imprevisíveis.” (TM, p.25)³⁹⁰. Esse poder, misterioso que o seja, é o que habilita que as diversas interpretações alterem o sentido da própria obra, a cada visita crítica em um determinado tempo, podemos dizer que a “identidade” foi alterada, ao sedimento anterior foi acrescido um novo esforço expressivo que retoma por completo o contato com todos os outros dando outra direção para a *obra-instituente-instituída*. Diferentemente do que se poderia pensar de uma fenomenologia pura, a abordagem lefortiana se interessa em enxergar a multiplicação do sentido, dessa obra que existe como *entre-deux*, que portanto, é o polo simbólico que poderíamos denominar a partir do curso da instituição como *Urstiftung*, que fornece a *eficácia simbólica*, a origem de toda essa trama e de todo jogo que se direciona pela *Endstiftung*, sem se acabar, que só fecha um sentido com um preço de abrir outro:

Convencidos de que a obra só se dá com a condição de lhe darmos o nosso pensamento, estamos também convictos de que nunca teve outra existência senão numa troca aberta (...) pela *instituição*, portanto, de um discurso coletivo, dentro do qual as palavras de cada um são articuladas ao mesmo tempo em que comandam seu advir; e assim, ao questionar essa troca, essa instituição, no exato momento em que nosso trabalho nos envolve, por sua vez, já é a obra que estamos questionando. (TM, p.28, grifos do autor)³⁹¹

A presença da *instituição* se multiplica em vários momentos na leitura de Maquiavel. O trabalho da obra é compreendido como uma empreitada expressiva, instituente, que parte de um corpo instituído-instituente que é a própria obra. Contudo, seguindo os passos

³⁹⁰ de faire sortir du discours – telles le couleur, la forme, la profondeur dans une toile, sous le regard qui s’attarde –, une variété de mouvements, une profusion de signes imprévisibles.

³⁹¹ Convaincus que l’œuvre ne se donne qu’à la condition que nous lui donnions nos pensées, nous le sommes aussi qu’elle n’eut jamais d’autre existence que dans un échange ouvert (...) par l’institution donc d’un discours collectif, au sein duquel les propos de chacun s’articulent en même temps qu’ils en commandent l’avènement ; et ainsi, en interrogeant cet échange, *cette institution*, dans le moment même où notre travail nous en fait participer à notre tour, est-ce déjà l’œuvre que nous interrogeons.

argumentativos de Lefort, a *obra tal como ela é, tal como ela se mostra*, advém indiscernível com as apropriações, representações, interpretações que dela se fazem. Em suma, tanto seu aspecto social como seu aspecto “intelectual” erguem o corpo da obra enquanto *eficácia simbólica, instituindo uma aventura comum* na qual estamos lançados assim que adentramos no *mundo que a obra abriu*. Como observado pelo escritor na citação acima, a existência da obra só pode ser entendida em sua articulação a um discurso coletivo, em uma troca aberta que só se encerra – em uma determinada interpretação por exemplo – com o preço de abrir outra. A obra é operada como *o terceiro lugar* no jogo discursivo, ela é o que confere *realidade, é a dimensão e profundidade* nas quais estamos irremediavelmente atirados. Esse *entre-deux* exemplifica, para nós, melhor do que qualquer outra expressão, a complexidade e a especificidade da noção de obra no escritor do político. Podemos dizer comparativamente, que na democracia o lugar do poder permanece vazio pela desincorporação do corpo do Rei, e no tocante à obra, a figura *do leitor-Uno* é desincorporado, deixando-nos em contato com uma indeterminação *instituinte* que bloqueia a tomada de posição absoluta no domínio do saber da obra.

Mesmo que pudesse parecer a um primeiro olhar, para Lefort é inconcebível que a obra permaneça sem identidade: “*Sobre uma ideia ou sobre outra, nós bem que podemos meditar, mais no esquecimento daquilo que ela é*”. (TM, p.30)³⁹². A obra, como a tradição, diria Merleau-Ponty, “é esquecimento das origens”. É a partir da constatação de um certo anonimato que se instaura em meio a autoridade inegável de um autor como Maquiavel, que podemos entrever a fluidez de seu nome, de sua obra, e sua relação umbilical com o tempo em que escreveu. “O verdadeiro autor”, diz Lefort, é aquele capaz de instituir uma posteridade, mas é também verdade que é por essa *produtividade póstuma*, que o autor se constrói como tal: “*(...) ela mantém esse consensus singular sobre o qual o trabalho se nutre para manter ao longo do tempo seu poder de dar o que pensar*”. (TM, p.31)³⁹³. As perguntas sobre o que é o autor ou a obra, nós as colocamos inevitavelmente no curso de nossa leitura que é o lugar do intérprete em comunhão com a obra apoiados no *tempo que é dela*: “*(...) eles fazem parte de um contexto e essa condição, esse contexto, é sempre determinado; isso é para nós a condição de intérprete de Maquiavel, o contexto do discurso da posteridade maquiaveliana*”. (TM, p.31)³⁹⁴. A

³⁹² Sur une idée ou sur une autre, nous pouvons bien méditer, mais dans l’oubli de ce qu’elle est.

³⁹³ (...) elle entretient ce consensus singulier dont l’oeuvre se nourrit pour maintenir au cours du temps son pouvoir de donner à penser.

³⁹⁴ (...) elles font partie d’un contexte et cette condition, ce contexte, sont toujours déterminés; c’est pour nous la condition d’un interprète de Machiavel, le contexte du discours de la postérité machiavélienne.

partir de nossa *situação*, de nossas condições históricas, pessoais e sociais que pensamos o tempo da obra, sua identidade. Não há, a partir de tais conclusões, um espaço para *O autor, A obra*, isso seria congelá-la e retirá-la do tecido do mundo do qual faz parte, com seus horizontes próprios, seus encontros e seus desencontros. É pela tríplice articulação da presença, da autoridade e do autor que podemos pensar a obra, buscando restituir um sentido que a obra nos ensina, inaugurando um sentido que a transcende porquê a pressupõe.

Assim como a democracia é sempre assombrada pela figura do povo-Uno, podemos dizer que a obra está sempre exposta à possibilidade de uma tomada de seu discurso, o que seria equivalente, por exemplo, à apropriação ideológica da obra. Essa possibilidade é dada pelo fato dela pôr em marcha uma história comum ao sabor do risco, de individualidades, de coletividades, de um contexto sócio histórico que pode não levá-la, como disse Merleau-Ponty, às consequências de sua *instituição*, e ser instituição apenas na letra. Para entendermos como a obra passa na vida e a vida na obra, como podemos articular a mesma noção de instituição simbólica na obra e na sociedade, precisamos adentrar com mais agudeza na articulação de Lefort da sociedade em seu contínuo questionamento consigo mesma. Como nota Renata S. Schevisbiski:

Assim, toda sociedade está atrelada a uma *questão-enigma* ou, como denomina Lefort, ao “enigma da instituição” que guarda em si a ideia de uma origem, de um nascimento da sociedade, mas que não pode ser localizado em um ponto pré-social, fora do próprio tempo e de seu espaço. A singularidade deste enigma está na compreensão do deciframento, no trabalho do pensamento e da ação realizados pelos sujeitos sociais, de modo que o social pode ser entendido como *obra* ou, ainda, como “instituição” na acepção do verbo “instituir”. (SCHEVISBISKI;2018, p.233)

Assim entendida a sociedade democrática carrega em si mesma o enigma de sua própria instituição, sua origem (Urstiftung), que como nota com precisão a intérprete, não pode ser *localizada* fora de sua esfera temporal e histórica. Mesmo as sociedades pré-modernas, ou “sem história” colocam a questão-enigma, que pode ser traduzida pelas práticas e os pensamentos discursivos pondo em marcha o questionamento do Ser e o mundo enquanto tais (SCHEVISBISKI;2018, p.234). O enigma radical, se podemos assim dizer, reside nas sociedades históricas que romperam, através da desincorporação do corpo do Rei por exemplo, com os marcos de referência transcendentais, onde as respostas à questão: o que é o Ser? o mundo? a sociedade? não são mais articuladas em um *topos* transcendente, mas assumem o conflito como legítimo no próprio campo social, *instituído um modo de ser social eminentemente interrogativo*, no modelo mesmo da

instituição, sem síntese total possível – conflito produtor e possibilitador do modo de ser da verdade. A partir disso, temos:

A ideologia, enquanto “dobra” do discurso instituinte, nasce e se mantém presa a ele, reconhecendo-o e denegando-o ao mesmo tempo. Ela conhece e reconhece muito bem as propriedades da sociedade histórica, de sua divisão, pois resulta de um trabalho de interpretação dos enunciados abertos, questionadores, criativos, com vistas a anular toda a sua expressividade, a sua descoberta. (SCHEVISBISKI;2018, p.236)

Vemos como se desdobra o discurso instituinte com a sua própria possibilidade de denegação. Na sociedade essa articulação é bastante clara para Lefort, mas como essa *dobra* seria operada no tecido da obra de pensamento?

Há nas sociedades uma identidade latente, como há também na obra de pensamento. A pergunta que devemos transpor é a seguinte: a questão-enigma que movimenta obra para além de si mesma, em que medida ela permite uma reviravolta?

A verdadeira segurança, o intérprete a conquista ao se deixar guiar pela questão que faz o trabalho da obra, quando consente por sua vez em perder as marcações da experiência natural, quando essa perda passa a ser sua própria obra, quando ela envolve aquela de sua própria posição em referência ao discurso da obra, e daquele de que fala, de um lugar da obra que se designa a ela fora das fronteiras onde apareceu como uma coisa dada e que finalmente a sua palavra - palavra interrogativa -, advém para se inscrever na ausência de um texto final. (TM, p.717)³⁹⁵

A interpretação quando levada ao seu *fim*, não pode ser mais chamada de *fala interrogativa*, pois ao contrário, como nota o escritor, seria pressupor um *texto último*, o Grande livro, o Grande leitor, o Grande autor. É preciso *aceitar a perda dos marcos de referência da experiência natural*, habitando suas ambiguidades e contradições, no lugar de sobrevoá-las, sempre tateando através da existência efetiva da obra. O que tiramos do discurso instituinte é que ele não cessa de pôr em marcha a questão-origem sobre a própria obra. Há uma lida com a obra que é capaz de *cristalizá-la*, tornando-a coisa-em-si, retirando-a do circuito de coexistência para efetuar um *discurso final*, seja representando a obra através de um discurso da Obra, ou reivindicando uma interpretação última. Lefort nos alerta a todo momento nessa última parte do livro – *A obra, a ideologia e a interpretação* – como é possível que cedamos à tentação de reivindicar *uma*

³⁹⁵ La véritable assurance, l'interprète la conquiert à se laisser guider par la question qui fait le travail de l'œuvre, quand il consent dans son sillage à perdre les repères de l'expérience naturelle, quand cette perte devient son propre travail, quand elle entraîne celle de sa propre position en regard du discours de l'œuvre, et de cela dont il parle, qu'un lieu de l'œuvre se désigne à lui hors des frontières où elle figurait comme chose donné et qu'enfin sa parole – la parole interrogative –, vient à s'inscrire en l'absence d'un texte dernier.

reincorporação do discurso da obra, o que faria dela, *uma instituição apenas na letra*. Essa possibilidade é dada pela reversibilidade presente no Ser, um poder de ocultamento que é inextrincável da própria existência do ser da obra. Desse modo:

Porém, o pensamento não faz sua obra, não se refaz na interpretação que é a obra da obra, [só se faz] apenas na condição de se afastar da atração da representação, de afastar o conhecimento da posse do objeto, ou ainda *por sua resolução de manter vazio o lugar do termo*, de preservar no questionamento a forma de um não-poder. (TM, p.735, grifos nossos)³⁹⁶

Resistir à atração da *repetição* – para usar termo caro ao autor – é condição *sine qua non* para o trabalho da obra. É possível transformarmos a obra em “mera” ideologia, em um em-si maciço que não se abre mais, que não reivindica uma empreitada comum e plural, que resiste ao não-saber e ao não-poder, ao excesso de Ser que preexiste em toda tomada interpretativa da obra. O discurso ideológico, compreendido na nervura da obra, é o que reconhece o alcance da *obra-instituente*, mas ao mesmo tempo o denega, fecha suas arestas e reivindica uma obra-em-si. Como vimos acima, essa *reinvenção ex-nihilo* da obra não é tomada por Lefort como fora do ser da obra, é na verdade, uma atração de fechamento e enclausuramento que assombra toda obra que vive *à prova de sua própria questão-origem*. No lugar de colocar e atestar o risco da interpretação, se fecha e oculta por um “desejo de eternidade”, aquilo que o terceiro, o lugar vazio do saber, ou mais precisamente o lugar vazio do Sentido, se abre e se multiplica a todo instante. O imaginário, nós o sabemos, não é da esfera *oposta ao real*, ele convive com a realidade e com a dimensão simbólica, habitando seus horizontes, como uma tempestade habita um arco-íris. Há passividade na atividade, a instituição não pode ser compreendida sem a possibilidade de sua aniquilação ou de seu esquecimento mesmo que breve. Se a democracia é aquela que põe e aceita o conflito e separa a esfera do Saber, da Lei e do Poder, a obra é a que toma para si essa mesma pluralidade essa mesma diversidade, esse *mesmo conflito*, deixando-se preencher pelas representações, pelo imaginário que passa orbitar em seu próprio ser, fazendo desse imbróglio uma tarefa do possível. A obra, e em especial, a obra de filosofia política, vive ao sabor do risco, buscando abalar o saber estabelecido, propondo uma nova relação com o Ser. Já tendo aprendido muito com o *fantasma do totalitarismo*, a própria obra, assim como a democracia, vive o risco de se

³⁹⁶ Toutefois la pensée ne fait son œuvre, ne se refait dans l’interprétation qui est œuvre de l’œuvre, qu’à la condition de soustraire à l’attrait de la représentation, d’écarter le savoir de la possession de l’objet, ou encore par sa résolution de tenir vide la place du terme, de préserver dans l’interrogation la forme d’un non-pouvoir.

fechar ao Outro, de excluir essa história comum que é o modo de ser da obra de pensamento, de anular a diferença temporal e se enclausurar nesse sentimento de eternidade.

O embate de Maquiavel com a Tradição, seja a teologia, o humanismo ou a representação da antiguidade, demonstra de modo muito preciso o valor de uma obra de pensamento: ela abala o sistema de crenças estabelecido, no jargão lefortiano, desincorpora os marcos de referência na ordem do pensamento, *inaugurando uma história comum com novas questões e um novo possível*. Não ao acaso, a obra maquiaveliana é lida por Lefort como *crítica da ideologia*, ou um remédio à obra-Una. A obra é um enigma, por ser lançada na indeterminação e estar aquém de sua própria definição, ela é abertura através de um *écart*:

Não é não nos colocando na presença da obra que nos livra da dúvida, já que presença e indeterminação estão ligadas, não é renunciar à solidez da ideia que nos dá a certeza de estarmos precisamente colocados no que hoje chamamos a *cavidade* ou abertura da obra. (TM, p.58; grifos nossos)³⁹⁷

A obra se *mostra* a partir desse *vazio/oco* (creux), a partir do qual sua presença e sua indeterminação se tornam faces de um mesmo evento e de um mesmo palco que a obra inaugura. A abertura da obra se dá por sua *instituição selvagem*, ela é um contato com o Ser na exata medida em que põe em marcha a questão-origem de sua própria identidade. Maquiavel, reitera Lefort, põe em marcha a pergunta pelo *ser da política*, e é nessa esteira que as interpretações irão se desenrolar, nomeando a pergunta explicitamente ou não. Dessa abertura contínua podemos vislumbrar o estatuto do obra que interrogamos, nunca em um passado-em-si – como julga algumas abordagens filosóficas e historiográficas – mas sempre a partir de uma nova situação e de um presente que pertence, mesmo que momentaneamente, àquele que interroga o ser da obra (TM, p.58-59). Assume-se a diferença temporal, a especificidade da experiência fundadora. Esse é o enigma que a obra institui no mundo que tem o único poder “absoluto” de gerar outros enigmas: “*A abertura da obra é comandada pela primeira que é a sua, mais ela pressupõe as outras.*” (TM, p.59)³⁹⁸.

³⁹⁷ C’est pas ne nous mettre en présence de l’œuvre qui nous délivre du doute, puisque présence et indétermination sont liées, ce n’est pas de renoncer à la solidité de l’idée qui nous donne l’assurance d’être justement placés dans ce que nous nommons maintenant le creux ou l’ouverture de l’œuvre.

³⁹⁸ L’ouverture de l’oeuvre est commandée par la première entrée qui est la sienne, mais elle en suppose d’autres.

Há muitos escritos e poucas obras (TM, p.63), mas mesmo os “escritos” tem o singular poder de modificar nossa relação com o tempo. Os exemplos de Lefort são claros e não nos deixam dúvidas sobre o alcance da *obra de pensamento*: “Après Machiavel, Rousseau, Marx s’opère une nouvelle circulation des idées.” (TM, p.59). Para além desses grandes filósofos políticos, podemos tatear no texto lefortiano afim de precisar a dimensão ontológica que está implicada na questão da obra. Essa questão não pode ser desvinculada do poder *instaurador* que essas grandes obras possuem, pois é colocando à prova sua própria instituição, sua própria *origem*, que entramos em busca pelo sentido de ser da obra:

Buscar o sentido da obra, dissemos, é necessariamente questionar o ser da obra - é aprender a descobrir o questionamento na obra e a enfrentar o enigma da instauração, sem jamais poder fugir do risco que a palavra do outro assumiu pela primeira vez (...) Quando questionados sobre o significado, somos sempre levados de volta ou, melhor dizendo, nunca deixamos de o confrontar. Portanto, ela só pode ser posta corretamente se permanecermos no espaço da obra, se nunca deixarmos de relacionar nossa posição a um lugar, a um tempo de discurso e sempre testarmos sua origem. (TM, p.66, grifos do autor)³⁹⁹

Todos os três autores acima citados fizeram, mesmo que tacitamente, a pergunta-origem: o que é o ser da política? Essa pergunta não cessa de ressoar nas arestas da obra, e é colocando essa mesma pergunta *em nosso tempo*, que podemos realizar a prova de sua origem. À primeira pergunta acresce-se outra: o que é o ser da obra? Ambas colocam em marcha o mesmo movimento de descoberta de um modo de interrogação, de um *estilo*, que se desenha à cada signo e à cada página. Essas questões colocam uma postura necessária ao intérprete: se deslocar para além do dito da obra, investigar seu contexto histórico, seus interlocutores e o próprio campo investigativo que a obra pode ou não explicitar. Assim, somos levados à medida do *entre-deux*, entre o Sens et Non-sens, de um excesso de Ser que a obra carrega inevitavelmente, e cabe a nós, seus “leitores do futuro”, fazermos a prova de sua instituição. Falamos anteriormente de um privilégio do futuro que agora se esclarece: os melhores leitores não são os primeiros, pois eles habitam os mesmos horizontes que o autor. Aqueles que existem em um mundo em que o autor não pôde conceber, são aqueles que fazem *a prova do tempo*, que interrogam a obra naquilo que *ela contém* e naquilo que *ela abriu*. Doravante, os leitores dessa obra no

³⁹⁹ Chercher le sens de l’œuvre, disions-nous, c’est nécessairement interroger l’être de l’œuvre – c’est apprendre à découvrir l’interrogation dans l’œuvre et affronter l’énigme de l’instauración, sans jamais pouvoir éluder le risque dont la parole de l’autre a pris une première fois la charge (...) A la question du sens, nous sommes toujours reconduits ou, pour mieux dire, nous ne cessons jamais de l’affronter. Aussi elle ne peut être justement posée que si nous demeurons dans l’espace de l’œuvre, si nous ne cessons de rapporter notre position à un lieu, à un temps du discours et faisons toujours l’épreuve de son origine.

futuro tem a oportunidade de buscar o que a obra silencia e o que ela balbucia, experimentando os diferentes caminhos e lugares que o autor não pôde vivenciar (TM, p.59-60).

Essa diferença temporal que será tão importante na leitura dos *Discorsi*⁴⁰⁰, é fundamental para entendermos o estatuto da obra de pensamento. Ler Maquiavel não é recolocar no século XXI as categorias de República, Tirania, Liberdade ou de reproduzir seus aspectos políticos mais gerais presentes na Europa do século XVI, de encontrar na figura de César Bórgia um ator político por excelência, – o que tornaria a obra de Maquiavel um grande manual de autoajuda aplicada à vida política – nem mesmo de utilizar da República romana como um exemplo *a priori* de excelência, idealizando um regime que nem mesmo Maquiavel concebeu. Por mais coerente que fosse uma tal leitura ela não poderia ser aplicada ao passado nem ao presente sem uma perda significativa de sua espessura discursiva, o sentido mesmo de seu ser. Há diferença de tempo, o passado não é presente nem o futuro. É essa constatação por outro lado, que nos põe em contato com a definição mesma de *instituição da obra*:

(...) resta que, pelo menos dentro de certos limites, o passado e o presente e o futuro como o imaginamos em nosso tempo, mantêm um parentesco, ou melhor, que há consubstancial[ização] ao tempo que passa e um tempo que não passa, uma prova que se refaz em termos sempre novos, por exemplo, da divisão de classes, do Poder e da Lei, do Estado e da sociedade civil, do real e do imaginário. (TM, p.64-65)⁴⁰¹

A luta de classes, o totalitarismo, a democracia, ou mesmo nossa relação com o tempo, não podem ser replicados indistintamente. Mas uma *obra-instituente*, tem esse “tenebroso” poder de colocar à prova, pela experiência presente, a questão do Ser. Lefort não esconde sua escolha: trata-se de investigar um projeto *ontológico* na obra de Maquiavel a partir de uma interrogação incessante que a própria obra suscita, ela fala em nós por esse poder de “parentesco” – ressoando aqui sem dúvida uma referência a Weber, presente no curso da instituição conforme abordamos – das *instituições*, que por mais que se alterem e se multipliquem, há uma *resistência de sentido* que faz com que nossa morada no Ser seja sempre breve e precária, mas que não deixa de colocar, mesmo que por termos que o autor não conceba, uma mesma experiência radical do ser da política.

⁴⁰⁰ Ver a seção da parte V : *Sur la guerre et la différence des temps*.

⁴⁰¹ (...) il reste que, du moins à l'intérieur de certaines limites, le passé et le présent, et l'avenir tel que nous l'imaginons de notre temps, entretiennent une parenté, ou pour mieux dire, qu'il y a consubstantiel au temps qui passe un temps qui ne passe pas, un épreuve que se refait à travers des termes toujours neufs, par exemple, de la division de classes, du Pouvoir et de la Loi, de l'État et de la société civile, du réel et du imaginaire.

Não falamos no presente sem que o carreguemos na espessura da existência, e é nesse sentido que passamos por entender como termos novos fazem referência a um mesmo questionamento, e que justamente por vivermos em tempos distintos dos que o autor que interrogamos viveu, sua obra é *essa carne* que faz ressurgir do passado a pergunta que não devemos cessar de fazer: o que é o ser?

3.1 – Um encontro nos corredores do pensamento: Maquiavel

Merleau-Ponty e Lefort carregam mais esse laço: a obra de Maquiavel simboliza o rompimento com a *filosofia da história do proletariado*, a aceitação radical do conflito e a busca por novas formas simbólicas para compreenderem o presente. A *Nota sobre Maquiavel* de 1949 projeta um marco importantíssimo que iremos desdobrar nas linhas abaixo. Maquiavel é desse modo, um autor que Merleau-Ponty vê como capaz de fornecer respostas no presente para além do oportunismo e das apostas universais abstratas. É hora de rever os conceitos e reformular as bases conceituais. Merleau-Ponty não fez como Lefort, não realizou um trabalho minucioso da obra do florentino. Ao mesmo tempo, seu ensaio é capaz de fornecer diversas entradas à obra de um autor que no final da década de 1940 na França não tinha um impacto significativo na intelectualidade, muito menos na sociedade. Aqui entraremos em um ambiente muito confortável para os leitores da obra lefortiana. É impossível ler seus ensaios sem sermos lançados abruptamente para um modo de pensar que remete diretamente a Maquiavel. Um estilo de abordar os fenômenos, de reivindicar a ambiguidade, a contingência e a ação ao sabor do tempo. Esses não os aspectos que encontramos em nossa leitura de Merleau-Ponty? Bom, será impossível dar sua porção para cada filósofo ou à cada obra, pensamentos tão extensos e profícuos. Doravante, traremos ao leitor esse *imago* tão importante para ambos que é Maquiavel, de modo a instituir, uma vez mais, o encontro entre os dois fenomenólogos, para que possamos ver de modo mais conclusivo em que medida o filósofo do político foi muito mais longe que seu professor. Primeiramente, traremos a leitura do pequeno ensaio de Merleau-Ponty, posteriormente buscaremos apontar os avanços importantes por parte de Lefort, bem como os pontos que permanecem latentes em ambas leituras.

Maquiavel foi lido redutivamente 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, insensível à moral comum. Contudo, nenhum desses caminhos será traçado por 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.*” (S, p.237). Como é recorrente em sua obra, 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 ele está disposto a enfrentar a tarefa mais difícil da filosofia: desvendar esse *milieu* que torna possível uma vida em comum. O autor d’*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, Maquiavel não se propõe em descrever um fenômeno qualquer. A vida política, sua existência concreta e sua manutenção, são o *fundo e a figura* de sua obra, conforme fórmula notável da leitura da *Gestalttheorie*. O poder é sempre instável ou ameaçado. É o mesmo que afirmar a impotência humana de experimentar um poder absoluto. O que o príncipe deve fazer para não perder seu poder é evitar o ódio e o desprezo sem ponto de retorno dos súditos. Merleau-Ponty admira o fato de Maquiavel conseguir ver muito cedo o modulador que rege a política: “*(...) a cristalização da opinião geral*” (S, p.238). Por essa razão, o escritor francês diz, que para Maquiavel, o poder é da *ordem do tácito*, ele se manifesta nos olhos e não nas mãos. É aquilo que aparece, mas como todo fragmento visível está imerso ao fundo de generalidade que o coloca em plena mutação, único lugar que podemos vislumbrar a verdade das ações históricas. O poder é assim, luta dos humores, conflito incessante de dominantes e dominados, de Grandes e povo:

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". (S, p. 238)

O poder não é puro fato ou ilusão, a relação entre o súdito e o príncipe está para além do simples juízo de uma mera decisão por tomar, ou da ilusão objetivista que

carrega a ciência moderna, de uma justaposição entre os objetos, passíveis de uma compreensão total pelo Sujeito. O poder é fator histórico de mudança dos rumos e dos sentidos da vida coletiva. Pode muito bem sê-lo apelando em favor da liberdade dos súditos. O súdito e o poder possuem uma relação similar que existe entre o eu e o outro, e eis o que Merleau-Ponty vê em Maquiavel de profundo e verdadeiro. Como tivemos oportunidade de acompanhar em nossos rabiscos do *estilo da filosofia existencial*, não se trata de sujeitos e objetos, a intersubjetividade, corretamente compreendida, está na mistura dos dois polos que se exercem em um *meio comum*. Esse nó da vida coletiva, o secretário florentino descreveu como ninguém. É como se alguns leitores de Maquiavel estivessem lendo-o como Merleau-Ponty lê Sartre: uma filosofia que propaga a naturalização da violência no coração das relações humanas. Proposição forte mas sem sentido nas obras de Maquiavel. Em definitivo não é a pura violência a descoberta do florentino, pois ela é sempre 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 que pretende instituir alguma história. Não há poder absoluto para Maquiavel. Caso o príncipe necessite de punir alguém de morte deve fornecer as razões que o levaram a fazê-lo. E essa necessidade de justificativa, é o modo do príncipe reconhecer que nunca está só, e é preciso conhecer o povo, como só ele é capaz de fazer. N’*O Príncipe*, podemos ver “fórmulas” repetidamente citadas, que poderiam induzir à conclusão de que o soberano possui o uso irrestrito da violência, “*Cumprer conquistar os homens ou destruí-los; eles podem vingar-se das ofensas leves mas não das ofensas graves.*” (S, p. 240). Mas aqui trata-se de uma comprovação de que não existem valores absolutos quando inseridos na perspectiva fenomênica do político. Não podemos prever totalmente as ações humanas, cabe ao príncipe, por vezes, 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, e da dificuldade em conquistar esse território e mantê-lo. Merleau-Ponty indaga-se a respeito de um ponto fundamental: qual é o benefício dessas considerações quando tentamos pensar o humanismo, no escopo da filosofia maquiaveliana?

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 porque o povo saiba tudo, mas porque, se há alguém inocente é ele. (S, p.240, grifos nossos)

Vemos nascer aqui os primeiros apontamentos a respeito do humanismo que, conforme veremos, estão diametralmente opostos à teoria marxista, horizonte que inicia uma nova jornada na filosofia merleau-pontyana. O verdadeiro humanismo não é aquele que emerge de uma determinação pré-concebida do que é o ser humano, ou aquele que pressupõe uma classe universal detentora dos valores e da verdade. A aposta de Maquiavel nos olhos do escritor francês não nos faz recair em um ceticismo ou 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 o príncipe vê, assim como não é dos súditos e dos demais atores que compõem o palco da vida coletiva.

A virtude é um modo de viver com os outros, lembra Merleau-Ponty. O escritor propõe uma interpretação ousada: associa a relação do príncipe com seus conselheiros para compreender a relação entre poder e povo. A sabedoria do príncipe está em balizar sua relação com os outros, na mesma medida em que constatamos que não é possível uma intersubjetividade sem uma certa distância, sem uma tensão, como aquela do tocante-tocado que realiza uma “quase-reflexão”, mas incapaz de alcançar a pura identidade: *existimos* na medida da transcendência. Não há verdadeira autoridade em um príncipe isolado. Ao mesmo tempo que é preciso que ele assuma o papel de protagonista de sua vida e funções, de seu *imago*, de sua imagem perante os súditos. Sua função está completamente associada àquilo que aparece no mundo fenomênico (S, p. 241). Esta virtude é um meio de viver com os outros pois o que Maquiavel está visando é uma relação que não represente, *a priori*, a morte ou o esfacelamento das relações humanas. É uma maneira de conviver sob o constante risco, por que não há vida sem a morte no horizonte. A virtude é alcançada através de uma verdadeira troca, de uma interpelação ao outro, ao mesmo tempo que é parte indispensável o exercício contínuo de sua *personalidade*. A verdadeira subjetividade transcende-se para o mundo e a história sem perder totalmente seus marcos de referência. Esse é o *trabalho das subjetividades que institui o mundo em comum*, que não é aniquilamento irrefratável e incontornável, mas comunhão de sentido.

Se Maquiavel foi republicano, 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. (S, p.242)

Citando o caso de César Bórgia, que era tido como cruel, mas em função de sua crueldade conseguiu unir a Romanha e ali fazer prosperar a paz. Já o povo de Florença, que se julgava humano e contra a crueldade, deixou que destruíssem Pistóia, pois não botou fim aos degradantes conflitos entre as facções rivais. O príncipe não deve temer ser chamado de cruel já que passado os eventos ele se mostrará mais humano e bondoso que o moralista (Príncipe, XVII).

Disso implica o que talvez haja de mais genial na leitura merleau-pontyana de Maquiavel: *a política, por ser fenômeno, é aquilo que aparece*. É o mesmo que dizer que os atos de poder intervêm em um estado de opinião carregando uma plasticidade impossível de ser totalmente dominada ou *enformada*. Isso altera o sentido pelo qual se inicia um determinado processo social podendo alterar o curso das coisas, bem como seus sentidos e verdade, reorganizando o consentimento, alterando a história, seu tecido e membrura (S, 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. (S, p.243; grifos nossos)

Conclusão que nos leva a seguinte proposição: o valor da verdade não está fora da história, está nesse *meio* que vivemos, nos corpos sobrepostos mas também interligados, na juntura entre meu ser e a história e as subjetividades que penetram *esse meio comum*. Maquiavel não fornece uma forma absoluta de enfrentarmos a *Fortuna*, mas alerta categoricamente para o risco que adentramos quando deixamos de ver como nossa própria imagem é externalizada. Do mesmo modo é o poder que se desenrola na “constelação das consciências” reflexo do reflexo portanto, que possui seu quinhão de verdade que em nada se assemelha com a tradição judaico-cristã: o tempo passa, e a verdade transcorre através dele, multiplicando seu lugar de aparecimento, alterando o sentido de nossa visão. Disso implica que é aconselhável ao príncipe que tenha valores, princípios, mas tem de ser de tal modo plástico e imprevisível como a *Fortuna*, capaz de adquirir outros quando a situação mudar ou quando o mundo exigir (S, p.244). O fenômeno, embora seja erguido como aparência a partir da qual nós possamos vê-lo, institui suas fincas na realidade concreta e no mundo “físico”, através de um entrelaçamento entre aquilo que fazemos e aquilo que é visto no mundo público. Esse

aspecto fornece, tanto a transitoriedade da vida humana, quanto seu poder simbólico de criação e recriação.

Maquiavel nunca condena as virtudes consideradas em-si-mesmas. O que ele exorta é que o príncipe seja senhor de si para manifestar outras virtudes opostas quando for conveniente ou quando a situação assim exigir. Essa *virtude* é um modo de comunicação com os espectadores “mudos” à sua volta, imersos no âmbito público, que é sempre demasiado opaco e vertiginoso (S, p.244).⁴⁰² Para o filósofo francês, o político moralizador jamais cogitaria 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 *d’O Príncipe*, em que ele compara Bórgia 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 *sentido da virtude*. Se a moralidade sai por uma porta na filosofia política de Maquiavel, ela entra por outra, na abertura da vida concreta à liberdade humana. As qualidades do governante estão envoltas em uma espécie de lenda ou mito, impossibilitando que esses valores sejam *tocados* no âmbito da política. Eles são sempre *vistos* em uma vida que é no tempo, em movimento, correndo o risco de serem fragmentados: “*Preceito de política, mas que bem poderia ser também a regra de uma verdadeira moral*”. (S, 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/princípios, concernentes ao que dizem seus conselheiros e seus súditos. A distância é, na verdade, sua proximidade, lugar do qual a razão política pode ganhar contornos de uma “verdadeira moral”. O motivo mais razoável para que Maquiavel fosse mal interpretado, talvez esteja no fato de que ele conseguiu, como ninguém, unir a contingência da história – seus contornos imperscrutáveis – com a liberdade humana, união 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*” (S, p.245). O que essa frase enigmática quer de fato apontar?

⁴⁰² 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)

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)⁴⁰³

Não há nada fundamentado em uma consciência isolada do mundo, há sempre, em suas mais genuínas preocupações, o intuito de reconhecer a fundamentação de nossas relações através da coexistência. A adversidade, ou a *fortuna*, os obstáculos, os percalços, sempre são trazidos à cena por um ato criativo que é nosso, ou seja, de todos nós que nessa situação partilhamos um espaço-tempo comum. De igual maneira, a *fortuna* em Maquiavel só é de fato paralisante se não conseguimos interpretá-la e interpelá-la. O acaso ganha forma de enchente quando renunciamos à nossa liberdade e deixamos de querer e de poder: *quando 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.* (S, p. 246, grifos nossos)

A partir da coexistência da qual nos fala o filósofo francês, a partir do corpo de pensamento 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 efetiva, 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. Assim são as lutas profundas que estão para serem travadas e que graças à contingência, torna toda a humanidade e seus projetos sem destinos definidos. O livre-arbítrio humano instituinte da complexidade da situação na qual estamos inseridos, podemos chamá-la também de *história*: o que fomos, o que somos, e o que

⁴⁰³ 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.

queremos ser. Não há humanismo mais radical do que este, conclui nosso autor (S, p 246).

Finalizando sua pequena “Nota”, 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* (S, p 249, grifos 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 Maquiavel questionava sobre as razões da existência de tamanha ignorância de um lado, e do outro, tanta sabedoria e uma arte tão natural representada pelo governar.

Ele tem por hipótese interpretativa 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 sua própria filosofia (S, p.249, 250). Sendo republicano renega o juízo dos republicanos em *A História de Florença* sobre os Médici – como sabemos, os republicanos acabam por não empregá-lo, utilizando de seus princípios próprios, o compromete (S, 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.*” (S, 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. (S, p.250)

Diante da leitura da parte dedicada exclusivamente a Maquiavel e a seus livros,

Merleau-Ponty o faz – como é esperado de um filósofo – conversar com o tempo recente e presente. O problema humano que Maquiavel descreve de maneira tão singular, mesmo com as ressalvas apontadas acima, é retomado por Karl Marx, o que nos indica tanto alcance dos problemas relatados pelo florentino, como a proposta revolucionária do marxismo:

Marx se propôs precisamente, para fazer uma humanidade, encontrar um outro apoio que não aquele, sempre equivoco, dos princípios. Procurou na situação e no movimento vital dos homens mais explorados, mais oprimidos, mais desprovidos de poder, o fundamento de um poder revolucionário, isto é, capaz de suprimir a exploração e a opressão. (S, p.250)

Como vimos em nossos capítulos anteriores, o marxismo tem por corolário *a filosofia da história do proletariado*. Como consequência, o problema é resolvido por essa base conceitual/prática: como produto do capitalismo, a classe trabalhadora é a própria extinção da exploração e da opressão, pois é dejetado social, a razão histórica por excelência, única figura que é capaz de fornecer um chão estável para a relação do homem com o homem. Já vimos com alguma clareza o quão inaceitável essa aposta se tornou com o passar dos anos no escopo de pensamento tanto de Merleau-Ponty como de Lefort. O que vale ressaltar no presente momento é que já em 1949, nessa conferência na Itália, o escritor já tinha total consciência dos limites teóricos do marxismo, e mais importante, de um necessário retorno a Maquiavel:

A solução podia encontrar-se apenas numa relação absolutamente nova do poder com os súditos. 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 necessário, 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. Proclama que o estado-maior dos insurretos está nas mãos dos guardas brancos, como as tropas de Bonaparte tratam Toussaint-Louverture como agente do estrangeiro. Já então a divergência é disfarçada em sabotagem, a oposição em espionagem. Vemos reaparecer no interior da revolução as lutas que esta deveria superar. E, como que para dar razão a Maquiavel, enquanto o governo revolucionário recorre aos ardis clássicos do poder, a oposição não deixa de ganhar simpatia entre os inimigos da Revolução. (S, p.251, grifos nossos)

As apostas do marxismo são altas: uma derrubada completa das formas políticas existentes para o surgimento do *novo*, sem opressão e dominação. Para a liberdade ser exercida é preciso que os mais privados dela destruam o sistema de coisas existente.

Bom, já vemos que historicamente essa é uma aposta fracassada, e é justamente isso que Merleau-Ponty aponta nessa bela passagem. Entretanto, a questão para nós não se limita a isso: a filosofia política de Maquiavel é erguida ao sabor do risco, com mutação de seus princípios, pois *há o tempo*. Apesar disso, jamais consentiria um começo absoluto, até por quê, *há a história*. É justamente para barrar essa política ao calor do vento, que Marx elabora sua teoria com base no proletariado enquanto classe universal, capaz de ser detentor dos valores universais e da verdade.

Essa aposta fracassa duplamente: no plano teórico constitui uma unidade que destrói os fatores geracionais da liberdade: a contingência e o tempo. Não há possibilidade de nos imaginarmos completamente livres, como queria Sartre, pois nossas raízes com a natureza e a história são da ordem *do tácito*, algo que não está sob nossas mãos completamente, nem diante de nossa vontade. Um princípio absoluto, *com causa ganha*, é justamente o que Maquiavel nos advertia para evitar. Pois as situações são diversas, e a virtude está nesse *entre-deux*, nessa nervura entre eu e o outro, no espectro gerado pelas consciências que fazem a história:

De todo modo, agora que o expediente de Cronstadt tornou-se sistema e que o poder revolucionário substituiu-se decididamente ao proletariado como camada dirigente, com os atributos de poder de uma elite incontrolada, podemos concluir que, cem anos depois de Marx, o problema de um humanismo real está intacto, e portanto mostrar indulgência para com Maquiavel, que não podia senão entrevê-lo. (S, p.251, grifos nossos)

Essa “indulgência” com Maquiavel, é a confirmação por parte de Merleau-Ponty daquilo que indicamos como fundamental em Lefort na leitura da obra de pensamento: os leitores futuros estão em melhores condições de avaliar o presente do autor, pois vive *à prova do tempo*, a diferença temporal que o autor, quando grandioso como Maquiavel, somente podia nos fornecer caminhos. O “retorno” a Maquiavel se faz assim necessário, pois ele pensou, mais do que qualquer outro, o nó da vida terrestre, com suas dificuldades e suas possibilidades. *Esse meio* em que estamos lançados, é o único lugar da verdade das ações históricas, de outro modo, fugindo da contingência, estamos abrindo mão de nossa própria liberdade, única maneira de contornarmos a barbárie que é, no mais das vezes, o halo em comum entre os seres humanos.

O que esse ensaio, com suas indicações específicas, possui em comum com o retorno grandiloquente que Lefort propõe à obra de Maquiavel? Primeiramente, se trata de reconhecer em Maquiavel um autor capaz de auxiliar, melhor que as teorias revolucionárias vinculadas ao marxismo, o pensamento do presente. Do fracasso teórico

e prático do marxismo, brota uma constatação fundamental: é preciso princípios, uma teoria capaz de enfrentar o problema do homem com homem, uma filosofia política potente o suficiente para lançar luz sobre a democracia e o totalitarismo, regimes, como sabemos, que a teoria marxista não consegue absolver completamente. O que sugerimos aqui é bem simples: Maquiavel representa os avanços da filosofia merleau-pontyana, compreensão explícita dos limites do marxismo, no lance em que deixa o caminho aberto para um pensamento que ele mesmo não realizou: pensar o político, as formas de sociedade e os regimes que as enformam sem reducionismo de suas complexidades e peculiaridades. A partir dessa constatação, veremos em que medida o humanismo merleau-pontyano a partir da “Nota”, em consonância com os aspectos específicos da filosofia existencial, permite a compreensão do meio próprio da política, sem que contudo, seja capaz de fornecer *uma nova compreensão da sociedade moderna*, conforme observou com clareza Raymond Aron. Entretanto, podemos ver, por outro lado, como *esse meio da coexistência* que Merleau-Ponty viu descrito em Maquiavel é muito do fenômeno que Lefort irá se debruçar no amadurecimento de sua filosofia. Esse *milieu*, é assim, o próprio político em sua efetividade, é o campo de “abertura”, *a terceira dimensão* da experiência que encontramos nas sessões anteriores. São diversas intuições programáticas presentes no ensaio merleau-pontyano, que devemos trazer à luz para elucidar de forma mais contundente a presença de Merleau-Ponty na obra de Lefort. Para entender nossos propósitos nessa segunda parte de nossa sessão basta lembrar o que diz Bignotto: “*De forma simplista, podemos dizer que nossa hipótese neste capítulo é que o estudo de Lefort sobre Maquiavel é a base sobre a qual sua filosofia política foi construída, e não apenas a forma como ele compreendeu a revolução teórica realizada pelo pensador renascentista.*” (PLOT;BIGNOTTO; 2013, p.34)⁴⁰⁴

A partir de nossa leitura, vimos como a leitura de Maquiavel sob a ótica da fenomenologia possibilitou anular a “disposição” do sujeito e do objeto, pensando a política como sendo o campo possível de instituímos uma história comum. De um só lance Merleau-Ponty auxilia na des-demonização de Maquiavel, ao mesmo tempo que revela um retorno necessário à sua obra:

De modo mais geral, o artigo (“Nota sobre Maquiavel”) parte da dificuldade de apreensão de Maquiavel por parte de uma consciência comum: antecipa tanto o fato de Lefort assumir a lenda negra do maquiavelismo quanto de afirmar o caráter enigmático do florentino. Mas também se pode argumentar

⁴⁰⁴ In a simplistic way, we can say that our hypothesis in this chapter is that Lefort’s study on Machiavelli is the foundation on which his political philosophy was built, not just the way in which he understood the theoretical revolution carried out by the Renaissance thinker.

que, ao fazê-lo, Merleau-Ponty contribui para des-demonizar o pensamento de Maquiavel, reconhecendo as ambiguidades fundamentais da política. (MÉNISSIER; 2017, p.3-4)⁴⁰⁵

Inegável que Maquiavel ensina primeiramente para Merleau-Ponty as ambiguidades que compõem o palco da vida política, destituindo, ontologicamente, a filosofia da consciência que sobrepõe unilateralmente o sujeito sobre o objeto, o súdito do Príncipe, a liberdade da tirania. Desse modo vemos já anunciado na leitura do filósofo francês a capacidade da vida política em sua realidade, por vezes aterradora, de realizar “a humanidade do homem”: “*Em certo sentido, não é apenas a leitura lefortiana de Maquiavel que é determinada por essa ideia, mas pode-se conjecturar que o programa que Lefort dará a si mesmo como filósofo político está inteiramente sustentado nessa ideia.*” (MÉNISSIER; 2017, p.4)⁴⁰⁶. O que o intérprete propõe é que aposta de Merleau-Ponty em Maquiavel é muito mais do que uma simples “nota”, é na verdade, a revelação de um programa fenomenológico *reconhecido e ampliado em Maquiavel*, buscando dar conta da contingência e do conflito como fatores inexoráveis da ação e da liberdade. A perspectiva de Ménissier nos parece um tanto redutora, pois vimos como a obra de Lefort erige-se com e para além de Merleau-Ponty. Obviamente que isso não anula a influência nem mitiga a relação, mas ao menos nos deixa em alerta para não esquecermos do novo campo aberto pela filosofia lefortiana.

Doravante, se o campo político possui seu estatuto ontológico na leitura de Lefort, ele carrega uma potência humanizadora ou desumanizadora que caracteriza por exemplo, a democracia e o totalitarismo, respectivamente. Nas palavras de Lefort, o príncipe está atado ao real e ao outro de tal modo que essas lações *instituem* a verdade de seu próprio ser e suas ações. Há ambiguidade na medida da incerteza:

No entanto, essa incerteza não é nada; se o príncipe reconhece a ambiguidade da política, já está aberto à verdade (...) Não é, portanto, na objetivação que ele é realmente o Sujeito, porque a suposta objetividade mascara sua própria posição, é nessa interrogação específica que lhe é imposto pelo movimento que o faz sair do ser e trazê-lo de volta a si mesmo, descobre nele, no seio de seu

⁴⁰⁵ De manière plus générale, l'article part de la difficulté à saisir Machiavel de la part d'une conscience commune : il anticipe à la fois le fait que Lefort assume la légende noire du machiavélisme et qu'il affirme le caractère énigmatique du Florentin. Mais on peut également affirmer que, ce faisant, Merleau-Ponty contribue à dé-diaboliser la pensée de Machiavel, en reconnaissant les ambiguïtés fondamentales de la politique.

⁴⁰⁶ En un sens, ce n'est pas seulement la lecture lefortienne de Machiavel qui se trouve déterminée par cette idée, mais on pourrait faire l'hypothèse que le programme que se donnera Lefort en tant que philosophe politique se tient tout entier dans cette idée.

projeto, o traço de uma necessidade estrangeira e, nas coisas, o reflexo de sua imagem. (TM, p.435)⁴⁰⁷

O príncipe exemplifica não somente o modo imbricado que a cena política se desenrola no mundo concreto, mas demonstra que a necessidade, sua inerência ao mundo natural formam uma mistura ambígua, o lugar através do qual reflete sua própria imagem, aspecto, como vimos também na leitura de Merleau-Ponty, condição *sine qua non* não só para eficácia política mas para a própria liberdade. Compreendendo a interpretação lefortiana, ao menos em linhas gerais, vemos como a *vérita effettuale* em Maquiavel é a fuga do positivismo e a entrada na dimensão existencial da política. A imagem projetada pelo ator político é modo de inserção no real. Não trata-se da defesa do uso irrestrito da força, não há distinção de essência entre existência e aparência em Maquiavel, ser é mostrar-se no *meio da vida vivida*:

Para Maquiavel, portanto, as considerações de ordem moral são importantes não porque contêm a verdade sobre a política, mas porque mostram que a *verdade efetiva* diz respeito a uma realidade que não pode ser reduzida ao cálculo de armas e às condições materiais que sustentam o governante no poder. O príncipe deve levar em consideração que a imagem do governante é tão ou mais importante que sua capacidade de empregar a força para preservar seu poder. (PLOT; BIGNOTTO; 2013, p.34, grifos do autor)⁴⁰⁸

Essas importantes observações nascem, em grande medida, da leitura lefortiana do capítulo XV d'*O Príncipe* – capítulo que trata do ódio e amor ao príncipe, revelando o valor da *verdade efetiva* – tendo por objetivo deixar claro que o positivismo não é sua opção de leitura do florentino. O cálculo de forças não basta, o ator se torna Sujeito no meio comum, na presença do outro e das coisas, não na objetificação, na pura violência. Tornar-se Sujeito, podemos assentir, é assim, na leitura de Lefort, a instituição da humanidade do humano, realização possível e necessária no campo de verdade que abre o político.

Merleau-Ponty contribui para des-demonização de Maquiavel e o reconhecimento da ambiguidade e do caráter inescapável do conflito, bem como a potência humanizadora

⁴⁰⁷ Cependant cette incertitude n'est pas rien; si le prince reconnaît l'ambiguïté de la politique, il s'ouvre déjà à la vérité (...) Ce n'est donc pas dans l'objectivation qu'il est vraiment le Sujet, car la prétendue objectivité lui masque sa propre position, c'est dans cette interrogation spécifique qui lui est imposée par le mouvement qui le fait sortir de soit et le ramène à soi, lui découvre, au coeur de son projet, le trace d'une nécessité étrangère, et, dans les choses, le reflet de son image.

⁴⁰⁸ For Machiavelli, therefore, considerations of a moral nature are important not because they contain the truth about politics, but because they show that *effective truth* concerns a reality that cannot be reduced to the calculation of arms and the material conditions that support the ruler in power. The prince must take into consideration that the image of the ruler is as importante as, or more important than, his capacity to employ force to preserve his power.

e desumanizadora do político. Mas se dissemos que Lefort vai além, devemos precisar exatamente aonde e em que medida. Para nós trata-se de enxergar em Maquiavel uma ontologia capaz de desmistificar as formas políticas, reconhecendo o conflito entre Grandes e povo não somente como historicamente dado, mas ontologicamente fundamentado. A partir disso, Lefort, de um só lance, permite a compreensão da democracia moderna na ótica do conflito, bem como o fundamento de sua liberdade operante exatamente no teor *negativante* do humor que representa o povo:

Maquiavel faz entender que há para além do pensamento político, - astuto e calculista -, um pensamento da política que está ligado ao desejo de liberdade do povo, na medida em que põe em jogo, como ele, embora à distância de sua ação, a questão do ser da Cidade: uma questão encoberta no lugar ocupado pelo príncipe e o discurso do príncipe. Este pensamento não é um pensamento de classe, que dá expressão. Para reivindicações populares; não está sujeito à imagem da bondade do povo e da maldade dos Grandes; não nega a função da autoridade, nem desconhece o lugar onde ela é exercida: questiona a divisão de classes, a divisão do desejo de classe e a história em virtude da qual a unidade de uma cidade se estabelece pelos efeitos da divisão. (TM, p.523-524)⁴⁰⁹

O que essa bela passagem revela é que o *ser da Cidade* é compreendido pela divisão dos humores, não pela mistificação da bondade do povo e da maldade dos Grandes, assumindo a força da autoridade e sua eficácia. Ao contrário, a unidade da cidade é compreendida pelos efeitos da divisão de classes, ressoando em alguma medida a perspectiva marxista. Entretanto, o que Lefort alerta durante sua jornada filosófica é a mutação simbólica perpetrada pelo abafamento do conflito. Se o povo é detentor do princípio de liberdade nessa querela eterna, é em função de sua negatividade extrema *do desejo de não ser oprimido pelos Grandes*⁴¹⁰. Por outro lado, como já deixou entender a leitura de Merleau-Ponty, a tirania está no centro mesmo da liberdade, portanto do povo enquanto princípio geracional. Isso anuncia um dos pontos cardinais da leitura profunda do político na perspectiva lefortiana, para além do aspecto humanizador ou

⁴⁰⁹ Machiavel fait entendre qu'il y a par-delà la pensée politique, - rusée et calculatrice -, une pensée de la politique qui a partie liée avec le désir de liberté du peuple, en ceci qu'elle met en jeu comme lui, quoique à distance de son action, la question de l'être de la Cité: question recouverte au lieu qu'occupent le prince et le discours du prince. Cette pensée n'est pas une pensée de classe, celle qui donne expression. Aux revendications populaires; elle n'est pas assujettie à l'image de la bonté du peuple et à celle de la méchanceté des Grands; elle ne dénie pas la fonction de l'autorité, ni ne méconnaît la place où elle s'exerce: il interroge la division de classes, la division du désir de classe et l'histoire en vertu de laquelle s'institue l'unité d'une cité par les effets de la division.

⁴¹⁰ Definição que aparece de modo explícito no capítulo IX d'*O Príncipe*: "Pois em todas as cidades, existem esses dois humores diversos, que nascem da seguinte razão: o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir o povo; desses dois apetites opostos, nas cidades um destes três efeitos: principado, liberdade ou licença." (MAQUIAVEL;2017, p.45)

desumanizador da política está a forma complexa que o político *institui*.⁴¹¹ Aquilo que foi uma indicação na leitura merleau-pontyana, é agora, um desenvolvimento preciso de uma leitura das formas políticas modernas, a partir do reconhecimento *da instituição do político, da figura do terceiro*:

Antes da instituição do político pela troca simbólica entre o príncipe e o povo, existem dois polos: o grande e o povo. A relação deles é de opressor e oprimido, é imediata e natural. Quando o “homem que quer ser príncipe” forma uma aliança com o povo, comandando tanto o grande como o povo, ele institui uma terceira posição acima do conflito de classes. Não há fundamento ontológico ou teológico para esta posição do terceiro. A posição do terceiro é a instituição do político. ‘Quando o príncipe aparece como um terceiro, no coração da luta civil’. Observe que o príncipe parece surgir como um terceiro. Isso quer dizer que não há fundamento real do político. Lefort afirma que onde o pensamento político tradicional encontrou um fundamento na ordem divina ou natural, agora encontramos um vazio. O político está suspenso sobre esse vazio. (FLYNN;2017, p.8)⁴¹²

Quando falamos de uma fundação ontológica para a política não queremos dizer com isso que o político *é teologicamente fundado*, ou seja, não possui um caráter transcendente à realidade, embora seja erguido, no caso da democracia, acima do conflito de classes enquanto lugar vazio. Como nossa sessão sobre a dimensão do simbólico buscou deixar claro, é a partir *da instituição de uma terceira dimensão simbólica*, que retira o caráter necessário e teleológico do conflito, que o filósofo é capaz de compreender as diversas formas de governo e sociedade, inclusive aquelas que transformam o poder *negativo do povo* em plena positividade instituindo o “povo-Uno”, abafando o conflito através da violência. Para Lefort, como nota Helton Adverse:

Conferindo grande peso ao caráter negativo do desejo do povo, Lefort encontra a possibilidade de operar um recuo em sua análise do conflito, enfatizando sua natureza “originária”. Em diversas ocasiões, incluindo seu último texto dedicado exclusivamente a Maquiavel, Lefort afirma que “a divisão social não

⁴¹¹ Here we can easily recognize the origin of Lefort’s formulations of democracy as the regime that leaves the place of power empty. It is in the same line of thought of Machiavelli that Lefort understands that democracy, which is conceived in the same way as the republic for the Florentine thinker, is a regime unlike any other. It is constantly threatened by the positive wish of the grantees and by the difficulties that freedom has to be translated into an instituted legal form. For him, democracy is always in search of fundaments, because, as a regime of freedom, it is the fruit of the work of the negative (PLOT; BIGNOTTO; 2013, p.34).

⁴¹² Prior to the institution of the political by the symbolic exchange between the prince and the people, there are two poles: the grandee and the people. Their relationship is that of oppressor and oppressed, it is immediate and natural. When the “man who would be prince” forms an alliance with the people, commanding both the grandee and the people, he institutes a third position above the conflict of class. There is no ontological or theological foundation for this position of the third. The position of the third is the institution of the political. “When the prince is seen to arise, like a third party, at the heart of civil strife”. Note that the prince seems to arise like a third party. This is to say that there is no real foundation of the political. Lefort contends that where traditional political thought found a foundation in the divine or natural order, we now encounter a void. The political is suspended over this void.

é uma divisão de fato”, o que significa que não é possível determinar a divisão social em um espaço empírico que a preexistia. Isto é perfeitamente consequente com a recusa de Lefort em tomar o conflito como oposição de interesses, isto é, como “positividades”, e atende a seu objetivo de recuperar o aspecto instituinte do “político”. A negatividade do desejo do povo se coaduna com essa abordagem do político, uma vez que evidencia sua recalcitrância e, ao mesmo tempo, seu excesso, frente a qualquer determinação. O desejo negativo aponta para o lugar de constituição da sociedade política, inapreensível no tempo e no espaço, impossível de ser empiricamente identificado. (ADVERSE;2018, p.87)

Dito isso, o que Lefort avança na leitura merleau-pontyana é o reconhecimento de que Maquiavel não somente possui o caminho para a compreensão desse “nó da vida coletiva”, mas seu próprio fundamento, a instituição da terceira dimensão, o político ele mesmo, ressaltando a importância fundamental do desejo negativo do povo, como notou acima o intérprete. Quando Merleau-Ponty reconhece no povo aquele que detém a liberdade, ele sequer anuncia a complexidade que Lefort traz à tona em sua leitura: *“Ele até indiciou as condições de uma política que não seja injusta: será aquela que contente o povo. Não porque o povo saiba tudo, mas porque, se há alguém inocente é ele.”* (S, p.240). Demasiado simplista, ressoando até mesmo uma perspectiva moral que não parece ter justificativa em Maquiavel, o que pode ser acentuado se comparamos com a gama de reflexões que o povo perpetra na perspectiva do pensador do político. Para Lefort o povo é o operador político da liberdade, ao mesmo tempo que sua articulação com o príncipe é o que *institui o político, o ser da democracia*, quando a sociedade não representa uma auto identidade em-si, e do totalitarismo, quando anula as divisões dos campos de experiência do Poder, Saber e Lei. A contingência, ambiguidade e principalmente o conflito, são aspectos fundamentais na leitura merleau-pontyana que Lefort carrega e reconhece.

Conforme apontamos, são marcas de um estilo filosófico, de um modo de enxergar a tarefa do filósofo e uma maneira de experienciar o ser. Da filosofia existencial, Lefort a transcende sem anulá-la, fundando uma das mais profícuas filosofias do século XX-XXI. *O meio da vida coletiva é erigido a partir de uma coluna ausente*, deixando o vazio instituído como regulador da própria liberdade, ele é *também* instituinte de sentido, quando coloca em xeque os marcos de referência do Poder, Saber e Lei, a verdade da vida coletiva, instituindo uma aventura comum sempre assombrada pelo risco de se cristalizar,

o que explicita historicamente o surgimento do totalitarismo enquanto contrarrevolução democrática.⁴¹³

Um outro aspecto importante que devemos ressaltar na leitura merleau-pontyana que marca profundamente a filosofia de Lefort a partir de Maquiavel, é a consciência plena de que o poder e a liberdade, em uma perspectiva fenomenologicamente guiada, possuem uma relação de *reversibilidade*. A eficácia do poder, um dos elementos centrais de toda análise política, depende em grande medida do próprio *assujeitamento* dos indivíduos ao poder, ressoando fortemente as análises que Lefort dedica, não somente a Maquiavel mas a La Boétie⁴¹⁴:

Outro aspecto importante merece destaque na leitura merleau-pontyana: a relação entre poder político e liberdade, numa perspectiva tipicamente fenomenológica. Merleau-Ponty chega a sugerir que nesse ponto está a chave para entender um Maquiavel que é fundamentalmente chocante para o grande público: a subordinação não se baseia de forma alguma na violência, nem na coerção, mas advém da livre capacidade que os homens têm de se submeter a um líder. A análise do poder revela, portanto, a existência de um enigma: a eficiência do poder repousa, em certa medida, na participação dos indivíduos em sua própria sujeição. (MÉNISSIER; 2017, p.4)⁴¹⁵

Indo contra a moral comum, os princípios universais em política, o Maquiavel merleau-pontyano foi capaz de anunciar a servidão no coração da liberdade. Aspecto que percorre não somente a leitura de Lefort de Maquiavel e La Boétie mas também de Tocqueville, o que revela, no mínimo, que este é um aspecto irrevogável da vida moderna e do modo como o poder articula-se no centro da vida coletiva. Como nota o sugestivo ensaio sobre o pensador de “*A democracia na América*”, denominado *Reversibilité: liberté politique et liberté de l’individu*”: “*A ideia tocquevilliana da reversão da liberdade democrática*

⁴¹³ Para exemplificar o que dissemos, lembremos que as formas pré-modernas de sociedade não colocam em questão seus próprios fundamentos, a democracia para Lefort, como notou Bignotto é aquela que está continuamente em busca de seus princípios, é o regime da liberdade, da carência eterna de sua identidade e o reconhecimento de sua não-coincidência consigo mesma. É em suma, o trabalho silencioso do negativo. Para exemplificar o que dissemos, lembremos que as formas pré-modernas de sociedade não colocam em questão seus próprios fundamentos, a democracia para Lefort, como notou Bignotto é aquela que está continuamente em busca de seus princípios, é o regime da liberdade, da carência eterna de sua identidade e o reconhecimento de sua não-coincidência consigo mesma. É em suma, o trabalho silencioso do negativo.

⁴¹⁴ Há uma análise brilhante presente na edição brasileira do *Discurso da servidão voluntária* (BOÉTIE;1982, p.125-173)

⁴¹⁵ Un autre aspect majeur mérite d’être souligné dans la lecture merleau-pontyenne: la mise en relation du pouvoir politique et de la liberté, dans une perspective typiquement phénoménologique. Merleau-Ponty suggère même que dans ce point réside la clef de compréhension d’un Machiavel fondamentalement choquant pour le grand public: la subordination ne repose nullement sur la violence, ni sur la contrainte, mais elle relève de la libre capacité qu’ont les hommes de se soumettre à un leader. L’analyse du pouvoir révèle par conséquent l’existence d’une énigme: l’efficacité du pouvoir repose dans une certaine mesure sur la participation des individus à leur propre assujettissement.

em servidão se propaga até os nossos dias.” ESP, p.283)⁴¹⁶. Aqui temos a oportunidade de ver como os termos da ontologia merleau-pontyana (no caso específico a *reversibilidade* como já vimos) vão ganhando espaço na análise de Lefort para além de uma conformidade com a leitura que a “Nota” apresenta. São aspectos, são intuições e constatações que representam diversos horizontes que o pensamento do político habita.⁴¹⁷ Compreender a liberdade do indivíduo a partir de sua liberdade política, – em plena reversibilidade com a igualdade – é assumir que o fenômeno democrático carrega a égide da liberdade mas sem anular a possibilidade da completa servidão, na própria sedimentação do povo em “povo-Uno”:

No entanto, uma coisa é perceber as ambiguidades da experiência democrática, outra é julgar que a questão do indivíduo, ligada como se tornou à da verdade, pode ser suprimida. Apesar de todos os seus vícios, a democracia permanece para aqueles que sofrem a opressão totalitária *a única forma desejável de sociedade, porque preserva a dupla noção de liberdade política e liberdade individual.* (ESP, p.283-284, grifos nossos)⁴¹⁸

Há uma certa relutância, talvez, em reconhecer em um pensador do concreto, da contingência e do conflito um caráter normativo dentro de sua filosofia. Este caráter exortativo da democracia *como única forma de sociedade desejável*, capaz de evitar o totalitarismo, ao mesmo tempo que é a forma de sociedade pela qual o totalitarismo veio à tona, revela que o humanismo de Merleau-Ponty é um dos horizontes presentes na análise lefortiana da democracia. Importante ressaltar, contudo, que essa presença representa uma ausência ainda maior: a incapacidade teórica da filosofia merleau-pontyana galvanizar *a experiência do político*. Tal fato distingue quase em sua totalidade o que ambos os filósofos entendem por *humanismo*. Entretanto, o caráter exortativo presente *na experiência democrática*, conforma um desejo que é ressaltado em sua jornada filosófica, assim como a República romana era para Maquiavel. Este desejo, *este deve ser*, acreditamos, faz parte de sua formação enquanto pessoa que presenciou e pensou os rumos do totalitarismo, do soterramento da liberdade, muito em função do medo instituído da ambiguidade inescapável que carrega o regime democrático.

⁴¹⁶ L’idée tocquevillienne du renversement de la liberté démocratique en servitude s’est propagée jusqu’à nos jours.

⁴¹⁷ Une telle manière de concevoir la relation de pouvoir apparaît typiquement phénoménologique du fait qu’elle annule ou dépasse le rapport distancié ou clairement séparé entre sujet et objet pour penser l’échange entre les deux. (MÉNISSIER; 2017, p.5)

⁴¹⁸ Or, une chose est de percevoir les ambiguïtés de l’expérience démocratique, autre chose de juger que la question de l’individu, liée qu’elle est devenue à celle de la vérité, peut être supprimée. En dépit de tous ses vices, la démocratie demeure pour ceux qui subissent l’oppression totalitaire la seule forme de société désirable, parce qu’elle conserve la double notion de la liberté politique et de la liberté individuelle.

Liberdade política e as reivindicações individuais, o exercício da cidadania, está no coração do ser democrático, de tal sorte que configura a “carne do social”, há reversibilidade do político com o indivíduo, da liberdade com a servidão. Não aceitar e não *desejar* essa forma de vida, foi o grande erro das teorias e das práticas políticas que buscaram soluções totais para o conflito, dando origem aos operadores aniquilantes da liberdade e da vida política.

A presença do humanismo na obra de Lefort e na interpretação monumental que ele nos lega de Maquiavel, é atestada pela presença de Hans Baron em sua obra,⁴¹⁹ intérprete que vê muito cedo a influência do humanismo cívico no pensamento maquiaveliano. Não somente como adversários intelectuais, os humanistas do *quattrocento*, como Leonardo Bruni, representam um campo de alteridade fundamental para Maquiavel, que na perspectiva de Baron, insere o secretário florentino mais próximo da tradição humanista do que poderíamos pensar inicialmente. O pensador do político vê no humanismo o surgimento da ideologia⁴²⁰, mas também muito da prática política que marcará a vida moderna: a prevalência da vida ativa e dos ideais universais. Com outros interesses, mas atestando também a importância do humanismo no pensamento de Lefort, Bignotto diz:

Ponto essencial da constituição de uma linguagem política da modernidade, ele (o humanismo) também foi o lugar de alargamento da compreensão que a sociedade da época tinha da atividade política. Estudar o nascimento das ideologias por meio da investigação do surgimento do humanismo italiano significou para Lefort levar a cabo uma démarche complexa e rica constituída pelo entrelaçamento entre os estudos de caráter historiográfico, a análise dos textos e a investigação das transformações sociais e políticas pelas quais a Europa passou no curso do Renascimento. (BIGNOTTO;2018, p.261)

Não intentamos adentrar neste vasto tema na obra de Lefort, – até porquê humanismo cívico não é horizonte de pensamento de Merleau-Ponty – citamos apenas a título de observação para salientar que a prática de pensar a sociedade em seu interior, dentro de seu tecido instituído cooperando para uma *re-instituição*, é uma maneira de Lefort

⁴¹⁹ “Claude Lefort semble avoir progressivement pris conscience de l’importance des recherches de Baron. En dépit du fait que ces dernières ne constituent pas une des « interprétations exemplaires » de Machiavel, leur apparition dans le texte lefortien n’en est pas moins très importante pour l’argumentation qu’il déploie. Dans les pages conclusives du *Travail de l’oeuvre Machiavel*, l’interprétation de Baron se voit en effet mobilisée afin de présenter une remarquable construction intellectuelle : celle de la constitution de ce que Lefort appelle le « nous » politique, entité que mobilisent à la fois, comme deux forces d’attraction contradictoires, d’une part l’idéologie émergente dans des contextes de crise (ainsi l’humanisme civique promu par les « bourgeois » de Florence, mais d’autres idéologies aussi sont possibles), et de l’autre l’oeuvre de pensée (celle de Machiavel) qui convoque le lecteur dans un « ailleurs » favorable pour l’arracher à l’idéologie.” (MÉNISSIER; 2017, p.10)

⁴²⁰ Ver *O nascimento da ideologia e o humanismo em As formas da história*.

assimilar a urgência de ressignificação e refundação na vida democrática, ao mesmo tempo que possibilita para nós leitores de sua obra, enxergarmos a potência de uma *exortação para ação política individual ao mesmo tempo que política*. Como pensador do político, ele propôs como condição *sine qua non* a inserção no presente em busca da re-instituição dos marcos de referência do passado e do presente, privilegiando o horizonte futuro na própria escrita. Inegável enxergar que a democracia possui este horizonte *selvagem*, indomável, prenhe de fatores que não são propriamente políticos, solicitando a ativação de todo nosso ser. É a partir dessa perspectiva que partimos para a conclusão de nossa tese.

4 – A democracia selvagem

Termo ambíguo revelador do enigma da democracia, seus horizontes por vezes imperscrutáveis, seu sentido, identidade sempre transversalizados, incapazes de serem incarnados totalmente. A democracia selvagem é uma ótica de leitura, um modo de reconhecimento do estilo lefortiano de escrita, que reivindica uma noção específica e libertária da democracia, para além das concepções liberais e conservadoras. Termo de difícil definição precisa, mas esperamos que nossos esforços para compreendê-lo signifique mais do que uma escolha hermenêutica ou teórica, mas um modo de direcionar a nós mesmos e os leitores para a dimensão ontológica que carrega a reflexão do político, sem que contudo, estejamos em condições de delimitar precisamente todos seus aspectos. Iremos nos apoiar na leitura que Miguel Abensour faz do termo a partir do reconhecimento da potência “revolucionária” da democracia, ao mesmo tempo que entenderemos em que medida a democracia selvagem é um desdobramento daquilo que Merleau-Ponty nos lega a partir do “espírito selvagem”, para além do sujeito e do objeto, o assombro que manifesta-se em toda tentativa de reflexão total do Ser. Portanto, buscamos nessa sessão final encaminhar algumas conclusões importantes de nosso trabalho, articulando com alguns esforços precedentes da visão de democracia de Lefort a partir de seu horizonte selvagem, frágil, mas não menos revelador de uma potência tumultuosa da democracia ligada ao desejo do povo, a liberdade em sua mais larga espessura, em sua manifestação repentina, imprevisível e por vezes ou quase sempre, passageira. Os laços visíveis e invisíveis que buscamos colocar em jogo nessa tese fazem

parte de um *estilo filosófico*, a partir dessa sessão dedicada à selvagem democracia acreditamos, ficará mais claro que antes, o significado e a importância de entendermos Lefort enquanto leitor de Merleau-Ponty. A coluna ausente se manifesta, se torna visível em lapsos breves e imprevisíveis, de maneira semelhante como os anseios modernos são manifestados sem qualquer possibilidade de previsão, pelos horizontes da democracia selvagem.

Atoine Chollet, em um importante texto publicado na revista *Esprit* em 2019 sobre a democracia selvagem, revela a dificuldade hermenêutica inicial de aventurarmos uma definição precisa do termo, ou mesmo de lançarmos alguma importância central na obra de Lefort, em razão das seis ocorrências do termo em toda *démarche* do pensador do político (CHOLLET;2019). Entretanto, essa inicial “lateralidade”, nada nos diz sobre a potência que o termo possui, sua importância para nós leitores por galvanizar a alma do político, e para Lefort, que sem dúvida a utiliza em momentos distintos de sua obra, mas com uma precisão gigantesca. Precisamos entender melhor antes de adentrarmos na significação política do termo “selvagem”, em que momento da obra lefortiana ele aparece e qual significado inicial simboliza. O termo, como já dissemos, possui uma consonância fortíssima com a ontologia de Merleau-Ponty, conforme expresso em seus últimos ensaios – conforme apontamos em nossa leitura do ensaio *A ideia de ser bruto e espírito selvagem*, publicado em 1961 na *Le Temps Modernes*, número especial em homenagem a Merleau-Ponty: “(...) o espírito que faz sua própria lei, não porque submeteu tudo à sua vontade, mas porque está sujeita ao Ser, sempre desperta no contato com os acontecimentos para desafiar a legitimidade do saber estabelecido.”(SCA, p.44)⁴²¹. Esse espírito revoltado, se direciona contra toda intenção totalizadora do Ser, não em função de uma vontade no sentido metafísico que poderia nos remeter a um sujeito constituinte, ao contrário, seu entrelaçamento nas veredas do Ser bruto implica uma indeterminação de seu sentido que só pode ser “vislumbrado” em seu contato com os eventos concretos. Nesse momento revela-se selvagem pois se direciona contra toda consciência espectadora para contestar a legitimidade do saber que foi erigido e instituído, que através de suas diversas contradições passa a ser questionado.

Trata-se, obviamente, de uma dimensão ontológica presente na ordem importantíssima para Lefort que é o Saber, na qual sabemos que sua eficácia simbólica

⁴²¹ l'esprit qui fait sa propre loi, non parce qu'il a tout soumis à sa volonté, mais parce que soumis à l'Être, il se réveille toujours au contact de l'événement pour contester la légitimité du savoir établi.

está atrelada à potência instituinte de novos sentidos e caminhos. A legitimidade já está expressa nessa passagem de modo a antecipar o campo da Lei, que conforme vimos, é o regulador de nosso acesso ao mundo a partir de uma perspectiva intersubjetiva⁴²². O espírito selvagem é, em 1961, a dimensão do Ser repleta de sombras, imagem que busca simbolizar algo que escape das distinções “sujeito-objeto”, “consciência-mundo”. Autorreferente, esse espírito é esboçado na potência instituinte que carrega o Ser, de questionar os marcos de referência pelos quais alicerçamos nossa vida, nossos valores e principalmente nosso futuro.

Uma referência feita ao “cristianismo selvagem” nos fará entender melhor o que esse adjetivo possui de especial, que não somente serve de referência teórica para Lefort pensar uma dimensão indomesticável da democracia, mas de nossa relação com o próprio Ser. Essa ocorrência presente em *Un homme en trop*, lembra em muito a relutância de Lefort em relegar a religião para o campo da simples ideologia da classe dominante, ou como aspecto de um Estado referente apenas ao *Ancien Régime*. O cristianismo selvagem está expresso na atitude de Soljenitsyne em sentir-se “justificado por sua fé” a revoltar-se contra o Estado soviético, ele mesmo que fora comunista até 1945 e assim se manteve até o início de sua detenção, quando descobriu-se cristão:

Como explicar, de maneira geral, que a religião não apenas não se apaga da superfície desse bom solo “socialista”, mas que, apesar dos esforços extraordinários para arrancá-la, ela repousa um pouco em toda parte? Será coincidência que um cristianismo “selvagem” renasça em alguns, protestando, em resposta à ordem stalinista, baseada no dogma marxista e na violência de seus guardiões? Será por acaso que nosso escritor, ao proclamar sua fé, aplica deliberadamente aos membros do Partido as categorias forjadas alhures na crítica ao catolicismo conservador, defensor hipócrita da dominação burguesa? Não poderia haver alguma conexão entre o formidável empreendimento de *achatamento* do campo social, montado pelo stalinismo, e o recurso buscado por alguns em uma *representação da transcendência*? (HP, p.43, grifos do autor)⁴²³

⁴²² Nos referimos à nossa seção sobre “A dimensão do simbólico” lugar no qual iniciamos a leitura do ensaio de Lefort “Flesh and Otherness”, tema que será alargado na parte final dessa seção.

⁴²³ Comment expliquer, d'une facon generale, que la religion non seulement ne s'efface pas de la surface de cette bonne terre “socialiste”, mais qu'en depit d'efforts extraordinaires pour la deraciner, elle y repousse un peu partout? Est-ce un hasard si renaît en quelques-uns un christianisme “sauvage”, contestataire, en reponse a l'ordre stalinien, fonde sur le dogme marxiste et la violence de ses gardiens? Est-ce un hasard si notre ecrivain, justement, tout en proclamant sa foi, applique deliberelement aux membres du Parti le categories ailleurs forgees dans la critique du catholicisme conservateur, hypocrite defenseur de la domination bourgeoise? N'y aurait-il pas quelque rapport entre la formidable entreprise *d'aplatissement* du champ social, montée par le stalinisme, et le recours cherche par certains dans une *figuration de la transcendence*?

O emprego no achatamento do campo social realizado pelo stalinismo foi respondido, ou melhor, respondido interna e externamente pelo recurso à “figuração da transcendência”, como mostra Lefort, representada nesse exemplo pela fé cristã. Adiantando algumas questões que serão trabalhadas longamente no brilhante ensaio *Permanência do teológico-político?* Nosso autor nega a leitura superficial da modernidade como simples passagem para o Estado laico, compreende, ao contrário, que a questão teológica é referente à dimensão simbólica do político, que por essa razão, não pode ser delegada ao esquecimento se quisermos compreender a complexidade dos regimes contemporâneos. Esse *cristianismo selvagem* se revolta contra a ordem estabelecida de modo imprevisível, sem explicação racional de seu advir, de uma permanência que contraria toda a lógica banal ou toda razão formal. Aqui fica explícito como a “selvageria do espírito” está vinculada com a prática da liberdade, com a instituição irrefratável do modo de ser da liberdade, razão pela qual podemos associar o horizonte selvagem da democracia com o desejo do povo, guardião da liberdade frente aos dominadores ou os Grandes, como vimos em Maquiavel.

Trata-se de uma ação que institui um campo, se torna evento concreto no lugar de silenciar-se pelas tentativas diversas dos “Grandes” de domesticar o povo, que nada mais significa que a contenção da potência revolucionária que reside na democracia desde seu surgimento. Como sabemos, Lefort emprega o termo “revolução democrática” para pensar o surgimento da democracia na contramão simbólica do antigo regime, interpretação essa em grande medida legada pela leitura de Tocqueville:

O totalitarismo procede de uma mutação política: estabelece-se por uma inversão do modelo democrático; mas prolonga fantásticamente certos traços dele, extrai sua fonte de uma revolução democrática que, se explorou por muito tempo o Antigo Regime, como mostrou Tocqueville, perturbou as sociedades do século XIX. Com a revolução democrática, surgiu uma relação sem precedentes com a sociedade. A noção se impõe de uma realidade social *sui generis*. (ECB, P.23-24)⁴²⁴

De um lado a revolução democrática permite que entendamos sua especificidade e seu poder libertador, no lance em que revela o fantasma totalitário que assombra sua existência, buscando mascarar o conflito inerente à democracia, fornecendo uma identidade para o povo, que em sua própria definição é carente do pleno

⁴²⁴ Le totalitarisme procede d'une mutation politique: il s'institue par un renversement du modèle démocratique; mais il en prolonge fantastiquement certains traits, il tire sa source d'une révolution démocratique qui, si elle a longtemps cherminé l'Ancien Régime, comme le montra Tocqueville, a bouleversé les sociétés au XIXe siècle. Avec la révolution démocratique, surgit un rapport inédit à la société. La notion s'impose d'une réalité sociale *sui generis*.

autoconhecimento. Essa impossibilidade de unidade efetiva revela o caráter *sui generis* da democracia, bem como exemplifica os horizontes não propriamente políticos que compõem sua dimensão simbólica. Pois se é fato que o povo não possui resposta absoluta para a pergunta “quem sou eu?”, é pelo mesmo mecanismo que entendemos como somos incapazes de dominar e controlar o excesso de ser presente na democracia. Se a democracia é selvagem é por exceder o Sujeito que busca dominar seu advir, do mesmo modo como a aquisição de direitos é a reivindicação incansável por novos. Selvagem porquê imperscrutável, indomesticável e insaciável, capaz de momentos em que manifesta a liberdade revolucionária que lhe deu origem, dando vazão para a mutação simbólica expressa nos regimes totalitários. Essa dupla face do ser democrático é a expressão de sua ambiguidade através do enigma que está sempre presente, manifestadamente quando supomos estarmos em condições de preencher o lugar do poder, que se resiste vazio, possibilitando as manifestações mais libertárias e imprevisíveis como o exemplo da greve selvagem que Abensour nos lega.

No horizonte da efetividade política entendemos como as lutas são incessantes, os direitos continuamente reivindicados, o que demonstra como o regime ultrapassa o campo das instituições. Não trata-se apenas de assegurar os direitos pela máquina do Estado, mas de se apropriar do modo de vida democrático que implica uma universalidade da luta, o exercício contínuo da liberdade. Isso é, ao menos em certa medida, natural à democracia. Como nota Lefort, desde seu surgimento a democracia lida com a burguesia que sempre visou domesticar os efeitos da revolução democrática afim de restaurar um modo de ser hierarquizado no qual exerce seu desejo de dominação de modo muito mais eficaz do que no jogo aberto e imprevisível da luta social, representada pela relação íntima da democracia com a divisão social⁴²⁵. Se o espírito selvagem conforme descrito por Lefort em sua interpretação do termo em Merleau-Ponty produz suas próprias leis, sendo assim, inapreensíveis pelo Sujeito, a democracia selvagem se institui incessantemente no questionamento da ordem estabelecida, do *status quo*. Essa é uma leitura que rompe com a visão conservadora ou meramente liberal, ou mesmo da política em termos de “resoluções finais”, conforme pensa algumas correntes revolucionárias da esquerda, expressas no comunismo por exemplo. “Revolução democrática” significa a potência

⁴²⁵ “(...) *une fois convaincue de l'inéluçtabilité de son développement, elle n'a cessé de tenter d'en désamorcer les effets, de l'appriivoiser, de l'enfermer dans des bornes, dans l'espoir de restaurer un modèle de hiérarchie et d'autorité, d'établir des mécanismes de pouvoir et de juridiction qui simulent un ordre rationnel.*” (ECB, p.11)

libertária que carrega o regime contra toda a visão ingênua e no fundo errônea da democracia enquanto regime de dominação ideológica da burguesia. Se existem os Grandes é somente na medida em que é ativado pelo desejo do povo e vice-versa, dialética que revela o co-pertencimento dos humores. A revolução democrática, sua invenção, não é um momento isolado mas o espalhamento em todo o ser democrático. É nesse sentido que Lefort dirá por vezes que ela é a *forma política histórica par excellence*. Como nota Chollet:

Contra essa ideia degradada, e na verdade falsa, de democracia, Lefort expressa seu apego ao que ele chama – a única ocorrência de tal expressão em seus textos, que eu saiba – uma ideia libertária de democracia (...) mais do que para a noção de “democracia selvagem”, Lefort não especifica o que quer dizer exatamente com a “ideia libertária de democracia”, mas não parece ilegítimo considerar que as duas expressões são aproximadamente equivalentes sob sua pena, que, em todo caso, pertencem à mesma rede semântica e à mesma intuição política. (CHOLLET;2019, grifos do autor)⁴²⁶

Essa intuição política de que fala o intérprete é manifesta na recusa de Lefort em limitar a análise da democracia ao quadro de suas instituições, mas também de ver a potência de sua dinâmica para colocar em jogo a liberdade, ou melhor, a luta pela liberdade que no quadro mais geral da democracia é a busca incessante por equidade, ressoando mais uma vez a interpretação de Tocqueville da revolução democrática. Retornaremos a esse ponto no final de nossa exposição.

Nossas pontuações não estão distantes da interpretação magnífica que nos legou Miguel Abensour em seu indispensável ensaio: “*Savage Democracy*” and the “*Principle of Anarchy*”. As motivações específicas de Abensour não nos interessam no momento, iremos avançar em sua leitura para nos auxiliar na delimitação de uma definição possível para a “democracia selvagem”. Devemos dizer diretamente ao leitor de que das três interpretações que encontramos sobre a democracia selvagem⁴²⁷, todas elas possuem uma afirmação em comum: o termo serve de ótica para uma interpretação do pensamento lefortiano como um todo, não “simplesmente” para a democracia como se fosse um aspecto isolado de seu pensamento. Trata-se de reivindicar para a interpretação do político a potência que o termo “selvagem” carrega. Selvagem não possui qualquer referência ao

⁴²⁶ Contre cette idée dégradée, et en vérité fausse, de la démocratie, Lefort dit son attachement à ce qu’il nomme – seule occurrence d’une pareille expression dans ses textes, à ma connaissance – une idée libertaire de la démocratie (...) pas davantage que pour la notion de “*démocratie sauvage*”, Lefort ne précise ce qu’il entend exactement par “*idée libertaire de la démocratie*”, mais il ne semble pas illégitime de considérer que les deux expressions sont à peu près équivalentes sous sa plume, qu’elles appartiennent en tout cas à un même réseau sémantique et à une même intuition politique.

⁴²⁷ ABENSOUR (2011), CHOLLET (2019), NELSON (2019).

estado de natureza descrito por Hobbes, apolítico portanto, nem mesmo as sociedades “primitivas” de Pierre Clastres, pois sabemos que essas sociedades operam em uma dinâmica simbólica diferente da democracia (ABENSOUR;2011, p.105). Para Abensour a greve selvagem é a grande referência concreta que podemos dar para exemplificar a manifestação desse “espírito”:

A "democracia selvagem" evoca, antes, a ideia da greve selvagem (greve sauvage), ou seja, uma greve que surge espontaneamente, que começa consigo mesma e se desenvolve de forma "anárquica", independentemente de qualquer princípio (arche), de qualquer autoridade - bem como de quaisquer regras e instituições estabelecidas - e que atinge de tal forma que não pode ser dominado. É como se "selvagem" conotasse a reserva inesgotável de tumulto que paira acima da democracia. Em uma palavra: forjar uma “ideia libertária” de democracia é pensá-la como selvagem. (ABENSOUR; 2011, p.106)⁴²⁸

A anarquia aqui faz menção direta ao termo grego *arché* que, principalmente para os pré-socráticos, é compreendido como princípio de uma dimensão metafísica vislumbrável, definível e inteligível. Essa é a antípoda da democracia selvagem, pois essa é indomesticável a tal ponto que escapa à formulação teórica total devido ao seu “excesso de ser”, vivendo da indeterminação de ponta à ponta, ao mesmo tempo que é um horizonte libertário e frágil do regime democrático. Para entendermos melhor esse horizonte nebuloso da experiência, precisamos ousar pensar em uma na noção de indeterminação alocada com a da *fundação*: “Essa indeterminação em relação aos fundamentos é o verdadeiro nó onde se entrelaçam o libertário e o selvagem. Antes mesmo de tentar definir a democracia selvagem a partir de um conjunto de traços, é preciso enfatizar o caráter aporético dessa tarefa.” (ABENSOUR;2011, p.106)⁴²⁹. Alocar a indeterminação dos fundamentos *nos fundamentos*, não é *fundamentá-la*, mas entender como a fragilidade de um ser pode significar sua definição mais possível e seu poder mais efetivo. Os fundamentos que surgem *por fundação*, são incessantemente solicitados *a se refundarem*, de modo incessante e contínuo, principalmente quando nos referimos aos direitos humanos como horizonte definidor da democracia.

⁴²⁸ "Savage democracy" evokes, rather, the idea of the wildcat strike (greve sauvage), that is, a strike that arises spontaneously, that begins with itself and unfolds in an "anarchic" fashion, independent of any principle (arche), of any authority - as well as of any established rules and institutions - and that strikes in such a way that it cannot be mastered. It is as if "savage" connotes the inexhaustible reserve of turmoil that soars above democracy. In a word: to forge a "libertarian idea" of democracy is to think it as savage.

⁴²⁹ Essa indeterminação em relação aos fundamentos é o verdadeiro nó onde se entrelaçam o libertário e o selvagem. Antes mesmo de tentar definir a democracia selvagem a partir de um conjunto de traços, é preciso enfatizar o caráter aporético dessa tarefa.

Mais uma vez a referência à luta por direitos mostra-se fundamental na delimitação da pergunta: o que é a democracia? O caráter aporético da tarefa de definir a democracia é o mesmo que carregamos quando pretendemos definir a liberdade, os direitos, melhor dizendo, quando intentamos captar algo de essencial e imutável naquilo que é por si mesmo indomesticável e indeterminado. Os campos do Saber, Poder e Lei acompanham-nos na aporia. No fundo, por ser *instituição*, entrelaçamento de instituinte-instituído, não podemos dar a porção do fechamento de seu movimento se não assumimos de antemão a abertura incessante. Se o Ser exige de nós criação para termos experiência dele, é por carregar em seu âmago essa sombra que impossibilita a tematização pelo sujeito, experiência essa que só é ativada quando balançamos os falsos edifícios que sedimentam nossa liberdade. Nesse sentido que a luta é a constante sociológica e política da democracia:

Como resistência à domesticação, a "democracia selvagem" aponta para a totalidade das lutas pela defesa dos direitos a que já se tem direito e pelo reconhecimento dos direitos negados ou ainda não reconhecidos (...) contestação de que a demanda por direitos se abre no próprio coração da revolução democrática. Aquele que antes nos convidava a pensar a "experiência proletária" como um todo, nos convida mais uma vez a conceber a luta política - neste caso, uma luta democrática - como um fenômeno social total. (ABENSOUR;2011, p.107)⁴³⁰

Lembrando de seus ensaios em torno da experiência proletária, assentimos que a luta é um fenômeno social total, instituída freneticamente no ser democrático desde que cai a cabeça do Rei do Antigo Regime, o lugar do poder torna-se inocupável e irrepresentável. Não possui mais um corpo hierárquico, no qual o transcendente operava um papel fundamental. Com a morte simbólica do Rei temos o entrelaçamento contínuo da reivindicação dos direitos de modo universal sem anular as singularidades e as particularidades de cada luta. Doravante, podemos assentir que a lei não é pensada mais como instrumento social de conservação, mas é um modo de expressar a *instituição* de uma sociedade que institui a si na busca por si, residindo aqui seu caráter libertário e selvagem. Fundar é abrir-se para o jogo ambíguo e incessante da indeterminação, como nota explicitamente “A invenção democrática”:

A dimensão simbólica do direito se manifesta ao mesmo tempo na irredutibilidade da consciência do direito a toda objetivação jurídica, o que

⁴³⁰ As a resistance to domestication, "savage democracy" points to the totality of struggles for the defense of rights to which one is already entitled and for the recognition of rights denied or not yet recognized (...) Lefort focuses our attention on the permanent contestation that the demand for rights opens up at the very heart of the democratic revolution. He who formerly invited us to think the "proletarian experience" as a whole, calls upon us once again to conceive political struggle - in this case, a democratic struggle - as a total social phenomenon.

significaria sua petrificação num corpo de leis, e na instauração de um registro público em que a escrita das leis — como escrita sem autor — só tem por guia o imperativo contínuo de um deciframento da sociedade por ela mesma. (ID, p.76)

Essa transcendência radical da democracia em relação às instituições é a latência através da qual os indivíduos representam tanto a si como o outro como fragmentos da realidade social em sua totalidade. Tais proposições revelam o teor da leitura lefortiana dos direitos humanos. Longe da perspectiva marxista ou liberal, os direitos são pensados como aquisições concretas, o combustível que alimenta a luta na democracia e pela democracia.⁴³¹

Fundação na esteira da *instituição* é compreendida como *instituída de...instituinte* à, portanto, fundar é abertura para refundação, reivindicação de um novo porvir. Não há qualquer dependência ao transcendente no campo simbólico em que se desenrola a democracia. A ideologia que faz parte da experiência democrática advém sempre para domar a indeterminação mascarando a divisão social, conforme já lembramos algumas vezes. Apropriar para melhor domesticar! A domesticação da democracia só pode ser realizada na desfiguração de seus marcos de referência nos âmbitos da Lei, Poder e Saber. Sabemos bem que não somente a ideologia pode congelar a *dynamis* democrática, mas principalmente a resposta sempre possível que ativa o fantasma do “Um”:

A democracia selvagem, portanto, pretende evidenciar o modelo que emerge da revolução antitotalitária, uma revolução pluralista que sabe, além disso, distinguir entre os polos da instituição coletiva e da diferenciação social e não se deixa enganar pela ilusão de um desaparecimento da divisão. Este é, com efeito, o paradoxo da sociedade democrática: ela não visa tanto apagar a instância do poder, para melhor se recompor e sucumbir à atração do Uno, quanto deixar se desenrolar o tumulto que a atravessa. (ABENSOUR;2011, p.109)⁴³²

Viver na “carne do social” é um modo de estarmos imersos na indeterminação inerente ao modo de vida democrático. Seremos soterrados por vezes ao inapreensível,

⁴³¹ Como observa Abensour: “Savage democracy is where the symbolic dimension of human rights is most manifest. Lefort- unlike the young Marx who, in his critique of human rights in *The Jewish Question*, confused the symbolic with the ideological, or rather reduced the symbolic to the ideological by not having bothered to truly think the symbolic- posits that human rights form an essential piece of the symbolic constitution of modern democracy. This means among other things that it is through human rights that the citizens of a modern democracy can apprehend what presents itself to them as real, just as they discover the same and the other.” (ABENSOUR;2011, p.108)

⁴³² Savage democracy, then, is meant to highlight the model that emerges from the anti-totalitarian revolution, a pluralist revolution that knows, moreover, to distinguish between the poles of collective institution and social differentiation and is not fooled by the illusion of a disappearance of division. This is in effect the paradox of democratic society: it does not aim so much at erasing the instance of power, the better to gather itself up and succumb to the attraction of the One, as at letting the turmoil that runs through it to unfold.

imponderável e indomesticável, nada mais revela que estamos na carne desse ser vertical e bruto, que por seu excesso, transcende nossos corações e mentes, simples-complexos componentes dessa democracia selvagem. Nego a atração do “Um”, cujo um dos modos de ser está na ideologia e sua completa “encarnação” no regime totalitário, quando me lanço para dentro do labirinto com a certeza de que a saída envolve uma nova entrada, que a fundação e a conquista um fôlego a mais.⁴³³

Várias referências foram feitas à ontologia de Merleau-Ponty, esse ar metafísico em nossa exposição pode ser aproveitado para fazermos importantes questionamentos: seria o operador “selvagem” a essência da democracia? Em que medida podemos pensar um ser tão aberto, marcado pela divisão, pela liberdade e indeterminação a partir do prisma do Ser? Alguns direcionamentos já demos nas páginas anteriores, mas gostaríamos de fazer referência a um momento íntimo de Lefort com Bernard Flynn em que o escritor revela ao amigo um possível caminho para pensar a “essência”:

Certa vez, caminhando pelo rio Hudson à noite, falando francês (eu mal), Lefort me disse *C'est difficile a trouver l'essence de la vie philosophique*. Minha resposta foi dizer que fiquei surpreso ao ouvi-lo falar na linguagem da essência. Ele riu e disse que não queria dizer “essência” no sentido platônico, mas essência no sentido de gasolina, combustível, como o que se coloca no carro. Ele disse que o problema era que em filosofia você nunca tem certeza de ter feito progresso.⁴³⁴ (PLOT;FLYNN;2013, p.35)

Acreditamos que em muitos momentos de sua produção filosófica Lefort utiliza de termos da tradição metafísica para pensar a política. Exemplo disso são as diversas referências à ontologia de Merleau-Ponty ou da “essência” da democracia. Inegável também é a ressignificação que o filósofo fornece aos termos, pensando a partir de uma perspectiva ontológica que não cristaliza totalmente a dinâmica e a potência libertadora de sua empreitada e de seu objeto. Sugerimos aqui, portanto, que a essência da democracia é seu caráter selvagem, o combustível para seu bom funcionamento mesmo que seja explicitado

⁴³³ O poder sinificador e instituinte do tumulto está em Maquiavel obviamente, pensador que na contramão de uma tradição que ignorava o poder conflito, reconhece a grandeza da República romana diretamente dependente dos tumultos, do conflito entre os Grandes e o povo, entre o Senado e a plebe, fundadores da liberdade e das boas leis: “*E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de virtú; porque os bons exemplos nascem da boa educação; a boa educação, das boas leis; e as boas leis, dos tumultos que muitos condenam sem ponderar: porque quem examinar bem o resultado deles não descobrirá que eles deram origem a exílios ou violências em desfavor do bem comum, mas sim a leis e ordenações benéficas à liberdade pública.*” (Maquiavel;2000, p.22).”

⁴³⁴ Once, walking by the Hudson River in the evening, speaking French (me badly), Lefort said to me *C'est difficile a trouver l'essence de la vie philosophique*. My reply was to say that I was surprised to hear him speak in the language of essence. He laughed and said that he did not mean “essence” in the Platonic sense, but essence in the sense of gasoline, fuel, which one puts in a car. He said the problem was that in philosophy you are never sure of having made progress.

aos olhos nus em momentos breves e nem sempre repletos de significados complexos. O tumulto é, para Maquiavel, o conflito gerador do social, o fundador das boas leis e o Guardião da liberdade. A partir disso, entendemos como a figura do *povo* está intimamente relacionada com a bela selvageria democrática, conforme veremos abaixo.

Não precisamos de entrar em detalhes na leitura que Lefort faz dos eventos de Maio de 1968 na França, mas é necessário retomarmos uma fala de sua releitura vinte anos mais tarde quando reconhece que os ares da liberdade foram lançados na democracia francesa, sem que podemos sequer dizer “quem” e como os fizeram. Pois se o povo é o Guardião da liberdade, é justamente por ser esse “desejo negativo” de não ser oprimido, - como nota inúmeras vezes a leitura lefortiana de Maquiavel⁴³⁵ - instituindo por vezes uma luta concreta que sacode os marcos de referência da República:

Todavia, a efervescência que a sociedade experimentou por um momento – ainda que não tenha resultado, nem numa insurreição, nem numa guerra civil (darei até, para satisfazer aqueles que zombam dela, que não deixou nenhum resultado tangível ao seu término) – lembra, por certos traços, a efervescência revolucionária, aquela da Inglaterra em meados do século 17º, da América ou da França no 18º, da Rússia no 20º. Sem dúvida, essa efervescência é apenas um componente das revoluções, mas ela é bastante extraordinária para que se possa desinteressar-se dela. Durante um tempo mais ou menos longo, ela dá forma a uma *democracia selvagem*, cuja marca pode se perder, se perde sempre, mas que *revela aspirações específicas do mundo moderno*. Nas grandes revoluções que mencionamos, observamos sempre a convergência inesperada de reivindicações que mobilizam interesses e crenças heterogêneos, às vezes contraditórios; uma *mistura explosiva* de protestos suscitados tanto pelo arcaísmo dos costumes e das instituições quanto pela modernização cujos efeitos são considerados destruidores. (MORIN; LEFORT; 1988, p.127, grifos nossos)

Esplêndida aposta para ler um evento imprevisível e complexo como ficou conhecido Maio de 68. Lefort veste a ótica do político para enxergar o que há de comum nos diversos eventos revolucionários que ocorreram na América e na Europa – poderíamos alargar para outros tantos exemplos que jorram nas Repúblicas de todo o mundo, mesmo que sem essa prolífica produção de sentido que possui esses eventos exemplares. A democracia selvagem é aqui caracterizada de modo preciso a partir da “efervescência” como um fator importante das revoluções, colocando em movimento interesses dinâmicos, distintos e necessariamente conflituosos. O que há de universal nesses “momentos particulares” – porquê são eventos – são aspirações que Lefort nomeia como “modernas” mas que estão

⁴³⁵ A esse respeito ver o excelente texto de Helton Adverse *Maquiavel, o conflito e o desejo de não ser dominado* de 2017, onde o intérprete fornece uma leitura preciosa do desejo do povo e ressalta a importância de Lefort no reconhecimento dessa face do conflito que institui as classes na perspectiva de Maquiavel e Lefort.

em absoluto relacionadas com a experiência da *invenção democrática*, que por sua “mistura explosiva” – como a gasolina entra em combustão para fornecer a energia – é capaz de perpetrar o tumulto cujos resultados não estão necessariamente sob a égide da liberdade – a haja visto o regime totalitário pós 1917 na Rússia. Entretanto, nem por isso deixam de expressar um modo de ser democrático que está presente afim de *instituir o novo*, colocando em marcha a questão dos direitos e da vida, *fundando novas relações sociais e novas formas de vida*.

Sem esse “combustível explosivo”, portanto, não haveria democracia no sentido em que vivenciamos. É justamente por serem *indeterminados* que esses eventos colocam algo de significativo para *experienciarmos o político*. Do mesmo modo que o Ser para Merleau-Ponty exige criação, o político para Lefort aparece em toda sua espessura carnal reluzindo das extremidades sombrias do “je ne sais quoi” a partir das aspirações da vida concreta moderna. Esses eventos, são portanto, a criação do espírito selvagem que faz suas próprias leis, que se institui na exata medida em que visa a constatação do Saber, do Poder e da Lei estabelecidos. Em uma entrevista a *Esprit* que na verdade é um diálogo entre Pierre Rosanvallon e Lefort publicada em 2011, o pensador do político nos diz algo de esclarecedor:

Ver de repente essa liberação da fala tornar-se reinante foi, em si, um evento extraordinário. Era um novo modo de socialização, uma *socialização selvagem*, que não poderia durar. Nunca concebi a esperança de uma revolução em 1968; tolos me emprestaram essa ideia. Por outro lado, naquela época, eu não caí, mas me opus a Raymond Aron que considerou que havia uma espécie de ataque à integridade da Universidade, aos adultos, aos padres..., tudo foi contestado. Nessa *democracia selvagem*, havia uma espécie de liberdade que, para mim, confesso, era extremamente preciosa. Caricaturamos hoje maio de 68, seja dizendo que os comunistas foram a iniciativa, enquanto os comunistas não desempenharam nenhum papel e tentaram alcançar o movimento dos jovens comunistas, ou que era um movimento anarquista quando não havia doutrina e foi um movimento curioso que, de repente, quebrou as relações tradicionais de autoridade e hierarquia. Maio de 68 não é a caricatura que se faz dele, não é simplesmente desordem.⁴³⁶

⁴³⁶ De voir, soudain, cette libération de la parole devenue reine, c’était, en soi, un événement extraordinaire. C’était un nouveau mode de socialisation, une socialisation sauvage, qui ne pouvait pas durer. Je n’ai jamais conçu l’espoir d’une révolution en 1968 ; des imbéciles m’ont prêté cette idée. En revanche, à cette époque, je me suis, non pas brouillé, mais opposé à Raymond Aron qui considérait qu’il y avait une sorte d’atteinte à l’intégrité de l’Université, aux adultes, aux Pères..., tout était remis en question. Dans cette démocratie sauvage, il y avait une espèce de liberté qui, pour moi, je le confesse, a été extrêmement précieuse. On caricature aujourd’hui Mai 68, soit en disant que les communistes en étaient à l’initiative, alors que les communistes n’ont joué aucun rôle et qu’ils ont essayé de rattraper le mouvement des jeunes communistes, soit que c’était un mouvement anarchiste alors qu’il n’y avait pas de doctrine et que c’était un curieux mouvement qui, d’un seul coup, faisait craquer les rapports traditionnels d’autorité, de hiérarchie. Mai 68 n’est pas la caricature qu’on en fait, ce n’est pas simplement le désordre.

Essa passagem revela para nós algo de significativo que poderia passar despercebido: os eventos de uma nova socialização “selvagem” não somente não duram mas *não poderiam durar*. De algum modo, acreditamos, que essa fala de Lefort é um diagnóstico desses eventos lacerantes para o corpo social – ao mesmo tempo que instituintes de novas formas de socialização, em suma, novas formas de vida – como é também o reconhecimento de que a brevidade dessas manifestações é característica fundamental de sua eficácia para manifestar a liberdade. Sem direção, sem tutela, são manifestações da liberdade selvagem do desejo do povo. Sua duração pode significar o terror absoluto e não mais o questionamento dos marcos de referências sociais, podendo ao contrário, fantasiar a divisão social como o fez de modo eficaz os regimes totalitários. Essa dupla face é o campo possível desses eventos, o que antes era uma manifestação de um espírito da modernidade que explode em todos os campos da vida política e social, pode, por esse mesmo horizonte selvagem ceder à tentação do “Um”. Essa possibilidade está dada pela mesma razão que o totalitarismo é sempre um possível da democracia. A mutação simbólica perpetrada pela revolução democrática *institui, por seu espírito selvagem, o vazio que é o símbolo de uma vida desejável mas o mote de uma morte possível*.

Como sabemos, está claro que a vida democrática é frágil, que exige uma luta constante, ao mesmo tempo que sua articulação simbólica permite esse jogo em que o povo mantém sua eficácia mantedora da liberdade. Não há opção fora da democracia, se entendemos por opção uma vida política, já que o regime totalitário é exatamente a negação de toda política. Daí a necessidade de pensar a democracia, descobri-la e redescobri-la incessantemente. O papel do filósofo é aqui o papel que representa toda gama expressiva que coloca em marcha as significações, sentidos e manifestos que não possuem uma criação *ex nihilo*, ao contrário, brotam no meio da carne do social para fazer falar uma experiência do Ser bruto. Aqui entendemos melhor a simetria entre a democracia selvagem e a escrita selvagem, referências diretas ao pensamento do político. A interpretação, parte indispensável para um pensador do político, é assim descrita em momento importante de seu *Le travail de l'oeuvre Machiavel*:

Mas aqui devemos nos limitar a designar o limite ao qual a análise da obra deve sua incompletude. Esse limite não é um limite contra o qual o conhecimento se depararia em determinado momento de seu exercício: é interno a ele, é sua condição. É impossível estabelecer uma relação com o discurso da obra, sem descobrir-se enredado nele (...) o trabalho do pensador pelo qual surge o sentido supõe que renunciemos a distinguir o sujeito e o

objeto da questão, ou, como dissemos, para determinar na relação singular que a leitura institui a distância “real” de *um* para *o outro*. (TM, p.685)⁴³⁷

O limite da interpretação de uma obra não é referente a qualquer sentido antropológico, é exatamente o excesso de ser pelo qual somos encharcados quando lançados para o mundo da obra, para nosso presente e para os futuros leitores que experienciarão melhor que nós a diferença do tempo. Se há uma “democracia selvagem”, há uma “linguagem selvagem” que experiencia constantemente o ser tomado pela linguagem do outro, lugar insalubre para o sujeito de conhecimento, já que não poderia jamais determinar o sentido total de uma obra, de uma vida, graças à essa franja de indeterminação que recobre toda experiência de uma obra de pensamento. Essas condições não são exclusividades de uma obra de filosofia política. Lefort deixa explícito em suas reflexões sobre o *espírito selvagem*, quando afirma que o Cogito de Descartes: “(...) *arrebata do Ser do mundo uma parte de sua incomensurabilidade abrindo por si mesmo um campo indeterminado à reflexão.*” (SCA, p.13).⁴³⁸ A tarefa infinita, ambígua mas indispensável para o reconhecimento dessa indeterminação e dos limites do Sujeito, é a possibilidade de *instituírmos uma história comum*, para além do pesadelo do Um que é capaz de congelar a liberdade bem como estigmatizar um pensamento. Há um enigma da obra na medida de um enigma da democracia, vice-versa e entrelaçados. Existem a escrita, o pensamento, a interpretação que recalcam e rejeitam o enigma e o labirinto pressupondo um lugar seguro e ermo, mas aqui já não são mais pensamentos já que sobrevoam o mundo ao invés de vive-lo. Mas há a escrita-pensamento que se lança para os enigmas do mundo na mesma proporção que se propõe neles pensar, que é abarrotado de sentido, que não possui todos os caminhos e por vezes não sabe o que veio e nem mesmo o que será. Esse esforço ao sabor do risco bem pode receber o fator “selvagem” como seu combustível.

Fica claro, esperamos, o modo como articulam-se as propostas de Merleau-Ponty acerca do ser bruto e do espírito selvagem com a leitura lefortiana da democracia e do pensamento selvagens. Acreditamos que Lefort foi para além de Merleau-Ponty não somente no sentido de pensar o fenômeno político em toda sua espessura e fornecer

⁴³⁷ Mais il faut ici se borner à designer la limite à laquelle l'analyse de l'oeuvre doit son inachèvement. Cette limite n'est pas une borne à quoi le savoir se heurterait à tel moment de son exercice: elle lui est intérieure, elle est sa condition. Il est impossible de nouer une relation avec le discours de l'oeuvre, sans se découvrir pris en elle (...) le travail du penser dont surgit le sens suppose que nous renoncions à distinguer le sujet et l'objet de la question, ou, comme nous le disions, à déterminer dans l'entretien singulier qu'institue la lecture la distance “réelle” de *l'un à l'autre*.

⁴³⁸ (...) arrache à l'Être du monde une part de son incommensurabilité en ouvrant lui-même un champ *indéterminé* à la réflexion.

condições teóricas para tal. Mais ainda, haja visto a complexidade com que o pensador do político trabalha a modernidade a partir de sua dimensão simbólica, há um passo importante que se dá na contramão da ontologia de Merleau-Ponty. É exatamente isso que iremos pontuar agora para finalizar nossos trabalhos. No fundo é mais um exercício para pintar o quadro dessa coluna ausente e o que, a partir dela e para além dela, foi erigido. Lefort enxerga um limite claro na ontologia de Merleau-Ponty, conforme vimos: o despertar para alteridade, para o mundo, se dá na medida do tocante-tocado, desde a *Fenomenologia* até *O visível e o invisível*. Mesmo quando Merleau-Ponty fala em termos de “vidente-visível”, “senciente-sentido”, ele condena a *reversibilidade* à visão da duplicidade o que não permite lançar luz sobre a figura do “terceiro”, dimensão simbólica por excelência conforme vimos em Lefort. Ao mesmo tempo, é a partir dessa dimensão que são compreendidas as obras de pensamento, a atitude interpretativa, e as mutações simbólicas que concedem explicação teórica para as diferentes formas de sociedades e regimes. Lefort opera de modo mais radical, saindo da dimensão do corpo sinérgico como ele mesmo diz, para dar conta da *alteridade do outro*, que para além da “dualidade”, apresenta uma mediação irreduzível quando adentramos no mundo sensível em uma relação assimétrica:

Entre os olhos da criança e as coisas há um mediador, e para usar uma metáfora, esse mediador, o outro, não está no mesmo nível da criança. Ele dá algo para ser visto de cima. Este não é um fato contingente. Citando Lucien Herr, intérprete de Hegel, Merleau-Ponty observa em uma palestra que a natureza está Sempre para nós como no primeiro dia. Deveríamos antes dizer que a natureza é sempre vista como já tendo sido vista por outro. A reversibilidade entre a coisa e o ser mascara o olho que já viu antes do que estamos vendo agora, e que nos viu. (JOHNSON; SMITH; LEFORT;1990, p.8-9)⁴³⁹

Essa assimetria, conforme vimos em nossa análise da *dimensão simbólica* no início do capítulo, é o que configura nosso acesso ao mundo e nossa *imersão na esfera da lei*. A crítica, portanto, não é somente da dualidade mas o que ela não permite pensar. Deixando de lado as dicotomias que supostamente se mantiveram na ontologia de Merleau-Ponty justamente por sua análise do “corpo sinérgico”, o que Lefort indica é que o “ar de eternidade” que apresenta nossa visão da natureza segundo seu professor por exemplo, – ela é sempre vista como no primeiro dia, está lá para nós desde o primeiro momento com

⁴³⁹ Between the infant’s eyes and the things there is a mediator, and to use a metaphor, this mediator, the other, does not stand on the same level as the infant. He gives something to be seen from above. This is not a contingente fact. Quoting Lucien Herr, na interpreter of Hegel, Merleau-Ponty notes ina a lecture that nature is Always for us as at the first day. We should rather say that nature is Always seen as having already been seen by another. The reversibility between the thing and the ser masks the eye that already seen before what we are seeing now, and that saw us.

uma “eternidade” velada, sem constrangimento – esconde um fato mais relevante e inescapável: o mundo não está somente “ali” para nós, mas é um mundo já visto por um olho que nos vê. Essa relação não é simétrica em nenhuma instância, e é nesse sentido que ele acredita que a relação com a linguagem é o que revela nossa inerência às coisas e a um mundo do qual não somos donos e de uma dimensão da qual não temos acesso, mas é a possibilitadora nossa existência efetiva.

Vejamos sua descrição acerca dos nomes, utilizando como é comum em Merleau-Ponty e Lacan a experiência infantil para dar cor à sua perspectiva:

Para a criança o nome é quase natural. Além disso, a criança tende a lidar com nomes e palavras como coisas. O som oferece uma materialidade mais próxima à da imagem, como testemunham seus sonhos, mas não menos a do adulto que volta ao tempo da infância todas as noites. Então, como seria possível mascarar a função do outro na iniciação do mundo das coisas nomeadas? O outro dá nomes e, em certo sentido, *introduz a criança na esfera da lei* sempre que ela diz “isso é vermelho e não amarelo”, “isso é uma casa e não um barco”. Assim, ele deixa claro que as coisas têm uma identidade do lado de fora. Eles estão fechados sobre si mesmos, por assim dizer, selados com seus nomes. (JOHNSON; SMITH; LEFORT; 1990, p.11, grifos nossos)⁴⁴⁰

O que vemos aqui não é “somente” a descrição do modo como nos inserimos no mundo da Lei, mas fundamentalmente, como uma ontologia operada em dualidades ignora o fator geracional da alteridade: o conflito, a divisão e a presença da Alteridade do Outro em nós de modo que escapa ao nosso domínio, por ser essa relação não reduzível em termos de mesma potência. Dizendo mais claramente, se trata aqui de uma representação da assimetria presente entre o desejo dos Grandes e do povo e a figura do terceiro que media as relações dando o sentido para ambos, *instituindo uma Gestalt*, uma forma total de significação que transcende a mera representação que faço de mim ou que faço do outro. O que falta na ontologia de Merleau-Ponty, nós o sabemos, é a figura do político, compreendida em Lefort a partir da dimensão simbólica conforme vimos. São por essas razões que mesmo quando Merleau-Ponty amadurece suas análises políticas transcendendo a *filosofia da história do proletariado*, ele não sai do relativismo comparando as diferentes formas sociais. Não reconhece a clivagem entre as diversas formas políticas de sociedade como o totalitarismo e a democracia:

⁴⁴⁰ For the child the name is quase-natural. Moreover, the child tends to deal with names and words like things. The sound offers a materiality closer to that of the image, as its dreams testify, but no less thos of the adult who comes back to the time of childhood each night. Then, how would it be possible to mask the function of the other in the initiation of the world of named things? The other gives names, and in a certain sense, introduces the child into the sphere of law whenever he says “this is red, and not yellow”, “this is a house, and not a boat”. So he makes ir clear that things have an indentity on the outside. They are closed upon therselves, as it were, sealed with their names.

Na verdade, ele se absteve de falar do estado totalitário. O que caracteriza esse regime é a tentativa fantasmática de dar às pessoas a certeza de que a sociedade se fecha sobre si mesma, de apresentar o poder estatal como o órgão que incorpora todo o social e de reduzir a lei à expressão de uma necessidade interna, na verdade, uma tentativa de submeter a lei à vontade dos governantes. Não há lugar, neste caso, para referência ao terceiro, o representante da justiça ou da verdade, nenhum sentido de alteridade. (JOHNSON; SMITH; LEFORT;1990, p.11)⁴⁴¹

Sua abstenção em falar sobre o regime totalitário pode ser atestado em nossas diversas discussões nessa tese sobre a dimensão política de seu pensamento e qual sua significação. Quando realiza a crítica a Marx e aos marxistas pela defesa da *filosofia da história do proletariado* n'*As aventuras da dialética*, não acreditamos que estivesse errado, mas simplesmente que esse acerto diz mais sobre uma falta do que inicialmente poderíamos imaginar. A verdade é que sua visão do stalinismo se limita em ver o estado como *um órgão* que incorpora toda dimensão social e pensando a lei como demanda interna da expressão dos que governam, no lugar de reconhecer sua potência para dar manutenção a um regime de liberdade como é o caso da democracia, e que sua referência não é do indivíduo mas social na medida *do político*. Espaço, dimensão mediadora daquilo que chamamos de justiça, verdade, o sentido mesmo de uma *alteridade do outro*.

Essa *medição indeterminada* e assimétrica é o componente próprio daquilo que vínhamos tentando delimitar como “democracia selvagem”. Quando assumimos que o espírito selvagem é aquele faz suas próprias leis, advindo na contestação do Saber, do Poder e da Lei estabelecidos, é exatamente por ser esse horizonte imperscrutável e indeterminável um representante do político. Igualmente presente, conforme vínhamos tentando sustentar, quando nos lançamos para uma obra de pensamento e habitamos “seus impensados”, a franja de indeterminação que não é um defeito mas aquilo que nos faz pensar. Há um excesso de ser, portanto, que Merleau-Ponty não só entende mas anuncia em seus escritos finais a partir do espírito selvagem. O que carece é o reconhecimento de que esse excesso não brota em um mundo que possui “arché”, como é a carne para Merleau-Ponty, mas em um universo no qual estamos lançados em uma alteridade do outro que nos atravessa de ponta à ponta. Não é aqui o campo da pura opressão e da alienação, é o terreno através do qual somos capazes de exercer nossos corpos em mundo que *já viveu e vive a invenção democrática*: “*Inversamente, a democracia moderna,*

⁴⁴¹ In fact, he abstained from speaking of the totalitarian state. What characterizes this regime is the phantasmatic attempt to give to people the certainty that society is closed upon itself, to present the state-power as the organ that incorporates the whole of the social, and to reduce law to the expression of an internal necessity, in fact an attempt to submit law to the will of the rulers. There is no place, in this case, for reference to the third one, the representative of justice or truth, no sense of otherness.

independentemente de suas deficiências, aceita tacitamente que não possui o sentido de sua própria gênese e de seus próprios fins.” (JOHNSON; SMITH; LEFORT;1990, p.11)⁴⁴². A filosofia passa na vida, a vida na filosofia. A saída de Lefort de uma filosofia da *gênese*, vêm em muito pela própria contribuição que Merleau-Ponty nos lega para assumirmos a grandeza do limite, fator instituinte de nossa relação com o pensamento. Mas é preciso sair da dualidade do “dentro e do fora”, do “interno e externo”, do “tocante-tocado”. A democracia é a sociedade histórica por excelência. Isso significa, entre outros possíveis, que sua tarefa é infinita, que ela não possui a “mágica” dos regimes totalitários para fornecer *a resposta* para a política. Ela se constrói diariamente, em seus momentos mais simples aos mais complexos, nos eventos “selvagens” em que seu espírito de contestação silencia os mais ortodoxos dogmáticos. Para sempre estaremos diante da pergunta que Merleau-Ponty fez, em um tempo, contexto e momento específicos, mas revelador do poder universal da liberdade, combustível da democracia selvagem, *sua essência*: “*E onde encontrar, na França de 1960, o sentido da liberdade selvagem?*” (S, p.35)

Conclusão

Buscamos nessa tese apresentar uma leitura da obra de Claude Lefort a partir da perspectiva de seu amigo e professor Maurice Merleau-Ponty. Por vezes, admitimos, o objeto da tese possa ter aparecido um tanto quanto translúcido, embaralhando os dois pensadores sem uma delimitação precisa do que de fato buscávamos. Por outro lado, essa é uma ótica proposital de nosso trabalho: ver na medida da instituição o modo como Lefort amadurece e complexifica suas questões e seus pensamentos a partir do trabalho da obra de Merleau-Ponty, por mais invisível que fosse como é o caso dos ensaios dos anos quarenta e cinquenta. Fundamentalmente, desdobramos uma das hipóteses de Newton Bignotto na qual ele defende que a obra de Lefort só pode ser compreendida a partir da leitura que o escritor do político realiza de Maquiavel: “*De forma simplista, podemos dizer que nossa hipótese neste capítulo é que o estudo de Lefort sobre Maquiavel é a base sobre a qual sua filosofia política foi construída, e não apenas a*

⁴⁴² Conversely, modern democracy, no matter its deficiencies, tacitly accepts that it does not possess the meaning of its own genesis and its own ends.

forma como ele compreendeu a revolução teórica realizada pelo pensador renascentista.” (PLOT; BIGNOTTO; 2013, p.34)⁴⁴³ Assentimos a essa hipótese com uma vírgula: a extensa obra lefortiana deve ser compreendida sob esses dois primas principais: a filosofia política de Maquiavel e a fenomenologia existencial de Merleau-Ponty. Ao que concerne à nossa tese, Maquiavel foi lateralizado não por pensarmos ser sua influência menor, mas por nos dispor a produzir a partir da filosofia existencial alguns caminhos possíveis para contribuir para uma delimitação coesa da “descoberta do político”. Uma dificuldade inicial poderia impedir nossa empreitada: os ensaios em torno da obra de Merleau-Ponty são esparsos e quase sempre não explicitam o que de fato Lefort incorpora filosoficamente de seu professor. O desafio, portanto, foi acreditar que uma obra de pensamento se desenrola mais no invisível de seus traços do que no visível dos seus laços.

Não buscamos em nosso trabalho uma inovação teórica que justificasse nossa letra. Ao contrário, quando pensamos efetivamente o fazemos a partir do dito do outro, e principalmente daquilo que o outro nos abre como possível. Não há como pressuposto o mito da criação ou do gênio. Trata-se de um trabalho de interpretação de uma obra que marcou o pensamento contemporâneo em torno do político. Não é menos relevante, acreditamos, que as obras de Strauss e Arendt. Aqui no Brasil Lefort possui uma influência direta em vários de nossos grandes filósofos e filósofas. Mas ainda vemos que seu pensamento não é de todo valorizado do modo como deveria ao redor do globo, o que com certeza está mudando. Daí surge o possível interesse em nosso trabalho que buscou explicitar alguns de seus principais horizontes, algumas de suas grandes questões a partir de uma relação que sabemos ter sido determinante para sua produção filosófica que foi a obra e a pessoa Merleau-Ponty. Poderíamos obviamente ter tomado outros caminhos que nos possibilitasse galgar uma visão menos “ontológica” da obra de Lefort, mais visível e mais explícita. Bom, esse caminho não foi tomado por nós. O leitor pôde enxergar com clareza as neblinas que habitam um esforço de pensamento, um sopro que visou tornar explícito por meio dos paradoxos aquilo que nem sempre foi tido como dado. Apesar desse filtro, muitos dos temas que a filosofia existencial de Merleau-Ponty carrega na obra de Lefort foram com certeza ignorados. Alguns especialistas da obra de Merleau-Ponty não gostarão do modo como criticamos alguns de seus pontos cegos, como é explicitamente a filosofia política. Ganhamos mais, pensamos, se nos detivermos num

⁴⁴³ In a simplistic way, we can say that our hypothesis in this chapter is that Lefort’s study on Machiavelli is the foundation on which his political philosophy was built, not just the way in which he understood the theoretical revolution carried out by the Renaissance thinker.

caminho que embora seja o conforto de nosso lar revele a inquietação de ter tudo que ainda pensar. A franja de indeterminação, como diz Bignotto, foi nossa morada durante esses anos, e esperamos de algum modo que tenha contribuído para a compreensão de uma obra tão urgente como é a de Claude Lefort.

Resumidamente podemos dizer que nosso primeiro capítulo buscou delinear o *estilo da filosofia existencial*, que significa para nós algo em comum entre os dois filósofos. Esse estilo nada possui de definitivo, ao contrário, visa em seu exercício de viver o presente, agregar pensamentos e atitudes que possam contradizer os seus passos passados. Impossível pintarmos esse estilo sem fazer referência direta ao textos e aos diversos diálogos que marcaram o início da *démarche* lefortiana. Daí a relevância de trazermos à baila o diálogo com Sartre, justamente para expormos a contraposição entre existencialismo e filosofia existencial. Digamos brevemente, que a potência para pensar o conflito sempre esteve nas fibras da escrita merleau-pontyana, pois reconhece a criação de sentido que reside nas relações intersubjetivas, ao mesmo tempo em que pensa uma liberdade sempre constrangida e não menos desejável e possível. O existencialismo, ao contrário, é compatível com o comunismo perpetrado na U.R.S.S por constituir o outro como um objeto, a exclusão e a violência não somente possíveis, são as conclusões necessárias da ontologia sartreana que redundam naquilo que Merleau-Ponty chamou de “O ultra-bolchevismo de Sartre”. Nesse capítulo, fizemos um esforço para trazer ao leitor a única oportunidade na qual Merleau-Ponty *trabalha* um ensaio de Lefort. Mas trata-se, como vimos, de reconhecer “O Trótsky de Trótsky”, sentença explicitada no segundo capítulo que o próprio Lefort lança para seus primeiros ensaios, reconhecendo a necessidade de transcender não somente o comunismo, mas a filosofia da história do proletariado que está fundamentada em Marx.

No segundo capítulo buscamos expor os textos reunidos em *Éléments d'une critique de la bureaucratie* por encontrarmos um caminho já trilhado de um filósofo defensor dos ideais marxistas mas ao mesmo tempo buscando os questionamentos radicais que por vezes se tencionavam com algumas de suas teses mais importantes que aprendera com seu professor. A abertura do tempo, a impossibilidade de uma resposta total em política, foi, para o jovem Lefort, uma certeza que demandou alguns litros de tinta e muito pensamento para, não somente superar, mas encontrar um caminho em meio ao labirinto. É nesse sentido que líamos os ensaios dessa obra tentando compreender nas falas de silêncio o estilo existencial que se apresentava como um regulador importante e

quase nunca literalmente explicitado. Tal aposta em nada exclui a potência criativa de um filósofo que transcende a pessoalidade, que não vive suas próprias demandas e angústias. A filosofia existencial é aqui uma simples aposta interpretativa para pôr sob um mesmo prisma filósofos tão distintos e tão próximos. Daí que sua “revolta do pensamento” possa ser compreendida sob a égide de um pensamento do concreto que sempre busca nos eventos a radicalização de sua efetividade. Vez ou outra se encontra em caminhos que não possuem estradas pavilhadas e precisa, que por sua conta e risco, pode filtrar os detritos do que foi e do que será.

Em nosso terceiro capítulo buscamos expor de modo mais direto *o trabalho da obra de Merleau-Ponty*, com a certeza, contudo, de que nossos passos anteriores já faziam parte desse *trabalho* e ainda mais os que viriam. *Uma coluna ausente* não somente fornece a potência simbólica que dá nome à nossa tese, mas revela em muito o pensador do conflito, do vazio e da indeterminação que é Claude Lefort. Quisemos mostrar pela análise dos textos que compuseram o livro *em torno de Merleau-Ponty*, não somente a presença de um amigo e de um professor, mas a efetividade simbólica, que mesmo sem unidade datada, serviu em muito para articular as questões em torno dos impensados. Tentamos trazer à baila um pensamento que se vincula à ontologia não somente a título de proximidade pessoal, mas que jorra no coração do Ser as perguntas que motivarão o discurso *sobre o político*. A coluna ausente é assim ambígua. Ela não cessa de falar mesmo diante da morte de Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que não diz tudo sobre um filósofo como Lefort que além de se debruçar na ausência foi quem melhor pensou-a como instituinte de um modo de ser simbolicamente profícuo. Este é, como sabemos, o modelo para pensar a democracia, mas também a obra de pensamento e a interpretação que a pressupõe. A discussão texto a texto pode minar a potência filosófica de uma tese, nós o sabemos. Ao mesmo tempo que julgamos necessário colocar os marcos de referência que foram efetivamente alicerces de um pensamento, que por ser pensamento não foi pensado inteiramente, pois é selvagem e revoltoso.

No quarto e último capítulo visamos de modo mais radical os impensados de Merleau-Ponty. Da noção de instituição vimos brotar uma potência filosófica capaz de pensar as diversas formas simbólicas que formam as sociedades políticas. Ao mesmo tempo, reconhecemos o limite de uma análise e a posterior radicalização por parte de Lefort que pensa a dimensão simbólica *a partir da figura do terceiro*, o que dá a origem teórica à dimensão do simbólico, aspecto fundamental para entendermos o pensamento

do político. Buscamos demonstrar como a noção de instituição abre caminho para o simbólico e como essa é a grande aposta lefortiana para pensar os regimes, a obra e principalmente a democracia selvagem, regime histórico por excelência na mesma medida em que a República Romana fora para Maquiavel. Aqui defendemos um humanismo que não se cala, é aquele do tumulto como fundador da liberdade ao mesmo tempo que indeterminável e inapreensível totalmente. *Instituir a humanidade do homem*, essa bem pode ser a fórmula para uma filosofia tão diversa e tão complexa como a de Lefort, bem como pode nos abrir os olhos para o poder libertador e contido de uma escrita filosófica aos moldes da democracia selvagem. Talvez não seja uma tese de *filosofia política*, já que paira nos recantos menos explícitos em que se acomoda o pensamento. Mas o invisível não é o que está escondido devido à sua irrelevância, mas o que não é mero ensaio, mas a própria filosofia.

Bibliografia

Primária

- LEFORT, Claude. Le travail de l'oeuvre Machiavel. Gallimard, 1986.
- _____. Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty. Gallimard. 1978.
- _____. Éléments d'une critique de la bureaucratie. Gallimard, 1979.
- _____. Le temps présent. Belin, 2007.
- _____. Un homme en trop: Réflexions sur "L'archipel du Goulag". Seuil, 1976.
- _____. Desafios da escrita política. Trad. Eliana M. Souza, Discurso editorial. São Paulo, 1999.
- _____. Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza, Paz e Terra. São Paulo, 1991.
- _____. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. Trad. Isabel Loureiro e Maria L. Loureiro. Autêntica, 2011.
- _____. A invenção democrática. Editora Brasiliense. São Paulo, 1981.
- _____. As formas da história: ensaios de antropologia política. Trad. Luiz Roberto S. Fortes e Marilena S. Chauí. Editora Brasiliense, São Paulo, 1990.
- _____. Écrit à l'épreuve du politique. Calman-Lévy. 1992.
- _____. Écrit sur le politique. Éditions de Seuil. 1986.
- _____, MORIN, Edgar ; CASTORIADIS, Cornelius. Maio de 68 ; A brecha. Tradução de Anderson Lima da Silva Martha Coletto Costa. Autonomia literária, 2018.
- 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.
- _____ . O visível e o invisível. Perspectiva, São Paulo. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira, 2012.
- _____ . Maurice Merleau-Ponty œuvres. Gallimard.2010.
- _____ . Éloge de la philosophie et autres essais. Gallimard 1953-1960.

Secundária

- ALLOA, Emmanuel. La résistance du sensible : Merleau-Ponty critique de la transparence. Éditions Kimé, Paris. 2008.
- BARBARAS, Renaud. De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Paris, Millon, 1991.
- BATAILLON, Gilles; Claude Lefort, pratica e pensamento da desincorporação, Revista Discursos, vol. 48, Issue 1, pp. 29-46. 2018.
- BENEVENUTO, Flàvia. Sobre a novidade de Maquiavel : notas sobre a interpretação lefortiana do proêmio dos Discorsi, Revista Discursos, Vol. 48, Issue 1, pp. 109-119. 2018.
- BIGNOTTO, Newton. Claude Lefort e o Humanismi Civico : os cursos da EHESS, Revista Discursos, vol. 48, Issue 1, pp. 259-276. 2013
- _____ Maquiavel republicano. São Paulo, Ed. Loyola, 1991
- BITTENCOURT, E.C. Uma leitura dos mundos animais segundo A estrutura do comportamento de Merleau-Ponty. Dissertação, FAFICH-UFMG, 2020.
- BRECKMAN, Warren. Lefort and the Symbolic Dimension, dans Martin Plot (ed.), Thinker of the Political, 2013, pp. 176-185. 2013.

BOUFFIOUX, Ingrid. DE L'INSTITUTION À L'HYPERDIALECTIQUE: AUTOUR DU COURS DE MERLEAU-PONTY. 2010.

- CAMUS, Albert. L'homme révolté. Paris, Gallimard, 1951.
- CARDOSO, Sérgio. Claude Lefort, ação e crítica (o fio da meada). Cadernos de Ética e Filosofia Política, Número 32, p. 8-14. 2015.
- CHAUI, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. Mimeo. 2008.
- CAMERON, Gregory. Naturalism and Ideology : Towards a Phenomenology of Political Discourse, Thesis Elevent vol. 87 (1), novembre 2006, pp. 7-18. 2006.
- CHAUI, Marilena. Merleau-Ponty: da constituição à instituição. Mimeo. 2008.
- COSTA, M. G. C. Claude Lefort e o enigma democrático: forças e limites de uma invenção política moderna. 2020. 247 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.
- COURCUFF, Philippe. Merleau-Ponty ou l'analyse politique au défi de l'inquiétude machiavélienne, Les Études philosophiques (n° 57), p. 203-217, 2001/02.
- COURVILLE, Denis. De l'expression a l'institution : la pensee de l'histoire dans la philosophie de Maurice Merleau-Ponty. Thèse - Sciences Sociales - Ecole d'etudes Politique, Université d'Ottawa. 2009.
- Dossiê Lefort: Revista do Departamento de Filosofia da usp Vol. 48 – n° 1 – junho de 2018.
- FLYNN, Bernard. The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2005.
- _____ Lefort as Phenomenologist of the Political, dans Martin Plot (ed.), Thinker of the Political, 2013, pp. 23-33. 2013.
- _____ Lefort as a reader of Machiavelli and Marx, Continental Philosophy Review, sept. 2018, Issue 3, pp. 401-420. 2018.
- GERCEK, Emre Salih. Lefort, Merleau-Ponty, and democratic indeterminacy. European Journal of Political Theory.

- 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.
- HASTINGS-KING, Stephen, 2013, « On Claude Lefort's 'Proletarian Experience' », Viewpoint Magazine, no 3, consulta pela internet (<https://viewpointmag.com/2013/09/30/issue-3-workers-inquiry/>).
- Johnson, Galen and Michael Smith (eds). Ontology and Alterity in Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990.
- KOFFKA, K. *Principles of Gestalt psychology*. Harcourt, Brace, 1935.
- KOESTLER, Arthur. The Yogi and the Commissar. Hutchinson; Danube ed, 1983.
- 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.
- _____. Parcours de Claude Lefort : de l'« expérience prolétarienne » de l'« aliénation » à la critique du marxisme. Politique et Sociétés. Claude Lefort : une pensée du politique vol. 34, n° 1, pp. 17-36.2015.
- Lefort Claude et Pierre Rosanvallon .A l'épreuve du politique. Dialogue entre Claude Lefort et Pierre Rosanvallon, Esprit, n° 380 (12), pp. 17-31. 2011.
- Lefort Claude et Pierre Rosanvallon. The Test of the Political : A conversation with Claude Lefort, Constellations : An International Journal of Critical & Democratic Theory, mars 2012, Vol. 19, Issue 1, pp. 4-15. 2012.
- LEYDET, Dominique. Phenomenologie du politique, normativité et droits de l'homme. Canadian Journal of Political Science Vol. 26,No. 2, pp. 343-358, 1993.
- LOUIS, Agnès. Claude Lefort : portée et limite d'une phénoménologie politique, Politique et sociétés. Claude Lefort : une pensée du politique, vol. 34 n° 1, pp. 111-129.2015
- MAZZOCHI, Paul. Fleshing Out the Political: Merleau-Ponty, Lefort and the Problem of Alterity. Critical horizons, vol. 14, issue 1, 2013, 22-43.

- 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.
- MÉNISSIER, Thierry. *Lefort lecteur de Machiavel : le travail continué de l'oeuvre*. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°54/2017.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo. Unesp, 2006.
- _____ . *dois pontos:*, Curitiba, São Carlos, volume 17 , número 2, p. 131-143, dezembro de 2020.
- _____ . *Lefort para além de Merleau-Ponty*. *Discurso*, v. 48, n. 1 (2018), pp. 47–52
- PLOT, Martín (edit.). *Claude Lefort: thinker of the political*. Palgrave Macmillan, 2013.
- POIRIER, Nicolas . *Quel projet politique contre la domination bureaucratique ? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou barbarie (1949-1958)*, *Revue du M.A.U.S.S.*, n° 38, pp. 185-196.2011.
- _____ . *Retour sur la notion d'expérience prolétarienne : Claude Lefort à Socialisme ou Barbarie, Variations*. *Revue international de théorie critique*, Printemps 2011, pp. 164-175. 2011b.
- Poirier Nicolas (dir.) *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, Paris, Le Bord de l'eau. 2015.
- POIRIER, Nicolas. *La division sociale : Lefort lecteur de Machiavel*, dans Nicolas Poirier (dir.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, pp. 109-119. 2015.
- POLTIER, Hugues. *Passion du politique : La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor&Fides, 302 p., 1998.
- _____ . *La découverte du politique*. Paris. Michalon, 1997.

- _____ .La question de la politique dans la pensée du politique de Claude Lefort, dans Nicolas Poirier (dir.), Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique, pp. 83-94. 2015.
- POLTIER, Hugues et Robert Legros. Le sujet de l'action, le sujet de la connaissance, Cahiers de philosophie politique et juridique (28), Université de Caen, pp. 157-175. 1995.
- PRANCHÈRE, Jean-Yves. Un monde habitable par tous. Claude Lefort et la question du social, Esprit n° 451, L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent, janvier-février 2019, pp. 111-122. 2019.
- RAYNAUD, Philippe. Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe socialisme ou barbarie, Revue Européennes des sciences sociales, t. 27, n° 86, pp. 255-268. 1989.
- REDECKER, Robert. Claude Lefort, une pensée politique au "milieu" du monde, Les Temps Modernes, n° 645-646, (4), pp. 318-322. 2007.
- ROSANVALLON, Pierre . Le style intellectuel de Claude Lefort, Esprit n° 451, janv.-fév. 2019, L'inquiétude démocratique. Claude Lefort au présent, pp. 49-61. 2019.
- _____ . Por uma história do político. Alameda, 2010.
- SCHEVISBISKI, Renata. A "obra" da ideologia e a invenção democrática no pensamento de Claude Lefort. Revista Discursos, jun 2018, vol. 48, Issue 1, pp. 231-241. 2018
- _____ . A "obra" da ideologia e a ideologia na obra de Claude Lefort. Doutrado em filosofia, FFLCH. Univesidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- WHITESIDE, Kerry H. Merleau-Ponty and the Foundation of Existential Politics. Princeton University Press, 1988.

Complementar

- CAMUS, Albert. L'homme révolté. Gallimard, 1951.
- 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.
- LUKÁCS, Georg. História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista. Lisboa, Escorpião, 1974.
- MAQUIAVEL, Nicolau. O Príncipe. Trad. Maurício Santana Dias. Companhia Das Letras, 2010.
- _____. Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. Trad. Sérgio Bath, UNB, Brasília, 1994.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A Ideologia Alemã. Trad. Luiz Claudio de Castro e Costa. Martins Fontes, São Paulo, 2011.
- _____. Manifesto Comunista. Trad. Álvaro Pina, São Paulo, Boitempo, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Editora Vozes. 21.ed. Petrópolis, 1997.
- _____. O existencialismo é um humanismo. Nova Cultura, São Paulo, 1973.

