

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

POLÍTICA E VIOLÊNCIA EM MERLEAU-PONTY

Beatriz Viana de Araujo Zanfra

Guarulhos
2019

Beatriz Viana de Araujo Zanfra

POLÍTICA E VIOLÊNCIA EM MERLEAU-PONTY

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco

Guarulhos

2019

Zanfra, Beatriz Viana de Araujo.

Política e Violência em Merleau-Ponty / Beatriz Viana de Araujo
Zanfra. – Guarulhos, 2019.
192 f.

Tese de Doutorado – Universidade Federal de São Paulo, Escola de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2019.

Orientador: Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

Título em inglês: Politics and Violence in Merleau-Ponty.

1. política. 2. violência. 3. história. 4. instituição. I. Carrasco,
Alexandre de Oliveira Torres. II. Política e Violência em Merleau-Ponty.

BEATRIZ VIANA DE ARAUJO ZANFRA

POLÍTICA E VIOLÊNCIA EM MERLEAU-PONTY

Aprovação: 28/11/2019

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
Universidade Federal de São Carlos

Prof.^a Dr.^a Marilena de Souza Chaui
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Prof. Dr. Edson Luís de Almeida Teles
Universidade Federal de São Paulo

AGRADECIMENTOS

Uma tese, por mais que seja um trabalho assinado por uma só pessoa, demanda o esforço conjunto de várias pessoas e instituições para ser bem executada. São essas pessoas e instituições que dão ao doutorando o suporte acadêmico, administrativo, financeiro e até mesmo afetivo durante o desenvolvimento de suas atividades. Na impossibilidade de mencionar todos os que de alguma maneira me ajudaram durante os anos em que elaborei meu trabalho, eu gostaria de mencionar pelo menos os que tiveram participação mais decisiva e/ou constante durante o percurso percorrido nesta pesquisa.

Em primeiro lugar, agradeço à Universidade Federal de São Paulo e ao meu orientador, o professor Alexandre Carrasco, pelo acolhimento, pela parceria, pela confiança e sobretudo pelos preciosos ensinamentos a mim dados e que foram indubitavelmente o alicerce de toda a minha pesquisa. Espero que este trabalho esteja à altura de tão inestimáveis contribuições.

Em seguida, agradeço ao professor Emmanuel de Saint Aubert, que gentilmente me recebeu nos Arquivos Husserl da École Normale Supérieure de Paris durante o período em que realizei meu doutorado sanduíche nessa instituição. Sua atenção e generosidade foram de importância crucial para a evolução de meus estudos.

Agradeço também a Vincent Peillon pela maneira igualmente generosa com que compartilhou seus conhecimentos comigo em meu estágio parisiense. O sr. Peillon foi e continua sendo uma inspiração para mim e certamente para todos aqueles que desejam se aprofundar na temática política da obra merleau-pontiana.

Faço um agradecimento especial à professora Marilena Chaui por ter estado na banca de defesa desta tese e ter assim realizado um grande sonho meu de ter meu trabalho sendo lido pela maior filósofa do Brasil. Poder discutir política com ela tendo o próprio trabalho como referência da discussão é um privilégio do qual certamente inúmeros pesquisadores gostariam de desfrutar. Além do mais, sua lucidez e engajamento são fundamentais para a construção da identidade intelectual e política brasileira.

Muito importantes também foram as brilhantes participações dos professores Luiz Damon Moutinho, Douglas Barros, Edson Teles, José Luiz Neves e Mônica Stival nas minhas bancas de qualificação e defesa. Considerei cada comentário feito por eles como extremamente importante e procurei corresponder ao máximo às suas recomendações ao escrever este trabalho. Muito obrigada.

Minha família, evidentemente, foi peça fundamental neste processo. Graças ao apoio incondicional de meus pais, Solange e Fabio, e de meus irmãos, Gustavo e Pedro, pude seguir em direção ao meu objetivo sem hesitar. Fui a primeira pessoa da minha família a obter o título de Doutora, de maneira que este é uma conquista que dedico inteiramente ao meu lar.

Falando em lar, agradeço também ao Thomas, por ter feito com que na França eu me sentisse em casa. Estar sozinha em outro país teria sido muito difícil se eu não tivesse tido sua companhia, seu afeto, sua casa, seus amigos e sua família. É impossível descrever com palavras o significado de tudo isso para mim e a minha eterna gratidão por ter vivido um tão belo capítulo em minha vida.

Nesse sentido, também estendo minha gratidão à Maison du Brésil, na Cité Universitaire de Paris, que foi o lugar que me ofereceu proteção, afeto, cuidado e grandes amigos em minha estadia na França. Ali tive contato com um Brasil que ainda não conhecia e também com outras culturas que enriqueceram muito o meu repertório de experiências.

Não poderia deixar de agradecer aos meus amigos Gustavo e Priscila, com quem do começo ao fim de meu período de estudos na Unifesp compartilhei tudo o que passei na vida e na pesquisa. E com quem certamente tive as melhores discussões filosóficas. Além deles, também agradeço aos meus amigos Lucas, Magno, Bruno e tantos outros com quem dividi alegrias, tristezas, momentos e muita reflexão e discussão sobre tudo aquilo que nos importa, principalmente sobre nossos sonhos a respeito de um mundo melhor e mais justo.

Por fim, agradeço à Capes por ter financiado este trabalho. O apoio financeiro é aquilo que faz qualquer pesquisa passar do sonho à realidade. Tomara que um dia todas as pesquisas de nosso país tenham condições de fazer essa passagem.

*Nossos inimigos dizem: A luta terminou.
Mas nós dizemos: Ela começou.*

*Nossos inimigos dizem: A verdade está liquidada.
Mas nós dizemos: Nós a sabemos ainda.*

*Nossos inimigos dizem: Mesmo que ainda se conheça a verdade
Ela não pode mais ser divulgada.
Mas nós a divulgamos.*

*É a véspera da batalha.
É a preparação de nossos quadros.
É o estudo do plano de luta.
É o dia antes da queda
De nossos inimigos.*

(Bertolt Brecht)

RESUMO

Este trabalho busca discutir, na obra política de Merleau-Ponty, os temas da política e da violência fora dos esquemas de alternativas que geralmente regem os debates acerca desses temas. Desde a fase fenomenológica, vemos que a grande marca do pensamento merleau-pontiano é justamente a recusa radical de pensar o ser por meio de alternativas como sujeito e objeto, liberdade e determinismo, necessidade e contingência etc. Assim, com a política se dá o mesmo, de modo que a questão a respeito de ser a favor ou contra a prática da violência na política não faz tanto sentido para nosso autor, uma vez que, a partir do momento em que nos dispomos a ler os clássicos da filosofia e da ciência política e também a estudar a história, vemos que a violência sempre foi um elemento indispensável no desenrolar dos acontecimentos. Por isso, um trabalho fundamental de Merleau-Ponty é o reconhecimento desse caráter inextricável da violência, da política e da história. Para tanto, fizemos este trabalho sob o pano de fundo do pensamento fenomenológico e ontológico do autor, trazendo os elementos que julgamos necessários para um bom diálogo com os temas políticos. Desse modo, falamos num primeiro momento da fenomenologia dos anos 1940, principalmente dos temas da percepção e da liberdade; passamos em seguida ao tema da linguagem estudado no começo dos anos 1950; depois, ao estudo do tema da instituição, tratado nos cursos ministrados no Collège de France na metade dos anos 1950; e por último tratamos da ontologia desenvolvida na obra publicada postumamente *O Visível e o Invisível*.

Palavras-chave: política – violência – história – instituição – filosofia

ABSTRACT

This thesis seeks to discuss, in the political work of Merleau-Ponty, the themes of politics and violence outside the schemes of alternatives that generally rule the debates on these themes. Since the phenomenological phase, we see that the great mark of Merleau-Pontian thought is precisely the radical refusal to think of being through alternatives such as subject and object, freedom and determinism, necessity and contingency, etc. Thus, with politics it is the same, so the question of being for or against the practice of violence in politics does not make much sense to our author, because from the moment we begin to read the classics of philosophy and political science and also study history, we see that violence has always been an indispensable element in the development of events. For this reason, a fundamental work of Merleau-Ponty is the recognition of this inextricable character of violence, politics and history. To this end, we have done this work against the backdrop of the author's phenomenological and ontological thinking, bringing the elements we deem necessary for a good dialogue with political themes. In this way, we initially discuss the phenomenology of the 1940s, particularly the issues of perception and freedom; we then move on to the topic of language studied in the 1950s; then, we move on to the study of the institution, addressed in the courses offered at Collège de France in the mid-1950s; and lastly we discuss the ontology developed in the posthumously published *The Visible and the Invisible*.

Keywords: politics – violence – history – institution – philosophy

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	11
I. A POLÍTICA EM UM VOO NOTURNO: OS ANOS APÓS A II GUERRA MUNDIAL....	14
1.1. Fazendo o balanço político e filosófico da guerra.....	14
1.1.2. Fenomenologia e marxismo	21
1.2. Dissipar os mitos: uma exigência do presente.....	27
1.3. O herói e o político na literatura.....	34
1.4. Em busca da virtude política	50
II. A VIRTUDE POLÍTICA.....	53
2.1. O problema da violência comunista	53
2.2. Engajamento, vida ativa e humanismo cívico	58
2.3. Elogio do conflito.....	66
2.4. A relação com o povo.....	71
2.5. O reino da aparência.....	75
2.6. <i>Virtù</i> e fortuna	78
2.7. Contra o maquiavelismo.....	80
III. INSTITUIÇÃO, HISTÓRIA, VERDADE: UMA NOVA PROSA DO MUNDO.....	86
IV. AS AVENTURAS E DESVENTURAS DA DIALÉTICA, DA HISTÓRIA E DA	
FILOSOFIA.....	119
4.1. Polêmica com Sartre.....	119
4.2. A dialética em ação	148
4.3. Reformismo e revolução	153
V. O ONTEM, O AMANHÃ E A VIRTÙ SEM RESIGNAÇÃO.....	165
5.1. Os problemas da V República francesa.....	165
5.2. A história e o pensamento de sobrevoo.....	168
5.3. A hiperdialética	173
5.4. A <i>virtù</i> sem nenhuma resignação	177
CONCLUSÃO	182
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	189

APRESENTAÇÃO

Quando nos deparamos com os temas “política” e “violência”, geralmente somos inclinados a pensá-los dentro de esquemas de alternativas, como ser a favor ou contra determinado sistema político, ter de escolher um entre dois sistemas políticos diferentes, ser a favor ou contra uma personalidade política, ser a favor ou contra a violência em geral, ser a favor ou contra determinado método coercitivo... dificilmente conversamos fora desses esquemas, sobretudo quando falamos sobre esses temas com as pessoas que fazem parte de nosso cotidiano. Essas alternativas, quando falamos sobre elas no âmbito da nossa, digamos, atitude natural, geralmente nos vêm à cabeça junto com a nossa escolha de um dos termos delas, escolha essa que é feita predominantemente de acordo com nossas convicções éticas, ou seja, com aquilo que nos faz discernir o que é justo e o que é injusto, o que é certo e errado, o que é o bem e o que é o mal etc.

Entretanto, quando tentamos encontrar na obra política de Merleau-Ponty respostas categóricas aos temas da política e da violência seguindo esses esquemas de alternativas, temos, para dizer o mínimo, uma enorme dificuldade. Não que o autor nunca se posicione dizendo sim ou não a determinadas questões, mas porque esse definitivamente não é o seu projeto filosófico. O leitor habituado aos seus estudos fenomenológicos sabe bem que a grande marca de seu pensamento é justamente a recusa radical de pensar o ser por meio de alternativas como sujeito e objeto, liberdade e determinismo, necessidade e contingência etc. Nesse registro, nem a filosofia e a ciência se separam. Assim, com a política não poderia ser diferente.

Dessa maneira, a questão mais ingênua a respeito da violência na política, a de ser a favor ou contra sua prática, não faz tanto sentido. A partir do momento em que nos dispomos a ler os clássicos da filosofia e da ciência política e também a estudar a história, vemos que a violência sempre foi um elemento indispensável no desenrolar dos acontecimentos. A história da humanidade sempre foi a história das guerras e das diversas astúcias que fazem parte das lutas pelo poder. Por isso, um trabalho fundamental de Merleau-Ponty é o reconhecimento desse caráter inextricável da violência, da política e da história.

Isso não significa, bem entendido, que Merleau-Ponty considere essa inextricabilidade como um dado insuperável e que aceite todas as formas de violência política cinicamente. Compreender a história e a política são as tarefas de uma filosofia da história que nos dê elementos para discernir a justiça da injustiça sem recorrer a nenhum critério *a priori* para orientar a prática política, pois critérios desse tipo sempre correm o risco de forçar o curso dos

acontecimentos e dar lugar a práticas autoritárias. Desse modo, para tratar dos temas da violência e da política é preciso, em primeiro lugar, prescindir da moral, mas para poder reencontrá-la depois numa ética própria da política.

Para fazer isso, portanto, Merleau-Ponty recorre tanto à tradição do pensamento histórico e político quanto à discussão dos autores e acontecimentos que lhe são contemporâneos. No entanto, a dificuldade em estabelecer esse percurso para nós que pesquisamos sua obra é a de que, exceto em duas obras mais consistentes, *Humanismo e Terror* e *As Aventuras da Dialética*, os textos políticos de Merleau-Ponty, ao contrário do que acontece em seus trabalhos de “filosofia pura”, são no mais das vezes esparsos, porque constituem um trabalho paralelo de reflexão e de engajamento, estando contidos em revistas, como *Tempos Modernos*, e jornais da época¹. Felizmente, hoje já existem muitos pesquisadores que fizeram o trabalho de reunião desses materiais em coletâneas de livros, organizando assim os vários artigos e transcrevendo entrevistas do filósofo.

Assim, dado que a obra política de Merleau-Ponty consistia amplamente em textos de circunstância, nos quais o autor dava sua contribuição a temas bem específicos e contextualizados, optamos em nossa presente pesquisa por analisar os textos numa ordem basicamente cronológica. Não que os textos apresentem uma ordem causal entre si, mas mais porque eles respondem a acontecimentos históricos e também ao progresso da pesquisa filosófica acadêmica merleau-pontiana, de modo que ao estabelecer o inevitável diálogo entre os textos e os acontecimentos e os textos políticos e o andamento da pesquisa filosófica do autor, é praticamente impossível abandonarmos essa ordem.

Dessa maneira, nosso trabalho se inicia analisando os textos produzidos logo após o fim da II Guerra Mundial, nos quais Merleau-Ponty se esforça em compreender o que aconteceu para que tão horrendos episódios pudessem ter sido produzidos na Europa e ao mesmo tempo tenta trazer lucidez para o debate sobre os rumos da política interna francesa e da política internacional, na qual começa a se desenhar a Guerra Fria. Em seguida, passamos para os textos do final da década de 1940 e do começo da década de 1950, nos quais entra em cena o problema da violência cometida pelo comunismo soviético, já que a adesão ao comunismo era tão cara aos intelectuais franceses que Merleau-Ponty tenta compreender o fenômeno recorrendo à obra de Maquiavel, constituindo, como veremos, um dos marcos do momento maquiaveliano no pensamento francês. Depois, em meados dos anos 1950, vem um momento conturbado no qual Merleau-Ponty se vê obrigado a dar uma resposta decisiva a

¹ Talvez isso explique, em parte, a carência de interesse geral da academia pelo pensamento político merleau-pontiano, algo que vem mudando ao longo da última década e meia.

respeito do problema comunista, tanto dentro quanto fora da França, resposta essa que gera um conflito muito grande com Jean-Paul Sartre, simbolizado sobretudo numa troca de correspondências entre ambos e na redação de *As Aventuras da Dialética*, livro no qual o autor busca esclarecimento no recurso às obras de Max Weber, Georg Lukács, Daniel Guérin e vários outros, incluindo o próprio Sartre. Por último, e lamentavelmente, pois isso ocorre porque a vida do autor foi abreviada por uma morte precoce, direcionamos nossa atenção aos textos de *Signos*, de 1960, mais especificamente no que eles se referem à mudança de regime que deu vida à V República francesa.

Como dizíamos acima, a grande marca da filosofia de Merleau-Ponty era a de não ser nunca uma filosofia isolada. Por isso, fizemos este trabalho sob o pano de fundo do pensamento fenomenológico e ontológico do autor, trazendo os elementos que julgamos necessários para um bom diálogo com os temas políticos. Desse modo, falamos num primeiro momento da fenomenologia dos anos 1940, principalmente dos temas da percepção e da liberdade; passamos em seguida ao tema da linguagem estudado no começo dos anos 1950; depois, ao estudo do tema da instituição, tratado nos cursos ministrados no Collège de France na metade dos anos 1950; e por último tratamos da ontologia desenvolvida na obra publicada postumamente *O Visível e o Invisível*.

Esperamos, com isso, além de executar um papel de historiografia filosófica ao compreender as relações da política e da violência tais como Merleau-Ponty as compreendia, oferecer uma contribuição à compreensão dessas relações no nosso próprio tempo, o que, a nosso ver, é uma tarefa inseparável da reflexão sobre o nosso papel de filósofos nesse processo. Afinal, como já dizia Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 19). Reaprendamos, então.

I. A POLÍTICA EM UM VOO NOTURNO: OS ANOS APÓS A II GUERRA MUNDIAL

1.1. Fazendo o balanço político e filosófico da guerra

Gostaríamos, antes de qualquer coisa, de sublinhar que nosso esforço neste trabalho é o de abordar o pensamento de Merleau-Ponty em suas sutilezas, de modo que o leitor mais habituado a esse autor sabe que o recurso ao exemplo prático é algo recorrente em sua obra, desde os primeiros trabalhos, como *A Estrutura do Comportamento e Fenomenologia da Percepção*, de maneira que tal recurso por vezes o dispensa de fazer considerações teóricas mais esquemáticas e generalizantes, num estilo que, como Claude Lefort bem observa, é a reivindicação de “um modo de expressar original” para a filosofia, que impede que ela seja substituída pela “linguagem da arte e da poesia” e que mostra que as palavras do filósofo “não encerram o que dizem, que seu sentido transborda a significação imediata ou direta e que, enfim, o poder de se abrirem para o ser está ligado à força da interrogação que as anima” (LEFORT, 2012a, p. 265), estilo que, assim, propicia ao leitor participar da construção de um itinerário de reflexão sempre interrogativo.

Assim, iniciamos nosso estudo abordando os textos políticos publicados por Merleau-Ponty em diversas revistas entre os anos de 1944 e 1948 e reunidos no livro *Sens et non-sens* (1948) para reconstituir, junto com ele, o cenário do mundo recém-saído da II Guerra Mundial para que tenhamos uma noção dos problemas pontuais que esse mundo punha à reflexão do autor e daí extrairmos uma problemática mais geral especificamente no que se refere aos temas centrais de nosso estudo, que são a política e a violência. Para isso, nos dirigimos primeiramente ao texto “La guerre a eu lieu”, no qual o esforço do autor é o de tirar as lições da experiência da guerra e da ocupação nazista da França partindo do diagnóstico, como diz Emmanuel de Saint Aubert, “da falta de maturidade e de lucidez política que as precederam” (SAINT AUBERT, 2004, p. 36). Passemos ao texto.

Merleau-Ponty argumenta que, antes da guerra, a intelectualidade francesa não se guiava pelos fatos e ignorava a violência e o infortúnio como elementos da história, sendo que para os intelectuais desconfiar dos fatos era como que um dever, já que para eles as guerras só nasciam de “mal-entendidos” que podiam ser desfeitos e de acasos que podiam ser resolvidos com paciência e coragem. Essa era uma “filosofia otimista” que reduzia a sociedade a uma “soma de consciências” sempre prontas para a paz e a felicidade, numa compensação imaginária dos traumas da I Guerra Mundial. Tal filosofia não conseguia conceber o

antissemitismo nazista: os campos de concentração e a perseguição aos judeus eram “certezas que pertenciam ao universo do pensamento” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 170), não eram tratados como uma realidade empírica. Afinal, estava-se na França², país de “paz, de experiência e de liberdade, formado por uma reunião de circunstâncias excepcionais” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 170). Merleau-Ponty conta que nem mesmo o início da guerra e o ingresso dos intelectuais no campo de batalha mudou essencialmente esse tipo de pensamento: “nós tínhamos ainda o lazer de considerar os outros como vidas separadas, a guerra como uma aventura pessoal, e esse estranho exército se pensava como uma soma de indivíduos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 170).

Porém após junho de 1940, relata Merleau-Ponty, a França realmente entra na guerra: a ocupação nazista ocorre e os franceses finalmente descobrem o que é conviver com quem é considerado inimigo: “aos alemães que encontrávamos na rua, no metrô, no cinema, não nos era mais permitido tratar humanamente” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 170). Agora era necessário viver ao lado deles sem viver *com* eles, sentir-se, aos olhos deles, “franceses” e não “homens”; agora era possível ver que mesmo nos tempos de paz a sociedade sempre teve “senhores e escravos” e que cada consciência, quando observada por um olhar externo, é fixada em categorias como “proletário” ou “francês”, pois todos se viram obrigados, por força da ocupação, a encarar os ocupantes não como consciências, mas como “alemães”. Aquela liberdade experienciada pelos franceses antes da Ocupação só era possível porque se vivia em certo “modo da coexistência”, numa “certa atmosfera” que viabilizava um “meio geral onde elas se comunicavam e que não tinha nome em sua filosofia de outrora” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 173). Desse modo, com esse tipo de formação regida por essa filosofia da consciência, a pergunta que não deveria ter calado durante a Ocupação deveria ter sido simplesmente: *como o antissemitismo é possível?*, pois uma filosofia dessas não tinha instrumentos para concebê-lo.

Uma saída fácil para o problema seria, afirma Merleau-Ponty, tratá-lo como peça de propaganda, mas isso é algo que o autor refuta, pois nesse caso se trataria apenas de uma “sinistra mistificação”:

O antissemitismo não é uma máquina de guerra montada por alguns Maquiavéis e servido pela obediência dos outros. Não mais que a linguagem ou a música, ele não foi criado por algumas pessoas. Ele foi concebido no vazio da história. Os chefes e

² Segundo Saint-Aubert, Merleau-Ponty considera que esse otimismo é herança de um cartesianismo “de sobrevoos” que, observando da janela, domina os chapéus dos transeuntes sem tocar os homens; do século XVIII, notadamente de Voltaire com o jardim de *Cândido* e com o ponto de vista de Sirius de *Micrômegas*; e de um moralismo de tipo kantiano. Todas essas figuras são danosas porque recusam todo tipo de imbricação entre eu e outrem que a experiência da Ocupação nazista veio justamente a romper (Cf. SAINT-AUBERT, 2004, p. 37)

as forças elementares, o cinismo e a asneira, essa concepção astuta e policialesca da história é finalmente ingênua: ela empresta muita consciência aos chefes e muito pouca às massas. Ela não vê meio entre a ação voluntária de uns e a obediência passiva dos outros, entre o sujeito e o objeto da história, e o que os alemães nos fizeram compreender ao contrário é que os chefes são mistificados por seus próprios mitos e as tropas são semicúmplices, que ninguém comanda absolutamente e ninguém obedece absolutamente (MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 173-174).

Se essa mistificação não ocorresse, o nazista não poderia matar e torturar o judeu que sofre, pois veria, em vez do “mito do judeu”, o ser humano, a vida individual que sofre. Diz Merleau-Ponty: “a paixão antissemita não parte dos indivíduos e não visa os indivíduos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 174). Assim, o antissemitismo alemão impõe uma verdade que era ignorada antes da guerra: que judeus e alemães não existiam, mas apenas os “homens” ou as “consciências”, algo que é completamente inviável, dado que cada um de nós vive sobre um fundo de coexistência e historicidade que não escolhe:

Cada um de nós [...] se comporta em direção aos outros *em qualidade de* “ariano”, de judeu, de francês, de alemão, [...] as consciências têm o estranho poder de se alienar e de se ausentar delas mesmas, [...] elas são ameaçadas de fora e tentadas de dentro por ódios absurdos e inconcebíveis ao olhar do indivíduo, e, se um dia os homens devem ser homens uns para os outros, e as relações das consciências tornarem-se transparentes – se a universidade deve se realizar –, será em uma sociedade onde os traumatismos do passado terão sido liquidados e onde primeiramente as condições de uma liberdade efetiva terão sido realizadas. Até lá, a vida social continuará sendo esse diálogo e essa batalha de fantasmas onde veremos correr continuamente verdadeiras lágrimas e verdadeiro sangue (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 175).

No texto “Autour du marxisme”, também de *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty fala da importância da busca da *verdade* da história e dos regimes políticos. A pergunta que se põe é: será que podemos dar a um regime o sentido que queremos ou devemos encontrar nele uma lógica concreta que, se seguida até às últimas consequências, o conduzirá às decisões últimas? Nesse sentido, o papel da crítica política não é só o de debater as ideias, mas também de discutir as “condutas que essas ideias mais mascaram do que exprimem” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 122). É preciso saber ligar política externa e política interna, um regime deve ser considerado como um organismo onde tudo tem relação com tudo.

É preciso, portanto, abandonar as “ilusões kantianas” da democracia, que consistem no otimismo democrático do começo do século XX que acredita que o Estado e as leis são garantias de respeito à liberdade de todos os homens e que portanto a violência só aparece de maneira episódica na história humana. Assim, a democracia liberal, para Merleau-Ponty, não admite que a liberdade garantida pelas leis é meramente formal e que mais mascara as relações de força do que as suprime, o que deixa intacto o problema de *instituir realmente* as estruturas sociais entre os homens de tal modo que a liberdade e a igualdade sejam efetivas. O

pensamento democrático, ao supor que as condições da justiça estão dadas com as leis, é mais uma moral do que uma política propriamente dita. Contra isso, e a favor de uma política, é preciso alinhar-se com o realismo, se se entende por isso “uma política que se ocupe de realizar as condições de existência dos valores que ela escolheu” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 125). É preciso que haja uma política que não se crie *ex nihilo* nos espíritos dos indivíduos, mas que seja preparada e elaborada na história, numa história que se supere a si mesma e que apresente aos homens situações novas que eles devem dominar. Assim, a análise da história deve ser *total* e não apenas se dirigir às ideias e vontades dos homens, mas buscar entender como o arranjo entre essas ideias e vontades com a situação econômica ganha uma significação histórica: “a ideia de uma lógica da história tem por consequência um inevitável materialismo histórico” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 128). Isso não significa que esse materialismo deva ser buscado num marxismo esquematizado que reduz os fenômenos culturais aos fenômenos econômicos ou que reduz a história a um conflito de interesses: Merleau-Ponty acredita que “a grandeza do marxismo não é de ter tratado a economia como a causa principal ou única da história, ela é mais de ter tratado a história cultural e a história econômica como dois aspectos abstratos de um único processo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 130). Nisso o trabalho é mais do que produção de riquezas, é a atividade pela qual o homem produz um meio de vida e ultrapassa as condições impostas pela natureza.

No entender de Merleau-Ponty, a interpretação marxista da história, para além de reduzi-la a um jogo de interesses, admite que toda ideologia “é solidária de certas situações econômicas que a carregam na existência” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 131). É assim que a moral dos senhores deixa de ser um conceito individual para se tornar instituição e se encarnar nas relações econômicas entre o senhor e o escravo e formar a base de uma sociedade fundada sobre a escravidão. Desse modo, o materialismo marxista admite que os fenômenos de civilização e os conceitos do direito são historicamente ancorados nos fenômenos econômicos, sem que estes sejam a causa daqueles ou vice-versa, e sem que todos funcionem de maneira separada na história: a vida econômica representa a inércia da vida humana, e é nela que os conceitos se inscrevem e se estabilizam. Assim como nosso corpo é a base de nossas características fundamentais qualquer que seja nosso estado de espírito, a vida econômica é o portador histórico das condutas mentais e morais da sociedade, de modo que podemos conhecer muito melhor uma sociedade quando conhecemos as relações que se estabelecem de acordo com sua economia do que se prestarmos mais atenção em “movimentos de ideias frágeis e fugazes” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 131). Portanto, o

principal do marxismo, aos olhos de nosso autor, é a *encarnação* das ideias e valores na vida econômica, o que nos impede de desconsiderar tanto a análise da economia quanto a luta de classes. No entanto, tal pluralidade de condições não nos impede de tratar uma delas como principal, já que numa tal interpretação o marxismo é a ideia de que nada pode ser isolado do contexto histórico e que nesse sentido as condições econômicas, devido a sua maior capacidade de generalização, dão uma maior contribuição ao discurso histórico. Elas não explicam tudo o que acontece, “mas nenhum progresso na ordem da cultura, nenhum passo histórico é possível sem um certo arranjo da economia que é como seu esquema e o símbolo natural” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 136).

Mas por que essa opção de Merleau-Ponty pelo marxismo como o meio de realização da história? A resposta pode estar num texto de 1948, “Le manifeste communiste a cent ans”, reproduzido em *Parcours*. Ali, Merleau-Ponty explica que, se o *Manifesto do Partido Comunista* continua, mesmo após 100 anos de escrito, a ser celebrado como um evento da cultura, “é porque ele ensina uma maneira nova de olhar a história, é porque ele completa uma tomada de consciência e formula uma nova interrogação à qual não se poderia retornar” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 103). Segundo nosso autor, antes de Marx já se sabia que o passado era repleto de violências e que a moral consistia em respeitar o próximo. O que Marx faz é confrontar essas duas afirmações e se perguntar se não existe cumplicidade entre elas. Ora, os bons princípios justificam a violência cometida pelos governos, porque ela viabiliza a ação destes. Na esperança da obediência à regra do respeito ao próximo, todas as violências são toleradas, de modo que “assim caminham juntas uma moral elevada e uma conduta atroz” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 103). Marx, com o *Manifesto*, acima de tudo põe em dúvida a inevitabilidade das leis econômicas, que sempre estão do lado oposto ao dos interesses dos trabalhadores, e que nos fizeram crer que o fato de haver opressores e oprimidos é um dado imutável. A religião trabalha com a ideia de uma humanidade virtual, de uma vida boa e eterna para além desta nossa vida aqui na Terra, o que implica uma aceitação de nossa parte da ordem das coisas deste mundo. Mas a aceitação dessa ordem estabelecida da sociedade de classes não nos teria também sido imposta como uma teologia? O que Marx faz então é nos livrar de tudo isso e subverter todas as nossas perspectivas: “nossa velhice é infância, nossos quase-sucessos são fracassos, nossa história é ‘pré-histórica’, nossa civilização é barbárie” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 104). A história se torna então a sucessão de artimanhas que o homem criou para não ter de haver reconhecimento entre os homens. Os homens inventaram formas de produção e instrumentos jurídicos que permitiram que eles dominassem a natureza

e se diferenciavam dela, mas ao mesmo tempo, conforme esse domínio foi “evoluindo”, eles fizeram crer que as leis do mercado eram leis naturais às quais ninguém poderia escapar. No entanto, as crises econômicas – e, por que não dizer, ambientais – surgiram, mostrando que nada disso é garantido pela Providência. Esses tipos de desgraças colocam o homem de frente consigo mesmo e o obrigam a encarar e rever qual é a tarefa humana, uma vez que ele sabe que não apenas conhece o mundo, mas também o transforma, o que o coloca diante de uma grande responsabilidade.

Diante disso, pergunta Merleau-Ponty, o que propõe o *Manifesto*? A partir da derrubada desse mito de um mundo acabado, é preciso que o mundo seja inteiramente refeito. Para isso, é preciso nos colocarmos fora das formas dadas e os homens são chamados a “criar seu futuro de tal maneira que o homem seja reconhecido pelo homem” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 105). Que futuro é esse é difícil saber, mas justamente essa falta de amarras e apoios é o que permite que estejamos livres diante dessa tarefa. Merleau-Ponty afirma que:

É preciso que o homem se sinta diante do mundo e da história sem correntes e também sem apoio, sem destino, sozinho diante do vazio de um futuro *outro* a fazer [...]. O *Manifesto* desperta nos homens uma energia capaz de pulverizar as formas da história (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 105).

No entanto, tudo isso soa como ingênuo e essa tarefa da humanidade de reconhecimento do homem pelo homem parece cada vez mais uma quimera. Cem anos depois do *Manifesto* – e até hoje – não existe a união dos proletários de todos os países, cada proletariado luta de acordo com suas próprias pautas, ligadas a seus países e suas culturas; os direitos sociais e investimentos continuam sendo controlados por burocracias estatais cada vez mais complexas e sendo sempre dependentes da vontade e dos interesses dos governos; e, mais que isso, não se sabe se é possível existir algo como uma consciência universal dos proletários do mundo todo e, em caso disso um dia ocorrer, se isso seria suficiente para estabelecer um poder justo e fazer esse poder durar. Essas esperanças contidas no *Manifesto* denunciam um extremo racionalismo de Marx, que apesar da pretensão, digamos, “lógica”, não tem nenhuma maneira de ser afirmado nem negado. Nas palavras de Merleau-Ponty:

[...] de onde Marx sabia que o “livre desenvolvimento de cada um” é compatível com o de todos? Seria igualmente temerário afirmar o contrário. Não se sabe o que a liberdade humana pode fazer. Seria preciso, portanto, e deve-se tentar fazer a igualdade. Convenhamos somente que há cem anos ela encontra nas coisas uma surda adversidade (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 107).

Se enquanto profecia o *Manifesto* foi fraco, não se pode negar que como crítica, aviso e esperança ele foi e continua sendo muito forte. Para Merleau-Ponty, ainda que o proletariado esteja dividido e reduzido pelas paixões nacionais, raciais ou burguesas, ele continua sendo o portador da tarefa de resistir a tudo isso, de ser a humanidade contra os poderes.

Assim, voltando a “Autour du marxisme”, Merleau-Ponty afirma que a questão de saber se o proletariado está realmente nesse caminho continua em aberto, afinal não se pode também saber se é possível que cada um abdique de seus interesses particulares em nome do interesse de toda uma classe. Mas por outro lado, levando em conta todos os sacrifícios que a classe proletária sofreu ao longo da história, por que não vislumbrar a possibilidade de que ela aceite novos sacrifícios se isso significar o sucesso de uma economia que seja realmente de seu interesse? Nesse sentido, é fundamental ter em mente que uma política *para* o povo não pode ser feita senão *pelo* povo³. Desse modo, é absurdo pensar que a libertação do proletariado se dará por vias não proletárias e que a própria escolha de tais meios é a recusa do fim proletário. Nesse caso, não pode haver distinção entre os fins e os meios, isso é um princípio do marxismo, e uma política que rejeita esse princípio é abertamente não marxista. Isso não significa que a revolução não deve ser dirigida ou, pior ainda, que uma política reacionária por parte dos líderes revolucionários deva ser disfarçada de política revolucionária para dar certo. Aos olhos de Merleau-Ponty, Lênin viu isso como ninguém:

Ele [Lênin] não pensava que havia solução especulativamente perfeita: não se pode construir uma política nem sobre a opinião da massa somente, nem sobre os decretos do partido ou de seus chefes. O segredo do leninismo estava na comunicação que ele conseguiu estabelecer entre a massa e os chefes, entre o proletariado e sua “consciência”. Isso supõe chefes que não se trancam num escritório e que sabem explicar às massas aquilo que se propõe a elas, isso supõe um diálogo e uma troca entre as massas que indica a cada momento o estado da revolução efetiva e o centro onde se elaboram as concepções e as perspectivas revolucionárias (MERLEAU-PONTY, 1996, p 142).

De acordo com Merleau-Ponty, esse diálogo aberto entre os líderes e as massas pode abrir também a possibilidade de haver astúcia e enganação, mas é o caminho para a solução do problema proletário. Mas o proletariado tem a cultura necessária para construir essa nova sociedade almejada por Marx? Não, e o próprio Marx admite isso, pois distingue um proletariado esvaziado de toda sua substância cultural e energia revolucionária, o lumpemproletariado, do proletariado que continua sendo capaz de criação histórica e cultural.

³ Merleau-Ponty cita o exemplo de De Man na Bélgica para mostrar que o reformismo parlamentar não pode realizar a revolução, que a política proletária deve ser realizada pelo proletariado.

Porém essa análise deve ser alargada, já que o capitalismo decompôs e danificou mais ainda a ideia de revolução, que ao adquirir forma fascista corrompeu moralmente as camadas sociais que tinham capacidade revolucionária. Assim, diante dessa ausência de garantia, o marxismo, na leitura de Merleau-Ponty, se apoia na ideia de que “uma outra história é possível, que não há destino, que a existência do homem é aberta” e é também “a tentativa resoluta desse futuro do qual ninguém sabe, dentro ou fora do mundo, se será ou o que será” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 144). Isso não significa que o marxismo ignore totalmente o passado da humanidade e creia na criação a partir do nada de um novo porvir, mas que ao mesmo tempo em que há contingência na história os acontecimentos não são uma soma de fatos isolados. É possível enxergar um desenvolvimento racional no curso das coisas, porém essa racionalidade desejada, essa sociedade nova em que o homem reconhece o homem depende de um ato revolucionário que também não tem nenhuma garantia e não tem nenhum suporte divino ou metafísico. Ao mesmo tempo em que a revolução de 1917 na Rússia poderia não ter dado certo se não tivesse líderes capazes de conduzi-la, ela era inevitável do ponto de vista do proletariado, o que mostra que “o próprio do marxismo é portanto de admitir que há ao mesmo tempo uma lógica e uma contingência da história, que nada é absolutamente fortuito, mas também que nada é absolutamente necessário – o que nós exprimíamos acima ao dizer que há fatos dialéticos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 146).

A lógica da história, para Merleau-Ponty, significa duas coisas: 1) que os acontecimentos têm sempre uma significação humana, sobretudo os econômicos, o que faz com que a história seja uma só narrativa dramática; e 2) que as fases dessa narrativa não se sucedem sem ordem, elas têm sua coerência interna e se encaminham sempre para um desfecho. Porém a contingência significa que essa narrativa, apesar de coerente e inteligível, não tem episódios rigorosamente ligados, reviravoltas podem acontecer a qualquer momento e inverter os papéis e a ordem dos acontecimentos, e conduzir a um desfecho diferente do esperado no início da trama.

1.1.2. Fenomenologia e marxismo

É preciso termos em mente que para o Merleau-Ponty dos anos 1940 a fenomenologia está no horizonte de todas essas reflexões políticas. Assim, essa noção da história como portadora ao mesmo tempo de lógica e contingência tem fundamento no papel ambíguo que a *percepção* desempenha na fenomenologia merleau-pontiana. Jérôme Melançon chama

atenção para o fato de que em Merleau-Ponty há um imperativo de universalidade segundo o qual nós devemos deixar as perspectivas dos outros se unirem à nossa para que haja comunicação entre as pessoas e que o mundo tenha um mínimo de sentido e não caia num profundo caos. Pois bem, tal imperativo é ancorado em sua fenomenologia da percepção e, posteriormente, em sua ontologia, e nos diz que “nossa percepção deve ser alargada a fim de comparar e aproximar as perspectivas” (MELANÇON, 2018, p. 41). Nesse sentido, o primado da percepção é importante porque ele nos generaliza e nos torna anônimos, fazendo de nós compartilhadores de uma mesma sensibilidade, uma mesma razão e uma mesma carne, sem deixar de levar em consideração que é a partir de nossas vidas particulares e nossas próprias perspectivas que nós nos percebemos e que percebemos tudo isso. É dentro dessa percepção alargada que nossos olhares se cruzam uns com os dos outros e que sentimos que os outros também sentem algo. Quando nós nos isolamos em uma posição ideológica acreditando que esta pode nos dar uma perspectiva explicativa e ordenada da história, estamos recusando tanto a ambiguidade da lógica e da contingência históricas quanto a ambiguidade da percepção alargada, para adotarmos uma perspectiva limitada. No entanto, assim como na percepção, quando agimos na história somos levados em uma direção impulsionada por tudo aquilo que já fizemos, por toda a nossa experiência, bem como por aquilo que os outros também já fizeram e é exatamente desse entrecruzamento que emerge o sentido, e não apenas da nossa própria perspectiva de ação. Assim, o alargamento da percepção está ligado a uma consciência do afastamento: contra uma perspectiva organizada e infinita tão impossível quanto a ação totalmente soberana que seria sua consequência, “devemos tolerar o inacabado, que é a marca da expressão que vai de um homem a outro através do mundo que os dois vivem” (MELANÇON, 2018, p. 43). Para Melançon, essa consciência do afastamento e a admissão da ambiguidade são da ordem do *advento*, que é a ordem do sentido, em oposição à ordem do *acontecimento*, que é a ordem empírica.

Ao nos remetermos à fenomenologia merleau-pontiana, não podemos deixar de mencionar a noção da *intencionalidade*, que é, por assim dizer, também ambígua: no capítulo de *Fenomenologia da Percepção* sobre a temporalidade, nosso autor distingue uma intencionalidade de ato de uma intencionalidade operante, retomando a teoria husserliana da consciência interna do tempo para, associando-a à teoria heideggeriana, oferecer um fundamento à sua própria teoria da liberdade. No caso, a intencionalidade de ato é a consciência tética dos objetos e os converte intelectualmente em ideias. Porém ela não é suficiente para que tenhamos consciência do desenrolar do tempo sem torná-lo uma

justaposição de “agoras”, é preciso que o passado seja algo que já foi e o futuro algo que não foi ainda, e uma consciência tética dos momentos temporais apenas os presentificaria. Para isso Husserl reconhece uma intencionalidade *operante*, que no entender de Merleau-Ponty corresponde à transcendência heideggeriana. Assim, como diz Merleau-Ponty, o passado e o futuro têm uma unidade “natural e primordial”, fundada no *presente vivo*, e devido a essa intencionalidade operante não precisamos reuni-los por um ato intelectual, mas constatar a “síntese passiva” que reúne os momentos do tempo. Dessa maneira, com a intencionalidade operante Merleau-Ponty pode ao mesmo tempo recusar, por meio da síntese passiva, o idealismo transcendental e, por meio da transcendência (o *ek-stase* temporal heideggeriano) destacar a abertura do ser ao mundo, e tudo isso sem despojar o sujeito de sua dimensão sensível.

Conforme Melançon, a intencionalidade operante é chamada assim porque sempre opera em segundo plano, é reação imediata e instantânea ao mundo, é nosso movimento irrefletido de pertencimento a ele. Quando o sentido de um acontecimento não é claro, ela dá os sinais necessários à intencionalidade de ato, que por sua vez vai estabelecer seus objetivos e os meios pelos quais atingi-los. A redução fenomenológica nos permite enxergar, abaixo da intencionalidade de ato que supõe que nós sempre tenhamos consciência de nossas ações, a intencionalidade operante que está na “gênese de nossos desejos, de nossos juízos, dos limites de nossa situação. [...] Ela torna possível essa outra percepção daquilo que exige justamente, para ser efetivo, não ser percebido” (MELANÇON, 2018, p. 93). Para tanto, a intencionalidade está ligada à noção de *motivo*. Uma ação ou acontecimento motivado é aquilo que em sua origem tem certos fatos dados que não são necessariamente suas causas físicas, mas *razões* para que aconteça. O motivo é aquilo que antecede a ação e que só funciona por seu próprio sentido, e é ele que dá sustentação à decisão. O motivo e a decisão são os dois elementos de uma situação, sendo o motivo a situação enquanto fato e a decisão a situação assumida. O motivante e o motivado têm uma relação recíproca: a decisão só existe como tal por conta daquilo que a motivou e o motivo só existe como tal por conta da decisão que foi tomada. De acordo com Melançon:

Aquilo que é um motivo motiva já tacitamente aquilo que é uma possibilidade da situação, na qual ele já está presente. O motivante refere-se assim à intencionalidade operante, àquilo que dá sentido àquilo do qual temos experiência, enquanto o motivado refere-se aos acontecimentos, aos comportamentos e ações postos de maneira ciente (MELANÇON, 2018, p. 93).

Melançon ressalta que desse modo a existência em Merleau-Ponty deve ser

compreendida em termos de *ação*, que tudo, assim como a consciência, deve ser compreendido mais como um “eu posso” do que como um “eu sou”, e que todo ato é, antes de tudo, uma passagem violenta daquilo que eu tenho àquilo que eu visio, daquilo que eu sou àquilo que eu intenciono ser. O comentador associa então a ordem do advento à intencionalidade operante, ou seja, à significação dos acontecimentos naquilo que eles têm de universalisante, e a do acontecimento à intencionalidade de ato, ou seja, às decisões – que por mais que possam mudar completamente o rumo do acontecimento nunca são sem motivo. Isso nos parece corresponder, nesta ordem, à lógica e à contingência da história, dada a interdependência e o caráter temporal e intencional de ambas.

Desse modo, vemos que para Merleau-Ponty qualquer tentativa de sistematizar e mecanicizar a história deve ser negada. Sobretudo se se trata do marxismo. Em outros termos, a história não deve ser concebida como uma relação de causa e efeito. Em *Marxisme et philosophie* nosso autor afirma que fazer isso com a teoria marxista é um positivismo disfarçado, que a sociedade e a economia têm suas leis, mas que tais leis não são como as leis da física clássica, já que aqui se trata de uma história que se move em direção a um novo arranjo no qual as leis econômicas clássicas não mais se aplicam. Isso porque o esforço de Marx é o de mostrar que essas mesmas leis, apresentadas e aceitas como “naturais”, na realidade são um mascaramento do capitalismo para ignorar que o destino desse sistema é a destruição. Conforme Merleau-Ponty:

Uma economia política marxista só pode falar de leis no interior de estruturas qualitativamente distintas e que devem ser descritas em termos de história. *A priori*, o cientificismo aparece como uma concepção conservadora, pois ele nos faria tomar por eterno aquilo que é apenas momentâneo. [...] Como ressalta Lukács, o cientificismo é um caso particular da alienação ou da objetivação (*Verdinglichung*) que priva o homem de sua realidade humana e faz com que ele se confunda com as coisas (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 153).

Portanto, o “marxismo autêntico” no qual pensa Merleau-Ponty não corresponde ao “comunismo rudimentar” que afirma que tudo é falso, menos a fase final da história, rejeitando assim toda a história da humanidade: tudo o que reifica os homens, como a economia capitalista e a religião, não será eliminado num passe de mágica, mas desaparecerá no movimento da história, passando pelas relações inter-humanas por meio da práxis. O homem, que foi esvaziado de seu conteúdo humano por meio da alienação, vai retomar a posse de si mesmo e do mundo, pois ele não é uma coisa ou um animal, mas uma *existência* que se dirige a outra coisa que ele mesmo e lhe dá sentido. Citando *Economia política e filosofia*, de Marx, Merleau-Ponty busca confirmar essas afirmações:

“Deve-se evitar antes de tudo fixar de novo a sociedade como abstração face ao indivíduo”. O indivíduo é o *ser social*. O homem é “um ser existente para si mesmo”, logo um *ser genérico*. A sociedade não é para ele um acidente que ele sofreu, mas uma dimensão de seu ser. Ele não é na sociedade algo como um objeto é numa caixa, ele a assume por aquilo que ele tem de mais íntimo. Eis porque se pode dizer que “o homem produz a si mesmo e o outro homem”. Do mesmo modo que a sociedade produz ela mesma o homem como homem, ela é produzida por ele (MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 156-157).

Assim, o portador da história e o motor da dialética é o homem. Mas é o homem enquanto engajado num certo modo de se relacionar com a natureza e com os outros homens, o homem enquanto intersubjetividade humana concreta, ou seja, enquanto comunidade de existências que vivem juntas e se realizam “em um tipo de propriedade que elas sofrem e transformam, cada uma criada por outrem e o criando” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 157). Sendo relação a outra coisa que ele mesmo, o homem não é uma coisa inerte, mas também não é apenas consciência: defini-lo desse jeito seria insistir no erro, já que essa fórmula o conceberia como separado de seu corpo e de todas as coisas, logo incapaz de uma *existência* efetiva. Para Merleau-Ponty, definir o homem como relação é dizer que ele é ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, que sua relação ao mundo não é a de um simples pensamento, mas a de uma existência que se engaja no mundo e interage com ele. É nesse sentido que existe a história, esse meio no qual o homem vive e por meio do qual ele age, fabricando os instrumentos de sua libertação e constituindo um mundo cultural no qual seu comportamento passa de natural a humano. Assim, o marxismo, ao não privilegiar o sujeito sobre o objeto, nem o objeto sobre o sujeito, é por excelência uma filosofia da história. Na filosofia marxista da história o materialismo é um materialismo prático, o que quer dizer que “a matéria intervém na vida humana como ponto de apoio e corpo da *praxis*” (MERLEAU-PONTY, 1996, pp. 158-159). Não se trata então de uma matéria totalmente exterior ao homem, pela qual seu comportamento se explicaria, mas da ideia de que “todas as formações ideológicas de uma sociedade dada são sinônimos complementares de um certo tipo de práxis, ou seja, da maneira pela qual essa sociedade estabeleceu sua relação com a natureza” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 159). O materialismo de Marx para Merleau-Ponty tem tudo a ver com sua concepção da fenomenologia e seu próprio objeto filosófico: na totalidade da história nada existe como coisa separada, tudo tem relação com tudo:

É a ideia de que a economia e a ideologia são ligadas interiormente na totalidade da história como a matéria e a forma em uma obra de arte ou em uma coisa percebida. O sentido de uma tela ou de um poema não é destacável da materialidade das cores e

das palavras, ele não é nem criado, nem compreendido a partir da ideia. Só se compreende a coisa percebida após se tê-la visto, e nenhuma análise, nenhum relatório verbal pode tomar o lugar dessa visão. Do mesmo modo o “espírito” de uma sociedade já está implicado em seu modo de produção, porque este último já é um certo modo de coexistência dos homens cujas concepções científicas, filosóficas e religiosas são ou o simples desenvolvimento ou a contrapartida fantástica (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 159).

Desse modo, a noção de *objeto humano* introduzida por Marx introduz também uma concepção fenomenológica da vida: os objetos construídos pelo homem têm uma significação que se adere a eles conforme eles fazem parte de nossa experiência, sua significação não é apenas fruto do juízo que lhes atribui arbitrariamente qualquer significado. Esses objetos, tornados *objetos culturais*, o são porque é por meio deles que “o espírito de uma sociedade se realiza, se transmite e se percebe” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 159) e é no meio deles que ela vive. Se lembrarmos em linhas gerais do que se trata *A estrutura do comportamento*, de 1942, veremos uma grande compatibilidade entre essa compreensão do marxismo e o projeto fenomenológico de Merleau-Ponty: nesse livro, a questão é mostrar, por meio da *Gestalttheorie*, que uma descrição adequada do comportamento humano precisará superar a tradição científica e filosófica que consiste justamente em separar radicalmente ciência e filosofia, ou seja, que trata separadamente aquilo que diz respeito ao corpo e aquilo que diz respeito à consciência ou à alma. Para Merleau-Ponty, a solução para isso virá da noção de *estrutura*, que ele extrai da *Gestalt*, noção segundo a qual há uma conexão fundamental entre o corpo e a alma e que permite, ao mesmo tempo, a distinção e a união desses dois termos.

Mas por que a *Gestalt* é tão importante para Merleau-Ponty? Porque ele entende que, segundo essa teoria, existe, na fisiologia dos seres vivos, uma espécie de arranjo espontâneo das partes do corpo, que funcionam cada uma com sua função em benefício do funcionamento do organismo inteiro, mas que, diferentemente de uma máquina, na qual o mau funcionamento de uma peça prejudica ou impede o desempenho da função executada pelo todo do equipamento, o organismo tem a capacidade de se rearranjar espontaneamente de modo a preservar o funcionamento do todo, ou seja, as outras partes “saudáveis” do organismo têm a capacidade de se “modificar” para fazer com que a função prejudicada seja mantida como era ou que o organismo possa se manter vivo sem essa função. O mesmo se aplicaria às questões psicológicas, ou seja, aquilo que chamamos de “consciência” nada mais seria do que o arranjo espontâneo de partes do nosso corpo responsáveis por produzir nossos pensamentos, de maneira que aquilo que se manifesta em nosso exterior e é visível às outras pessoas, o nosso *comportamento*, é o resultado desses processos espontâneos de estruturação. Entretanto, para Merleau-Ponty o problema da *Gestalt* é estar ainda presa aos modelos

mecanicistas da física, que resumem tudo a relações matemáticas de causa e efeito. Prender-se a esse tipo de explicação causal continua fazendo com que o corpo e a consciência sejam reduzidos à condição de *coisas*, ainda que sejam coisas dotadas de um “poder” especial de transformação de si mesmas e das outras coisas que as cercam. Contra isso, ou melhor, em complemento a isso, nosso autor falará a respeito da necessidade de haver uma filosofia que trate da consciência de maneira *transcendental*, ou seja, que reconheça nela a condição de possibilidade do funcionamento e mesmo da existência do corpo, mas sem fazê-lo à maneira criticista, pois a filosofia crítica peca ao tratar toda a realidade (inclusive a do nosso próprio corpo) como fruto do juízo, ou seja, da atividade do entendimento, fazendo, assim, com que o corpo continue sendo concebido como coisa e que a separação entre ele e a consciência seja mantida, de maneira que exista um princípio soberano constituinte de tudo o que existe, sem que sofra nenhuma interferência nem efetue nenhuma “troca” com seu meio. Dessa forma, Merleau-Ponty indicará a necessidade do desenvolvimento de uma filosofia transcendental não criticista, que, para ele, será a *fenomenologia*, que será capaz de dar conta ao mesmo tempo do realismo típico da atitude científica e do idealismo típico da atitude filosófica, por meio de um *retorno ao mundo vivido* antes de qualquer reflexão científica ou filosófica que se possa fazer dele.

Não pensemos, no entanto, que para o autor de *Fenomenologia da Percepção* a questão é de encaixar o conteúdo marxista à forma da fenomenologia, ou vice-versa, ou ainda que Merleau-Ponty esteja fazendo um mero raciocínio por analogia entre as duas filosofias: como observa Frank Chouraqui, se há analogia, há analogia entre duas *estruturas*. Os raciocínios por analogia são fracos porque ignoram as diferenças de conteúdo entre estruturas paralelas. No caso merleau-pontiano estamos tratando do nível do fundamento, em que “a forma é o conteúdo, ou para falar como Merleau-Ponty, o fundamento é estrutura” (CHOURAQUI, 2018, p. 80). A nosso ver, para o primeiro Merleau-Ponty fenomenologia e marxismo são duas filosofias que compartilham o mesmo solo de experiência – o mundo vivido – e têm estruturas que se imbricam para oferecer uma interpretação dele.

1.2. Dissipar os mitos: uma exigência do presente

Detenhamo-nos um momento no prefácio de *Humanismo e Terror*. Ali, Merleau-Ponty afirma que a política mundial continua em meio ao equívoco, de maneira que o problema da violência elucidaria a questão. O mundo capitalista se vale do discurso liberal para mascarar

as violências de fato, uma “mistificação liberal” faz com que, em nome da lei e dos princípios, sejam permitidas repressões contra trabalhadores, imigrantes e países colonizados no mundo ocidental e, no mundo comunista, o regime é deliberadamente opressor e esmaga sua oposição, como o que ocorre nos Processos de Moscou em 1937, evocados por Merleau-Ponty nesse livro por ocasião da publicação da edição francesa em 1945 de *O Zero e o Infinito*, do húngaro Arthur Koestler, que trata justamente desse assunto.

Merleau-Ponty rejeita o liberalismo como saída política e filosófica para resolver o problema da violência, pois “a crítica marxista das ideias liberais é tão forte que, se o comunismo estivesse a um passo de fazer, pela revolução mundial, uma sociedade sem classes de onde desaparecessem, com a exploração do homem pelo homem, as causas de guerra e de decadência, seria necessário ser comunista” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 44), de modo que a questão que se põe é se o comunismo está mesmo nesse caminho e, em caso de não estar, o que seria preciso fazer para que estivesse. Nesse prefácio, Merleau-Ponty mantém a ideia de que uma sociedade é feita das relações humanas que a constituem e que tais relações não podem ser simplesmente regidas por princípios ou valores-ídolos prescritos em textos constitucionais: “para conhecer e julgar uma sociedade, deve-se chegar à sua substância profunda, à ligação humana de que ela é feita e que depende das relações jurídicas sem dúvida, mas também das formas do trabalho, da maneira de amar, de viver e de morrer” (MERLEAU-PONTY, 1980, pp. 40-41). Isso nos remete ao problema posto em “La guerre...”, por exemplo: por mais que a Europa fosse um “berço de racionalidade”, *a guerra aconteceu*, como diz o próprio nome do artigo, seus cidadãos se depararam com o nazismo, o fascismo e seus horrores e, passado esse trauma, é preciso compreender como ele foi possível, tarefa que não pode ser cumprida sem levar em conta esse meio de vida comum que possibilitou que todo o horror ocorresse. Nesse sentido, ao propor “a fórmula de um estudo concreto das sociedades” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 40), o marxismo pode ao menos viabilizar a ideia de uma sociedade em que as relações entre os homens sejam realmente *humanas*, ou seja, livres de exploração e opressão de uns pelos outros. Do mesmo modo que um regime liberal na teoria pode ser opressivo na prática, um regime opressivo na teoria pode ser humano na prática, portanto simplesmente opor à violência comunista uma moralidade *a priori* não ajuda a resolver o problema, já que esse tipo de pensamento não leva em conta a vida concreta das pessoas e assim mantém a mistificação liberal.

No entanto, no diagnóstico merleau-pontiano assim como há um agravamento do aparelho ditatorial e uma fixidez no pensamento político (que deturpa as ideias marxistas) na

URSS, há a mesma confusão na plataforma comunista na França. No parlamento, os comunistas franceses adotam uma atitude combativa que é contraditória, visto que eles fazem parte do governo – que está nas mãos do Partido Socialista – mas votam contra ele e, mesmo aceitando fazer parte do jogo democrático se recusam a fazer uma política de união com os outros partidos de esquerda. Merleau-Ponty considera que essas reticências do PC são para que o partido mantenha seu “prestígio de partido revolucionário” e conserve “senão a política proletária, ao menos o estilo bolchevique” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 54). Em suma:

Apoio opositor sem ruptura, oposição governamental sem demissão, hoje mesmo greves particulares sem greve geral, nós não vemos aí, como se faz frequentemente, um plano bem orquestrado, mas mais uma oscilação entre duas políticas que os comunistas praticam simultaneamente sem poder conduzir nenhuma até suas consequências. Nessa hesitação, deve-se levar em conta o hábito bolchevique da violência que torna os comunistas incapazes de uma política de união. Eles só concebem a união com os fracos que eles possam dominar, assim como só consentem em dialogar com mudos (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 55).

Entre os intelectuais comunistas franceses a situação não é muito diferente:

Os intelectuais que eles [os comunistas] preferem são os que nunca escrevem uma palavra de política ou de filosofia e se deixam relacionar nos sumários dos jornais comunistas. Quanto aos outros, se alguma vez eles acolhem seus escritos, é acompanhando-os, não somente de reservas, o que é natural, mas ainda de apreciações morais desobrigantes, como que para iniciá-los de uma só vez no papel que se lhes reserva: o de mártires sem fé. Os intelectuais comunistas são de tal maneira desabitoados ao diálogo que eles recusam colaborar com qualquer trabalho coletivo do qual eles não tenham, abertamente ou não, a direção (MERLEAU-PONTY, 1980, pp. 55-56).

Aos olhos de Merleau-Ponty, esses fatores fazem com que os comunistas concebiam sempre a política como uma guerra, de maneira que sua ação no plano liberal fica comprometida. Sua mania de transformar em adversário todo aquele que não é comunista inviabiliza uma união de esquerda, porém os socialistas tampouco facilitam a situação: os comunistas são incapazes de levar até o fim uma oposição que acabe com o governo socialista e os socialistas não podem governar por muito tempo em meio às greves lideradas pelos comunistas, mas também não podem abrir mão de governar com eles, porque se eles não estiverem dentro do governo fazendo oposição ministerial, estarão fora fazendo oposição proletária. Se não houver uma nova guerra, será necessário que ambos colaborem para que a política do país possa andar. Em todo caso, o governo de Léon Blum não ajuda a esclarecer o problema político porque faz manobras com os comunistas em vez de obrigá-los a fazer uma política de união e, ao recorrer à ortodoxia financeira e às posições colonialistas para resolver os problemas econômicos do país, prejudica o debate porque faz com que os comunistas se apresentem facilmente como o único partido “progressista”, sendo que estes também têm sua

parte na política que está sendo realizada. Quanto à política externa, não se debate com a população sobre se o Plano Marshall é realmente necessário e se isso não seria uma maneira de os EUA controlarem a Europa.

Uma boa elucidação da questão aparece No artigo “Complicité objective”, de 1948, também contido em *Parcours*. Nele, Merleau-Ponty destaca sua preocupação em exercer e distinguir um pensamento “engajado”, que, a seu ver, é um pensamento que não se submete às cristalizações políticas e econômicas nem se restringe a escolher um partido entre as forças dadas, mas um pensamento vigilante e sempre capaz de recolocar em questão as ideias políticas e econômicas tornadas senso comum. É importante observar o presente em toda a sua complexidade: quando se evita esse encontro, seja em nome da restauração de um passado que não existe mais, seja em nome de um futuro que não existe ainda, ignora-se a liberdade e abre-se espaço aos dogmas.

Para esclarecer seu raciocínio, Merleau-Ponty dá o exemplo do Plano Marshall: analisando o plano objetivamente, não se pode dizer que ele contribui para a guerra, nem para a paz, nem que ele seja imperialista. Isso porque é chegado o momento em que os EUA precisam ajudar o comércio exterior para sobreviver. A ajuda oferecida à Europa arrasada pela guerra não é feita sobre bases colonialistas, ela é em grande medida gratuita. Conforme Merleau-Ponty:

Há apenas um país-continente cujas exportações são excedentárias em toda parte, cuja potência financeira é única, e que deve dar se quiser sobreviver. A noção mesma de interesse perde seu sentido porque não há mais fronteira que separe o interesse nacional americano do interesse do comércio mundial. Não há mais devedores nem credores, o Plano Marshall está para além da generosidade e da avareza, ele traduz uma situação na qual nossa superestrutura jurídica e moral é inaplicável. Os EUA não buscaram criar para si um império colonial aproveitando as dificuldades que encontraram as potências europeias enfraquecidas, eles não exigiram bases, eles não impuseram a renúncia às nacionalizações, eles não buscam deliberadamente a expansão. É por isso que sem dúvida o Plano Marshall é atacado ali pelos conservadores como o último sopro do rooseveltismo (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 115).

Por outro lado, o Plano tem suas facetas imperialistas: Merleau-Ponty ressalta que os países que aceitassem a ajuda dificilmente poderiam negligenciar os “conselhos” do Departamento de Estado norte-americano. O FMI, o Banco Mundial e a própria ONU são uma fachada do liberalismo internacional para disfarçar quem é que manda verdadeiramente na política e na economia mundial, e a Europa é mais um agrupamento político e militar do que um conjunto capaz de ter uma vida econômica autônoma. Enfim, o Plano se revela como uma resposta ao golpe de Estado de Praga e uma ameaça ao comunismo: ao oferecer à Rússia

participação no plano, as condições impostas foram tais que, em caso de aceitação, ela teria de renunciar à sua zona de influência. E daí veio a necessidade da Rússia se impor pela intimidação às suas repúblicas satélites. Nesse sentido, o Plano Marshall é ambíguo, porque além de demonstrar ao mesmo tempo um desejo de reequilibrar o mundo e de estabelecer o império estadunidense, há o conflito entre a teoria e a prática. Na teoria, o plano se justifica aos olhos do liberalismo, mas na prática ele dá à Rússia todos os motivos para ser rejeitado. O que impede então que o Plano Marshall seja considerado uma tentativa de restabelecer a paz e o equilíbrio no mundo são três fatores:

[...] os interesses que o lançam, na América, em direção ao contrassenso do imperialismo; uma política do tipo gaullista que, na perspectiva de um conflito inevitável, agrava, com as despesas militares, a inflação, a crise social e a sub-exportação; e enfim uma política comunista que, opondo à ajuda americana um controle ditatorial na zona de influência russa e em outros lugares greves gerais [...], lança o Plano Marshall no terreno da política Truman e o faz escorregar da economia à estratégia (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 117).

Esses fatores só fazem a tensão subir, de maneira que seria preciso surgir um novo fator para barrar esse processo, que, aos olhos de Merleau-Ponty, poderia ser uma “verdadeira política socialista”. Essa seria uma política que, executada nos EUA e na Europa ocidental, tornaria a ajuda oferecida pelo Plano Marshall uma questão do proletariado. Sua luta seria não contra a ajuda americana, mas contra o uso imperialista dessa ajuda, aproveitando uma oportunidade de executar uma política socialista nesse momento em que o capitalismo se vê obrigado a não agir como lhe convém. Isso seria uma política difícil e dialética, porém a única capaz de dar esperança ao proletariado europeu ocidental. Essa política poderia ter sido a do comunismo, se este se atentasse mais ao lado humanitário do governo e menos ao aparelhamento do Estado. O Plano Marshall é financiado pelos impostos dos cidadãos americanos, não é um crédito concedido por bancos, logo são os trabalhadores americanos que estão dando sua ajuda à Europa destruída, e isso é possível graças à própria decadência do capitalismo, que deve recuar em seus propósitos imperialistas para poder vender seus produtos e triunfar novamente. Mas isso pode se tornar uma ocasião para os trabalhadores europeus e estadunidenses de “fazer sentir sua potência e crescer sua solidariedade contra a diplomacia secreta, contra a fome e contra a guerra” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 118). Se o ideal seria que todos os partidos comunistas europeus apoiassem essa política, a realidade é bem outra: Moscou rejeita completamente o princípio da ajuda, favorecendo assim os argumentos anticomunistas e trabalhando para destruir até aquilo que o Plano Marshall tem de válido. Dessa maneira, Merleau-Ponty considera que tanto a rejeição em bloco do Plano

Marshall quanto a utilização desse argumento para aumentar a “cruzada anticomunista” são duas políticas gêmeas que equivalem a um consentimento à guerra (Cf. MERLEAU-PONTY, 1997, p. 119), já que as duas posições alimentam tanto um recrudescimento da coerção exercida pela Rússia em suas repúblicas satélites (combinada com um apoio cada vez maior da economia do país sobre as bases de um sistema de trabalho concentracionário) quanto uma mistificação cada vez maior do ideário burguês de que as sociedades capitalistas são melhores e mais livres, quando essa “liberdade” se baseia na desigualdade social e na repressão a minorias. Portanto, para Merleau-Ponty evitar a guerra não significa consentir com a política ditatorial da URSS nem com o racismo, a violência policial e todas outras opressões mascaradas pelo liberalismo dos EUA. Significa rejeitar o que esses dois regimes têm de inaceitável e “admitir que não há, nos aparelhos políticos de hoje, nada de sagrado, nada que mereça ser seguido ou odiado de olhos fechados” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 121).

De volta a *Humanismo e Terror*, vemos que em meio a essas incertezas todas Merleau-Ponty resolve adotar o *attentisme*, uma atitude de espera em relação à política marxista:

A política de hoje é verdadeiramente o domínio das questões mal colocadas, ou colocadas de tal maneira que não se pode estar com nenhuma das duas forças presentes. Nosso dever é de não fazer nada, de pedir aqui e ali os esclarecimentos que nos são recusados, de explicar as manobras, de dissipar os mitos (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 58).

Ora, a França depende da política mundial, porém isso não pode significar para a política externa francesa o mero alinhamento aos EUA ou à URSS, e nesse sentido é especialmente importante ressaltar que toda crítica que se faça a URSS não significa adesão ao bloco ocidental. Diz Merleau-Ponty:

Será necessário pesquisar se a URSS foi furtada a um plano para ela aceitável, se ao contrário ela teve de se defender contra uma agressão diplomática ou se enfim o plano Marshall não é ao mesmo tempo um projeto de paz e uma astúcia de guerra, e como, nessa hipótese, pode-se conceber uma política de paz. A democracia e a liberdade efetivas exigem primeiramente que se submetam ao juízo da opinião pública as manobras e contramanobras das chancelarias (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 59).

Enfim, uma das premissas a se levar em consideração nessa missão de elucidar a política do presente é que não há “culpados totalmente pretos, inocentes totalmente brancos” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 67), que há armadilhas da sinceridade e muita ambiguidade na vida política. A tragédia da política é justamente a imprevisibilidade num meio em que é cobrada a capacidade de prever. “Nenhum político pode se gabar de ser inocente”

(MERLEAU-PONTY, 1980, p. 62), diz Merleau-Ponty, pois deve agir não somente fundamentado no direito ou na moralidade, mas “deve compreender aquilo que é” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 65). Mais ainda:

Sempre dissemos, a política é a arte do possível. Isso não suprime nossa iniciativa: desde que nós não *sabemos* do futuro, só nos resta, depois de ter pesado tudo muito bem, impeli-lo em nosso sentido. Mas isso nos chama ao sério da política, nos obriga, em vez de afirmar simplesmente nossas vontades, a procurar duramente nas coisas a figura que elas devem tomar (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 65, grifo do autor).

Desse modo, a questão de saber se a violência pode ou não ser legitimada pelos fins da ação revolucionária, pelas “intenções humanistas” do comunismo, é inseparável, como afirma Marc Crépon, da questão do humanismo. O comentador afirma que, para Merleau-Ponty, antes de recusar por princípio a violência é preciso nos assegurarmos da legitimidade dela para que assim possamos visar sua possível superação. Apesar de dar ao regime comunista soviético o benefício da dúvida, Merleau-Ponty aponta mesmo em *Humanismo e Terror* vários indícios de que a violência praticada por esse regime não aponta para um futuro humano e que a manutenção da burocracia seja tida como um fim em si mesmo. Mas se o cenário é esse, então de que se trata a perspectiva humanista? Segundo Crépon, trata-se de admitir que, “a violência sendo inelutável, não poderíamos reprovar o marxismo por abarcar um ‘elemento de violência e de terror’, postulando uma ‘moral universal’ (...). Ser em situação, para retomar uma palavra de Sartre, seria necessariamente ser na violência” (CRÉPON, 2015, p. 79). É necessário estarmos atentos ao movimento da história, à “espessura do presente”, bem como às ações ele solicita, e esse é o alibi da violência:

Ela se justifica, porque não há meio de fazer de outra maneira “na espessura do presente”, sob risco, sem dúvida (toda a questão está aí), de uma dupla cegueira: a da ação e do presente, identificado a suas pressões. [...] Não é mais o futuro que justifica a violência, mas o presente, reconhecido como violento, aconteça o que acontecer, inelutavelmente violento, na espessura de suas pressões. Portanto, é violência contra violência. À violência não se pode, levando em conta o presente, opor nada senão uma outra violência. [...]. Assim o que deveria contar não é a violência como tal, cuja recusa seria um absoluto ético, mas o que se faz dela: seu futuro” (CRÉPON, 2015, pp. 80-81).

Para Merleau-Ponty, se a contingência do futuro é o que traz a tragédia para a política e pode eventualmente explicar as violências do poder, do mesmo modo ela pode legitimar as violências dos opositores e retirar a legitimidade do poder. É preciso ter em mente que “uma ação pode produzir outra coisa que aquilo que ela visava, e que no entanto o homem político assume dela as consequências” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 66), ou seja, apesar de lidar

com o imprevisível o homem político deve ser capaz de *tomar decisões e assumi-las* sejam quais forem suas consequências, deve agir conforme as circunstâncias se lhe apresentam e ao mesmo tempo deve ter uma *linha* coerente de ação.

1.3. O herói e o político na literatura

No último texto de *Sens et non-sens*, “L’héros, l’homme”, Merleau-Ponty aborda todas essas questões pelo ângulo da literatura⁴. Nosso autor levanta o tema do heroísmo na literatura para falar sobre a aptidão que o homem contemporâneo deve ter para agir politicamente, observando que os escritores de nosso tempo mostram que o herói contemporâneo não é nem hegeliano – não cria por sua ação e seu exemplo um direito e uma moral cuja verdade será reconhecida pelo seu tempo, não une a razão e a “desrazão” completando para os outros o que em seguida aparecerá como o único desfecho possível e até mesmo o único sentido possível da história – nem nietzschiano – não está para além de toda coisa feita e a fazer, não deseja o domínio puro e simples contra qualquer coisa e qualquer um – mas simplesmente *homem*. Tomaremos como exemplos os livros de Ernest Hemingway, *Por quem os sinos dobram* (1940), e de Antoine de Saint-Éxupéry, *Vol de Nuit* (1931) e *Pilote de Guerre* (1942), citados por Merleau-Ponty para abordar a questão.

Merleau-Ponty destaca de Robert Jordan, o protagonista de *Por quem os sinos dobram*, o sacrifício em uma missão – explodir uma ponte durante a Guerra Civil Espanhola – cujo resultado é totalmente incerto. Jordan se lança nessa missão e para tal acaba conhecendo vários combatentes republicanos – entre eles Maria, com quem vive um romance – e em dois dias cria laços com eles e com ela que vão além do motivo comum que os une – lutar contra o franquismo – e fazem com que o companheirismo e a pretendida fraternidade entre eles sejam

⁴ Note-se que a literatura não tem para Merleau-Ponty uma função meramente ilustrativa. Em *Conversas* (1948), podemos ler o que ele dizia a esse respeito no rádio a seus ouvintes: “hoje, autores como Maurice Blanchot perguntam-se se não seria necessário estender ao romance e à literatura em geral o que Mallarmé dizia da poesia; um romance bem-sucedido existe não como soma de ideias ou teses, mas como uma coisa sensível e como uma coisa em movimento que se trata de perceber em seu movimento temporal, a cujo ritmo se trata de nos associarmos e que deixa na lembrança não um conjunto de ideias, mas antes um emblema e o monograma dessas ideias” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 65). Se uma obra literária é, assim como todas as outras coisas, percebida, ela também oferece uma “autonomia e uma riqueza originais” cujo sentido vai muito além da ilustração de uma soma qualquer de palavras e ideias. Esse raciocínio nos parece aproximar-se do que Sartre diz em *O que é a literatura?* (1948) a respeito do ato de escrever, que implica necessariamente alguém para ler para que a obra enquanto objeto se realize: “é o esforço conjugado do autor e do leitor que fará surgir esse objeto concreto e imaginário que é o trabalho do espírito. Só há arte para e por outrem” (SARTRE, 2008, p. 50). Assim, o sentido da obra literária não está contido nas palavras, mas se realiza *através* da linguagem e nunca é dado por ela, devido à função de desvelamento que tem a leitura: “as cem mil palavras alinhadas em um livro podem ser lidas uma a uma sem que o sentido da obra jorre delas; o sentido não é a soma das palavras, ele é a totalidade orgânica delas” (SARTRE, 2008, p. 50).

testados em situações-limite ocasionadas por vaidade, ambição e traição. Enfim, algo notável na obra é que ela nos dá a perceber que um objetivo comum não é suficiente para que todos superem suas diferenças no trato cotidiano uns com os outros, e nesse sentido o papel do herói será o de organizar os conflitos – Robert Jordan comanda o grupo apesar de tudo, mas também conta com Pilar, que é esposa de um dos homens e goza de autoridade e prestígio perante o grupo por ter uma personalidade agressiva e marcante – de maneira que todos se dirijam à execução da missão. Mas há um problema: o que *garante* que vá ocorrer essa união, que a missão será cumprida e que, independentemente do resultado da ação, o sacrifício do herói não terá sido em vão? Nada. O herói, no caso Jordan, não age somente pensando numa sociedade futura que viria caso ganhasse a guerra: como diz Merleau-Ponty, “a missão foi aceita e será cumprida. [...] Ora, o que quer que faça, Robert Jordan não vem a colocar a sociedade futura como único motivo de seu sacrifício. Ele só a vê como a garantia provável, para ele mesmo e para os outros, dessa liberdade que ele exerce no próprio instante” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 223).

Assim, após a explosão da ponte, os combatentes republicanos se lançam numa batalha final com as tropas nacionalistas, aqueles em número muito menor que estes. Os republicanos precisam passar em meio a um fogo cruzado para partir e continuar a luta noutro lugar, mas “Roberto” é atingido. Se todos ficarem para ajudá-lo, serão mortos, se ele for carregado com eles, irá atrapalhá-los, e se ele ficar onde está, muito provavelmente será morto. Obviamente ele opta por ficar, mas tal atitude está para além de um sacrifício: além de agir pelo dever de deixar os companheiros seguirem a batalha por uma sociedade livre de todas as formas de fascismo, Jordan está totalmente lançado em sua missão e a cumprirá até as últimas consequências: é em nome da *vida* que ele continua, não da morte. Como diz Merleau-Ponty, “o que permite ao herói se sacrificar não é, como em Hegel, a certeza de completar aquilo que a história quer, é a fidelidade ao movimento natural que nos lança em direção às coisas e aos outros” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 225).

Na última cena do livro, ferido e cansado Jordan luta contra o sono e o impulso do suicídio para esperar que os inimigos cheguem e ele tenha sua derradeira batalha. Não se trata de ele sobreviver ou vencer sozinho todos os homens que vierem a atacá-lo, não é isso que ele espera. Ele simplesmente se agarra à sua última chance de *fazer a diferença* e atingir o tenente responsável por aquele regimento. Jordan pensa consigo mesmo:

“Não posso esperar mais. Se esperar mais, vou desmaiar. Sei disso porque já senti que ia apagar por três vezes e segurei firme. Segurei muito bem. Mas não sei se consigo novamente. O que eu acho é que tem uma bruta hemorragia interna na coxa,

onde o osso quebrou. Especialmente depois daquela ideia de virar e esticar. Aquilo é que provocou o inchaço e me enfraqueceu, e o que está me dando esta sensação, agora, de que vou desmaiar. Tudo bem, fazer isso agora. Verdade, estou dizendo a você, vai ficar tudo bem.”

“E se você esperar, e segurá-los mesmo que por pouco tempo, ou simplesmente pegar o oficial, isto fará uma grande diferença. Uma coisa bem-feita pode fazer...” (HEMINGWAY, 2013, p. 413, aspas e grifos do autor).

Para Merleau-Ponty, o homem vivo não tem outro recurso, mesmo quando está face a face com a morte, que o de manter sua conduta de homem vivo. Em sua interpretação, o que Robert Jordan faz até o último instante é manter-se atado aos fios que o ligam aos outros e às coisas: “morre-se só, mas vive-se com os outros, nós somos a imagem que eles fazem de nós, ali onde eles estão nós estamos também” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 225). Isso fica bem nítido na bela e emocionante passagem da despedida de Robert e Maria, também destacada por Merleau-Ponty:

- Escuta bem, coelhinha – disse ele, e sabia que a pressa era necessária, ele suava muito, mas isto devia ser dito e entendido. – Tu vais agora, coelhinha. Mas eu vou contigo. Enquanto existir um de nós, os dois existirão. Tu entendes?

- Não, eu fico contigo.

- Não, coelhinha. O que eu tenho que fazer agora, farei sozinho. Não poderia fazer isso contigo. Se tu fores, eu vou também. Não vê como é? Se um estiver, os dois estarão.

- Vou ficar contigo.

[...]

- Eu te agradeço. Estás indo rápido para longe e nós dois estaremos em ti. Agora põe a mão aqui. Abaixa a tua cabeça. Não, abaixa. Assim. Tu és tão boa. Agora não pense mais. Agora estarás fazendo o que tem que fazer. Agora estás obedecendo, não a mim, mas a nós dois. A mim em ti. Agora vai por nós dois. Verdade. Nós dois iremos em ti agora. Eu te prometi. Tu és boa por ir e muito meiga (HEMINGWAY, 2013, pp. 407-408).

Se Maria fica com Robert Jordan, pode ser morta também e aí tudo pelo que os dois batalharam e tudo o que eles passaram acaba. Partir é a única maneira de Maria continuar a luta e de alguma maneira fazer com que Robert Jordan continue vivo.

Enfim, uma última passagem do livro de Hemingway que gostaríamos de apresentar é justamente a última, que é um exemplo emblemático da atitude de Robert Jordan lutando até o último instante para fazer uma diferença, por menor ou maior que seja, no mundo que ele ama porque dele *faz parte*, literalmente: “ele estava esperando o oficial chegar àquele ponto sob a luz do sol, onde as primeiras árvores da floresta uniam-se à encosta verde da campina. *Ele sentia seu coração batendo contra o chão de pinhas pontiagudas da floresta*” (HEMINGWAY, 2013, p. 414, grifo nosso).

Outra obra que aborda o ato do herói como sendo essa mistura com o mundo e não como uma ação destacada de apenas um homem responsável por dar sozinho sentido a todo um empreendimento histórico é o livro *Pilote de Guerre*, de Saint-Exupéry. Esse livro

híbrido, que une romance, autobiografia e reflexão filosófica, tem a peculiaridade de ter como herói da história o próprio autor, Saint-Exupéry, que, como se sabe, foi piloto de caça das Forças Armadas francesas durante a II Guerra Mundial e narra uma missão que executou sobre a cidade de Arras, missão essa quase impossível de ser realizada, dado que o exército francês já estava acabado e a Alemanha já ocupava a França com um potencial bélico muito superior. No início do artigo, aliás, Merleau-Ponty traz à tona o debate que é feito a respeito da figura do herói na vida literária francesa com o fim da guerra, com uma forte tendência a um afastamento dessa figura para que se tenha um “retorno à paz”. Existe uma rejeição da crítica e da própria classe literária ao heroísmo, pois “os escritores ‘artistas’ reivindicam para a literatura um domínio separado, ao abrigo da política e da história” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 221). Ora, sendo ele mesmo um herói de guerra e abordando questões políticas e históricas as mais variadas, Saint-Exupéry foge claramente a essa regra e justamente por isso Merleau-Ponty seleciona seu livro para tratar desse tema. Essa obra já animava as reflexões merleau-pontianas desde as últimas páginas de *Fenomenologia da Percepção* (1945), em que o filósofo discorria sobre o tema da liberdade. A liberdade, para Merleau-Ponty, não pode ser pensada fora de nossas relações com os outros, com o mundo e com nosso próprio corpo, o que não significa que somos simplesmente regidos por uma série de causalidades e determinismos, mas ao contrário que devemos *assumir* todos os dados que se nos apresentam e *compreendê-los* para só então podermos ultrapassá-los. Em *Fenomenologia da Percepção* lemos o seguinte:

É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além. Só posso deixar a liberdade escapar se procuro ultrapassar minha situação natural e social recusando-me em primeiro lugar a assumi-la, em vez de, através dela, encontrar o mundo natural e humano (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 611).

Nesse sentido, advogar a favor de uma filosofia extremamente subjetivista que ignore os dados concretos da situação em que vivemos (que ignore o *exterior*) ou de uma filosofia extremamente objetivista que ignore os fatores subjetivos (que ignore o *interior*) são duas faces da mesma moeda de negação da liberdade e por isso em Merleau-Ponty a tarefa fenomenológica de “reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 1) ruma em direção a uma descrição da liberdade porque a fenomenologia visava esclarecer a relação que temos com um mundo que nos fornece um solo de sentido mas que também tem esse solo preparado e semeado de

sentido por nós:

Mas o único Logos que preexiste é o próprio mundo, e a filosofia que o faz passar à existência manifesta não começa por ser *possível*: ela é atual ou real, assim como o mundo, do qual ela faz parte, e nenhuma hipótese explicativa é mais clara do que o próprio ato pelo qual nós retomamos este mundo inacabado para tentar totalizá-lo e pensá-lo. A racionalidade não é um *problema*, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar indutivamente a partir dela: nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 19).

O “laço de relações” é uma expressão emprestada do livro de Saint-Exupéry, que encerra o livro de Merleau-Ponty: “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem” (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 154). Mas de onde Saint-Exupéry tira essa conclusão? Ao longo de *Pilote de Guerre* o escritor reflete sobre suas motivações para participar de uma guerra praticamente perdida. Uma frase que é bastante repetida ao longo do livro é “nós somos cinquenta, para toda a França”, pois restavam apenas cinquenta aviões para combater pelo país inteiro, sendo que, desses cinquenta, vinte e três faziam parte do grupo 2/33, do qual Saint-Exupéry fazia parte, e sendo ainda que, desses vinte e três, dezessete já haviam se perdido. Enfim, se tudo era tão desvantajoso, por que aqueles pilotos continuavam na guerra e, mais particularmente, por que Saint-Exupéry aceitou executar uma missão sobre Arras sozinho com sua tripulação (um copiloto e um atirador, apenas) em meio a uma chuva de “bolhas de ouro” ou de “balas fosforescentes, que se sucedem como as pérolas de um rosário” (SAINT-ÉXUPÉRY, 1942, p. 146), que era como ele definia as rajadas de tiros alemães das quais foi alvo durante o voo decisivo? Afinal, como diz Merleau-Ponty, “é mais fácil servir em um exército forte, em um momento em que a história vai claramente em direção a um fim. Mas como o homem não pensaria em si e em sua morte quando o próprio mundo diante dele se desloca e titubeia? Como servir se o serviço é inútil?” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 224).

Saint-Exupéry está agindo por *amor* à França, porque ele *é da* França. Mas isso significa então que se trata de agir segundo uma ideologia nacionalista qualquer? Em hipótese alguma. O amor à França que Saint-Exupéry descreve não é o amor às cores da bandeira de um país, mas à França da qual ele faz parte: é o amor à sua família, aos seus colegas, ao seu passado, ao trigo que movimentava a vida no campo, aos camponeses que o hospedam durante a guerra, à aviação... tudo isso configura a França que ele é e que ele quer defender: “não é só aos camaradas que eu me descubro ligado. É, através deles, a todo o meu país. O amor, uma vez que germinou, finca raízes que não terminam de crescer” (SAINT-ÉXUPÉRY, 1942, p.

180). Merleau-Ponty explica que “Saint-Exupéry se lança em sua missão porque ela é ele mesmo [...], ele se sente invulnerável porque está enfim nas coisas, porque abandonou seu nada interior e, se morrer, será em pleno mundo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 224). Não é que a morte não importe ao piloto-escritor: ele vai à missão porque ama a vida e, durante o voo sobre Arras, a tarefa a ser desempenhada é sempre a prioridade em seus pensamentos, cada segundo que passa, em vez da proximidade da morte, é um prolongamento da vida, e a cada tiro do qual o avião escapa não há tempo para o alívio, pois há sempre um novo tiro do qual escapar e para isso é preciso superar o cansaço extremo – o piloto diz que o corpo envelhece rapidamente àquela altura –, consultar as coordenadas geográficas e controlar o combustível para continuar. Portanto, agir heroicamente no sentido de Saint-Exupéry não requer a mera obediência a uma ideologia política ou a uma religião, isso não é suficiente: sem o “laço de relações”, nenhum homem tem amor o bastante para se entregar a uma missão cujo resultado tem grandes chances de ser desfavorável. Isso porque nada que venha “de fora” pode mobilizar uma sociedade se ela não tiver algo que a anime “de dentro” para que isso aconteça:

Se eu desejasse ensinar aos homens [...] o amor a uma pátria ou a um território, eu não disporia de nenhum argumento para comovê-los. São os campos, as pastagens, e o gado que compõem uma terra. Cada um, e todos juntos, têm o papel de enriquecer. Há, no entanto, na terra, algo que escapa à análise dos materiais, uma vez que há proprietários que, por amor ao seu domínio, se arruinariam para salvá-lo. É, bem ao contrário, esse “algo” que enobrecer de uma qualidade particular os materiais. Eles se tornam gado de um domínio, pradarias de um domínio, campos de um domínio... (SAINT-EXUPÉRY, 1942, p. 207).

Para explicar esse engajamento que não pode ser imposto de fora, mas que também não pode ser criado a partir do nada, recorreremos agora ao artigo “Foi e bonne foi”, também contido em *Sens et non-sens*. Nele, Merleau-Ponty se vale do dilema do catolicismo que, a seu ver, é como o católico pode, ao mesmo tempo, se posicionar politicamente contra o autoritarismo de poderes estabelecidos e obedecer aos textos católicos que vão contra a defesa da liberdade⁵. Para isso, Merleau-Ponty nota que, segundo Santo Agostinho, eu conheço Deus quando volto para o meu interior e abandono o mundo. Deus é mais íntimo de mim do que eu

⁵ Nos nossos dias atuais, essa reflexão é bastante pertinente no que se refere às denúncias de pedofilia dentro da Igreja Católica. Muitas vítimas de abusos se veem diante de um dilema entre a manutenção de sua fé, o respeito aos dogmas da religião e a necessidade de superar o trauma e fazer justiça. Uma ótima reflexão sobre o assunto é proposta no filme *Graças a Deus* (2018), de François Ozon, em que um dos protagonistas, ao resolver denunciar os abusos que sofrera na infância por parte de um padre de Lyon, acredita que essa é uma questão a ser resolvida dentro da própria igreja, porém ao se deparar com a resposta insatisfatória que recebe, fica em dúvida se o simples pedido de perdão é suficiente para reparar os danos, se o direito canônico é eficaz no combate a esse tipo de crime, se o acionamento da justiça comum significa falta de fé e, por fim, se sua própria fé é capaz de resistir a esses embates.

mesma posso ser e, portanto, ao conhecer Deus é que eu realmente me conheço, o conhecimento de mim passa pelo conhecimento de Deus. Isso significa, para Merleau-Ponty, que, “sob a única condição de ter feito tudo para tornar claras minhas ideias, eu servirei sempre a Deus dizendo aquilo que eu penso, uma vez que Deus é a verdade. Ser fiel é ser sincero. A fé é boa fé” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 211). Para obedecer a Deus não se trata portanto de obedecer a uma “vontade externa e obscura”, mas de fazer aquilo que eu realmente quero e, se eu sigo na verdade, aquilo que eu quero será sempre a vontade de Deus. Fica vedada com isso a imposição da fé a outrem, pois só é possível chegar a Deus em espírito, de modo que uma confissão somente em palavras não vale nada se não for feita por um espírito que se rendeu a si mesmo.

Porém, observa Merleau-Ponty, o fato da Encarnação acrescenta um aspecto *exterior* à conduta do católico – e do cristão de um modo geral – pois “recoloca em questão a distinção do corpo e do espírito, do interior e do exterior” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 212). A Encarnação traz o tema da alma especificamente *humana*, com todos os seus enigmas e a obscuridade de uma vida que se viabiliza por meio de um corpo que peca e vive inúmeras contradições. As parábolas do Evangelho são “a única linguagem capaz de carregar as relações da vida religiosa, paradoxais como as do mundo sensível” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 213) e os sacramentos e objetos usados nos ritos católicos são a expressão da materialidade da vida humana. Nesse sentido, o pecado original não é algo de que se arrepende, pois foi ele que possibilitou ao homem viver como homem e não como um animal sob o domínio de Deus. O pecado trouxe ao homem o conhecimento do bem e do mal e a possibilidade de reconhecer a glória de Deus. Portanto, ser cristão é algo que se vive e se constrói constantemente, nunca é algo já dado, pois é preciso viver em meio à contradição entre o bem e o mal para saber escolher o caminho certo e chegar como *homem* à graça de Deus. Por isso não existe ninguém absolutamente bom nem absolutamente mau, muito menos absolutamente sincero, pois “a sinceridade supõe uma natureza definida sobre a qual se pode fazer uma apreciação sem ambiguidade” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 214). Merleau-Ponty tira disso a conclusão de que “o paradoxo do cristianismo e do catolicismo é que eles não se apegam nem ao Deus interior nem ao Deus exterior, estão sempre *entre* um e outro” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 214). Daí que o católico possa viver em contradição política, pois uma mesma ação pode estar certa do ponto de vista da Encarnação e errada do ponto de vista dos dogmas da Igreja.

Isso não pode deixar de nos remeter ao pensamento de Hannah Arendt, para quem a

obra de Agostinho traz a discussão da liberdade não apenas como livre arbítrio, mas “como um caráter da existência humana no mundo” (ARENDDT, 2016, p. 216). No livro *Entre o passado e o futuro*, a filósofa alemã aborda de maneira mais sofisticada que a de Merleau-Ponty essas questões de como a Igreja Católica e Santo Agostinho articulam de certa maneira a vida interior e a vida exterior, notadamente nos artigos “O que é autoridade?” e “O que é liberdade?”. Debrucemo-nos um pouco sobre eles.

Como dissemos, se para Arendt Agostinho encara a liberdade como algo próprio à existência humana no mundo é porque para ele o homem é livre porque é um começo, a liberdade reside sempre no poder de começar. Cada homem que nasce reafirma o começo inicial, o do universo, pois o universo preexiste a cada homem e continuará existindo depois da morte de cada indivíduo. Segundo a autora, “porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (ARENDDT, 2016, p. 216). Essa visão agostiniana da liberdade atrelada ao poder de começar vem de uma herança romana, em que “a liberdade de *qua* começo se manifesta no ato de fundação” (ARENDDT, 2016, p. 216). Para Arendt, Agostinho, apesar de ter uma noção da liberdade como sendo um conflito interno entre o que eu queria fazer e o que realmente faço, como uma vontade que, ao contrário da oposição grega entre entendimento e *thymós*, se divide dentro de si mesma e se paralisa por ser querer e não querer ao mesmo tempo, ou seja, por conceber a liberdade como eminentemente filosófica e não política, ele representa, ao trazer esse conceito – que para a antiguidade grega bem como para a romana era exclusivamente político – para dentro da Filosofia a união operada pelo Cristianismo entre o pensamento político romano e “os invisíveis padrões de medida espirituais de Platão, pelos quais os assuntos visíveis e concretos dos homens deveriam ser medidos e julgados” (ARENDDT, 2016, p. 170). Ora, Arendt observa que “tanto na antiguidade grega como na romana, a liberdade era um conceito exclusivamente político, a quintessência, na verdade, da cidade-estado e da cidadania” (ARENDDT, 2016, p. 205). Nesse sentido, nossa tradição filosófica se funda em oposição a esse modo de vida político, ao *Mos politikós*, pois os gregos não entendiam a liberdade fora dele, de modo que o conceito de liberdade só penetrou na história da Filosofia quando “os cristãos primitivos, particularmente Paulo, descobriram uma espécie de liberdade que não tinha relação com a política” (ARENDDT, 2016, p. 205). Assim, para Arendt, Agostinho na verdade consoma a transformação política da Igreja Católica que, com a conversão de Constantino, ganhou um novo papel: o de oferecer aos homens o sentido de cidadania que Roma não oferecia mais a

eles. Isso só se deu porque “a Igreja tornou-se tão ‘romana’ e adaptou-se tão completamente ao pensamento romano em matéria de política que fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra angular de uma nova fundação, erigindo sobre ela uma nova instituição de tremenda durabilidade” (ARENDDT, 2016, p. 168). Esse espírito romano foi confirmado através dos séculos sempre remetido ao ato de fundação, qual seja, o nascimento de Cristo, devido ao qual os apóstolos, enquanto testemunhas desse ato, podem ser considerados “pais fundadores” da Igreja. Foi somente assim, segundo Arendt, que “a fé cristã tornou-se uma ‘religião’, não apenas no sentido pós-cristão como também no sentido antigo” (ARENDDT, 2016, p. 168). O espírito romano sobreviveu à queda do Império porque seus inimigos mais poderosos, os ocultistas, descobriram na fé cristã um evento terreno que era capaz de, por meio de um início mundano, reatar (*religare*) sua antiga e sua nova reverência religiosa. Santo Agostinho então consuma essa transformação quando afirma que “a sede do espírito está na memória”, pois articula justamente o passado e o presente de um modo que os romanos jamais conseguiram articular devido ao seu excessivo apego ao passado – à fundação de Roma. A Igreja se torna cada vez mais um amálgama das instituições políticas romanas com as ideias filosóficas gregas, ou seja, um amálgama entre o transcendente e o imanente:

Na medida em que a Igreja Católica incorporou a Filosofia Grega na estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas, ela amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendentais. Padrões gerais e transcendentais sob os quais o particular e imanente se pudessem subsumir eram agora requeridos para toda ordem política: regras morais para todo comportamento inter-humano e medidas racionais para orientação de todo juízo individual (ARENDDT, 2016, pp. 170-171).

Essa digressão sobre o catolicismo nos mostra que, mesmo em questões religiosas, não há engajamento possível que não una a vida espiritual à vida material dos homens. É nisso que reside sua capacidade de lidar com o inesperado, sua liberdade, e os faz realmente homens. Consequentemente, essa liberdade e sua propriedade de serem realmente homens não os permite engajar-se verdadeiramente por meio de uma regra pré-estabelecida, seja ela a regra da sinceridade espiritual que renega o corpo, seja ela a regra da materialidade corporal que assume o aspecto sensível do mundo, mas renega o espírito. O mesmo vale para a ação política: o intelectual engajado não pode simplesmente ser sincero acima de tudo, pois isso equivale a não se engajar em nada, já que é a recusa do mundo em benefício de convicções totalmente interiores. É falta de responsabilidade: para Merleau-Ponty, “o engajamento supõe sempre que se afirme para além daquilo que se sabe, que se creia por ouvir-dizer, que se abandone a regra da sinceridade pela regra da responsabilidade” (MERLEAU-PONTY, 1996,

p. 217). Assim, a sinceridade pura e simples é mentirosa e vira propaganda (Cf. MERLEAU-PONTY, 1996, p. 217). Sempre que fazemos algo, nos dirigimos ao mundo, o invadimos e somos invadidos por ele, pois o próprio fato de *perceber* já é por si só uma fé, no sentido de que nós nos oferecemos ao mundo e confiamos naquilo que ele nos oferece sem que possuamos o sentido de cada uma de nossas percepções. Por isso não existe o dilema entre uma fé (que no exemplo religioso pode ser representada pela ação por puro dever de cumprir os mandamentos impostos por uma religião e na política pelo dever de obedecer a um partido) e uma boa fé (que é ação movida pela sinceridade, representada na religião pelo exemplo agostiniano e na política pelo intelectual supostamente engajado que critica tudo e todos isentando-se de tomar posições claras). Dito de outro modo:

O valor do homem não está nem em uma sinceridade explosiva e maníaca, nem em uma fé sem discussão, mas na consciência superior que lhe permite apreciar o momento em que é razoável confiar e o momento em que se deve questionar – de unir nele mesmo fé e boa fé, assumindo seu partido ou seu grupo tais como eles são, de olhos abertos (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 218).

Os textos de juventude de Merleau-Ponty, como a resenha que ele faz de *Cristianisme et Ressentiment* de Scheler em 1935, mostram, como sublinha Claire Dodeman, uma distinção entre uma “igreja triunfante” e uma “igreja militante”. Essa referência, apesar de aparentemente não ter nada a ver com a política, denota a vontade do filósofo de se abster, em qualquer que seja o assunto, de uma posição de sobrevoos, uma vez que se trata de exibir a igreja militante como “o combate daquele que, na terra, está em contato com a carne e suas tentações” (DODEMAN, 2018, p. 41). A comentadora traz à tona esse dado porque, em seu entendimento, uma preocupação muito importante de Merleau-Ponty nos anos 1940 é fazer a distinção entre uma *filosofia militante* e uma *filosofia triunfante* para daí derivar a noção de engajamento, tão cara aos filósofos da época. Assim, a expressão “filosofia militante” aparece pela primeira vez na obra merleau-pontiana em 1946, no artigo “O existencialismo de Hegel”. A intenção de nosso autor é separar na filosofia hegeliana aquilo que se distingue da interpretação corrente dessa filosofia como uma filosofia dogmática encravada numa concepção de fim da história⁶. Desse modo, segundo a comentadora, Merleau-Ponty cinde a

⁶ Conforme Jean-Baptiste Vuillerod, a assimilação de Hegel a um pensamento do fim da história é em grande medida devida à interpretação de Kojève. Kojève em seu famoso curso mostrava que para Hegel o advento do Império Napoleônico coincidia com o “fim da história” e que o papel do filósofo era registrar esse fim dando-lhe uma concepção do saber absoluto, que não seria mais superado pela história. Nessa linha, Kojève “interpretava a filosofia hegeliana de um ponto de vista comunista, assumindo a ideia de um paralelo entre o advento do Império Napoleônico e a revolução soviética” (VUILLEROD, 2018, p. 104). É pelo viés da leitura kojéviana que a leitura crítica de Merleau-Ponty do hegelianismo fica compreensível, já que assim ele pensa poder atingir ao mesmo tempo o pensamento sartreano e hegeliano do fim da história, contrapondo para esse fim a leitura de Jean Hyppolite: “após a guerra, Hyppolite constituía a principal alternativa, na França, à leitura kojéviana da filosofia

obra de Hegel em dois momentos: o “triumfante”, de 1827, e o “militante”, de 1807. O momento militante está principalmente na *Fenomenologia do Espírito*, de modo que, para nosso autor, o pressuposto básico ali é o de que “os filósofos não fazem a história, que eles sempre exprimem uma situação do mundo adquirida antes deles” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 81), ao contrário do Hegel de 1827, para quem o movimento da história se completa “em uma sociedade hierarquizada da qual apenas o filósofo pensa a significação” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 81), o que configura a filosofia triunfante, que faz a história entrar no quadro de uma lógica pré-estabelecida. Para Dodeman, essa distinção dá mais clareza à oposição que Merleau-Ponty faz entre o pensamento engajado e o pensamento não engajado: “engajar o pensamento não é aceitar as cristalizações políticas, mas constituir a vigilância na origem de todo discurso” (DODEMAN, 2018, p. 41).

Assim, Merleau-Ponty não pode estar de acordo com a frase que retira do prefácio de André Gide a *Vol de Nuit*, de Saint-Éxupéry, segundo a qual “a felicidade do homem não está na liberdade, mas na aceitação de um dever” (GIDE, 1931, p. 11). Aliás, debrucemo-nos um momento sobre essa obra. Merleau-Ponty não faz uma análise mais acurada dela nos textos que abordamos aqui, mas certamente a leu e a nosso ver ela se casa perfeitamente com tudo o que expusemos até agora.

Iniciemos então pelo já citado prefácio de Gide. Esse autor ressalta que um dos méritos de *Vol de Nuit* é apresentar um herói “não desumanizado, certamente, [mas que] se eleva a uma condição sobre-humana” (GIDE, 1931, p. 10), que podemos observar na figura do aviador que, a despeito de seus medos e fraquezas, supera a si mesmo e *voa*. Além disso, para Gide ainda mais surpreendente que a figura do aviador é a figura do *chefe*, que não age, mas *faz agir*, extraindo o máximo de virtude de seus subordinados, levando-os a seu limite. Nisso chegamos ao essencial do argumento de Gide, que entende que o personagem do chefe, embora pareça excessivamente severo, tem o mérito de tal severidade se aplicar às imperfeições do homem para forjar um homem sem elas e isso, a seus olhos, esclarece uma “verdade paradoxal”, de “importância psicológica considerável”, qual seja, a de que a

hegeliana. Hyppolite propunha uma leitura não comunista atribuindo a Marx, e não a Hegel, a ideia de fim da história” (VUILLEROD, 2018, p. 106). Para Hyppolite, Hegel é arrastado por um movimento dialético sem fim enquanto Marx fixa um fim da história. Vuillerod ressalta que em *Lógica e existência* Hyppolite mostra como a ontologia hegeliana se conjuga com a experiência, uma vez que “as categorias lógicas não são relativas, que não são simplesmente humanas, mas que são as categorias do absoluto e dizem a verdade através do homem e sua linguagem” (VUILLEROD, 2018, p. 107). Desse modo, a história não é dirigida pelas categorias *apesar* da vontade do homem, mas constituem o sentido *pelo qual* ele pode ler sua experiência: assim, o homem “pode atingir o verdadeiro, mas esse verdadeiro não é a essência que move a história rumo a um fim, ele é o sentido que o homem dá a sua própria história pela linguagem e cujo relançamento infinito não significa a falsidade e a vacuidade” (VUILLEROD, 2018, p. 107).

“felicidade do homem não está na liberdade, mas na aceitação de um dever. Cada um dos personagens desse livro é ardentemente, totalmente devotado ao que *deve* fazer, a essa tarefa perigosa cujo cumprimento é onde ele encontrará o repouso da felicidade” (GIDE, 1931, pp. 11-12). Enfim, para Gide o que move Rivière e os demais é antes de tudo o *dever*. Será assim mesmo? Vejamos.

O “chefe” que mencionávamos acima é Rivière, que comanda uma sucursal de uma empresa francesa de correios na Argentina. Ele é responsável por todos os voos e todos os aviões dessa sucursal e, para agilizar o serviço prestado, introduziu os *voos noturnos*, uma política muito controversa, dada a tecnologia da época, e para mantê-la comanda com mão de ferro todos os seus subordinados, recorrendo frequentemente a punições administrativas aos pilotos que voltam das viagens com os aviões avariados, não importando o motivo da avaria. O regulamento deve ser cumprido e ponto final:

“O regulamento – pensava Rivière – é parecido com os ritos de uma religião que parecem absurdos, mas modelam os homens”. Era indiferente a Rivière parecer justo ou injusto . [...] O homem era para ele uma cera virgem que devia endurecer. Era preciso dar uma alma a essa matéria, criar-lhe uma vontade (SAINT- EXUPÉRY, 1931, pp. 47-48).

Entretanto, ao longo do livro é possível notar em Rivière – Saint-Exupéry dá muita voz às reflexões desse personagem – um senso de responsabilidade para com seu trabalho que ultrapassa o cumprimento de um regulamento, que envolve toda uma constelação de homens – de vontades – onde ele tem um papel a desempenhar: “Rivière pensou que assim, a cada noite, uma ação se amarra no céu como um drama. Uma flexão das vontades poderia atrair uma derrota, temos talvez de lutar muito daqui durante o dia” (SAINT-EXUPÉRY, 1931, p. 62). Por isso o chefe deve permanecer em seu papel e não deve ceder aos subordinados por pena ou por amizade, pois, como no caso dos pilotos, está-se dispondo literalmente da vida deles e, portanto, um erro qualquer que lhes venha a ser perdoado pode lhes custar a própria vida. Além do mais, ao fazer com que um subordinado obedeça por amizade, o chefe se arroga um direito que não tem, o de fazer com que outrem se sacrifique por ele, e portanto o está enganando, assim como ao permitir que o subordinado acredite que tal amizade pode lhe garantir vantagens que ele nunca terá o está enganando novamente. Portanto é necessário que eles *obedeçam*, para o bem deles mesmos, e, para que esse bem ocorra, o chefe não pode fraquejar, pois se fraquejar não estará à altura de comandá-los. Cumprir bem o papel de chefe é amá-los: “ame aqueles que você comanda. Mas sem dizê-lo a eles” (SAINT-ÉXUPÉRY, 1931, p. 63). Por saber que tem a vida de seus pilotos nas mãos, Rivière tem plena convicção de que deve exigir o *correto* deles, e isso independe de ser justo ou injusto: “sou justo ou

injusto? Eu o ignoro. [...] Se eu fosse muito justo, um voo noturno seria a cada vez uma chance de morte” (SAINT-EXUPÉRY, 1931, p. 81).

É claro que a única preocupação de Rivière no trabalho dos pilotos não é a vida deles, mas o cumprimento dos voos noturnos com êxito. Para isso é preciso lidar tanto com aquilo que se pode dominar – o avião e a postura profissional dos pilotos – quanto com aquilo de que não se tem o menor domínio – as condições meteorológicas, que no máximo podem ser previstas, mas nunca manipuladas, e em última instância com o desafio da noite mesma, que não oferece nenhuma possibilidade ao piloto de ver o que está fazendo, a não ser pelas pequenas luzes do painel do avião. Em tese, o cumprimento do regulamento oferece a garantia de que esses dois aspectos se combinarão perfeitamente e o voo será bem sucedido, mas, se assim é, o que Rivière teria de especial em relação a qualquer outro que viesse a desempenhar a mesma função?

Em primeiro lugar, o regulamento pode sempre ser violado. Como vimos, o chefe pode, seja por pena, por amizade ou por qualquer outro motivo, deixar de aplicar uma sanção a um subordinado, e já vimos que assim ele erra. Mas, além disso, o chefe tem a função de avaliar os riscos que as situações oferecem e de mandar agir de acordo com elas. Rivière confia nos equipamentos e em seu piloto mais corajoso, Fabien, para enviá-lo em mais um voo noturno. Apesar de ser o mais corajoso, Fabien é recém-saído de um voo difícil e revela estar com medo de embarcar nesse outro. Rivière o encoraja e ele aceita partir, e o chefe então pensa:

Eu o salvo do medo. Não é ele que eu ataco, é, através dele, essa resistência que paralisa os homens diante do desconhecido. [...] É preciso que esse homem desça ao coração mais íntimo da noite, em sua espessura, e sem nem mesmo essa pequena lâmpada de mineiro, que só ilumina as mãos ou o braço, mas descarta o desconhecido do entorno de seus ombros (SAINT-EXUPÉRY, 1931, pp. 98-99).

Para além do seu dever e de sua responsabilidade para com seu ofício e para com os outros, Rivière se sente responsável também por despertar em seus subordinados o mesmo sentimento que os leva a agir, pois sabe que sem eles o trabalho não acontece. Além disso, Rivière tem de fazer escolhas. O regulamento não previa a escolha de *Fabien* para *aquele voo* específico, isso foi obra única e exclusivamente da decisão de Rivière e que só a ele cabia tomar e cuja responsabilidade cabia também única e exclusivamente a ele. O destino acaba confirmando o temor de Fabien e o voo é desastroso. Após muita luta contra as condições climáticas, o avião do piloto desaparece. Uma grande apreensão toma conta dos personagens do livro: o que será de Rivière? O que será dos voos noturnos?

O cargo de chefia também implicou a Rivière o dever de dar a triste notícia do

desaparecimento do avião à esposa de Fabien. Aliás, ela só fica sabendo do ocorrido quando telefona para a empresa, desconfiada do atraso da chegada do marido ao seu destino e, não recebendo nenhuma informação consistente, resolve ir pessoalmente ao escritório, onde todos os funcionários evitam olhar para ela diretamente – pois já sabem do que aconteceu – e continuam suas tarefas como se ela simplesmente não estivesse ali. O único que não pode nesse momento se recusar a encará-la é Rivière, que tem a responsabilidade de assumir as consequências de suas decisões. Mesmo assim, na verdade ele não dá notícia alguma à moça, só lhe diz que não há nada a fazer e não ser esperar, porém ele sabe que Fabien já é dado como uma baixa na equipe. Encarar Simone Fabien o faz pensar em todo o sofrimento dela, evidentemente, mas sem arrependimento ou culpa: na verdade, essa situação faz com que ele se depare com a ausência de sentido contra a qual, a seu ver, lutamos o tempo todo: “nós não pedimos para ser eternos, mas para não ver os atos e as coisas de repente perderem seu sentido. O vazio que nos rodeia se mostra então” (SAINT-EXUPÉRY, 1931, pp. 149-150). A morte de Fabien desmoronará, tanto para a viúva quanto para Rivière, o sentido de todos os objetos que identificam sua ausência: para ela, as flores, a cama e o café de casa perderão o sentido que tinham quando eram compartilhados com o marido, e para ele os telegramas que chegaram do centro de controle avisando do perigo passado durante o voo do funcionário agora não valem mais nada. Mas não há culpa em Rivière porque ele fez Fabien agir e, portanto, viver: “o fim talvez não justifique nada, mas a ação livra da morte” (SAINT-EXUPÉRY, 1931, p. 151). Por morrer agindo, Fabien *efetivamente viveu* até o último instante de sua vida.

Mas, enfim, o houve com Rivière e os voos noturnos? Robineau, uma espécie de sub-chefe, chega a “chorar um duplo luto”, o da demissão de Rivière e o do fim da política dos voos noturnos, afinal, essa foi uma batalha perdida pelo chefe. Para se manter no cargo, talvez Rivière suspendesse os voos e abdicasse da bandeira que levantou com tanto empenho. Porém a surpresa é que nada muda e tanto Rivière quanto os voos noturnos continuam: “se ele tivesse suspenso um único embarque, a causa dos voos noturnos estaria perdida” (SAINT-EXUPÉRY, 1931, p. 169). A derrota sofrida no caso Fabien foi apenas um percalço no caminho, o que continua importando é a ação:

Vitória... derrota... essas palavras não têm sentido. A vida está abaixo dessas imagens. Uma vitória enfraquece um povo, uma derrota desperta outro. A derrota que sofreu Rivière é talvez um engajamento que aproxima a verdadeira vitória. O acontecimento em marcha é só o que conta (SAINT-EXUPÉRY, 1931, p. 169).

Como pudemos ver, Rivière detinha, enquanto líder, qualidades que iam além da fé e

obediência a um regulamento: apesar de comandar seus pilotos com dureza e severidade, ele o fazia por amor a eles, porque sabia que eles também tinham seu papel a cumprir no “céu de vontades”, porque os considerava genuinamente homens e queria que, vencendo seus medos e fraquezas, eles se dessem cada vez mais conta disso, e *ao mesmo tempo* ele tinha seu próprio projeto profissional a cumprir, o dos voos noturnos, que precisava desses homens para ser realizado e para isso era necessário por vezes arriscá-los e convencê-los a aceitar tal tarefa. E acima disso tudo, a vida segue, não importa o que aconteça com esses indivíduos, e Rivière tem absoluta consciência disso ao se manter sereno o suficiente para continuar com o serviço mesmo após a tragédia, contando, é claro, com a cumplicidade de todos os demais funcionários do escritório, cujo suporte serviu para que ele embasasse sua decisão de enviar Fabien numa missão arriscada e que, sabendo de sua parcela de responsabilidade no acidente, simplesmente se calaram e desviaram o olhar quando se depararam com a viúva do piloto. Rivière faz violência diretamente ao impor o cumprimento rigoroso do regulamento e indiretamente ao convencer um piloto a embarcar num voo no qual pode morrer, e tudo isso em nome do fim último que é a causa dos voos noturnos, que não é um projeto a se realizar no futuro, mas que se realiza continuamente no presente, e que nem por isso exige que sua manutenção dependa de ações e decisões tomadas ao acaso sem nenhuma obediência a um plano prévio. Em suma, Rivière tem de trabalhar ao mesmo tempo sabendo e não sabendo o que faz, com o sentido e com a ausência de sentido.

Gostaríamos ainda, antes de encerrar este tópico, de trazer um último exemplo literário levantado por Merleau-Ponty. Trata-se do romance *O Zero e o Infinito*, do escritor húngaro Arthur Koestler, romance amplamente discutido por Merleau-Ponty no livro *Humanismo e Terror*. Diferentemente dos exemplos de heroísmo que trouxemos acima, no livro de Koestler o protagonista opera dissociando completamente a subjetividade da objetividade, inviabilizando uma compreensão adequada – de acordo com a ótica merleau-pontiana – da ação política. Vejamos como isso ocorre.

Para Merleau-Ponty, o problema da violência comunista tal como abordado no livro de Koestler evidencia o trágico da política: o de que ela se faz em meio à contingência e que portanto o homem público deve estar ciente de que aquilo que ele faz pode tomar outra figura diante das outras pessoas, diferente daquela que ele queria, posto que o próprio da ação política é se desenrolar na aparência⁷ e ser ação sobre muitas pessoas. A metáfora emprestada de Diderot sobre o papel do ator ajuda a compreender isso: “todo homem que aceita

⁷ Desenvolveremos mais elaboradamente essa ideia no próximo capítulo.

desempenhar um papel carrega em torno de si um ‘grande fantasma’ atrás do qual está escondido, e é responsável pelo seu personagem mesmo se não reconhece nele aquilo que queria ser. O político nunca é aos olhos de outrem aquilo que ele é a seus próprios olhos” (MERLEAU-PONTY, 1980, pp. 61-62). O romance, que é uma alegoria dos Processos de Moscou, conta a história de Rubashov, um dirigente revolucionário de um país fictício – segundo Merleau-Ponty, trata-se da representação do caso do processo de Bukharin – que, devido à sua atividade opositora, é preso e processado num processo totalmente viciado que já está praticamente decidido desde o começo pela sua condenação à morte. Ocorre que o tempo todo o protagonista se vê dividido entre a ação política, o dever, a coletividade, e sua individualidade – a “ficção gramatical”. Na verdade, sua luta o tempo todo é para abafar a segunda em benefício da primeira: cada atitude dele tem em vista a coletividade, ele sequer se sente no direito de pensar em si mesmo, ao ponto de só se dar conta de que a primeira pessoa do singular existe quando seu corpo, passando as privações da cela, manifesta alguma reação involuntária, como dor de dente, fome, febre, abstinência de cigarros etc. Antes de ser preso, sua atividade política é toda voltada para o cumprimento da doutrina revolucionária, porém, com a troca do comando do regime, muitas coisas mudam e a direção antiga vai perdendo – ou melhor, eliminando – seus membros um a um, até que chega a vez dele. Rubashov não se importa muito, pois faz aquilo que acha ser o certo, ainda que por causa de suas ações até seus camaradas mais próximos vão desaparecendo um a um nas mãos do regime sem que ele nada faça para evitar. Quando ele é preso, ao ter acesso ao libelo acusatório se dá conta de que é acusado por bobagens como o encontro com um diplomata estrangeiro ou certas decisões técnicas tomadas quando ele estava à frente da Fundação do Alumínio. Além dessas acusações, há a acusação de tramar um atentado contra o chefe do regime – o nº 1 – esta, sim, criminal, e negada veementemente por ele. Na resposta de Rubashov a tais acusações vemos o drama exposto por Koestler, o da ação política que se torna outra coisa aos olhos dos espectadores e o conflito entre o eu e a coletividade exposto pela doutrina:

- Eu me confesso culpado por não haver entendido a compulsão fatal subjacente à política do Governo, e por ter, conseqüentemente, defendido pontos de vista oposicionistas. Eu me confesso culpado por haver seguido impulsos sentimentais, e, ao fazê-lo, ter caído em contradição com a necessidade histórica. [...] Finalmente, confesso-me culpado por haver posto a ideia de indivíduo acima da ideia de humanidade [...]. Sei que meu desvio, se levado a efeito, teria sido um risco mortal para a Revolução. [...] Nesse sentido, e somente nele, podem me chamar de contrarrevolucionário. Com as absurdas acusações criminais feitas no libelo, eu nada tenho a ver (KOESTLER, 2013, pp. 217-218).

Ao contrário de nossos outros protagonistas, Rubashov age por dever revolucionário,

age em nome de uma sociedade futura e por meio de uma doutrina que supostamente lhe oferece uma racionalidade histórica universal na qual tudo pode ser calculado até suas últimas consequências e segundo a qual tudo pode ser julgado como certo ou errado. Quando ele se vê agindo motivado pelo passado ou por alguma questão de cunho pessoal, isso é errado porque é a prevalência do eu sobre a coletividade, da subjetividade sobre a objetividade e então ele capitula. Para Merleau-Ponty, a política pensada nesses termos sequer pode ser chamada de política, pois “para ser uma política, ela teria de se dar novas palavras de ordem, encontrar justificações atuais, se insinuar nas forças existentes” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 65). Mas nem por isso o livro de Koestler deixa de nos fornecer um drama inerente à ação política, porém no entendimento de Merleau-Ponty tal drama não está colocado da maneira correta. Posto como a mera contradição de um homem entre a vida interior e a vida exterior, o problema se torna psicológico ou mesmo moral. Para que reconheçamos o drama político em seu caráter trágico, precisamos reconhecer o homem como indivisivelmente interior e exterior. Diz Merleau-Ponty:

Ao contrário, o verdadeiro trágico começa quando *o mesmo homem* compreendeu ao mesmo tempo que ele não poderia deixar de assumir a figura objetiva de suas ações, que ele é o que ele é para os outros no contexto da história, e que no entanto o motivo de sua ação continua sendo o valor do homem tal como ele o experiencia imediatamente. Então entre o interior e o exterior, a subjetividade e a objetividade, o juízo e o aparelho, nós não temos mais uma série de oscilações, mas uma relação dialética, ou seja, uma contradição fundada em verdade, e o mesmo homem tenta se realizar nesses dois planos (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 56).

1.4. Em busca da virtude política

Seja herói, seja homem público, temos em Merleau-Ponty as linhas gerais das características que o homem que age politicamente deve ter. Voltando ao prefácio de *Humanismo e Terror*, podemos ter uma ideia geral de como Merleau-Ponty concebe tal homem: em primeiro lugar, uma vez que esse homem está governando outras pessoas, ele não pode ter medo do juízo que seus governados farão dele, pois, como veremos mais adiante, os atos de um político podem facilmente mudar de figura em meio à variedade de homens que eles atingem e ter seu sentido alterado, e isso o político pode ou não usar em seu favor:

O político nunca é aos olhos de outrem aquilo que ele é a seus próprios olhos, não apenas porque os outros o julgam temerariamente, mas ainda porque eles não são ele, e o que nele é erro ou negligência pode ser para eles mal absoluto, servidão ou morte. Aceitando, com um papel político, uma chance de glória, ele aceita também um risco de infâmia, uma e outra “imerecidas”. A ação política é por si só impura porque é ação para muitos. [...] Nenhum político pode se gabar de ser inocente. Governar, como se diz, é prever, e o político não pode se desculpar pelo imprevisto.

Ora, há o imprevisível. Eis a tragédia (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 62).

O político deve estar antes de tudo apto a assumir os riscos de suas ações, uma vez que, como qualquer ação humana⁸, elas podem tomar um rumo completamente diferente do esperado. Mas isso não significa que não deva haver cálculo, pois, como já dissemos e repetimos, governar é prever, e portanto assumir um risco não significa – na maioria das vezes – governar como se se tratasse de uma mesa de apostas. Trata-se de buscar uma política que se dê, como diz Merleau-Ponty, “novas palavras de ordem”, que encontre para si “significações atuais” e “se insinue nas forças existentes” (Cf. MERLEAU-PONTY, 1980, p. 65) para se legitimar, pois “uma legitimidade que não encontra meio de se fazer valer perece com o tempo” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 65). Nesse sentido é que se põe o problema da vida pública: o fato de não podermos controlar inteiramente os resultados de nossas ações não seria um mal fundamental da vida em comum? A liberdade de cada um não invade a liberdade dos outros? Esse mal fundamental da vida em comum, que faz com que não haja ação absolutamente boa ou absolutamente má, não relativiza demais a ação política e não acaba impedindo que se distinga uma política boa de uma política má e conseqüentemente permitindo todo tipo de violência?

Merleau-Ponty levanta um ponto que abordaremos mais detidamente adiante: a sociologia de Max Weber leva esse conflito ao extremo, opondo uma “ética da responsabilidade”, que julga os atos por suas conseqüências, e uma “ética da convicção”, que julga os atos por suas intenções, das quais Weber não escolhe nenhuma, mas ao contrário alia uma a outra. Merleau-Ponty faz também uma referência a Raymond Aron, para quem a moral weberiana é totalmente inaplicável porque, uma vez que toda política em alguma medida trata os homens como meios e não como fins em si mesmos, existe um *imoralismo* político essencial que carrega a violência da qual o Estado detém o uso legítimo. Essas referências indicam o interesse de Merleau-Ponty pelo resgate da teoria política clássica, notadamente pelo pensamento de Maquiavel, que tem a particularidade de não tratar a política como uma mera questão moral, mas, ao contrário, de assumir aquilo que há de imoral nela ao elaborar uma teoria do poder que exige uma *virtude* que leve em conta a contingência da história e não

⁸ Segundo Alexandre Hubeny, o caráter trágico da política em Merleau-Ponty na verdade não é próprio da vida política, mas uma característica da condição humana. Como vimos, dado que a história não é feita por uma soma de consciências individuais, mas se constrói no meio geral onde elas se comunicam – o que pôde ser constatado no fenômeno do antissemitismo analisado por Merleau-Ponty – o trágico se constitui na medida em que há intersubjetividade. Assim, o problema político não é a luta do bem contra o mal, mas “o conflito que nasce do fato de que cada um, desde que age no mundo, não dispõe somente de si, não age somente em seu próprio nome, mas engaja os outros em seu empreendimento ao lhes atribuir um papel que restringe sua liberdade” (HUBENY, 2005, p. 76).

exclua de antemão a violência da ação política.

II. A VIRTUDE POLÍTICA

2.1. O problema da violência comunista

É importante frisar que a ideia de virtude que trouxemos no nosso capítulo anterior não se trata de um ideal a ser alcançado por meio de uma espécie de política virtuosa ou menos ainda de uma política da virtude. Como diz Myriam Revault d'Allonnes, a questão para Merleau-Ponty é pensar um *ethos* da política, que “não é confundir a visão moral do mundo e as exigências da ação política” (REVAULT D'ALLONNES, 1999, p. 215), mas sim afrontar os problemas que se põem quando os fins privados e os fins públicos se cruzam. O “mal da vida em comum”, se ele existe, não pode ser anulado ou neutralizado por uma tal virtude fictícia, muito menos por uma reforma moral da humanidade, mas deve ser compreendido por meio de “uma ética própria à política, uma ética *da* política e não pela inevitável distorção entre as exigências da consciência moral e as da *Realpolitik*” (REVAULT D'ALLONNES, 1999, p. 214).

Assim, o principal problema de Merleau-Ponty em *Humanismo e Terror* foi o de analisar o problema da violência praticada pelo regime de Stalin numa perspectiva que fugisse de uma análise liberal – e mistificante – do problema e que verificasse se o comunismo efetivamente praticado correspondia às exigências humanistas do marxismo. Nosso autor se coloca assim numa análise que não é moral nem maniqueísta, pois, como observa Vincent Peillon, apesar de a Guerra Fria ter instalado uma bipartição no debate público em torno do marxismo, e portanto obrigado todos a tomar uma posição a favor ou contra, “Merleau-Ponty se recusou a fazê-lo, a se deixar contar seja ao lado dos marxistas, seja ao lado dos antimarxistas, e todo seu pensamento político foi precisamente a explicitação dessa recusa” (PEILLON, 2011, p. 54). Porém, apesar de manter certa distância dos comunistas, Merleau-Ponty não deixa de fazer uma crítica do capitalismo e do liberalismo como mistificação, chegando mesmo a propor uma esquerda não comunista, sempre criticando “o duplo sistema da linguagem revolucionária e da ação complacente e oportunista da SFIO, inclusive a ação do próprio Léon Blum à época da Frente popular” (PEILLON, 2011, p. 54). Para compreendermos a abordagem merleau-pontiana do regime soviético em *Humanismo e Terror*, retomaremos algumas linhas do artigo *Autour du marxisme*, publicado em *Sens et non-sens*, para vermos sob que base teórica nosso autor assenta tais críticas nesse momento pós-II Guerra Mundial.

Como vimos acima, para Merleau-Ponty o marxismo não é uma filosofia otimista, é

apenas a ideia de que outra história é possível, que não há destino já traçado, que a história da humanidade está aberta: é a tentativa deliberada de um futuro que ninguém, nem dentro nem fora do mundo, sabe como será nem se será. Marx e Lênin conceberam um “perecimento” do Estado na fase tardia do socialismo, no qual o Estado seria desnecessário enquanto potência opressora, pois não seria mais preciso constranger ninguém numa sociedade sem opressão e exploração e onde a luta de classes fosse abolida. Isso é supor que as contradições entre indivíduo e sociedade só têm lugar numa sociedade capitalista e que, destruindo esta, o homem será integrado sem problemas à existência coletiva. Entretanto, Merleau-Ponty entende que esse otimismo aparente revela apenas uma contradição interna da teoria, não sua invalidação total.

Desse modo, o marxismo, no entendimento de Merleau-Ponty, reconhece que não há nada absolutamente contingente na história, “que os fatos históricos não nascem de uma soma de circunstâncias estrangeiras umas às outras, que eles formam um sistema inteligível e oferecem um desenvolvimento racional” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 145). No entanto, ao contrário das filosofias teológicas ou do idealismo hegeliano, o próprio do marxismo é “admitir que o retorno da humanidade e da ordem, a síntese final, não são necessários e dependem de um ato revolucionário cuja fatalidade não é garantida por nenhum decreto divino, por nenhuma estrutura metafísica do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 146). O próprio do marxismo é admitir ao mesmo tempo *uma lógica e uma contingência da história*, que nada é absolutamente fortuito nem absolutamente necessário, ideia essa que se exprime dizendo que há “fatos dialéticos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 146). Relembramos que a noção de “lógica da história” envolve dois aspectos: 1) que todos os acontecimentos têm uma significação humana e que sob todos os aspectos a história compõe um único drama e 2) as fases desse drama não se sucedem sem ordem e se dirigem a um acabamento e a uma conclusão. A contingência da história significa, portanto, que, ainda que os acontecimentos formem um único texto inteligível, eles não estão rigorosamente ligados. Há *jogo* no sistema e o desenvolvimento econômico pode vir antes do desenvolvimento ideológico, ou então a maturidade ideológica pode vir quando as condições objetivas ainda não forem favoráveis à revolução, ou ainda a dialética da história pode deslizar em aventuras sem resolver os problemas que ela mesma atualizou. Isso quer dizer que:

Ainda que a análise marxista nos permita melhor que qualquer outra compreender um muito grande número de acontecimentos, nós não sabemos se, por toda a duração de nossa vida ou mesmo pelos séculos, a história efetiva não vai consistir em uma série de diversões das quais o fascismo foi a primeira, o americanismo ou o bloco ocidental poderiam ser outros exemplos (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 147).

O historiador marxista pode sempre mostrar que esses sistemas são “resistências” à luta de classes. No entanto, Merleau-Ponty observa que é preciso questionar se a política eficaz não estaria consistindo apenas no fato de um determinado país tentar se dar um lugar no mundo mais do que ordenar sua conduta na perspectiva da luta de classes, que é o princípio *geral* da história. Não faz sentido tratar a luta de classes como um fato essencial se não estamos seguros de que a história efetiva continua fiel a sua essência. A história não seria mais então um discurso do qual cada um de nós pudesse chegar ao acabamento, mas indicaria uma ideia que se apagaria para reaparecer e desaparecer de novo, sem chegar à expressão plena de si mesma (Cf. MERLEAU-PONTY, 1996, p. 147). O marxismo então só poderia se enunciar sob forma de proposições negativas, como a de que a economia mundial não pode se organizar e as contradições internas não podem ser superadas enquanto a propriedade socialista dos meios de produção não estiver estabelecida em toda parte. Só que também não se sabe se uma produção completamente socialista teria seu equilíbrio e nem se o curso dos acontecimentos vai em direção a esse resultado. Levando isso em conta, o marxismo seria então uma política tão justificada como as outras e, mesmo sendo a única política universal e humana, não poderia se valer de uma harmonia pré-estabelecida no curso das coisas. O proletariado que destruiria a sociedade capitalista não seria um fato, mas apenas um *voto*, não seria uma força existente sobre a qual pudéssemos nos apoiar, mas uma força a criar, já que de fato os proletariados nacionais estão sendo seduzidos pelas diversões da história.

Dessa maneira, Merleau-Ponty nota que nos termos da política cotidiana no contexto da Guerra Fria é fácil falar que há um problema para o marxismo: as bases para a revolução proletária foram postas na Rússia em 1917 e em mais nenhum outro lugar até então. É possível dizer que as causas para isso estão no atraso da Rússia em relação ao resto da Europa, que era tal que a implantação dos modos modernos de produção só poderia ter gerado a revolução proletária sem mesmo passar por uma fase burguesa e democrática. Mesmo que se fale em uma “lei da desigualdade de desenvolvimento”, que se baseia na interação entre os países atrasados e avançados, e cujo resultado pode ser um distúrbio das fases da economia e da evolução social, essa lei é feita *a posteriori* e mesmo que o fenômeno russo tenha sido integrado posteriormente à lógica da história, não se pode excluir do futuro outros acontecimentos e contragolpes que fujam dos esquemas explicativos existentes. Isso é, mais que possível, inevitável, pois mesmo que um acontecimento seja submetido a uma lei nova e religado à dialética marxista, ele pode, devido à sua interação com o resto do mundo,

perturbar os esquemas marxistas. Vários fatos ocorridos na URSS provam isso: empresa burguesa interferiu no aparato industrial do país, há diferenças comparáveis às do capitalismo nos salários, aliança com a Alemanha durante a guerra etc. Isso foi conjunturalmente necessário para que a URSS não fosse destruída e prova que a política soviética não tem como ser exatamente aquela universalista pela qual os proletários do mundo todo anseiam.

Pensando no marxismo tradicional, para o qual não haveria contradição nem diferença entre a revolução e a política cotidiana ou entre a revolução e a eficácia ou ainda entre a moral e a política, Merleau-Ponty considera visível que a URSS entra num dilema que abala a racionalidade da história marxista, que é o da política de astúcia, a qual não se sabe ao certo se é pelo menos uma “astúcia da razão”. Diante disso, o “marxista lúcido, vendo como o esquema da luta de classes se diversifica e se nuança, vem a se perguntar se, de diversão em diversão, a história será finalmente a história da luta de classes e se ele não sonha de olhos abertos” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 150). Essa dificuldade central do marxismo é mais visível do que nunca em 1945 e o marxismo, comparado com os acontecimentos do momento, instante após instante, parece fraco, mas, quando se pega uma série um pouco mais extensa de acontecimentos, ele parece forte. Talvez a importância dada aos acontecimentos do presente não deixe perceber a aparição das grandes linhas do marxismo na luta de classes ao redor do mundo. A única coisa certa é que, depois de ver as múltiplas diversões da história, não temos como saber se o mundo vai cair no caos ou se um dia encontrará algum equilíbrio. O que é certo é que o mundo nunca se equilibrará e nunca deixará de abrigar o conflito se os homens menos engajados não mudarem de posição em relação aos imperialismos e não tomarem posse do aparelho econômico. Não sabemos se essa condição necessária será realizada, nem se ela será suficiente. Resta-nos apenas observar o mundo enquanto ele se recupera da guerra, então livre dos fascismos:

Se a luta de classes volta a ser o motor da história, se, decididamente, a alternativa se coloca entre o socialismo ou o caos, nos resta escolher um socialismo proletário, não como confirmação de felicidade – nós não sabemos se o homem pode algum dia se integrar à coexistência, nem se a felicidade de cada país é possível com a dos outros – mas como este *outro porvir* desconhecido ao qual se deve passar, sob pena de morte (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 151).

Vemos então que Merleau-Ponty, nesse momento de 1945, opta por um “socialismo proletário”, mas sob a condição de que sua prática seja o correspondente de uma teoria que, em seu entendimento, consiga ligar a lógica à contingência da história. Isso nos introduz ao tema da ultrapassagem humana da violência discutido em *Humanismo e Terror*, ou seja, de se constituir uma política que de maneira alguma esteja submetida a um moralismo e a um

conjunto de regras *a priori* nem a justificações *a posteriori* e que, portanto, não exclua nem condene de antemão a prática da violência, mas também não a justifique a qualquer preço.

Assim, Merleau-Ponty inicia *Humanismo e Terror* afirmando que o comunismo é frequentemente discutido sobre a base das oposições entre a prática comunista, considerada mentirosa e violenta, e os valores liberais. Os comunistas respondem a essas discussões que, sob o véu do liberalismo, os países liberais praticam a astúcia, a violência e a propaganda contra seus cidadãos e contra suas colônias e que, portanto, há uma “mistificação liberal”.

Segundo Merleau-Ponty, quando Marx se recusa a julgar o liberalismo pelas ideias que tal regime prescreve nas Constituições e exige que elas sejam confrontadas com as relações humanas efetivamente estabelecidas pelo Estado liberal, ele “não fala somente em nome de uma filosofia materialista sempre discutível, ele dá a fórmula de um estudo concreto das sociedades que pode ser recusada pelo espiritualismo” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 40). Para o marxismo, qualquer que seja a filosofia professada, uma sociedade não é um templo que abriga os valores-ídolos que figuram em seus textos constitucionais: o valor da sociedade é o valor das relações do homem com o homem que existem nela. “A questão não é de saber o que os liberais têm na cabeça, mas o que o Estado liberal faz na realidade em suas fronteiras e fora delas” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 40), sentencia o autor. A pureza dos princípios não absolve os liberais, ao contrário, os condena se esses princípios não são postos em prática. Portanto, até mesmo um teólogo sabe que, para que sua religião não seja considerada um delírio, é preciso que os princípios e a vida interior animem a vida exterior e cotidiana. Por isso, “um regime nominalmente liberal pode ser realmente opressivo” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 41). Opor uma “moral acima de tudo” ao marxismo é continuar com a mistificação, já que nesse caso se continua ignorando aquilo que ele ensina, que é a discussão dos problemas no plano das relações humanas, não no dos princípios. Uma discussão séria do comunismo deverá então verificar se ele cumpre os objetivos que ele mesmo se propõe a cumprir, sendo o principal deles o de “estabelecer entre os homens relações humanas” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 41). Toda discussão que se põe sob a perspectiva liberal esquece o problema, porque o liberalismo simplesmente não considera a revolução. Podemos pensar que a violência revolucionária não é capaz de transformar as relações humanas, mas se quisermos compreender o problema comunista, devemos “começar por recolocar os Processos de Moscou na *Stimmung* revolucionária da violência sem a qual eles seriam inconcebíveis” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 44). É aí que começa a discussão, que, como se pode ver, não é a de verificar se o comunismo respeita os valores liberais, pois é

claro que não os respeita, mas “se a violência que ele exerce é revolucionária e capaz de criar entre os homens relações humanas” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 44).

O comunismo, para Merleau-Ponty, critica tão bem os valores liberais que, se a revolução mundial estivesse a um passo de ser feita, seria o caso de obrigatoriamente apoiarmos, pois ela em tese eliminaria a exploração do homem pelo homem, acabando assim com a guerra e a decadência. Por isso, a questão que se põe é: será que o comunismo está nesse caminho? Será que a violência comunista dos Processos tem o mesmo sentido que a violência revolucionária de Lênin? Será que o comunismo é igual às suas intenções humanistas? Tais são os problemas a serem analisados pelo filósofo francês ao longo da obra. Marx é hostil à pretensa não violência liberal, mas nem por isso prescreve ao proletariado qualquer tipo de violência. Mas será possível dizer o mesmo do comunismo de hoje? – é o que se pergunta Merleau-Ponty. Vejamos: a situação da URSS, no momento em que nosso autor escreve o texto, é mais ou menos a seguinte: há 10 anos a hierarquia social do país se acentua consideravelmente, o proletariado tem papel insignificante nos Congressos do Partido, a discussão política nunca se faz publicamente, os partidos comunistas nacionais lutam pelo poder sem plataforma proletária e nunca evitam o chauvinismo, e mais:

As divergências políticas, que antes nunca acarretavam a pena de morte, são não somente sancionadas como delitos, mas ainda maquiadas de crimes de direito comum. O Terror não quer mais se afirmar como Terror revolucionário. Na ordem da cultura, a dialética é de fato substituída pelo racionalismo cientificista de nossos pais, como se ela deixasse muita margem à ambiguidade e muito campo às divergências. A diferença é cada vez maior entre o que os comunistas pensam e o que eles escrevem, porque ela é cada vez maior entre o que eles querem e o que eles fazem (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 47).

Os fatos têm mostrado uma tensão cada vez mais crescente entre os pensamentos e as ações dos comunistas. Eles lançaram a consciência e os valores do homem interior em um empreendimento exterior que devia render cem vezes mais. Agora ficaram com uma dívida. A situação, no entanto, está confusa e complicada: de um lado, o anticomunismo representa “a brutalidade, o orgulho, a vertigem e a angústia que já encontraram sua expressão no fascismo” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 49); de outro, a revolução intensifica a ditadura e renuncia cada dia mais à liberdade revolucionária do proletariado soviético: “não se pode ser anticomunista, não se pode ser comunista” (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 49).

2.2. Engajamento, vida ativa e humanismo cívico

Mais uma vez, não se trata para Merleau-Ponty de renunciar à moral, mas de mostrar,

como ele mesmo diz citando Pascal, como “a verdadeira moral zomba da moral”. Saint Aubert explica que ao usar essa retórica pascaliana Merleau-Ponty já está retificando as análises sartrianas da má-fé e da inautenticidade (Cf. SAINT AUBERT, 2004, p. 41), pois já em *Sens et non-sens* nosso autor dizia que “a decisão de respeitar outrem conduz ao egoísmo [...] não há portanto nada no homem que seja puro” e que no entanto “essas proposições pessimistas comportam uma recíproca otimista [...] a miséria do homem é visível em sua grandeza e sua grandeza em sua miséria” (MERLEAU-PONTY, 1945, pp. 128-129 *apud* SAINT AUBERT, 2004, p. 41). Isso significa, de acordo com Saint Aubert, que a minha liberdade, enquanto invade a liberdade de outrem, é ao mesmo tempo moral e imoral, de modo que, ao mesmo tempo em que ela é condição da moralidade, ela também funda um imoralismo absoluto. Assim, o problema da violência só se põe a respeito de uma consciência imbricada no mundo, ou seja, na violência, e só pode se resolver para além da utopia, o que para Saint Aubert equivale a dizer que o moralismo de tipo kantiano passa a estar fora de questão, pois ao amaldiçoar a violência ele amaldiçoa a própria humanidade, amaldiçoando aquilo que logo Merleau-Ponty chamará de *carne*. Essa moral “pura” acaba sendo “a pior das impurezas – aquela do não engajamento que mata” (SAINT AUBERT, 2004, p. 44).

Merleau-Ponty não manterá posteriormente a mesma linha política nem o mesmo tom de *Humanismo e Terror*, sendo este, como ressalta Saint Aubert, de longe o livro menos lido e citado de nosso filósofo, e cujas teses serão amplamente reelaboradas n’*As aventuras da dialética*. O importante, no que se refere a *Humanismo e Terror*, é, ainda de acordo com Saint Aubert, separar nessa obra aquilo que é reflexão filosófica daquilo que é pretexto político. E a tarefa não é difícil: “sua abordagem antropológica da violência, disfarçada por trás da vontade de ‘compreender a violência marxista’, é assim largamente independente das circunstâncias que servem de pretexto a *Humanismo e Terror*” (SAINT AUBERT, 2004, p. 44). Entretanto, Merleau-Ponty não é poupado das críticas à sua obra: “como Beauvoir e Sartre previamente, ele é acusado de imoralismo e maquiavelismo, e se sente amplamente incompreendido” (SAINT AUBERT, 2004, p. 44). É em resposta a isso que ele elabora a conferência “Maquiavelismo e humanismo”, uma primeira réplica a tais críticas⁹ tão virulentas. A conferência, proferida em 1949 no congresso *Umanesimo e scienza politica* em Roma, foi publicada em *Tempos Modernos* e posteriormente em *Signos* com o nome de “Nota sobre

⁹ Giovanni Invitto nos lembra que *Humanismo e Terror* ocasiona, entre outros transtornos, a ruptura de Merleau-Ponty com Albert Camus, que julga o livro uma defesa das razões e métodos stalinistas. O clima era tal que no mesmo ano em que saiu o volume sobre o Terror, Sartre decidiu retirar de cena sua peça *Les mains sales*, porque esse texto também fora lido em um sentido político oposto ao das intenções do autor (Cf. INVITTO, 2002, p. 58).

Maquiavel”, que é como o trabalho é mais conhecido e é como o chamaremos em nosso texto.

A “Nota sobre Maquiavel” é, segundo Serge Audier, um dos principais trabalhos daquilo que ele chama de “momento maquiaveliano francês”. Em *Machiavel, conflit et liberté* esse autor fala a respeito da contribuição francesa à reavaliação da obra de Maquiavel, que foi bem diferente do outro “momento”, muito mais destacado, que foi a redescoberta do autor florentino pelos pensadores políticos de língua inglesa (notadamente Pocock e Skinner). Para Audier, o momento francês é peculiar porque enxerga na concepção maquiaveliana do *conflito* um lugar privilegiado de reflexão, sendo a atenção dos franceses para tal conceito reforçada sem dúvida por seu interesse pela obra de Marx, para quem o fenômeno da luta de classes é central. Desse modo, “o retorno francês a Maquiavel trouxe, precisamente, uma resposta às dificuldades e impasses do marxismo, sem para tanto romper em todos os pontos com algumas das preocupações que o sustentavam” (AUDIER, 2005, p. 31).

Uma tese interessante de Audier no livro é a de que, longe de um “pós-marxismo” como o de Bourdieu ou de um “radicalismo antimarxista” como o de grande parte do pensamento contemporâneo, a renovação maquiaveliana francesa, ao manter o foco sobre as lutas sociais e sua possível institucionalização, “abriu a via a um retorno original da filosofia política, conservando do marxismo ao menos uma atenção ao tema do conflito, mas rejeitando vigorosamente os pressupostos fundamentais e as implicações do pensamento de Marx” (AUDIER, 2005, p. 31). Assim, apesar do fato de o momento francês ter sido praticamente ignorado tanto dentro quanto fora da França para dar lugar a uma ideia de conflito herdada de Lyotard ou de Foucault, Audier destaca Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty e Claude Lefort como os principais pensadores desse “momento”, pois neles há um espaço privilegiado para o conflito na política, de modo que tal leitura se fundamenta no esforço de trazer à tona as dificuldades insuperáveis do marxismo. Diz Audier:

[...] esses autores se esforçaram, cada um a seu modo, por colocar em pauta as dificuldades insuperáveis do marxismo – e, singularmente, sua incapacidade de levar verdadeiramente em conta as questões que se sobressaem da filosofia política – graças a uma releitura inovadora de Maquiavel, compreendido como um pensador da liberdade política conferindo ao conflito um papel primordial. Essa redescoberta de Maquiavel foi elaborada progressivamente na França, por meio de uma ruptura com as representações tradicionais que erigiam o autor d’*O Príncipe* senão como pensador cínico, pelo menos como figura maléfica, responsável por uma mutação histórica funesta pela subordinação de todas as exigências morais a tão-somente os imperativos do poder político (AUDIER, 2005, p. 33).

Nesse contexto, para Audier a importância de Merleau-Ponty reside no fato de este ter sido muito provavelmente o primeiro pensador francês a dar à noção de conflito em Maquiavel um estatuto filosófico (Cf. AUDIER, 2005, p. 169). Isso se deve à empreitada

merleau-pontiana de “desfazer a assimilação tornada banal entre Maquiavel e o maquiavelismo” (AUDIER, 2005, p. 167). Ora, até então o maquiavelismo era o entendimento comum (que se tem até hoje) de que para o autor florentino a política é meramente uma técnica “que manipula as massas em vista de fins que as ultrapassam” (AUDIER, 2005, p. 167), concepção expressa na citação erroneamente atribuída a Maquiavel segundo a qual “os fins justificam os meios”. Segundo Audier, Merleau-Ponty rompe com isso (ainda que o que conheça de Maquiavel seja através da tradução e interpretação de Augustin Renaudet¹⁰), destacando a verdadeira lição d’*O Príncipe*, a saber, a questão do conflito estritamente ligada à “opção popular” do secretário florentino:

A aposta da “Nota sobre Maquiavel” é com efeito mostrar que o autor d’*O Príncipe* não se prende a esse quadro pessimista da vida social e política. Em particular, ela acentua a *opção popular* da política maquiaveliana. É com efeito um tema central do pensamento de Maquiavel que uma política em busca de legitimidade deva se apoiar sobre o povo. A esse respeito, Merleau-Ponty pensa romper com todas as leituras que insistem no cinismo do florentino (AUDIER, 2005, p. 169).

Para nossos propósitos, no livro de Audier, mais do que a análise detalhada das ocorrências de Maquiavel na obra de Merleau-Ponty – sobretudo na “Nota sobre Maquiavel” – o que mais interessa é a maneira como o autor inseriu o fenomenólogo francês numa tradição republicana de pensamento que remonta pelo menos a Cícero e passa pelo renascimento italiano, trazendo à tona em roupagem contemporânea o tema do humanismo cívico (que, a nossos olhos, tem muito a ver com a noção de *engajamento* merleau-pontiana).

Perguntado por André Parinaud sobre a noção de engajamento numa entrevista de 1952, Merleau-Ponty responde que “todas as filosofias comportam uma política” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 74), que mesmo quando um filósofo se contenta em escrever livros, isso já é uma maneira de consagrar-se à ação, porque ele tem uma maneira própria de se dirigir ao mundo e o que o diferencia do político é que quando ele se interessa pela política é com mais acuidade e sem tirar proveito dela. Assim, é visível que o engajamento não é uma “moda contemporânea”, posto que praticamente todos os grandes filósofos da tradição se interessaram pelos assuntos políticos de seu tempo. Apesar de não ser uma novidade, o engajamento aparece como tal no século XX por conta de uma tradição que se estabeleceu, que não é filosófica, mas universitária, que exige que o filósofo se exprima em suas teses,

¹⁰ Para Saint Aubert, o importante desse recurso de Merleau-Ponty ao texto de Renaudet é que ele indica a qual herança moral e política nosso autor se filia em meio à guerra, porque “a obra de Renaudet faz parte dos volumes publicados sob a Ocupação, sem o visto das autoridades ocupantes, esgotados em poucos meses, passados por debaixo do casaco e lidos febrilmente pelos simpatizantes dos movimentos de Resistência” (SAINT AUBERT, 2004, p. 46), já que em seu prefácio havia a analogia entre Maquiavel face à história e o engajamento de um intelectual na Resistência face ao ocupante. Lefort, em seu *Le travail de l’oeuvre Machiavel* elenca o livro de Renaudet entre as interpretações exemplares do escritor florentino, apesar de tecer severas críticas a ele.

tradição que quer que o filósofo se exprima em obras unicamente abstratas: “Platão escrevia os diálogos e hoje em dia nós publicamos teses” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 74). Disso resulta um consenso acadêmico que pede que determinadas questões se ponham aos filósofos de uma maneira como elas jamais seriam postas à grande maioria das pessoas, porém para Merleau-Ponty essa é uma tradição que não é filosófica e em certo sentido é até desumana: “então está aí uma tradição, eu diria, que não é tão filosófica. Em um sentido, ela é bem desumana, porque ela significa que a filosofia tende a tornar-se uma especialidade, e eu creio que a existência dessa tradição justifique [...] o emprego de uma palavra como engajamento” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 74). A nosso ver, isso não é senão uma crítica ao modo puramente contemplativo de reflexão e à abdicação da filosofia como um componente da vida ativa. Mas essa comparação se esclarecerá à medida que avançarmos em nosso texto.

Ainda segundo Audier, a obra de Maquiavel só pode ser compreendida em todo seu significado sob a condição de se situar “no seio de uma corrente humanista florentina que, em torno do século XIV, arrematou a ruptura com as representações metafísicas e políticas da Idade Média” (AUDIER, 2005, p. 12). Os humanistas florentinos, ao colocar fim ao primado da *vita contemplativa*, abrem o terreno para Maquiavel defendendo uma ideia inovadora da *vita activa*: agora a vocação do homem não é mais para a contemplação de uma ordem do mundo hierarquizada ontologicamente, mas para esforçar-se a “dar forma a uma ordem humana face ao caráter imprevisível da ‘fortuna’” (AUDIER, 2005, p. 12). Esse tema está especialmente investido do domínio político, que é onde a excelência humana supostamente reside no fato de “instituir uma cidade livre que resista à contingência dos acontecimentos – ideia que encontraria justamente em Maquiavel uma expressão típica com os conceitos de *virtù* e *fortuna*” (AUDIER, 2005, p. 12). Daí, entre os humanistas cívicos, uma interrogação renovada sobre os melhores meios para se preservar a ordem da cidade, que seria a condição da manutenção da liberdade dos cidadãos.

Antes de qualquer coisa, salientamos que, infelizmente, a interessantíssima questão sobre as polêmicas entre as várias interpretações do humanismo renascentista, tais como as de Burckhardt, Baron, Skinner, Pocock e tantos outros foge ao escopo de nossa pesquisa, de maneira que aqui vamos apenas traçar linhas muito gerais sobre o que entendemos por humanismo cívico e que segundo nosso juízo joguem luz sobre nossas reflexões a respeito da filosofia política de Merleau-Ponty. Além disso, o que estamos fazendo aqui é apenas uma aproximação, pois, como veremos abaixo, o conceito surgiu anos após a escrita da “Nota sobre Maquiavel”.

Newton Bignotto afirma que, ao criar o conceito de “humanismo cívico” em 1955 no livro *The crisis of the early Italian Renaissance*, Hans Baron explora uma problemática que até então fora deixada de lado pelos estudiosos do humanismo renascentista: a do sentido *político* dos escritos de autores como Salutati e Bruni. Antes, em 1947, o italiano Eugenio Garin já dizia, em *L’umanesimo Italiano*, que os intelectuais italianos do final do século XIV ao final do século XV destacavam a importância de uma consciência cívica, trazida por meio do retorno à discussão dos valores concernentes à vida na cidade e o abandono do modo contemplativo como o único válido para a reflexão filosófica. Assim, segundo Bignotto, “o que o escritor italiano observa é que as questões da vida pública ganham uma nova dignidade ao serem abordadas seriamente pelos homens que, ao mesmo tempo, buscavam compreender o lugar que o homem ocupa no mundo e sua relação com a natureza” (BIGNOTTO, 2001, p. 16). Entretanto, apesar de os escritos de Garin terem sido cruciais para o entendimento dos aspectos cívicos do Renascimento, sua preocupação central continuou atada à concepção de Jacob Burckhardt de que os pensadores renascentistas estavam mais ocupados em pensar o significado da presença do homem no mundo e das relações dele com a natureza, uma concepção muito centrada na ideia de indivíduo que, de acordo com outros autores, “deve ser criticada por implicar uma compreensão errada das relações de poder que estavam em jogo durante o Renascimento” (BIGNOTTO, 2001, p. 15). Desse modo, os escritos de Baron foram os primeiros a radicalizar a tese do nascimento de uma nova forma de compreensão da vida pública na Itália renascentista. Assim, crítico à formulação de Burckhardt do homem renascentista – que seria um protótipo do homem moderno – Baron formula a tese de que o Renascimento foi “a época do surgimento de uma vida política rica, centrada em valores próximos aos que haviam estado no centro da existência das cidades livres do passado” (BIGNOTTO, 2001, p. 18).

Conforme Bignotto, uma das principais tarefas de Baron foi mostrar que o humanismo surgido no *quattrocento* foi diferente dos escritos humanistas do *trecento*. Salutati e especialmente Bruni teriam “criado uma nova consciência da importância dos valores cívicos e da dignidade da vida na cidade” (BIGNOTTO, 2001, p. 18) aproveitando-se do passado e sofrendo influência das guerras de Florença contra as tiranias do norte da Itália, especialmente contra Milão. A cidade agora é pensada como a *polis* antiga e ocupa um lugar que antes não tinha nem nos discursos sobre filosofia moral. A tensão e o medo da escravidão deram origem a uma nova teoria política e a vitória de Florença proporcionou a reflexão sobre valores considerados secundários no *trecento*:

A partir da vitória de Florença, valores como autogoverno, liberdade de expressão, participação política e igualdade perante a lei teriam se cristalizado no pensamento político da época. Não que os homens do século anterior desconhecêssem muitos desses valores, mas a seus olhos eles não possuíam a dignidade que a crise lhes iria conferir; eles não eram o centro da existência das cidades que se diziam livres (BIGNOTTO, 2001, p. 19).

No entender de Bignotto, essa nova maneira de compreender os valores relacionados à vida pública fez com que ideias da Idade Média fossem abandonadas, como a valorização da vida contemplativa e a concepção de que a história é um intervalo da eternidade. Nesse contexto, Bruni escreve a história de Florença a partir de suas origens livres e não como parte da história sagrada, e Palmieri, além de tomar Cícero como exemplo, não se importaria em tomar posições que conflitassem com os valores cristãos. Baron portanto procura provar que houve uma mudança na escala dos valores que orientavam os homens naquela época e que tal mudança se deu em meio à crise que abalou Florença, quando do confronto com Milão, em que sua liberdade foi verdadeiramente ameaçada.

Para Helton Adverse, o humanismo cívico, com a valorização da vida ativa e a nova visão da história, abre caminho para a fundamentação do republicanismo florentino. Ao final do século XIV, Nicolau Maquiavel atua diretamente na política como secretário da Segunda Chancelaria de Florença, adquirindo uma experiência com as “coisas modernas” que será fundamental para a formação de seu pensamento republicano. Nesse sentido, a originalidade da contribuição de Maquiavel é a “estreita relação que nela é estabelecida entre conflito civil e liberdade” (ADVERSE, 2013, p. 97). Assim, Maquiavel tem a peculiaridade de entender a liberdade como um elemento resultante dos combates políticos travados no interior da cidade, em vez de entendê-la como algo que se postula formal e abstratamente. Desse modo, a discussão sobre a liberdade é deslocada para o âmbito da *prática política*, sendo em meio às provações da vida prática que uma cidade demonstrará sua vocação para a liberdade. Assim, ao enraizar a liberdade na vida política das cidades, Maquiavel mostra como uma cidade conquista e perde sua liberdade ao longo da história e expõe também a questão concreta da distribuição do poder na cidade. Mas o que é a liberdade para Maquiavel? Adverse explica:

Deixando de lado a definição meramente conceitual de liberdade, não é difícil ver que livre é aquela república que, a exemplo de Roma, é capaz de dar uma solução institucional para os conflitos originados da diversidade de desejos. Mas em que consistem essas “instituições”? Em leis e ordenações que, por um lado, impeçam o domínio de uma classe sobre outra (dos grandes sobre o povo, mais especificamente) e, por outro, angariem a vazão desses mesmos desejos de modo a torná-los politicamente úteis. Assim, o desejo de domínio dos grandes pode ser dirigido para a condução dos assuntos militares, e o desejo de não opressão do povo o capacita a ocupar a função de guardião da liberdade, obrigando-o a se tornar, contrariamente a sua inclinação original, um agente público (como podemos ver na criação dos tribunos da plebe, em Roma) (ADVERSE, 2013, p. 100).

Apesar de ressaltarmos que o destaque à noção de *conflito* em Maquiavel traz nova luz ao debate político francês da metade do século XX, acreditamos ainda ser possível que se pense que Merleau-Ponty possa estar cometendo um anacronismo ou estar se apegando a uma teoria de maneira nostálgica ao fazer a releitura do autor florentino, acreditando estar nela a chave da solução de todos os problemas políticos. Críticas semelhantes foram feitas a Hannah Arendt, frequentemente acusada de ser uma saudosista da *polis* grega e por isso inapta a pensar a modernidade política. Uma boa e, a nosso ver, adequada resposta é a que a autora dá no já citado texto “O que é liberdade?”:

Empregar o termo “político” no sentido da *polis* grega não é nem arbitrário nem descabido. Não é apenas etimologicamente e nem somente para os eruditos que o próprio termo, que em todas as línguas europeias ainda deriva da organização historicamente ímpar da cidade-estado grega, evoca as experiências da comunidade que pela primeira vez descobriu a essência e a esfera do político. Na verdade, é difícil e até mesmo enganoso falar de política e de seus princípios sem recorrer em alguma medida às experiências da Antiguidade grega e romana, e isso pela simples razão de que nunca, seja antes ou depois, os homens tiveram em tão alta consideração a atividade política e atribuíram tamanha dignidade a seu âmbito (ARENDR, 2017, p. 201).

Sabemos hoje em dia que essa é uma concepção muito eurocêntrica da atividade política, porém certamente é com ela que Merleau-Ponty trabalha em sua época. Revault D’Allonnes frisa que em Arendt o que interessa no paradigma da *polis* “é o conteúdo *normativo* de uma experiência específica que, ainda que tenha desaparecido para sempre e não tenha podido ser reproduzida, revela o *sentido* ou a *possibilidade* do político” (REVAULT D’ALLONNES, 2005, p. 115). Assim, o que nos interessa na leitura merleau-pontiana de Maquiavel é igualmente o sentido político buscado no conteúdo normativo da obra do secretário florentino.

Aliás, na letra do próprio Merleau-Ponty podemos usar a justificativa para o retorno a Maquiavel em busca de uma melhor compreensão da política. Na conferência “O homem e a adversidade”, de 1951 (e publicada em *Signos* em 1960), o filósofo fala a respeito de uma característica própria de nosso tempo (a partir do fim do século XIX) em que no campo da filosofia, da psicanálise, das artes e da cultura em geral o movimento das ideias vai ao encontro de sua verdade por meio das respostas que busca dar à “pulsção da vida interindividual e toda mudança no conhecimento do homem tem relação com uma nova maneira, nele, de exercer sua existência” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 366). A tese central de Merleau-Ponty nesse texto é a de que cada progresso em cada um desses campos só foi

possível porque temos uma ideia do homem e do mundo que está sedimentada em nós e que nos permite ter um meio comum de vida apesar de nossas experiências distintas. A filosofia de nosso tempo propõe uma nova associação entre o “materialismo” e o “espiritualismo”, de modo que é perfeitamente possível imaginar a vida humana como uma ordem original que, apesar de não ser totalmente natural nem ideal depende desses dois aspectos para imbricar-se no mundo e ser uma vida humana: “nosso século apagou a linha divisória entre o ‘corpo’ e o ‘espírito’ e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre interessada, desde seus modos mais carnis às relações entre as pessoas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 369).

Entretanto, no que diz respeito à política essa compreensão ambígua das relações entre corpo e espírito não parece ter sido tão bem sucedida. Isso porque, aos olhos do autor, na vida política tem sido cada vez mais difícil “distinguir o que é violência e o que é ideia, o que é potência e o que é valor, com o agravante de que a mistura é um risco aqui de chegar à convulsão e ao caos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 384). Se em Maquiavel havia clareza política, na política do século XX só há obscuridade, pois essa condição estreita e pretensamente universalizante contida nos dois grandes sistemas de EUA e URSS é incapaz de lidar com a contingência e de penetrar no tecido social para compreendê-lo. Dessa maneira, Merleau-Ponty ressalta que, diante da ausência de garantia, o homem contemporâneo pode facilmente se voltar para algum ídolo em política. É o caso, por exemplo, do fascismo, que ignora toda a contingência das estruturas morais e sociais, ou do comunismo, que foge da contingência ignorando que o marxismo se funda totalmente na práxis humana. Assim, as discussões do nosso tempo são tão convulsivas porque, ao mesmo tempo em que está tão perto, ele nega, “com as ameaças da adversidade, as metamorfoses da Fortuna” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 346). Passemos finalmente ao estudo da “Nota sobre Maquiavel”.

2.3. Elogio do conflito

Já no começo do texto, Merleau-Ponty alerta para a dificuldade de compreendermos o “pensador difícil e sem ídolo” que é Maquiavel: difícil compreender alguém que fala tanto contra os bons sentimentos na política quanto contra a violência, que fala de virtude enquanto fere mortalmente a moral ordinária, mas que graças a isso tem a capacidade de descrever o nó

ou o laço¹¹ da vida coletiva em que a moral pura pode ser danosa e a política mesmo assim não prescinde de uma moral. A figura do laço é interessante porque é ambígua, porque o laço pode ser aquilo que prende, mas também aquilo que sustenta; a vida coletiva nos restringe, mas ao mesmo tempo é nela em que nos apoiamos. Isso nos mostra, logo de cara, que Maquiavel está longe de ser apenas um cínico que despreza os valores ou um ingênuo que sacrifica as ações, de modo que o que incomoda (ou deveria incomodar) na obra do escritor florentino é esse trânsito livre entre essas duas alternativas, e não, como frequentemente se pensa, uma suposta opção pelo cinismo.

Obviamente, diz Merleau-Ponty, Maquiavel foi tentado pelo cinismo, pois quando se aceita por um momento que o mundo é governado pura e simplesmente pelo acaso, a única coisa que se pode fazer contra isso é enfrentá-lo por meio da pura violência do poder político, já que nesse caso a vida coletiva não é mais do que o espaço da rivalidade entre as pessoas, ou mesmo o próprio inferno¹². Só que o ganho disso, para além de legitimar a prática da violência no domínio político, é na verdade enfatizar o princípio do *conflito*, presente em toda a obra maquiaveliana: Maquiavel encontra no conflito algo mais do que o antagonismo, mostra que há uma “Comunhão dos Santos negra” na qual aquele que pratica a violência reconhece a si mesmo em sua vítima no momento mesmo em que faz mal a ela, porque o próprio do homem é afastar o medo que sente dos outros fazendo-se temer por eles, ou seja, é por temor que se faz temer. Como diz Audier, o conflito em Maquiavel não é, de modo algum, algo como um “estado de natureza” que poderia ser resolvido com a instauração de um poder político, mas deve ser entendido no sentido de que ele tem sua superação possível, mas *parcialmente*, o que quer dizer que, apesar das dificuldades, existe a possibilidade de encontrarmos na luta algo diferente do antagonismo e assim, ao apresentar essa possibilidade, o conflito deixa entrever o advento de um mundo em comum (Cf. AUDIER, 2005, pp. 178-179).

No capítulo XVII d’*O Príncipe* Maquiavel responde à pergunta “é melhor ser amado que temido ou o inverso?” dizendo que ambos são desejáveis, porém ser temido é mais seguro, pois, sendo verdade que os homens geralmente são “ingratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhes fizeres bem,

¹¹ Com a retomada dessa ideia de nó ou de laço para se referir à vida coletiva, Merleau-Ponty mostra que continua “atado” à concepção de liberdade desenvolvida em *Fenomenologia da Percepção*, conforme a expusemos em nosso capítulo anterior.

¹² Conforme Invitto, conceber a *vida coletiva* como o inferno é uma oposição à famosa sentença sartreana segundo a qual “o inferno são os outros”. Assim, Merleau-Ponty na verdade está dizendo que “o inferno é constituído não da relação interpessoal entre indivíduos monádicos, mas da *vida coletiva*, na qual a individualidade se anula para tornar-se anonimato, massa” (INVITTO, 2002, p. 61).

pertencem inteiramente a ti, [...] mas, quando precisas deles, revoltam-se” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80), o príncipe não pode confiar inteiramente neles, porque de modo geral o próprio do humano é ter “menos receio de ofender a quem se faz amar do que a outro que se faça temer; pois o amor é mantido por vínculo de reconhecimento, o qual, sendo os homens perversos, é rompido sempre que lhes interessa, enquanto o temor é mantido pelo medo ao castigo” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80). Numa leitura merleau-pontiana desse trecho, é possível entender que é por *medo* de ser traído ou abandonado que o príncipe maquiaveliano deve se fazer temer pelos seus súditos, o que significa que nesse aspecto o príncipe tem a mesma *condição humana* que a deles e precisa usar do poder de coerção para deles se destacar, pois o posto de nobreza não é condição suficiente para manter o povo sob seu total controle.

Para Audier, a análise do conflito em Maquiavel completa as reflexões de Merleau-Ponty sobre a dialética do senhor e do escravo de Hegel com a ideia de que é a relação de reciprocidade e um fundo de humanidade comum que torna possível a consciência do conflito. O comentador destaca que em *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty mostra, abaixo do conflito, o momento de indivisão do eu e de outrem: antes de disputar com as outras consciências, é preciso reconhecemos o terreno de batalha, que é o mundo comum, reconhecimento esse que só é possível graças ao reconhecimento da intersubjetividade.

Assim, para Merleau-Ponty, muito ao contrário de ser um estado de natureza, o conflito é justamente o maior componente de nossa condição humana. Em *Fenomenologia da Percepção*, o autor afirma que o olhar de outrem só me objetiva e o meu olhar só o objetiva “se nós dois olharmos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 484). (Se nos mantivermos no nível da mistificação que cristaliza o outro em “judeu” ou “ariano”, por exemplo). Ao contrário, se o outro que me olha não é um inseto, se compartilhamos o mesmo mundo pela via da percepção, essa objetivação é impossível. O fato de perceber nos lança violentamente ao mundo, nos introduzindo num desenvolvimento perceptivo de nossa experiência que começou muito antes de cada ato perceptivo nosso e que continuará se desenrolando depois dele. Assim, quando a pretensa objetivação que sofro pelo olhar do outro me incomoda, é “porque ela toma o lugar de uma comunicação possível” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 484). Os outros só seriam totalmente transcendentais a mim se eu permanecesse “ociosa e assentada em minha diferença natural” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 484), porém a partir do momento em que eu sou no mundo a minha existência invade

e arrasta as outras e a minha por elas, quer eu queira ou não:

Mesmo a meditação universal que corta o filósofo de sua nação, de suas amizades, de seus preconceitos, de seu ser empírico, em uma palavra, do mundo, e que parece deixá-lo absolutamente só, na realidade é ato, fala, por conseguinte diálogo. O solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência sem ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser no mundo. Em seu retiro reflexivo, o filósofo não pode deixar de arrastar os outros porque, na obscuridade do mundo, ele aprendeu para sempre a tratá-los como *consortes*, e porque toda a sua ciência está construída sobre este dado de opinião. A subjetividade transcendental é uma subjetividade revelada, saber para si mesma e para outrem, e a este título ela é uma intersubjetividade (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 484-485).

Essa relação é conflituosa porque prescinde totalmente de consulta, acordo prévio ou contrato, nós simplesmente estamos jogados no mundo e “condenados” a essa intersubjetividade primordial que nos move nele. Nesse sentido, o amor, o ódio, a indiferença, a amizade, o sexo etc., todas essas relações com o outro são violentas e conflituosas porque qualquer modo de relação, até mesmo a recusa em se relacionar, já é uma maneira de relacionar-se¹³. Isso fica mais claro no capítulo sobre a sexualidade de *Fenomenologia da Percepção*. Nossa existência não se reduz ao nosso corpo, nem nossa sexualidade à nossa existência, porque tudo isso se emaranha em nossas vidas em uma mesma rede. Sentimentos como o amor, o pudor e o desejo são incompreensíveis se negarmos sua “significação metafísica”, ou seja, se os tratarmos como meros frutos de instintos ou de leis naturais quaisquer. Para Merleau-Ponty, mostrar o corpo é algo que se faz ora com temor, ora com o intuito de provocar fascinação, e ao fazê-lo ora nós nos oferecemos como objeto, ora nós conseguimos que o outro se torne objeto para nós, numa relação semelhante à da dialética do senhor e do escravo:

Portanto, o pudor e o despudor têm lugar em uma dialética do eu e outro que é a do senhor e do escravo: enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa, ou então, ao contrário, posso tornar-me seu senhor e por minha vez olhá-lo, mas esse domínio é um impasse, já que, no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um ser fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim. Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 230-231).

Tratar a sexualidade como uma dialética é abordá-la não como um processo de

¹³ “A recusa em comunicar-se ainda é um modo de comunicação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 484).

conhecimento, mas como a tensão em que uma existência se dirige a outra existência “que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 232). É abordar exatamente essa abertura para o outro que não pode ser interpretada por nenhuma relação regida por algum modelo de causalidade. A violência do prazer sexual nos ajuda a compreender o drama da vida em comum porque, sendo uma experiência acessível a todos, ela nos oferece uma prova comum e generalizada da condição propriamente humana, da qual a sexualidade é o emblema, que é a da relação ao mesmo tempo de autonomia e de dependência entre o eu e o outro.

Na política não poderia ser diferente. Sendo o conflito um componente tão indispensável das relações humanas, o recurso a um autor que oferece um lugar tão privilegiado a ele nas relações políticas é mais do que justificável. Dessa maneira, quando Merleau-Ponty evoca o capítulo XVIII d’*O Príncipe*, em que Maquiavel afirma existirem dois tipos de combates, um pelas leis (próprio do homem) e outro pela força (próprio do animal) e que o príncipe deve recorrer ao segundo quando o primeiro não é suficiente para a consecução de um objetivo, ele quer dizer por um lado que o conflito é inevitável, que ele é a própria política, e, por outro lado, que não se pode jamais negá-lo ou suprimi-lo para sempre, pois o príncipe não tem carta branca para “usar o animal”, pois “o poder não é força nua, porém menos ainda (...) delegação de vontades individuais, como se elas pudessem anular sua diferença. (...) Ele é sempre descrito n’*O Príncipe* como contestável e ameaçado” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 345). Isso fica mais claro se lembrarmos que, no início dos *Discorsi*, Maquiavel descreve as formas de governo estabelecidas pela tradição (Políbio, Aristóteles, Platão...) segundo as quais as cidades se governam, quais sejam, principado, optimates e popular (que seriam as boas) e suas três correspondentes degeneradas, que seriam tirania, governo de poucos e licença, e que ele não concorda com essa classificação por julgar que *todos* esses modos são nocivos “tanto pela brevidade da vida que há três bons quanto pela malignidade que há nos três ruins” (MAQUIAVEL, 2007, p. 17). Desse modo, um príncipe que abandona as obras virtuosas e passa a viver e governar em função de sobrepujar os súditos se torna tirano e assim pode suscitar o ódio deles, que podem se voltar a algum inimigo dele pelo desejo de serem libertados, de modo que o poder assim fica seriamente ameaçado. Para Maquiavel a tirania não é em si mesma um mal, ela o é na medida em que falta *virtù* a quem a exerce e porque o ideal, na concepção do secretário florentino, é uma forma mista de governo. Assim, podemos dizer que o ideal é que o conflito seja mantido, mas que cabe ao príncipe saber gerenciá-lo para o bom funcionamento de seu governo. É o que

Maquiavel mostra quando diz que “é necessário ao príncipe saber usar *bem* tanto o animal quanto o homem” (MAQUIAVEL, 2001, p. 83, grifo nosso).

2.4. A relação com o povo

Mas o que limita o poder do príncipe a ponto de que ele não tenha total liberdade para usar o combate humano ou o combate animal da maneira como lhe apraz? Entramos noutro ponto importante que antecipamos acima: o caráter *popular* destacado por Merleau-Ponty da política maquiaveliana. No entendimento de Merleau-Ponty, um dos deveres do príncipe é resolver os problemas antes que eles se tornem insolúveis pela emoção dos súditos, mas isso não quer dizer que se trata de evitar o despertar deles, e sim que “não há poder absolutamente fundado, não há senão uma cristalização da opinião” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 345). O poder se sustenta sobre um acordo tácito que pode ser rompido a qualquer momento caso os súditos se sintam injustiçados, de maneira que o poder considerado legítimo é aquele que consegue evitar o ódio e o desprezo deles. O capítulo XVII d’*O Príncipe* é muito claro a esse respeito quando diz que o príncipe deve “fazer-se temer de modo que, se não conquistar o amor, pelo menos evitará o ódio; pois é perfeitamente possível ser temido e não ser odiado ao mesmo tempo” (MAQUIAVEL, 2001, pp. 80-81). Isso é possível porque, de acordo com Merleau-Ponty, as relações entre os súditos e o poder se entrelaçam tão profundamente que, mesmo que o príncipe se exceda em algum caso particular, seu poderio resiste à contestação e ao juízo da opinião pública, desde que não tenha se excedido tanto a ponto de os súditos o submeterem à contestação radical do desprezo. Desse modo, Maquiavel mostra que o poder não é definitivo nem absoluto e que não pode agir apenas segundo sua vontade nem unicamente pela via repressiva. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Nem puro fato, nem direito absoluto, o poder não coage, não persuade: ele circunscreve, - e o faz melhor apelando à liberdade do que ao terror. Maquiavel formula com precisão essa alternância de tensão e distensão, de repressão e legalidade da qual os regimes autoritários possuem o segredo, mas que, sob uma forma adocicada, faz a essência de toda diplomacia (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 346).

Por isso, afirma Merleau-Ponty, a violência pura para Maquiavel só pode ser episódica, porque ela não tem o poder de instaurar o assentimento profundo que sustenta o poder, muito menos de substituí-lo, e isso equivale a dizer que não há poder absoluto. N’*O Príncipe* lemos o seguinte:

Um príncipe deverá portanto não se preocupar com a fama de cruel se desejar

manter seus súditos unidos e obedientes. Dando os pouquíssimos exemplos necessários, será mais piedoso do que aqueles que, por excessiva piedade, deixam evoluir as desordens, das quais resultam assassínios e rapinas; porque estes costumam prejudicar uma universalidade inteira de cidadãos, enquanto as execuções ordenadas pelo príncipe ofendem apenas a um particular (MAQUIAVEL, 2001, p. 79).

Sacrificar súditos só deve ser feito se *necessário*, e ainda assim para protegê-los enquanto universalidade, sendo que essa união – e obediência – dos súditos é fundamental para a sobrevivência do poder. O poder se exerce enquanto *relação* do príncipe com os súditos, o príncipe dá e recebe deles, de maneira que a opinião deles conta muito. Para Maquiavel, “o príncipe deve ser ponderado em seu pensamento e ação, não ter medo de si mesmo e proceder de forma equilibrada, com prudência e humanidade, para que a excessiva confiança não o torne incauto, nem a exagerada desconfiança o faça intolerável” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80).

Assim, para Merleau-Ponty, a grande contribuição de Maquiavel para o humanismo é o fato da obra do secretário florentino nos introduzir no meio próprio da política ao mostrar “um começo de humanidade emergindo da vida coletiva como que à revelia do poder, e pelo único fato de que ele busca seduzir as consciências” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 348). Isso nos remete aos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, obra na qual Maquiavel mostra seu republicanismo e define com maior clareza as relações do poder com o povo. Sabemos, lendo *O Príncipe*, que tudo o que o povo quer é não ser oprimido, porém é nos *Discorsi* que esse desejo de não opressão será expresso como algo profícuo para uma república.

Olhando rapidamente para os *Discorsi*, vemos que no capítulo IV do livro primeiro Maquiavel formula a tese segundo a qual o conflito entre as diferentes “classes”¹⁴ de um Estado – no caso de Roma, a plebe, o senado e a nobreza – é o que torna a república livre e poderosa, conflito de onde nascem as leis a favor da liberdade e a despeito do qual ocorre a grandeza dela, mesmo em relação a outras repúblicas duradouras e menos conflituosas – como Veneza e Esparta, por exemplo. Roma teve a fortuna de ter Rômulo e outros bons ordenadores que fizeram muitas e boas leis, porém tais leis foram feitas com a finalidade de fundar um reino e não uma república, de modo que mesmo quando os reis foram depostos e dois cônsules assumiram o poder, mudou-se apenas o cargo, porém o poder régio

¹⁴ Note-se que, apesar de estarmos usando o termo “classes” para falar de Maquiavel, Merleau-Ponty não faz uso desse termo. Segundo Invitto, a opção de nosso autor pela palavra *povo* em vez de *classe* é uma maneira de filiação à cultura francesa progressista dos séculos XIX e XX que considera que esse termo tem um valor cultural e ético maior que o político e econômico: “era a tradição *interrompue* de Pierre Leroux e de Charles Péguy, este último seguramente presente na biblioteca de Merleau-Ponty” (INVITTO, 2002, p. 61).

permaneceu, sendo que nessa configuração Roma era a mescla de principado e optimates (pois tinha senado), mas o povo ficava alheio ao poder, de maneira que a criação dos *tribunos da plebe* acabou acontecendo e, na opinião de Maquiavel, acabou sendo decisiva para tornar Roma a república mais perfeita.

No capítulo III, Maquiavel então descreve como se deu a criação dos tribunos da plebe. *Grosso modo*, ela foi resultado do conflito gerado pela opressão dos nobres sobre a plebe quando os Tarquínios morreram (eles antes haviam sido depostos, porém, enquanto viveram, a nobreza ainda se acanhava em ser cruel com a plebe, temendo que esta se aproximasse deles). Maquiavel disse conclui:

E quando uma coisa funciona bem por si mesma, sem leis, não há necessidade de lei; mas, quando falta o bom costume, a lei logo se faz necessária. Assim, faltando os Tarquínios, que com o medo refreavam a nobreza, foi preciso pensar numa nova ordenação que produzisse o mesmo efeito produzido pelos Tarquínios em vida. Por isso, depois de muitas confusões, tumultos e perigos de perturbações, surgidos entre a plebe e a nobreza, chegou-se à criação dos tribunos, para segurança da plebe; e [os romanos] ordenaram tanta preeminência e reputação que a partir de então puderam ser sempre intermediários entre o poder e o senado, obviando à insolência dos nobres (MAQUIAVEL, 2007, p. 21).

O conflito que originou a criação dos tribunos da plebe não é, portanto, algo negativo. No capítulo IV Maquiavel afirma justamente o contrário: como diz o próprio título do capítulo, a desunião entre plebe e senado tornou livre e poderosa a república romana. Para Maquiavel, quem desconsidera os bons efeitos dos conflitos sediados por uma república ignora que “em toda república há dois humores diferentes, o do povo, e o dos grandes, e que todas as leis que se fazem em favor da liberdade nascem da desunião deles” (MAQUIAVEL, 2007, p. 22). Não se pode chamar Roma de uma república desordenada ou dividida, pois os conflitos geraram, em todo o tempo que durou a república romana, pouquíssimas mortes e exílios. O tumulto gerado pelo conflito é importante porque dele vêm as leis que são benéficas para a liberdade pública. Maquiavel afirma:

E não se pode ter razão para chamar de não ordenada uma república dessas, onde há tantos exemplos de *virtù*; 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 a leis e ordenações benéficas à utilidade pública (MAQUIAVEL, 2007, p. 22).

Dessa maneira, Maquiavel considera que, se os tumultos foram a causa da criação dos tribunos da plebe, eles são dignos de louvores, porque guardaram a liberdade romana. Assim chegamos ao capítulo V, em que Maquiavel mostra que a guarda da liberdade numa república

pode ser posta nas mãos dos grandes *ou* nas mãos da plebe. Mas qual seria a diferença?

Nos casos espartano e veneziano, Maquiavel dirá que a liberdade foi posta nas mãos dos grandes, o que foi bom porque essas repúblicas duraram muito, porém, ao contrário de Roma, o único desejo delas era o de se manter. Roma quis se fazer império, então por isso ter a liberdade nas mãos de uma pequena nobreza não era algo compatível com o tamanho de tal ambição, logo era preciso que a liberdade ficasse nas mãos de quem não estivesse interessado em meramente usurpá-la:

E sem dúvida, se considerarmos o objetivo dos nobres e o dos plebeus, veremos naqueles grande desejo de dominar e nestes somente o desejo de não ser dominados, e, por conseguinte, maior vontade de viver livres, visto que podem ter menos esperança de usurpar a liberdade do que os grandes; de tal modo que, sendo os populares encarregados da guarda de uma liberdade, é razoável que tenham mais zelo e que, não podendo eles mesmos apoderar-se dela, não permitirão que outros se apoderem (MAQUIAVEL, 2007, p. 24).

Todavia não devemos perder de vista o fato de que Maquiavel, apesar desse elogio da forma popular de governo e dos tumultos e dissensões que levaram a ela, apoia uma forma *mista* de governo: na verdade, diz ele no capítulo VI, é preciso examinar antes de tudo se se quer ter uma república que cresça em domínio e poder – Roma – ou que permaneça em limites exíguos – Veneza e Esparta. Se se optar pelo primeiro caso, o exemplo a ser seguido é o romano, onde houve lugar “da melhor maneira possível a tumultos e a dissensões entre os cidadãos; porque, sem grande número de homens bem armados, nunca república alguma poderá ampliar-se e, caso se amplie, não poderá manter-se” (MAQUIAVEL, 2007, p. 30). E assim então Roma é o modelo a ser seguido, porque encontrou, graças ao conflito, um *meio-termo* entre o povo e os grandes, de modo que as inimizades entre a plebe e o senado foram toleradas “e consideradas um inconveniente necessário para se chegar à grandeza romana” (MAQUIAVEL, 2007, p. 32).

Dessa maneira, para Merleau-Ponty, se Maquiavel foi republicano foi justamente por ter colocado o conflito e a luta na origem do poder social, encontrando aí um princípio de comunhão. Ao fazer isso, diz nosso autor, “ele não quis dizer que o acordo fosse impossível, ele quis sublinhar a condição de um poder que não seja mistificante, e que é a participação em uma situação comum” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 350). Aos olhos de Merleau-Ponty, a *virtù* nos *Discorsi* e n’*O Príncipe* é “um meio de viver com outrem” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 348). Tanto a criação dos tribunos da plebe em Roma quanto a relação do príncipe com seus conselheiros são relações de “consulta e de troca, que não é a morte, mas o próprio ato do eu” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 349). É a partir daí que o “imoralismo”

maquiaveliano adquire seu sentido: reservando a moralidade à vida privada e o puro interesse à vida pública, Maquiavel subtrai esta última ao juízo puramente moral, argumentando que na política “um homem que queira fazer em todas as coisas profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons” (MAQUIAVEL, 2001, p. 73), porém para Merleau-Ponty esse argumento é insuficiente para justificar que um príncipe aja com maldade, já que na esfera privada uma pessoa boa também pode ser prejudicada por outras más e nem por isso o reino da moralidade deve ser desfeito nesse terreno. O outro argumento maquiaveliano para que a política não esteja completamente submetida a moral ordinária é, portanto, muito melhor: “é que na ação histórica, a bondade é por vezes catastrófica e a crueldade menos cruel que o humor afável” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 350).

2.5. O reino da aparência

Nesse sentido, passamos a conhecer outro aspecto da política maquiaveliana, que é o de se desenrolar na *aparência*. Inicialmente cumpre assinalar que esse desenrolar em aparência não significa que Maquiavel apregoe que na política o válido seja aquilo que *deveria ser*, em detrimento daquilo que *é*. Ele se ocupa em falar como um príncipe *deve* se comportar perante seus súditos e amigos, porém para isso não se fia numa reflexão *moral* sobre o agir político, pois a moralidade pura no mais das vezes se baseia em preceitos cristãos que correspondem mais a um imaginário abstrato sobre a vida em comum do que à “verdade efetiva” (MAQUIAVEL, 2001, p. 73) dela. Newton Bignotto observa que essa maneira de Maquiavel voltar os olhos para a “verdade efetiva” das coisas é uma leitura *realista* da política, que é a marca registrada do autor florentino na história do pensamento político moderno e que tal marca foi decisiva para a separação entre ética e política, porém de um modo que a política, apesar de ser autônoma em relação à ética, “não a desconheça ou a despreze” (BIGNOTTO, 2003, p. 31). Em vez de cair num imoralismo absoluto, do qual muitas vezes é injustamente acusado, Maquiavel busca, segundo Bignotto, “saber se o governante pode agir sempre em conformidade com os princípios éticos cristãos aceitos em seu tempo e esperar atingir seus objetivos, ou se deve aprender a seguir outros caminhos, quando confrontado com situações difíceis” (BIGNOTTO, 2003, p. 31). Assim, o apelo àquilo que é “verdadeiro” em detrimento do que é “imaginário” é fundamental para Maquiavel: uma boa ilustração disso é, como mostra Bignotto, a crítica dele a Savonarola, que, sendo “um homem de fé verdadeira e devotado aos valores cristãos, mostrou-lhe que sua

forma de agir o havia levado ao desastre” (BIGNOTTO, 2003, p. 31). Desse modo, o agir político não tem como ser totalmente desvinculado dos sujeitos aos quais ele se dirige, nem mesmo em nome dos valores cristãos, de forma que não há ação em si mesma boa ou má em política. Para Merleau-Ponty, isso se deve ao fato de que os atos do poder intervêm num certo estado da opinião pública e têm seu sentido alterado por ela, fazendo com que a doçura possa virar crueldade; a dureza, bondade etc., isso porque a “constelação de consciências” que é o povo tem seu juízo formado por meio de um “processo molecular” que pode alterar completamente o sentido das coisas. A figura dos espelhos dispostos em torno da chama ilustra isso:

[...] como espelhos dispostos em círculo transformam uma fraca chama em algo assombroso, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, se transfiguram, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e em suma a verdade da ação histórica (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 351).

Assim, o poder tem em torno de si como que um halo que só pode ser visto pelos outros e não por quem o exerce. Portanto, diz Merleau-Ponty, “é uma condição fundamental da política se desenrolar na aparência” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 352). Esse desenrolar em aparência também nos remete à fenomenologia de Merleau-Ponty. Em *A Estrutura do Comportamento* o filósofo dizia que o objeto percebido aqui e agora existe do mesmo jeito que uma verdade não deixa de ser verdadeira quando não se está pensando nela, pois seu modo de ser é o da necessidade lógica e não o da “realidade”. Nos objetos há um perspectivismo e eles se apresentam ao espectador por meio de múltiplos perfis e, quando não percebemos os perfis do objeto atualmente, há um perspectivismo em ideia e uma essência do espectador, e a relação entre um e outro é de *significados*. Já no que diz respeito à experiência que temos do nosso corpo não temos acesso a uma inspeção ilimitada. Ora, assim também o poder se apresenta àqueles sobre os quais é exercido: por múltiplas perspectivas e abrindo um campo de significados; perspectivas e significados esses que são inacessíveis do ponto de vista de quem o exerce, pois, no que se refere ao corpo,

[...] quando se trata de uma coisa exterior, sei que mudando de lugar poderia ver os lados que me estão ocultos – ocupando a posição que pertencia há pouco a meu vizinho, eu poderia obter uma visão perspectiva nova e fazer um relatório verbal que concordaria com a descrição que meu vizinho fazia há pouco do objeto. Não tenho a mesma liberdade com relação a meu corpo. Bem sei que nunca verei diretamente meus olhos e que, mesmo num espelho, não posso apreender diretamente seu movimento e sua expressão viva. Minhas retinas são para mim um incognoscível absoluto” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 330),

de maneira que o “halo” que Merleau-Ponty afirma existir em torno do poder do príncipe na

“Nota...” é para este o mesmo que suas retinas: os outros podem mirá-las diretamente; ele, não. E ainda que ele tenha acesso à opinião dos outros a respeito de seu poder, ele mesmo nunca terá a experiência direta dele.

Isso está de acordo com o comentário de Lefort a respeito da *infâmia* em Maquiavel: no capítulo XV d’*O Príncipe* há uma série de características consideradas boas e más presentes num príncipe, e comumente se deseja que ele possua somente as boas (liberal em vez de miserável, íntegro em vez de astuto, religioso em vez de incrédulo etc.), algo que na verdade não é “inteiramente possível, devido às próprias condições humanas” (MAQUIAVEL, 2001, p. 74). Maquiavel conclui então que ele deve ter apenas prudência suficiente para evitar a infâmia dos vícios que lhe tirariam o Estado, bem como para não se importar em incorrer na infâmia dos vícios que lhe permitiriam conservar o Estado. Aqui vemos duas coisas: a primeira, que existiria uma infâmia “boa” e uma infâmia “ruim”, e a segunda é que o vício, apesar de ser introduzido nesse contexto como o oposto da virtude, figura como elemento a ser mobilizado pela *virtù* principesca. Lefort explica que, se há ao mesmo tempo uma infâmia tolerável e uma infâmia intolerável, isso é um indicativo de que

[...] a distinção tradicional das virtudes e dos vícios é ao mesmo tempo pertinente e inadequada; se há ‘algo que parece virtude’ e engendra a ruína e ‘algo que parece vício’ e procura a segurança, é talvez porque o que é percebido como tal por poucos não é a verdade de todos, ou o que é percebido como tal no instante muda de figura na duração (LEFORT, 1986, p. 405).

Desse modo, a conduta do príncipe, sinaliza Lefort, não é indissociável da representação que os outros têm dele, de maneira que o que determina se ele agiu ou não com *virtù* não é simplesmente a utilidade de suas ações – melhor dizendo: a capacidade de preservar o Estado – pois “os objetivos do príncipe só se definem sob o olhar de uma verdade que não tem nada a ver com o útil, onde se enuncia o sentido da relação social” (LEFORT, 1986, p. 405). Para Merleau-Ponty isso evidencia o grau de generalidade onde as relações políticas se estabelecem, e que para Maquiavel não serve de pretexto para o príncipe mentir e enganar seus súditos com o propósito de criar uma imagem falsa de si mesmo, até porque não é assim que as coisas funcionam: é em meio à relação social que a figura do príncipe *se desenha*, não é completamente desenhada por ele; “o príncipe não é um impostor; [...] mesmo verdadeiras, as qualidades do chefe estão sempre submetidas à lenda, porque elas não são *tocadas*, mas vistas, porque elas não são conhecidas no movimento da vida que as carrega, mas fixadas em atitudes históricas” (MERLEAU-PONTY, 1960, pp. 352-353). O príncipe assim deve ter consciência da aparência que tem diante de seus súditos, deve saber manejá-la,

mas não deve ser refém dela, ou seja, ele deve realmente ter as virtudes que aparenta ter, mas também deve saber mobilizar outras se isso for necessário. Isso é muito mais do que saber fingir: é ter uma *virtude política*, que torna o príncipe apto a “conceber um empreendimento histórico ao qual todos possam se unir” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 353).

2.6. *Virtù e fortuna*

Ora, nos capítulos VII e VIII d’*O Príncipe* podemos ver bons exemplos do que é considerado agir com *virtù* e o que não é para Maquiavel. No capítulo VII o autor expõe as ações de César Bórgia, que, não fosse pelo erro na escolha de um papa (Júlio II), poderia ser tomado “como exemplo a todos aqueles que com a fortuna e as armas de outrem ascendem ao poder” (MAQUIAVEL, 2001, p. 24). Bórgia, apesar de ser tomado como exemplo de

[...] garantir-se contra os inimigos, conquistar amigos, vencer pela força ou pela fraude, fazer-se amado e temido pelo povo, ser obedecido e reverenciado pelos soldados, eliminar aqueles que podem ou devem prejudicá-lo, introduzir mudanças na antiga ordem, ser severo e grato, magnânimo e liberal, eliminar as milícias infiéis, criar outras novas, manter as amizades do rei e dos príncipes de modo que o beneficiem com solicitude e temam ofendê-lo (MAQUIAVEL, 2001, p. 34),

cometeu um erro fatal que foi a causa de sua ruína, de modo que esse episódio, muito mais do que denotar a falta de *virtù* do duque em fazer a escolha do papa e cometer o grave erro de acreditar que este esqueceria as velhas injúrias em nome dos benefícios novos, mostra, como assinala Quentin Skinner, a maestria de Júlio II em dissimular seu ódio de Bórgia a ponto de se fazer conduzir ao papado por este. Para Skinner, Bórgia assim “manifestou sua cegueira e [...] mereceu ser severamente culpado por ser a esse ponto enganado. Ele deveria ter sabido que a arte da manipulação dos homens faz parte do arsenal que todo príncipe deve possuir se quiser vencer” (SKINNER, 2001, p. 73). Para Merleau-Ponty, entretanto, esse exemplo do caso de César Bórgia é uma prova de que Maquiavel considera mais importante na política a *virtù* do que o sucesso, porque Bórgia fracassou, mas tinha *virtù*, deixando para trás Francesco Sforza, que foi bem sucedido, mas por *fortuna*.

Mas o que interessa a Merleau-Ponty na obra de Maquiavel, como já sabemos, não é somente essa *virtù* que faz a grandeza do príncipe até mesmo no revés. A *virtù* só tem valor para nosso filósofo na medida em que é inseparável de uma *fortuna* que contribui para que ambas ofereçam uma visão clara e real da vida política. Segundo Merleau-Ponty, Maquiavel “une o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo ao gosto da

consciência ou da liberdade no homem” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 354). A história tem tantas desordens e desvios que não há nada que a dirija a uma consonância final. Nesse sentido, a fortuna, deusa cega e mulher caprichosa, é a imagem perfeita de uma história que, por ser completamente humana, tem igualmente suas reviravoltas e seus caprichos, que impedem que seja totalmente garantido aos mais fortes e inteligentes dominá-la, apesar de estes terem mais chances de consegui-lo. Apesar de Maquiavel dizer que as únicas defesas seguras que o príncipe tem são aquelas que dependem de sua *virtù* (cf. MAQUIAVEL, 2001, p. 118) e que o homem tímido praticamente não tem vez contra a fortuna “porque ela é mulher, e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la” (MAQUIAVEL, 2001, p. 122), é certo também que ele considera “possível ser verdade que a fortuna seja árbitro de metade de nossas ações, mas que também deixe ao nosso governo a outra metade, ou quase” (MAQUIAVEL, 2001, p. 119). Para Merleau-Ponty isso significa que Maquiavel apenas apela aos dados de nossa condição humana e afasta assim ao mesmo tempo a esperança e o desespero; a adversidade não tem nome nem intenções próprias, assim como não há nada nela que não seja resultado de nossas próprias ações: o problema é que isso, em vez de nos dar a chance de prever cada desdobramento de cada ação nossa, nos interdita pelo menos a metade de uma tal previsão. Mas justamente essa metade é o que nos dá margem para agir sem esperança nem desespero: não existe uma sorte já traçada, a não ser para aqueles que renunciarem a agir, renunciarem à sua *virtù* e deixarem tudo nas mãos da fortuna. Melhor dizendo:

O acaso só toma figura quando nós renunciemos a compreender e a querer. [...] Se parece haver um curso inflexível das coisas, é somente no passado; se a fortuna parece tanto favorável quanto desfavorável, é porque o homem tanto compreende quanto não compreende seu tempo, e as mesmas qualidades fazem conforme o caso seu sucesso e sua perda, mas não por acaso. Como em nossas relações com outrem, Maquiavel define em nossas relações com a fortuna uma *virtù* tão afastada da solidão como da docilidade. Ele indica como nosso único recurso essa presença a outrem e a nosso tempo que nos faz encontrar o outro no momento em que renunciemos a oprimi-lo, – encontrar o sucesso no momento em que renunciemos à aventura, escapar do destino no momento em que compreendemos nosso tempo. Mesmo a adversidade para nós toma figura humana: a fortuna é uma mulher (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 355).

Para Merleau-Ponty, a ideia de uma humanidade fortuita e sem causa ganha dá esse valor absoluto à *virtù*, e quando compreendemos os possíveis do momento e o que dentro deles é humanamente válido, os sinais não nos faltarão. No último capítulo d’*O Príncipe* Maquiavel deixa claro que, ainda que os exemplos de homens históricos que deu ao longo do livro tenham sido de “homens raros e maravilhosos, foram homens, contudo” (MAQUIAVEL, 2001, p. 124) e que “Deus não quer fazer tudo, para não nos tolher o livre-

arbítrio e a parte de glória que nos cabe” (MAQUIAVEL, 2001, p. 124). Merleau-Ponty considera que não há humanismo mais radical que esse, que, em vez de negar os valores, os vê vivos e pulsantes ligados às ações históricas.

2.7. Contra o maquiavelismo

Assim, alerta Merleau-Ponty, frequentemente reprova-se em Maquiavel a concepção da história como luta e da política como relação mais com os homens do que com os princípios, porém esse é na verdade o grande acerto de Maquiavel na visão de nosso autor, pois o que a história mais mostra é que os princípios por si mesmos não estimulam engajamento e que ainda por cima são flexíveis a quaisquer fins. O filósofo francês então introduz um paralelo com a obra de Marx, para quem igualmente tratava-se de, para construir uma humanidade, encontrar um outro apoio que o dos princípios: “ele buscou *na situação* e no movimento vital dos homens os mais explorados, os mais oprimidos, os mais desprovidos de poder, o fundamento de um poder revolucionário, ou seja, capaz de suprimir a exploração e a opressão” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 362, grifo nosso).

Todavia, cabe sublinhar que esse paralelo não tem nada a ver com uma visão gramsciana do marxismo ou da função do partido político, como o título do texto – “Nota sobre Maquiavel” – pode sugerir. Para Gramsci, em Maquiavel trata-se de elaborar uma “política realista” na qual seja preciso “cerrar fileiras e obedecer exatamente àquele príncipe que emprega tais métodos para alcançar o fim, porque só quem almeja o fim almeja os meios adequados para alcançá-lo” (GRAMSCI, 2017, p. 311), de modo que, a seu ver, essa suposta posição maquiaveliana se aproxima “daquela dos teóricos e dos políticos da filosofia da práxis, que também procuraram construir e difundir um ‘realismo popular’, de massa” (GRAMSCI, 2017, p. 311), numa política que, como diz Lefort, as massas sentem que o poder que as oprime deve ser derrubado e que então sua sorte deve ser confiada àqueles que liderarão sua revolução, de modo que eles sejam julgados por seus atos e não por suas intenções¹⁵. Com esse sentimento, torna-se viável a um indivíduo ou uma minoria atuante elaborar uma *política realista*, na qual a luta contra os homens do Poder busca a força para romper com os mitos alimentados por esse Poder e para voltar contra ele as suas próprias

¹⁵ Diz Gramsci: “desse modo, não se pode julgar o político por ser ele honesto ou não, mas por cumprir ou não seus compromissos (e neste cumprimento pode estar compreendido ‘ser honesto’, isto é, ser honesto pode ser um fator político necessário, e em geral o é, mas o juízo é político e não moral). Ele é julgado não pelo fato de atuar com equidade, mas pelo fato de obter ou não resultados positivos, ou evitar um resultado negativo, e nisto pode ser necessário ‘atuar com equidade’, mas como meio político e não como juízo moral” (GRAMSCI, 2017, p. 317).

armas. Contudo, a política realista deve sempre reforçar o realismo popular, de maneira que os dirigentes constantemente convençam o povo de que é necessário submeter-se ao comando deles. “É no coração desta relação dialética que a obra teórica *O Príncipe*, de Maquiavel, ou que o *Manifesto Comunista*, de Marx, revela sua eficácia prática” (LEFORT, 1990, p. 196), explica Lefort. Seguimos seu raciocínio:

Enunciando que um poder novo deve se substituir ao antigo, que a violência, aplicada com pleno conhecimento de causa, destruirá a violência que reina no presente, ela chama a vontade coletiva a descobrir sua expressão na de seus dirigentes; formulando explicitamente a crítica de todas as ideologias e revelando que os valores morais são privados de conteúdo fora de sua aplicação na vida social, ensina as massas a julgar seus chefes a partir de seus atos e não de suas intenções. Mas, paralelamente, quer trazer aos chefes a certeza de que estão no bom caminho quando subordinam todas as suas preocupações à conquista do poder e que, seguindo a razão aparentemente abstrata que governa a política, fazem-se de agentes da razão histórica (LEFORT, 1990, p. 196).

Não é evidentemente o caso de nos aprofundarmos na leitura gramsciana de Maquiavel, nem nas críticas que são feitas dela, mas neste momento julgamos importante marcar que a posição de Merleau-Ponty difere da de Gramsci principalmente no que diz respeito à relação de *submissão* das massas a um partido-príncipe, o que será decisivo em nossas leituras futuras, sobretudo na polêmica com Sartre sobre o bolchevismo n’*As aventuras da dialética*. No entender de Merleau-Ponty, Maquiavel, apesar de insistir no problema do poder e de afirmar que uma política justa é aquela que contenta o povo, se contentou em evocar em poucas palavras um poder que não fosse injusto, sem buscar mais energicamente uma definição dele (Cf. MERLEAU-PONTY, 1960, p. 360), porque o desencorajava o fato de os homens serem imutáveis e os regimes se sucederem em ciclo. Esse “pessimismo” impede que o secretário florentino consiga vislumbrar um poder do qual seja infalivelmente possível esperar alguma coisa válida e elevar a virtude acima do oportunismo, de modo que o problema do humanismo em sua obra continua intacto, já que a política maquiaveliana não atinge por completo o reconhecimento efetivo do homem pelo homem. Para Merleau-Ponty, o reconhecimento do homem pelo homem é justamente o problema de Marx, como já vimos acima, e que também continua intacto mais de cem anos depois de colocado por ele, mesmo com a revolução russa tendo acontecido no meio desse caminho. Mas há diferenças na maneira de conceber esse objetivo. Auxiliados por Raymond Aron, vamos rapidamente tentar entender quais são as peculiaridades das posições desses dois pensadores tão importantes para a história da teoria política.

Conforme Aron, se compararmos Maquiavel e Marx enquanto filósofos da história, a oposição a que se chega é a de que “Maquiavel é e se pretende *conselheiro do Príncipe*, Marx

se pensa *confidente da Providência*” (ARON, 1993, p. 262). O primeiro se pensa capaz de dizer ao príncipe aqui e agora o que ele deve ou não deve fazer; o segundo tem a pretensão de dizer qual é o destino ao qual todo o tumulto dos acontecimentos está conduzindo toda a humanidade sem que ela o saiba. Maquiavel percebe a “constância dos homens inconstantes” (ARON, 1993, p. 263), a precariedade dos regimes sempre provisórios e que se substituem uns aos outros de maneira cíclica e a luta permanente dos príncipes para estabelecer novos fundamentos para novos principados ou para manter os fundamentos dos principados antigos, ao passo que Marx mantém o olhar fixo em um futuro radicalmente novo em relação ao passado, não pensa que a história seja cíclica e acredita que ela carrega consigo a promessa de sua própria redenção (Cf. ARON, 1993, p. 263). Essa diferença de olhares em relação à história vem, segundo Aron, do fato de que Maquiavel se atém às formações sociais ou, se se quiser, às instituições, e Marx, aos homens. A história, para Maquiavel, seria a expressão de uma humanidade sempre igual a si mesma e, para Marx, ela seria a criação contínua da humanidade por si mesma. Dito de outro modo:

Um sonha com uma sociedade translúcida a si mesma, onde os cidadãos rejeitariam toda transcendência e se submetem a uma disciplina coletiva por meio da razão, sem recorrer às ilusões das ideologias; o outro não abandona a esperança de um povo virtuoso, à maneira do povo da República romana, mas a virtude, mais política que ética, passa segundo os caprichos imprevisíveis da fortuna, de um povo a outro; ela não se demora muito tempo em um mesmo lugar (ARON, 1993, p. 263)

Aron explica que, numa linguagem mais abstrata, essas oposições se traduzem mais ou menos da seguinte maneira:

[...] de um lado, filosofia econômica da história, do outro, filosofia política; de um lado, progresso a longo prazo, do outro, repetição inevitável de ciclos, resultando de uma instabilidade permanente, essencial; de um lado, devir das formações sociais ou dos regimes, criados pelos homens, mas dos quais os homens, prisioneiros, recebem o cunho; do outro, esforços dos heróis, sempre renovados e sempre vão em última instância, por dominar o acaso, triunfar sobre seus inimigos, se assegurar das boas graças da fortuna e da boa vontade dos povos (ARON, 1993, p. 264).

Marx, para Merleau-Ponty, realmente propôs que, para que se fosse feita uma humanidade, se devesse abandonar o apoio dos princípios e buscar esse apoio, como já vimos, nos próprios homens ou, melhor dizendo, na situação e no “movimento vital dos homens os mais explorados, os mais oprimidos e os mais desprovidos de poder”. Nesse sentido surge a necessidade de uma política guiada pela razão e não por ideologias, não moralista e transparente aos que a exercem. Entretanto, diz Merleau-Ponty, no caso da revolução de 1917 tudo se deu como se fosse necessário constituir um novo poder para os sem poder, um poder proletário que ou deveria seguir as oscilações da consciência das massas e com isso seria

rapidamente destruído pelos inimigos ou então deveria constituir uma nova camada dirigente que seria responsável e juíza dos interesses do proletariado, e aí se constituiria tal e qual o poder tradicional. Na verdade, Merleau-Ponty até considera que a revolução de 1917 foi capaz de secretar uma nova relação do poder com o povo, de inventar formas políticas capazes de controlar o poder sem anulá-lo e de criar chefes com *virtù* suficiente para explicar aos subordinados “as razões de uma política e de obter de si mesmos, se fossem necessários, os sacrifícios que o poder lhes impõe ordinariamente” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 362). Em nosso entendimento, é nesse sentido que uma leitura de Maquiavel pode iluminar a política marxista: com o abandono de uma política baseada em princípios, mas olhando para o conflito inerente à vida coletiva para mobilizar uma *virtù* sempre atenta aos caprichos e desvios da fortuna, com a diferença de que o fim a ser atingido seria visado por todos os homens e não por alguns. Esse seria um Marx *maquiaveliano*.

Porém o que os fatos acabaram mostrando foi a opção por um Marx *maquiavélico*. Para Merleau-Ponty, desde a revolta de Kronstadt o poder revolucionário perdeu a adesão de boa parte do proletariado e, para mascarar a situação, começou a mentir (Cf. MERLEAU-PONTY, 1960, p. 362). Todos os problemas já citados por ele em *Humanismo e Terror* aparecem aqui: a divergência política é tratada como sabotagem, a oposição como espionagem, as lutas que a revolução devia superar reaparecem dentro dela, de modo que é como se a concepção da história marxista fosse substituída pela maquiaveliana, com o perecimento de mais um regime. Resta saber se realmente Maquiavel está certo, se o destino dos regimes é suceder-se ciclicamente ou se todos esses fatores são contingências peculiares à condição da revolução russa. De todo modo, enquanto o expediente repressivo instaurado a partir da Comuna de Kronstadt é tornado sistema e o poder revolucionário substitui o proletariado como camada dirigente, com todas as características de uma elite descontrolada, Merleau-Ponty conclui que o problema de um humanismo real continua e que a maneira *maquiavélica* de pensar Maquiavel – e de aplicá-lo ao marxismo – não contribui em nada com a clareza política.

Para Invitto, o discurso maquiaveliano, fundador da política moderna, foi atraente a um Merleau-Ponty que vivia o fim da II Guerra Mundial e começava, assim como o resto do mundo, a ter contato com os primeiros documentos que evidenciavam a degeneração stalinista e ao mesmo tempo se deparava com a necessidade de desmistificar o capitalismo estadunidense, que se pintava como *le bon dieu* contra *le diable* que era o comunismo. “Isso solicitava um repensamento forte das relações entre moral e política, entre valores e

instrumentos históricos, entre virtude ética e competência de governo” (INVITTO, 2002, p. 69). O interesse de nosso autor por Maquiavel o conduz a destacar a natureza *ambígua* da política: “ela é um quiasma de *razão* e *desrazão*; de força nua e de lucidez laica; de heroísmo desencantado e de condenação da exterioridade, do aparecer-para-outrem, de contingência e de liberdade, de valores e de instrumentos materiais com os quais devemos nos sujar” (INVITTO, 1993, p. 181). Assim sendo, a conclusão de Merleau-Ponty em seu elogio de Maquiavel é recusar veementemente o maquiavelismo, numa busca de clareza política que, longe dos mitos e dogmatismos custará ao filósofo muita incompreensão e muitas fraturas humanas nos seus últimos dez anos de vida (Cf. INVITTO, 1993, p. 181).

Aliás, para entender melhor o que o Merleau-Ponty do final dos anos 1940 pensava e queria para a política, sobretudo a francesa, vale a pena recorrer a mais uma de suas entrevistas. Em 1959 nosso autor, respondendo a Georges Charbonnier sobre se seu projeto em *Humanismo e Terror* foi ou não compreendido, responde que àquela época seu desejo foi apenas de *compreender* e que a grande lição que retirou de tudo foi a de que os leitores apreendem de uma obra somente aquilo que lhes interessa e que no caso todos acabaram tirando suas próprias conclusões e a conclusão dele mesmo acabou sendo ignorada. Para Merleau-Ponty, a conclusão do livro – não ser comunista nem anticomunista – foi retirada de uma conversa com Sartre em que nosso autor afirmou a seu amigo que, na França, em meio a todos aqueles acontecimentos, a única saída que havia era ser radical: “radical no sentido tradicional na França, [...] quer dizer, membro do Partido Radical ou qualquer coisa desse gênero” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 199). Sartre teria ficado chocado com essa conclusão, mas era o que Merleau-Ponty pensava. E isso nosso filósofo diz para contestar a opinião, muito difundida na época, entre os estudantes que leram o livro, de que seu autor estaria sofrendo algum tipo de conflito que o impedia de se filiar ao Partido Comunista: “eu soube que os estudantes que leram o livro se representavam o autor do livro como perpetuamente torturado, hesitante a se inscrever no Partido Comunista, questão que para mim jamais foi colocada. Eu nunca tive a ideia de me inscrever e estava tão... calmo quanto possível fazendo esse livro” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 199).

A busca pela clareza política na filosofia de Merleau-Ponty evidentemente não se encerra com esse estudo sobre Maquiavel. Veremos mais adiante como nosso autor mostra n’*As aventuras da dialética*, livro de 1955, que a confusão tanto na prática como no pensamento político permanece, que a dialética marxista deu lugar na Rússia a um marxismo de antíteses que em vez de terem sido superadas pela revolução são reforçadas por uma

política comunista que nada tem de revolucionária e que a política, pensada ora como política de razão, ora como política de entendimento, precisa de uma nova filosofia que concilie essas posições e organize seu raciocínio para dar conta da complexidade dos acontecimentos. Todas essas exigências, cremos, são inseparáveis de uma reflexão sobre a virtude política e a história. Antes, é preciso ver como isso faz parte de uma revisão conceitual ampla que passa pela maneira como Merleau-Ponty reavalia suas próprias concepções sobre a filosofia da história, a fenomenologia, a política efetiva e a própria figura do *filósofo* nesse processo. A busca de uma compreensão verdadeira da política que não seja moralizante nem sistematizante continua, mas sob quais critérios?

III. INSTITUIÇÃO, HISTÓRIA, VERDADE: UMA NOVA PROSA DO MUNDO

Num texto de 1947, “L’esprit européen”, que encontramos em *Parcours*, Merleau-Ponty questiona: é possível ou desejável encontrar algum tipo de representação de uma ideia de “Europa”? Para responder a isso, ele diz que o melhor seria definir tal “espírito europeu” menos por uma ideia ou representação que “por um certo modo de relação entre o homem e a natureza ou entre o homem e os outros homens” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 74). A julgar pela história do pensamento europeu, encontra-se algo que poderia ser definido como um comportamento europeu, que seria primeiramente uma relação entre o homem e a natureza na qual um não se confunde com o outro (daí uma distinção entre o eu e o mundo) e em segundo lugar uma ideia de objetividade ou de verdade.

Essa ideia de verdade, segundo Merleau-Ponty, faz com que a Europa se diferencie de outras civilizações porque nestas o mundo é uma espécie de todo englobante no qual o homem deve se inserir, um conjunto significativo mais do que um objeto cuja verdade deve ser verificada. Assim, há uma certa ideia de verdade que estaria na origem da ciência ocidental, ciência que culminou com o desenvolvimento da técnica e do trabalho europeus. Aliás, o trabalho seria uma outra invenção europeia, no sentido hegeliano, pois “quando Hegel dizia que o homem é um ser que trabalha, [...] ele entendia trabalho num sentido muito mais profundo, a ideia de uma produtividade, de uma transformação do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 75). Trata-se de uma atitude a respeito do mundo em que não é questão de sofrê-lo, mas de transformá-lo, uma atitude da qual a Europa é a criadora. O trabalho seria, junto com a ideia de verdade, um elemento do comportamento europeu. Um terceiro elemento do comportamento europeu que seria, conforme Merleau-Ponty, uma outra invenção europeia, é o Estado, também considerado em termos hegelianos, ou seja, “o meio humano propriamente dito no qual a liberdade do homem pode se realizar” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 75).

Deve-se considerar que esses três aspectos do comportamento (ou do espírito) europeu estão em crise. Porém, para Merleau-Ponty, a saída de tal crise não está no retorno ao pensamento anterior às duas guerras mundiais, não se pode restaurar um modo de racionalidade que já foi comprometido, não se trata de fazer o retorno à “filosofia feliz” tanto criticada em *La guerre a eu lieu*, por exemplo. A crise da ideia de verdade é o caso mais emblemático dessa crise global da consciência europeia. Fazendo referência à *Krisis* de Husserl, Merleau-Ponty entende que o que está em crise é a ideia de verdade que foi construída no pensamento europeu ocidental há dois ou três séculos: não se pode mais falar de

objetividade hoje em dia como se falava outrora, saberes como a fenomenologia mostraram que a ideia de uma objetividade que seja independente do sujeito que toma sua medida é uma possibilidade no mínimo questionável. Ainda assim, um certo racionalismo é inevitável, pois a vontade do homem de dominar seu próprio destino não é uma loucura, mas uma necessidade, sem a qual nós nos deixaríamos arrastar pelos acontecimentos e seríamos totalmente cortados de nossa própria história. Encontrar uma racionalidade na história é algo que faz parte das necessidades de nossa vida. Se a palavra “existência” tem um sentido, é o de que “nós estamos num ambiente circunscrito e nós não podemos saber o todo, mas ao mesmo tempo nós somos religados a esse todo e se nós recusamos levar em consideração esse todo, nós nos mutilamos a nós mesmos” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 84).

Em 1952, no texto de candidatura ao Collège de France endereçado a Martial Guérault, Merleau-Ponty traça as linhas gerais do seu plano de pesquisas, retomando suas conclusões passadas e esboçando suas intenções futuras, que compreendiam dois livros justamente sobre uma teoria da verdade, que, em nosso entendimento, resultam da preocupação do autor com essa crise da racionalidade: *A Origem da Verdade* (que foi publicado postumamente como *O Visível e o Invisível*) e *A Prosa do Mundo*. Para chegar até aí, a justificativa do autor é a de que, apesar de vivermos no mundo da percepção, esta é comumente esquecida pela filosofia crítica, assim como sua contribuição para a nossa ideia de verdade. Esquece-se, portanto, que o mundo percebido já está lá e aquém das noções de verdade e de falsidade. Nesse sentido, o esforço de Merleau-Ponty ao longo de todo o seu trabalho foi o de restabelecer a encarnação do espírito no corpo e no mundo, de desvelar o espírito *que percebe*. Para isso, foi sempre necessário levar em conta a inserção corporal do espírito e a relação ambígua que temos com nosso corpo e com as coisas que percebemos, como demonstram largamente as obras *A Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção*. Assim, essas pesquisas levaram nosso autor a concluir que é preciso redescobrir, de uma maneira semelhante à do arqueólogo, a figura do mundo percebido, encontrando-o por debaixo dos sedimentos dos conhecimentos já estabelecidos. Afinal, ele (o mundo percebido) não é um puro objeto de pensamento sem fissuras nem lacunas, mas “o estilo universal do qual participam todos os seres perceptivos, que ele coordena, sem dúvida, mas sem que nós possamos presumi-lo acabado” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 40). Desse modo, o sujeito que tem essa experiência perceptiva também não pode ser um pensamento transparente e sem mistérios para si mesmo, como se ele não tivesse a interferência nem de um corpo nem de uma história. Logo, a conclusão de Merleau-Ponty nessa etapa de seu percurso é a de que:

Cada sujeito encarnado é como um registro aberto do qual não se sabe o que nele se vai inscrever – ou como uma nova linguagem da qual não se sabe que obras ela produzirá, mas que, uma vez lançada, não poderia deixar de dizer pouco ou muito, de ter uma história ou um sentido. Mesmo a produtividade ou a liberdade da vida humana, longe de negar nossa situação, a utilizam e a tornam meio de expressão (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 41).

Merleau-Ponty percebe, a partir dessas pesquisas, uma nova relação entre o espírito e a verdade: desde o momento em que se considera que o campo do conhecimento está acima do percebido, que é ali que o espírito quer tomar posse da verdade, definir os objetos e acessar um saber universal para além das particularidades de cada situação, a ordem do percebido toma figura de simples aparência e o entendimento puro se torna uma nova fonte de conhecimento diante da qual o mundo percebido é só um esboço desforme. Para resolver esses problemas, é preciso elaborar uma teoria da verdade seguida de uma teoria da intersubjetividade.

Nesse momento, Merleau-Ponty trabalha, como já dissemos, na redação de *A Prosa do Mundo* e *O Visível e o Invisível*. Os dois livros, como se sabe, permaneceram inacabados e tiveram os respectivos manuscritos organizados por Claude Lefort. N’*A Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty aborda essa problemática pelo viés da linguística e da literatura, já que para ele, como diz Lefort, “a teoria concreta do espírito devia se organizar em torno de uma nova ideia de expressão e da análise dos gestos ou do uso mímico do corpo, bem como de todas as formas da linguagem, até as mais sublimadas da linguagem matemática” (LEFORT, 2012b, p. 11). O uso mímico do corpo é o que nos permite elaborar uma teoria concreta do espírito que o mostra em sua relação constante de troca com os instrumentos que ele se dá e aos quais ele se dá. Essa troca se dá pelos gestos expressivos que, como os fonemas, só têm sentido quando colocados em situação, quando podem ter seu valor diacrítico identificado. Eles são uma primeira linguagem. Do mesmo modo, a linguagem tem seu sentido não em seus elementos tomados separadamente, mas em seu conjunto significativo. A comunicação não é feita parte por parte, mas na retomada criadora de toda a sentença. Assim, o que a linguagem nos mostra é que nosso pensamento não é simplesmente nosso, mas, assim como a percepção, tem uma universalidade presuntiva, o que não significa que ela seja a mesma em todos os espíritos, mas que ela seja a chamada que um pensamento situado faz a todos os outros espíritos igualmente situados e à qual cada um atende com o aparelho que tem ao seu dispor.

Como afirma Merleau-Ponty n’*A Prosa do Mundo*, a linguagem se faz esquecer ao fazer-se exprimir: quando alguém se exprime, os signos que utilizou são esquecidos e

permanece apenas o sentido. Essa é a grande virtude da linguagem: por sua própria operação ela se lança e se apaga para nos dar acesso ao pensamento do seu autor, de modo que acreditamos ter tido contato diretamente com suas ideias, esquecendo que essas ideias só nos foram acessíveis por intermédio das palavras. Isso porque existem duas linguagens: a linguagem falada e a linguagem falante. A primeira, a “linguagem de depois”, é essa linguagem que desaparece ao tomar posse do sentido, e a segunda é a linguagem que se faz no momento da expressão, que faz a passagem dos signos ao sentido. A linguagem falada é o conjunto de signos que o leitor já tem consigo quando faz a leitura, o arsenal linguístico que permite que ele compreenda os escritos de uma língua, ao passo que a linguagem falante é a operação que o arranjo dos signos executa no espírito do leitor alterando o sentido deles e estabelecendo novas significações.

Pela leitura, diz Merleau-Ponty, somos lançados à intenção significativa de um autor para além de nossos próprios pensamentos, mas isso só acontece porque, tal como a percepção nos lança às coisas mesmas, o fato de sermos sujeitos falantes e de termos essa gesticulação linguística nos lança a novos significados. Desse modo, precisamos reconhecer a *linguagem operante* que permite que a linguagem constituída se ordene de modo a oferecer ao leitor a possibilidade de construir e de adquirir novos significados: “a linguagem nos conduz às coisas mesmas na exata medida em que antes de *ter* uma significação ela *é* significação” (MERLEAU-PONTY, 2012, pp. 44-45). Se nós só levamos em consideração a linguagem falada, é porque já supomos a linguagem falante como dada, porque “a elevamos a uma consciência da verdade da qual ela é em realidade a portadora, enfim, é que colocamos a linguagem antes da linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 45).

Merleau-Ponty encontra então o lugar privilegiado dessas questões na linguística saussuriana. No artigo “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”, ele afirma que Saussure nos ensina que os signos tomados um a um não exprimem nada, que eles, mais do que exprimirem um sentido, exprimem sua diferença de sentido entre cada um e todos os outros. Ao aprender uma língua, vamos das partes ao todo dela, mas o que Saussure mostra é que o todo é primeiro em relação às partes, pois não se trata do todo das gramáticas e dos dicionários, mas do todo como uma unidade de coexistência. Nessa unidade, as partes que aprendemos valem tanto quanto o todo, porque elas não fazem sentido ao se somarem e se justaporem umas às outras, mas por meio de sua articulação interna.

Para Saussure, na língua só existem *diferenças*. Essas diferenças não estão entre termos positivos, pois não há ideias nem sons preexistentes ao sistema linguístico aos quais a

língua possa se referir para buscar seu sentido, “mas somente diferenças conceituais e fônicas resultantes desse sistema” (SAUSSURE, 2006, p. 139). O que importa num signo é o que os outros signos ao redor dele apresentam em termos de ideia ou matéria fônica: “a prova disso é que o valor de um termo pode modificar-se sem que se lhe toque quer no sentido, quer nos sons, unicamente pelo fato de um termo vizinho ter sofrido uma modificação” (SAUSSURE, 2006, p. 139). Entretanto, nem tudo é negativo na língua: isso acontece apenas em relação ao significante e o significado tomados isoladamente. Considerado em sua totalidade, um sistema linguístico, apesar de ser uma série de diferenças de sons com uma série de diferenças de ideias, engendra um sistema de valores no pensamento humano, “e é tal sistema que constitui o vínculo efetivo entre os elementos fônicos e psíquicos no interior de cada signo” (SAUSSURE, 2006, p. 140). Assim, ainda que sejam, significado e significante, negativos quando considerados isoladamente, sua combinação é um fato positivo. Nesse sentido, o que existe entre os signos não é nem uma diferença, pois em sua forma (a estrutura significado e significante) ambos são signos, é seu conteúdo que comporta sua diferença. Para Saussure deve-se dizer que o que existe entre eles é *oposição*: “todo o mecanismo da linguagem [...] se funda em oposições desse gênero e nas diferenças fônicas e conceituais que implicam” (SAUSSURE, 2006, p. 140).

Para Merleau-Ponty, ao aprender as primeiras oposições fonemáticas a criança se inicia na relação lateral de signo a signo como fundamento do sentido. Se, ao começar a falar, as primeiras palavras são suas frases e seus primeiros fonemas suas palavras, é porque antes disso existe a língua inteira como estilo de expressão e como maneira de tocar a palavra. O todo da língua falada envolve o linguajar da criança até que um dia ela possa fazer com que suas palavras façam sentido dentro de uma cadeia verbal que ela mesma possa compor e aí então ela possa passar para o lado daqueles que falam. Se a relação dos signos é lateral, o sentido só pode aparecer na intersecção e no intervalo entre as palavras. O sentido não é, portanto, nem transcendente nem imanente aos signos: ele está engajado por inteiro na linguagem, a palavra desempenha seu papel sobre o pano de fundo da palavra, e ela é nada mais que “uma dobra no imenso tecido do falar” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 68). Para compreender as palavras, não precisamos decorar o sentido de uma a uma como se tivéssemos um dicionário interno, e sim articulá-las umas às outras, acompanhando a diferença entre elas. Essa é a opacidade da linguagem: não existe nela nem em algum lugar fora dela o “sentido puro”, o sentido só é compreendido pela interação entre os signos, e portanto é só no conjunto que as palavras fazem sentido.

A linguagem não pressupõe uma tábua de correspondências à qual cada signo deve fazer corresponder seu sentido; ela desvela por si mesma seus segredos. Essa opacidade e constante autorreferência da linguagem, esses constantes retornos a si mesma que ela opera fazem com que ela seja um poder espiritual. A linguagem se torna um universo capaz de abrigar as coisas e de mudar o sentido delas. Se o sentido das palavras é constituído lateralmente, se não há uma correspondência direta e vertical dos signos com o sentido, resta que a linguagem seja sempre indireta, alusiva, ou mesmo silêncio. O sentido passa entre as palavras ao invés de estar colado a cada uma delas, e um exemplo disso é a comparação das expressões “the man I love” e “o homem *que* eu amo”: as duas exprimem a mesma coisa, o fato de a expressão inglesa prescindir de um termo não prejudica o sentido final dela. Como diz Merleau-Ponty, “a ausência de signo pode ser um signo e a expressão não é o ajuste de cada elemento do discurso a um elemento do sentido” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 71). *Dizer* não é dar a cada pensamento uma palavra: se fosse assim, não existiria linguagem, mas apenas representações sonoras e gráficas de pensamentos; não haveria expressão, mas apenas pensamentos esbarrando-se uns nos outros. Para *dizermos* corretamente, é preciso que haja um poder das palavras que faz com que elas evoquem seu sentido ao lutarem umas contra as outras: “a linguagem significa quando, ao invés de copiar o pensamento, se deixa fazer e refazer por ele” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 72). À linguagem empírica precede um uso criador do qual ela resulta, a palavra empírica não é a linguagem autêntica: a “verdadeira palavra” é aquela que significa, que entrega o verdadeiro sentido das coisas. Diante do uso empírico da palavra, ela é silêncio, porque é a vida interior que anima a linguagem, é o poder primeiro que permite que a linguagem empírica nomeie as coisas.

No entender de Merleau-Ponty, Saussure mostra que cada ato de expressão só se torna significativo como modulação de um sistema geral de expressão e enquanto se diferencia dos outros gestos linguísticos. A prova disso é que nós nos “esquecemos” de tudo isso enquanto falamos, e até quando falamos das próprias ideias de Saussure. Assim, cada ato de expressão não é a utilização de itens acumulados como que num depósito da língua, mas a retomada e a recriação constantes dela. Cada vez que falamos dispomos do todo da língua, é ele que sustenta cada um de nossos gestos linguísticos. Essa potência linguística silenciosa que nos rodeia é o que nos permite ultrapassar o sentido de cada palavra. Melhor dizendo:

Os signos não nos evocam apenas outros signos e isso sem fim, a linguagem não é como uma prisão onde nós estamos presos, ou como um guia que devêssemos seguir cegamente, pois na intersecção de todos esses gestos linguísticos aparece enfim o que eles querem dizer e ao que eles nos dão um acesso tão completo que nos parece

não haver mais necessidade deles para nos referirmos a isso (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 131).

A questão da linguagem presuntiva, que pressupõe uma acumulação total da língua, se estende ao problema da história e da filosofia. Do mesmo modo que a linguagem só pode dizer algo se estiver no tempo e em situação, ou seja, em relação ao todo da língua, os sistemas filosóficos também só podem conter alguma verdade se trouxerem algo daquilo que os precede, seja para afirmá-los, seja para negá-los. Merleau-Ponty diz, por exemplo, que ainda que Hegel pense que seu próprio sistema contenha a verdade de todos os outros e que portanto só é possível conhecê-los a partir da síntese que seu próprio sistema opera, nada nos dispensa de ler os pré-hegelianos, porque no sistema hegeliano eles estão privados de sua potência de impacto, embalsamados e transformados nesse sistema. Basta ver como uma verdade parece quando é integrada a outras, por exemplo quando o *cogito* cartesiano passa praticamente despercebido nas filosofias seguintes, para entender que a síntese operada por elas não contém o mesmo impacto causado pelo *cogito* em sua época, que elas não mobilizam as mesmas ideias que ele mobilizou e que elas não realizam o mesmo movimento que ele, ou seja, que essa síntese não é uma “síntese que no mesmo movimento seja e conheça, seja o que ela conhece, conheça o que ela é, conserve e suprima, realize e destrua” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 133). Hegel pode até estar certo em dizer que o passado muda de sentido à medida que se afasta e que é a partir disso que nós podemos traçar uma história inteligível do pensamento, desde que nessa síntese cada um dos termos continue sendo o todo do mundo em seu tempo e que o encadeamento das filosofias deixe cada uma em seu lugar como significações abertas que comportam entre si muitas metamorfoses e câmbios. Para Merleau-Ponty, “o sentido da filosofia é o sentido de uma gênese, ele não poderia se totalizar fora do tempo, ele é ainda expressão” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 133).

Dessa maneira, a relação da linguagem com o sentido é a mesma do corpo em relação ao espírito: nenhum deles é primeiro nem segundo em relação ao outro. A linguagem, tal como o corpo, não é um meio ou um instrumento do sentido, mas está sempre implicada por ele, ele está sempre misturado e embutido nela:

A linguagem não está a serviço do sentido e nem governa o sentido. Não há subordinação entre eles. Aqui ninguém comanda e ninguém obedece. O que nós *queremos dizer* não está diante de nós, fora de toda palavra, como uma pura significação. É só o excesso do que nós vivemos sobre aquilo que já foi dito. Nós nos instalamos, com nosso aparelho de expressão, em uma situação à qual ele é sensível, nós o confrontamos com ela, e nossos enunciados não são senão o balanço final dessa troca (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 135).

A expressão que é o resultado de um confronto, a racionalidade como o balanço de uma série de oposições e trocas: uma tal concepção da linguagem e da própria filosofia não poderia deixar de estar no fundamento da concepção merleau-pontiana da política. Para Merleau-Ponty, o pensamento político é dessa mesma ordem, nada mais sendo que a “elucidação de uma percepção histórica na qual agem todos os nossos conhecimentos, todas as nossas experiências e todos os nossos valores ao mesmo tempo, e da qual nossas teses são apenas a formulação esquemática” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 135). O pensamento político realmente engajado na verdade, tal como a linguagem, buscará seu sentido nem além nem aquém de seu “corpo” (no caso da linguagem, a palavra, no caso da política, a história), mas através dele. É inútil buscar a verdade política em algo que nunca aconteceu nem na vida individual nem na vida coletiva, igualmente como buscá-la num cálculo ou numa técnica de reprodução de coisas já feitas e atitudes já tomadas, sem nenhuma tentativa de reinvenção ou de ressignificação. Essas são duas maneiras de fugir dos problemas impostos pela história. Afinal, tal qual a expressão, a história também avança obliquamente em direção a fins que muitas vezes ela sequer escolhe, nunca em linha reta.

De acordo com Judith Revel, o modelo linguístico saussuriano é de extrema importância para essa concepção da história “aberta” e de uma “prosa da história”. Merleau-Ponty está propondo aí uma leitura de Marx a partir de Saussure, pois a linguística fornece elementos à filosofia para construir uma nova concepção da história. Assim, a comentadora retoma um comentário do linguista Algirdas-Julien Greimas, que reconhece que Merleau-Ponty apresenta grande contribuição à linguística saussuriana ao se esforçar em elaborar uma psicologia da linguagem que abandona a dicotomia pensamento-linguagem em benefício de uma concepção da linguagem na qual o sentido é imanente à forma linguística. Greimas afirma que Merleau-Ponty aplica a terminologia marxista ao descrever as relações linguísticas como relações entre forças produtivas e formas de produção. A importância dessa tarefa é inquestionável, visto que se trata de partir do postulado saussuriano para aplicar a autonomia e a realidade da dimensão social tanto à ordem do pensamento quanto à ordem do vivido. Desse modo, ao falar do esforço social autônomo Merleau-Ponty faz aparecer “a *realidade* social, inteligível, como o pedaço de cera de Descartes, na transparência de sua rede relacional e total, pois ela contém, em níveis estruturais diferentes, tanto o sistema capitalista descrito por Karl Marx quanto o sistema linguístico de Ferdinand de Saussure” (GREIMAS, 1956). Assim, Greimas afirma que Merleau-Ponty enxerga, na leitura de Saussure, a

compossibilidade de dois termos opostos, tal como ocorre no modelo marxista. Entretanto, para Revel não se trata de saber se essa leitura de Merleau-Ponty da linguística saussuriana faz realmente jus ao marxismo, mas de saber de que forma o autor se apropria de seus elementos para construir uma história que insiste ao mesmo tempo nas “forças produtivas” e nas “formas de produção”, ou seja, “nas subjetividades se fazendo na história e no ‘já aí’ das determinações históricas” (REVEL, 2015, p. 158).

Ainda segundo Revel, se nos lembrarmos de que, para Merleau-Ponty, o sujeito da experiência perceptiva não é um pensador absoluto, mas um *nascimento contínuo* (a aplicação constante de um pacto passado entre o corpo e o mundo, entre ele mesmo e seu corpo, numa situação física e histórica que ele tem de retomar e manejar a cada instante sem parar, num mundo que, mais do que lhe preexistir, é seu contemporâneo), somos sempre conduzidos a relembrar o duplo estatuto do sujeito, que é aquele que ao mesmo tempo deve gerenciar uma situação física e histórica (ou seja, deve sempre gerenciar o dado, não pode escapar a certas determinações impostas pela situação) e que está também em posição de inaugurar um mundo a cada instante. É nesse sentido então que o estatuto do sujeito é homólogo ao da linguagem: ambos dizem respeito à produtividade da liberdade humana, à capacidade criativa de dentro do mundo histórico onde eles estão “plantados”, pois essa condição vem do fato de que “os homens são ao mesmo tempo determinados e determinantes, em situação e criadores, gestores do existente e produtores” (REVEL, 2015, p. 159). Assim, o paralelismo com a linguagem se impõe com mais força ainda, pois ela nos faz ver como é possível que, ao mesmo tempo em que dispomos de regras e significações já disponíveis, assistimos o tempo todo à invenção contínua de novos sentidos. Desse modo, ao falar uma “nova linguagem”, Merleau-Ponty na verdade fala da “possibilidade de inaugurar no seio do que já está aí, de instituir ali onde as instituições já se dão; da possibilidade, também, de que essa inauguração se torne por sua vez instituição” (REVEL, 2015, p. 159).

Lefort explica que, ao detectar e descrever o fenômeno da instituição, Merleau-Ponty busca extrair, daquilo que chamamos de maneira indistinta de “História”, sequências onde uma *geratividade* se manifeste. Esse projeto não é o de uma história que não se preocupa mais em considerar os acontecimentos, mas que investiga quais deles formam uma sequência e que “só têm sentido se nós apreendemos sua função a serviço de uma fundação, de uma conservação, de uma retomada ou de uma mutação” (LEFORT, 2015, p. 12). A ideia de instituição, entretanto, não deriva diretamente dos problemas trazidos por uma reflexão sobre a história, mas já está presente n’*A Prosa do Mundo*. Por exemplo, no capítulo “O algoritmo e

o mistério da linguagem”, que abordaremos adiante, Merleau-Ponty desenvolve o argumento que retoma no tópico “A instituição de um saber” de seu curso sobre a instituição, e que é o da ancoragem de todas as ciências matemáticas na definição da primeira série dos números inteiros. A teoria da instituição ainda não é elaborada no livro, mas todos os seus elementos já estão dados. Assim, vamos fazer esse pequeno recuo – se é que se pode chamar assim – para pegar o impulso necessário para saltar para a teoria da instituição propriamente dita.

No capítulo “A ciência e a experiência da expressão”, de *A Prosa do Mundo*, Merleau-Ponty escreve que a linguística fornece um modelo privilegiado dessa compreensão do sujeito e da história porque renuncia à busca de uma universalidade abstrata que dá a essência de todas as linguagens. A universalidade é recuperada concretamente, o que quer dizer que agora ela leva em conta a diferença. A linguagem faz sentido no diferenciar-se constante de si mesma, sem que para isso ela se renegue a si mesma completamente. Não está mais em jogo, portanto, a ordem da essência, mas a da existência: a existência da distinção das línguas e das significações vividas por elas “é da ordem do percebido, ou do presente, não da ordem da ideia ou do eterno” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 82).

Agora o conceito de instituição começa a ser mais abertamente introduzido na obra merleau-pontiana: para Merleau-Ponty, o poder da linguagem está no presente, na sua capacidade de se apoderar das palavras para fazê-las dizer no futuro ao qual ela se dirige mais do que já disseram no passado. É aí que a linguagem ultrapassa a fala e nos dá a ilusão de atingir as coisas mesmas porque ultrapassamos a linguagem dada e podemos até ter a sensação de que a esquecemos. É o movimento de instituição da linguagem em seu pleno funcionamento:

Nesse momento, algo é realmente adquirido de uma vez por todas, fundado para sempre, e poderá ser transmitido, assim como os atos de expressão passados o foram, não porque teríamos apreendido um pedaço do mundo inteligível ou atingido o pensamento adequado, mas porque nosso uso presente da linguagem poderá ser retomado enquanto a mesma linguagem estiver em uso, ou enquanto estudiosos forem capazes de recolocá-la no presente (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 84).

Nesse sentido, Merleau-Ponty classifica a palavra como instituição, e textualmente, como veremos a seguir. Mas, se a linguagem é instituição, então qual é o seu começo? Quando ela teria sido instituída? Essa é uma questão que se põe frequentemente. Entretanto, explicar a linguagem por seu “começo” ou seu “fim” é perder de vista o seu “fazer”. Visto que só pode haver linguagem onde há comunicação entre o eu e o outro, não é possível dizer que alguém possa ter tido a ideia, ou ainda, tomado sozinho a decisão de começá-la. “O

princípio da comunicação já estava dado antes dela pelo fato de o homem perceber outro homem no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 85), diz Merleau-Ponty. Na medida em que os dois homens se ocupavam dos mesmos objetos num mesmo espaço, ou seja, que eles viviam no mesmo mundo, já não havia mais nenhum vazio comunicacional entre eles porque sua fala “emergia das condutas que já eram comuns e se enraizava num mundo sensível que já havia cessado de ser mundo privado” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 85). Essa “primeira fala” pôde trazer ao homem o mesmo ou até mais do que aquilo que recebia dele. De todo modo, ela fundou uma humanidade em comum:

Como todas as instituições, ela transformou o congênere em homem. Ela inaugurou um novo mundo e, para nós que estamos dentro dele e sabemos por qual inversão copernicana ela é responsável, é legítimo recusar as perspectivas que apresentariam o mundo das instituições e da linguagem como segundo e derivado em relação ao mundo da natureza, e viver numa espécie de religião do homem. No entanto, como todas as religiões, esta vive apenas de empréstimos exteriores. Ela perderia a consciência de si mesma se nela própria se encerrasse, e deixaria de honrar o homem se não conhecesse também o silêncio pré-humano” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 86).

A instituição, portanto, existe onde há vida em comum, onde se trata de fundar aquilo que sempre recomeça, de reencontrar aquilo que já se tem, onde há uma comunicação que vai e volta entre os sujeitos, onde há a ultrapassagem da linguagem em direção à formação do sentido, onde há expressão, em suma, onde há verdade. A relação entre instituição e verdade está melhor explicitada no capítulo “O algoritmo e o mistério da linguagem”, no qual Merleau-Ponty aproximará o modelo linguístico e a matemática para nos fazer entrever uma espécie de fundamento geral da verdade.

A linguagem, diz Merleau-Ponty no referido texto, não tem seu significado pelo hábito ou por mera convenção (até porque muitas vezes, como mostra Saussure, o signo é arbitrário). Por trás de tudo o que podemos afirmar sobre a linguagem há mais linguagem viva do que aquilo que conseguimos apreender dela ou dizer sobre ela. Isso não significa que toda reflexão sobre a linguagem seja em vão, já que não se pode captar seu começo absoluto ou sua fundação; muito pelo contrário, isso nos possibilita ter uma reflexão sobre ela que não *constitua* seu objeto nem a ilumine com uma luz que não é a sua. É a oportunidade de *compreender como* a linguagem pode estar “preche de um sentido” e, não de *explicar*, mas de *constatar* a nossa capacidade de falar, que é o movimento de significação do qual os signos são a parte visível.

Por incrível que pareça, essa capacidade de significação ao mesmo tempo dependente e autônoma está até onde a imaginamos mais arbitrária e independente do que em qualquer

outra parte: nos números e nas operações matemáticas. É um consenso geral que os números são uma “esfera imputável de relações que não eram menos verdadeiras antes de nossas formulações e não o seriam menos se todos os homens e sua linguagem viessem a desaparecer” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 198). Ao aparecerem na história humana, os números inteiros apresentam certas propriedades que são derivadas da própria definição deles, e quando lhes são descobertas novas propriedades, estas parecem tão antigas porque derivam das primeiras propriedades que os descreviam, de modo que “de toda propriedade ainda desconhecida que o futuro desvelará, parece-nos que se deve dizer que ela *pertence* já ao número inteiro” (MERLEAU-PONTY, 2012, pp. 198-199). Parece que cada mudança de aspecto ou cada propriedade nova dos números já está contida nos próprios números, como se tudo isso, para ser exprimido, precisasse ser retirado “de uma reserva de verdades que é o mundo inteligível dos números” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 199). Ou seja, a verdade nesse caso é quando o resultado de uma operação já estava pressuposto nela mesma.

Assim, continua Merleau-Ponty, essa verdade procede de um *eu penso*, que é um reconhecimento interior, de si a si, que atravessa todos os acontecimentos cognoscitivos e é fundada como valor, estabelecida como exemplo e pode ser reiterada por princípio por todos aqueles que se colocarem na mesma situação de conhecimento. Entretanto, esse consentimento de si a si que já é pressuposto pela verdade só pode ser garantido pela imanência do novo no antigo, ou seja, o matemático não pode simplesmente tratar das relações matemáticas dadas e transformá-las para que elas se adaptem ao resultado buscado, é preciso que as operações matemáticas escapem à contingência do acontecimento para que se revele uma verdade, e que “a própria operação seja legitimada pela natureza do ser matemático sobre o qual ela incide” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 201). O saber exato parece, portanto, vindo de um pensamento que não tem nenhuma distância de si a si e que tem uma clareza soberana que permite ao algoritmo absorver toda a obscuridade da linguagem. No entanto, não é apenas o algoritmo ou a ciência exata de um modo geral que tem o monopólio dessa transparência do pensamento para consigo mesmo que estamos chamando de *verdade*. Essa experiência também está presente o tempo todo na cultura e na fala. É preciso então saber se há, “mesmo na ciência exata, entre os signos instituídos e as significações *verdadeiras* que eles denotam, uma fala instituinte que contenha tudo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 202), afirma Merleau-Ponty. Aqui o autor já não fala mais em constituição de nada, mas em instituição, pois, como vimos acima, o estudo da linguagem descarta o pensamento que constitui seu objeto, visto que agora se trata de compreender como a linguagem *se institui*

entre os objetos e os sujeitos no mundo, e como por sua vez os sujeitos e o mundo são instituídos através dela.

Se, ao falarmos do ente matemático, dizemos que suas *propriedades são* tão velhas quanto ele, é porque já temos alguma interpretação formada a respeito do que significam *propriedade* e *ser*, porque temos uma experiência da verdade que nos permita interpretar esses termos desse modo. Estabelecemos, como no exemplo mais acima, que o ente matemático tem certas propriedades, que supõem outras, estabelecemos relações entre elas de acordo com aquelas que julgamos serem as primeiras e depois as derivadas e, ao fim de todo esse processo, sabemos que, uma vez o objeto suficientemente determinado, não somos livres para dizer qualquer coisa dele. É preciso ressaltar, no entanto, que essa necessidade que nosso espírito tem de abolir a arbitrariedade não vem de uma verdade imposta pelo objeto (no caso aqui analisado, o ente matemático), nem de uma essência desse objeto que desenvolva suas propriedades, mas da constatação da “possibilidade de princípio de enriquecer e de precisar as relações que serviram para definir nosso objeto, de prosseguir na construção de conjuntos matemáticos coerentes apenas esboçada por nossas definições” (MERLEAU-PONTY, 2012, pp. 203-204). Essa possibilidade não é vã nem fortuita, e ela nos mostra que as relações novas entre as novas determinações do ente matemático não eram verdadeiras *antes* de serem reveladas e que as antigas também não foram uma espécie de causa da revelação delas, mas são um *dever de conhecimento*. Esse dever de conhecimento também não é fortuito: todos os passos que ele dá são legítimos, não são acontecimentos quaisquer sem nenhum sentido: eles são sempre justificados pelos passos precedentes, se não há uma essência da ciência comandando o conhecimento desde o princípio, é porque ela “está presente como sua meta” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 204). O dever do conhecimento caminha rumo a uma totalidade do sentido, sim, mas cumpre observar que essa essência como meta do conhecimento não é uma essência, mas uma estrutura, e essa estrutura tem com o conhecimento a mesma relação que a percepção tem com o percebido:

A percepção, que é acontecimento, abre-se a uma coisa percebida que lhe aparece como anterior a ela, como verdadeira antes dela. E, se reafirma sempre a precedência do mundo, é justamente *porque* ela é acontecimento, porque o sujeito que percebe já está envolvido no ser por *campos perceptivos*, por “sentidos”, de maneira mais geral por um corpo feito para explorar o mundo. O que vem estimular o aparelho perceptivo desperta entre ele e o mundo uma familiaridade primordial, que exprimimos ao dizer que o percebido existia antes da percepção (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 205).

O que Merleau-Ponty quer dizer é que a verdade da matemática é, de certo modo, da

mesma espécie da verdade perceptiva. Se quando pensamos nas propriedades de uma forma geométrica nós imaginamos seu desenho físico e daí concluímos que essa forma é preexistente a todas as propriedades que podemos extrair dela, é porque “nossa noção mesma da essência é formada no contato e à imitação da coisa percebida tal como a percepção no-la apresenta: mais velha que a percepção, em si, ser puro antes do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 205). Assim, na matemática, tal como na percepção, há acontecimentos que se abrem a uma verdade, e a verdade então “se oferece a um sujeito já envolvido nela, e se aproveita dos laços carnis que o unem a ela” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 205). Não se trata de reduzir a evidência matemática à evidência perceptiva, mas de mostrar que o pensamento matemático é criador e que oferece uma matriz para a nossa compreensão geral da verdade. Porque na verdade, assim como na matemática, cada sentido novo retoma a estrutura inicial, a despeito de suas lacunas e opacidades (Cf. MERLEAU-PONTY, 2012, p. 211).

Desse modo, podemos compreender paralelamente a fala como uma retomada da tese do mundo, como uma recuperação do mundo percebido no mundo falado. E a percepção, por sua vez, é a reconstituição do mundo já constituído. A verdade, portanto, é sempre um redobramento, a retomada de algo que já existia, mas que só pode vir à tona e se tornar verdadeiro quando nos imbricamos nele:

A percepção nos abre a um mundo já constituído e não pode senão reconstituí-lo. Esse redobramento significa ao mesmo tempo que o mundo se oferece como anterior à percepção e que não nos limitamos a registrá-lo, que gostaríamos de engendrâ-lo. O sentido do percebido já é a sombra transposta das operações que nos preparamos para executar sobre as coisas, não é senão nosso cálculo sobre elas, nossa situação em relação a elas (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 207).

Aliás, o mundo passa, pela percepção e pela linguagem, de constituído a instituído. Porque ele é descentrado, aberto a uma interrogação e é reorganizado segundo um sentido novo que não deixa de ser um sentido que ele mesmo já continha. É o mesmo que acontece com o ente matemático: a verdade do resultado da operação matemática, o fato de que ele é exato independentemente da contingência dos acontecimentos se deve a um *dever do sentido* em que há uma reestruturação que está em concordância consigo mesma, que é um tornar-se si mesmo, em suma, um tornar-se sentido (Cf. MERLEAU-PONTY, 2012, p. 211). Dessa maneira, o lugar próprio da verdade é quando há a retomada do objeto de pensamento em sua nova significação, mesmo que ele ainda conserve relações que ainda não foram percebidas por nós. Se considerarmos apenas o resultado, acreditaremos que o novo processo matemático

não *criou* nada, afinal a álgebra se utiliza dos sinais já dados e nunca os desvia de seu sentido inicial, ao contrário do que ocorre na linguagem. Mas se observarmos o *movimento*, veremos que acontece na expressão algorítmica o mesmo que acontece na linguagem. O fato de acreditarmos que os signos na expressão algorítmica preenchem exatamente a intenção sem deixar resto nos mascara a superação estrutural que cada nova fórmula opera. Além do mais, estamos aqui falando de estruturas matemáticas invariáveis, sendo que isso ficaria ainda mais nítido se falássemos de figuras traçadas no papel que teriam, cada uma, seus aspectos contingentes, apesar de obedecerem a leis da geometria. Ou seja, de todo modo há uma superação, e não identidade móvel, e tanto na matemática como na linguagem “a verdade é não adequação, mas antecipação, retomada, deslocamento de sentido, e só é tocada numa espécie de distância” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 213). Assim como o nosso corpo é o veículo do ser no mundo, a linguagem é o veículo do pensamento em direção à verdade, e em larga medida à mesma maneira da linguagem matemática.

De 1954 a 1955, Merleau-Ponty ministrou no Collège de France o curso sobre a instituição. Nesse curso, ele afirma que a relação do sujeito ao mundo não é presença imediata, mas abertura para além dela mesma, conduzida por sua própria espessura, que supõe ter relevo, obstáculos, configuração própria. É a partir dos obstáculos que aprendemos. A ciência pode nos dar uma melhor compreensão de nosso meio, mas sempre porque ela remaneja as estruturas que o mundo percebido já oferece. O sujeito, assim, é instituído e instituinte inseparavelmente, e não constituinte: ele está ao mesmo tempo inerte e em movimento, ele está exposto à ação de algo, mas também age, ele é uma iniciação ao presente que abre um futuro. Ele é a quem podem advir os acontecimentos, ele é o campo dos campos, ele comporta o evento e o advento.

Para Merleau-Ponty, na relação do sujeito com outrem, este é, tal qual o sujeito, não constituído-constituente, ou minha negação, mas igualmente instituído-instituinte, eu me projeto nele e ele se projeta em mim, há ao mesmo tempo projeção e introjeção, produtividade do que eu faço nele e dele em mim, uma comunicação verdadeira engendrada lateralmente, pois estamos num campo intersubjetivo ou simbólico instituído por nós, que é o nosso meio e que é por onde *nos fazemos* em vez de *agirmos sobre* ele como se se tratasse de uma mera alternância sujeito-objeto.

Notemos que o aspecto invasivo da intersubjetividade está mais acirrado ainda do que na fase fenomenológica dos anos 1940. O esquema do sujeito constituído-constituente de matriz husserliana ainda preservava um prejuízo intelectualista ao subsumir tudo à

consciência do tempo. O campo intersubjetivo agora traz ao sujeito uma bagagem muito mais pesada trazida pela percepção e pela linguagem, com uma temporalidade que parece não mais ser a do sujeito mesmo, mas a de todo o mundo que veio antes e que virá depois dele e à qual ele não tem o direito de escapar e que ainda por cima é obrigado a compartilhar para conseguir suportar o peso e se movimentar em algum sentido. O sentido vem sempre da oposição, do desacordo, da diferença, da violência. É preciso romper para conectar.

É como diz Merleau-Ponty a propósito da relação do sujeito ao *fazer*: o sentido é distância, diferença, não é fechado. O fazer se dirige às *fissuras* da paisagem, rumo ao que há *por* fazer; ele também é atividade simbólica, não é apenas uma escolha ou posição de um fim, mas uma operação que está de acordo com um estilo, uma resposta ao que há por fazer que não está encerrada numa significação fechada, mas também é instituinte.

A noção do tempo também passa por uma renovação: para Merleau-Ponty, ele é o próprio modelo da instituição. Não há tempo que envolve nem tempo envolvido, mas uma espessura entre mim e o passado que não é uma série de perspectivas nem a consciência dessa série, mas “obstáculo e ligação” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 47). O tempo como instituição é “passividade-atividade, ele continua, porque foi instituído; ele funde, ele não pode cessar de ser, ele é total porque parcial, ele é um campo” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 47). Há uma transtemporalidade originária que não se define pelo escapamento dos instantes em direção ao não-ser do futuro, mas pela troca dos meus tempos vividos entre si, pela identificação ao mesmo tempo que pela interferência. A transtemporalidade originária é instituição em estado nascente, ela não está nem no atraso nem na antecipação, mas na hora certa, ela é a hora que ela é. Trocando em miúdos, por exemplo não se pode falar da história como revolução permanente, que seria a presença do futuro no presente, nem como uma mímica do passado, que seria dizer que as revoluções se repetem ou que os regimes políticos se sucedem em ciclos: não podemos nem antecipar nem adiar a história, ela deve ser compreendida pelo que ela é no presente, em sua espessura, em seu estado sempre nascente.

O nascimento, assim, é antes de tudo a abertura a um futuro. Nele se abre um campo, um salto para o futuro que se faz por si mesmo, que não é ou não vem de um ato de doação de sentido. O nascimento não é um ato de constituição, mas de instituição, porque a noção de constituição ainda depende muito da consciência: “o constituído só tem sentido para mim e para o eu deste instante. Constituição significa instituição continuada, jamais feita” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 48), afirma Merleau-Ponty. O instituído, ao contrário, tem sentido sem mim, ele salta para o seu futuro, ele tem o seu futuro e sua temporalidade,

enquanto o constituído é totalmente dependente do eu que o constitui. Assim, a instituição é do mesmo tipo de ser que o nascimento e, tal qual ele, é um ato a partir do qual as instituições decisórias ou contratos devem ser compreendidos, ou seja, tudo o que é instituído deve ser compreendido a partir de seu nascimento e não de sua constituição. Logo, uma definição geral de instituição seria a seguinte:

[...] instituição significa estabelecimento em uma experiência (ou em um aparelho constituído) de dimensões (no sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação às quais outras experiências terão sentido e farão uma *sequência, uma história*.

O sentido é depositado (ele não está somente em mim como consciência, ele não é recriado ou constituído na retomada). Mas não como objeto no armário, como simples resto ou sobrevivência, como resíduo: ele está como que a continuar, a completar sem que sua sequência seja determinada (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 50).

Merleau-Ponty organiza dois eixos explicativos no curso para abordar o conceito de instituição: o da *instituição pessoal e interpessoal*, que compreende a instituição dos sentimentos, a instituição das obras e a instituição de um saber; e a *instituição histórica*. Em conformidade com nossos objetivos, neste trabalho vamos direcionar nossa atenção ao segundo eixo, até porque ele abarca muitos aspectos do primeiro.

A instituição histórica, diz o autor, tem um sentido aparentemente claro, principalmente quando utilizamos o vocabulário político: Estado, leis, procedimentos jurídicos, aparelhos... entretanto, tudo isso mutila a instituição e a toma por letra sem espírito. Talvez já seja evidente pelo que já expusemos até aqui, mas cabe ressaltar que a instituição não é só aquilo que foi fixado contratualmente, mas tem um funcionamento mais profundo. A instituição verdadeira “é o quadro efetivo da dinâmica do sistema, oficial ou não” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 57), sua razão, aquilo que ela tem de mais importante, não está em seu conteúdo expresso, mas em seu conteúdo latente. Desse modo, ela tem um duplo aspecto: universalizante e particularizante.

O aspecto universalizante é aquele que dá à instituição um sentido pregnante. É isso o que diferencia a instituição de um outro acontecimento não natural qualquer. Por exemplo, a revolução industrial do século XVIII não é apenas uma série de eventos de grandes consequências, mas é um acontecimento-matriz que abre um campo histórico que tem sua unidade: “a instituição é o que torna possível uma série de acontecimentos, uma historicidade” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 57). A instituição em sentido forte é essa matriz simbólica que faz com que haja a abertura de um campo, de um futuro, e que a partir

daí abre a possibilidade de uma aventura comum (Cf. MERLEAU-PONTY, 2015, p. 58).

Pelo seu lado particularizante, a instituição mostra que, por exemplo, o pensamento do século XVIII ou do século XIX é “ingenuamente dogmático”. Essa constatação é possível na medida em que a história como instituição conhece as particularidades e compreende as diferenças entre os acontecimentos, as filosofias, as teorias científicas etc. Merleau-Ponty contesta dessa maneira uma filosofia da história fundada sobre a consciência e dirige sua crítica à filosofia de Hegel.

Para Merleau-Ponty, existe uma falsa oposição entre a lógica e a ironia da história em Hegel: para este, na consciência filosófica, a história teria um sentido pleno e uma lógica rigorosa, da qual os não-filósofos não sabem nada, porque não são filósofos e não sabem o sentido histórico daquilo que fazem (o que seria a ironia da história). Assim, o filósofo saberia melhor do que os outros o que eles mesmos fazem, ele seria o portador de um “saber absoluto filosófico, do fechamento, da exaustão, que religa lógica e ironia da história” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 139). Entretanto Merleau-Ponty entende que mesmo uma filosofia que renegue o saber absoluto e a lógica da história, que diga que não há senão acontecimentos fortuitos, que quem comanda é o acaso, está em relação de parentesco com o hegelianismo, pois está valorizando a ironia da história e, nesse caso, mesmo que não queira, o filósofo, para fazer tal constatação, se coloca fora da história, como um espectador universal de opinião privilegiada: tanto a opacidade absoluta da história quanto a sua clareza absoluta são ainda maneiras de conceber a história como um saber fechado.

Daí que o caminho que Merleau-Ponty decide abrir seja o de, ao considerar a história como *campo*, não optar nem pela opacidade, ou seja, pela gratuidade dos acontecimentos, pelo reino do acaso, e nem por uma sistematização da história. O filósofo, em vez de *kosmotheoros*, solidão radical, pensamento exaustivo, deve ser “aquele para quem há reconhecimento das particularidades que unem” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 140). Ou seja, para nosso autor a perspectiva filosófica não é a do idealismo da consciência absoluta, mas realmente abertura e verdade como mistério, onde a existência sempre retorna a si mesma, mas nunca consegue se carregar sozinha.

Esses posicionamentos a respeito do papel do filósofo no curso de 1954-1955 reforçam o que Merleau-Ponty diz na sua aula inaugural no Collège de France em 1952. No texto, chamado *Elogio da Filosofia*, ele recusa completamente a possibilidade de o filósofo ser aquele que detém um saber universal sobre a história ou sobre o que quer que seja e que possa conseqüentemente determinar o futuro. Nesse sentido, até o conceito de humanismo

deve ser elaborado com cuidado, porque o filósofo não pode se dizer humanista se ele considerar o homem um princípio explicativo que substitua todos os outros. O homem não é uma força ou um fator cosmológico, mas uma falha no ser, o lugar onde tudo acontece, muda de sentido e se transforma em história. Sua existência se estende a tudo, mas não explica tudo. Qualquer tipo de “religião do homem” é um “chauvinismo humano” e na verdade o coloca fora do mundo. O filósofo recusa tudo isso, porque para ele nenhum destino está dado:

O filósofo não diz que uma superação final das contradições humanas seja possível e que o homem total nos espera no futuro: como todo mundo, disso ele não sabe nada. Ele diz – e isso é completamente diferente – que o mundo começa, que nós não temos de julgar o futuro pelo que foi seu passado, que a ideia de um destino das coisas não é uma ideia, mas uma vertigem, que nossas relações com a natureza não estão fixadas de uma vez por todas, que ninguém pode saber o que a liberdade pode fazer, nem imaginar o que seriam os costumes e as relações humanas em uma civilização que não seria mais assombrada pela competição e pela necessidade (MERLEAU-PONTY, 2008, pp. 46-47).

Isso significa que o filósofo não sabe nada e que a filosofia não tem condições de dizer nada sobre a verdade do mundo? Claro que não. Em primeiro lugar, isso significa que a filosofia nunca está separada do mundo e da existência, e que por isso, por fazer parte, ela tem de “nos despertar para o que a existência do mundo e a nossa têm de problemático em si, a tal ponto que nós nunca nos curamos de buscar” (MERLEAU-PONTY, 2008, p.48). Em segundo lugar, que ela não está separada da história. Hegel já havia identificado filosofia e história quando fez com que a filosofia fosse a inteligência da experiência histórica e a história o devir da filosofia (Cf. MERLEAU-PONTY, 2008, p. 50). No entanto, essa história universal hegeliana se mostrou ser um sonho, porque se a tarefa de dar sentido à história cabe ao filósofo, o que quer dizer que ele não é igual à história que ele está fazendo. Por isso, para Merleau-Ponty o grande ganho que Marx traz à filosofia ao criticar Hegel é menos o de ter considerado a produtividade humana o motor da história e mais o de denunciar o ardil filosófico que consistia em empurrar o sistema para dentro da história para reencontrá-lo nela e poder assim reafirmar o poder do filósofo. Marx descobre uma racionalidade histórica inerente à vida humana, na qual a história não é uma ordem de fatos e acontecimentos que só ganha direito de existência por meio da organização que faz dela o filósofo, mas o próprio meio onde todo o sentido se forma e até mesmo o sentido filosófico. Esse é o verdadeiro significado da *praxis* aos olhos de Merleau-Ponty:

O que Marx chama de *praxis* é esse sentido que se desenha espontaneamente no entrecruzamento das ações pelas quais o homem organiza suas relações com a

natureza e com os outros. Ela não é dirigida inicialmente por uma ideia da história universal ou total. Nós nos lembramos de que Marx insiste na impossibilidade de pensar o futuro. É mais a análise do passado e do presente que nos faz perceber em filigrana, no curso das coisas, uma lógica que não o guia de fora, mas antes emana dele, e que só se completará se os homens compreenderem sua experiência e quiserem transformá-la (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 52).

Na leitura de Merleau-Ponty, isso significa que não sabemos nada a respeito do curso das coisas, a não ser que mais cedo ou mais tarde ele eliminará as formas históricas irracionais, aquelas que produzem sua própria destruição, como o capitalismo. Mas essa destruição do irracional desembocará no caos se for feita pelas formas irracionais que não são capazes de construir formas novas. Ainda não há uma história universal, porque, segundo Marx, ainda estamos na pré-história. A história ainda está por fazer, de maneira que seu sentido é imanente aos acontecimentos inter-humanos e frágil como eles. Mas, para Merleau-Ponty, é neles que se encontra a gênese da razão, porque a racionalidade agora passou de conceito a centro da *praxis* inter-humana e por conta disso alguns fatos históricos adquiriram um significado metafísico e é aí que reside a filosofia.

A filosofia deixa então de ter o poder de exatidão que tinha em Hegel e também deixa de ser um simples reflexo da história. Segundo Merleau-Ponty, ao recusar a ela o poder de exatidão Marx não pode, conseqüentemente, transformar a dialética da consciência em dialética da matéria, porque dizer que há dialética nas coisas ainda é uma maneira de mostrar que é nas coisas conforme pensadas pelo homem, e esse pretoso objetivismo acaba sendo o cúmulo do subjetivismo. Para Merleau-Ponty, Marx desloca a dialética para os homens e não para as coisas, para os homens enquanto engajados com todo o seu aparato humano por meio do trabalho e da cultura numa empreitada que transforma as relações sociais e a natureza. A filosofia é, portanto, a álgebra da história e não prescinde da contingência do acontecimento humano para fazer suas operações, mas, ao contrário, em vez de falha, esta passa a ser sua condição mesma, porque sem ela não haveria o que ser calculado. Se soubéssemos já o sentido do futuro, não teríamos nada para fazer no presente, seríamos completamente impotentes diante de um futuro todo-poderoso que pudesse se impor acontecesse o que acontecesse. Uma história universal tira todo o sentido da ação presente:

Todo recurso à história universal corta o sentido do acontecimento, torna insignificante a história efetiva e é uma máscara do niilismo. Como o Deus exterior é também um falso Deus, a história exterior não é mais história. Os dois absolutos rivais só vivem se, no pleno do ser, se cava um projeto humano que os recuse, e é na história que a filosofia aprende a conhecer essa negatividade filosófica à qual opomos de maneira vã a plenitude da história (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 54).

Merleau-Ponty sabe que os sucessores de Marx não o interpretam dessa forma e que talvez nem o próprio tenha se compreendido desse jeito. Mas isso ocorre porque a *praxis* é tão entranhada na história que até o seu desenvolvimento conceitual depende do desenvolvimento histórico. Quando lançada por Marx, não havia nas categorias filosóficas nem na sociologia um aparato intelectual à altura do que ela exigia. De todo modo, para Merleau-Ponty nem o marxismo foi capaz de realizar a junção de filosofia e história, porque, em primeiro lugar, o sentido imanente dos acontecimentos inter-humanos ficou sem lugar definido, já que não podia ser posto nem nos homens como consciências nem nas coisas. Fica-se sem saber onde exatamente está o processo histórico e que tipo de existência deve ser conferido às formas históricas tais que feudalismo, capitalismo, proletariado etc. das quais se fala como se fossem entidades com saber e vontade própria, mas que ninguém sabe exatamente o que elas representam. Em segundo lugar, a tradição marxista rejeita a união da história e da filosofia e a própria historicidade da filosofia ao recusar a fonte do Espírito objetivo hegeliano e com isso se desarma contra o dilema da existência como coisa e da existência como consciência e não fornecer elementos para a compreensão desse sentido histórico que está generalizado numa classe que arrasta as formas históricas e toda a história e que não pode apelar a nenhum *cogito* individual, mas que para se realizar precisa de todos eles, sob risco de incorrer nos crimes de reificação e ideologia, os mesmos nos quais incorreram todas as filosofias que se ocuparam do problema da coisa e da consciência.

Assim, a essa altura Merleau-Ponty acredita que a união da história e da filosofia revive não em Marx nem em Hegel, mas na linguística moderna: a teoria do signo linguístico “implica talvez uma teoria do sentido histórico que foge à alternativa das *coisas* e das *consciências*” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 56). Quer dizer, não há a necessidade de que essa alternativa se imponha nem de que ou uma escolha se faça ou que devamos conviver com essas duas categorias em oposição constante. Como já vimos, Merleau-Ponty identifica as relações recíprocas entre vontade expressiva e meios de expressão às relações entre as forças produtivas e formas de produção e ainda, “mais geralmente, forças históricas e instituições” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 56). Porque a filosofia, além de estar na história, é *discurso*, e também faz parte do discurso histórico. Ela substitui o simbolismo tácito do mundo da vida por um simbolismo consciente, e o sentido latente por um sentido manifesto; ela não apenas sofre as consequências daquilo que acontece em seu entorno histórico, nem é o mero efeito de causas passadas, mas modifica o sentido histórico ao revelá-lo a si mesmo, e, dando-lhe a oportunidade de se atar a outros tempos e a outros meios, faz emergirem as relações nas quais

a verdade dele aparece. A morada da filosofia é na história e na vida, mas ela quer habitar o núcleo delas, o lugar onde o sentido nasce, onde acontece o advento. “Ela se entedia no constituído”, afirma Merleau-Ponty. Como movimento de expressão, ela não pode coincidir com o exprimido e precisa se afastar dele para ver seu sentido. Ela pode até ser considerada trágica, porque carrega seu contrário em si mesma e está sujeita ao inesperado e ao infortúnio, mas ela não pode ser séria, porque “o homem sério, se ele existe, é o homem de uma só coisa à qual ele diz sim” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 59), enquanto o filósofo quer sempre os dois contrários: “realizar destruindo, suprimir conservando” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 59). O filósofo é aquele que pode agir sem tomar atitude, que pode se posicionar sem escolher, que pode até trair e continuar sendo fiel. É o filósofo que consegue dizer em certas circunstâncias que um político opositor é um traidor, porque ele fala uma linguagem que não é a dos poderes que decidem por si próprios quem é bom e quem é mau e que nesse sentido políticos de “lados opostos” acabam tendo muito mais em comum entre si do que entre o filósofo, porque eles jogam um mesmo jogo e, por mais que haja divergências quanto às regras, estão em disputa as mesmas peças e o mesmo tabuleiro. Como diz Merleau-Ponty, “há entre eles cumplicidade, cada um é a razão de ser do outro” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 60). O filósofo está um pouco alheio a tudo isso e, nesse sentido, de certa maneira ele não é um ser real. Mas seria essa uma diferença entre o filósofo e o homem comum?

Merleau-Ponty diz que não. Essa suposta diferença entre o filósofo e o homem é uma manifestação das contradições que têm lugar dentro do próprio homem, “é mais, no homem mesmo, a diferença daquele que compreende e daquele que escolhe, e todo homem a esse respeito é dividido como o filósofo” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 60). O filósofo é como que esartejado em sua reflexão, mas não para morrer ou se livrar de fragmentos defeituosos de si mesmo, mas para melhor observar a verdade de que são feitas as suas conexões com o mundo e com a história. Nesse corte ele não cai nas profundezas de um abismo de si mesmo ou do saber absoluto, mas observa as raízes que o plantam no mundo, entre os outros seres. Ele é a expressão da filosofia que já é realizada no homem todos os dias, como mostram as belas palavras com as quais Merleau-Ponty encerra a aula inaugural:

O que ele ensina da morte, senão que ela está escondida na vida, como o corpo na alma, e é esse conhecimento que faz, dizia Montaigne, “morrer um camponês e povos inteiros tão constantemente quanto um filósofo”. O filósofo é o homem que desperta e que fala, e o homem contém silenciosamente os paradoxos da filosofia, porque, para ser completamente homem, é preciso ser um pouco mais e um pouco menos que homem (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 63).

Essa brevíssima referência a Montaigne não é fortuita. No mesmo livro em que é publicada, em 1953, a aula inaugural no Collège de France, Merleau-Ponty publica o ensaio “Leitura de Montaigne”¹⁶, no qual defende que um certo ceticismo, o de Montaigne, é necessário para a busca da verdade, ou melhor, para a experiência da verdade, e que em certo sentido a postura de Montaigne é um caso exemplar da conduta filosófica. Como nos lembra Peillon, em Merleau-Ponty não há na filosofia nada que a privilegie em relação às outras formas de expressão. A filosofia nunca é “filosofia primeira”, ela é sempre segunda, visto que ela nada mais é do que o inventário crítico de nossas vidas, de maneira que o “crítico” aqui não se refere a nenhuma lucidez superior, mas ao recolhimento, à decisão de “deixar a experiência ordinária se manifestar em sua verdadeira natureza, seja ela ambígua, obscura ou monstruosa” (PEILLON, 1994, p. 30). O objetivo da filosofia então não é o de transformar em palavras todas as experiências, mas o de exprimir a alternativa do silêncio e da fala que existe desde sempre no homem comum e no filósofo, utilizando-se de seu próprio método para se recolher e ao mesmo tempo desvendar, deixando esses paradoxos de nossa existência continuarem desempenhando seu próprio jogo. Para tanto, a filosofia, segundo Merleau-Ponty a compreende, está “embarcada na experiência”, de modo que nisso ela não se difere de nenhuma outra existência, seja ela a mais banal. É então aqui que a inspiração é Montaigne: trata-se de inscrever a filosofia na existência, bem onde há o paradoxo da consciência que não pode ser puro espírito e do corpo que não é só um pedaço de matéria, de descrever o “fato paradoxal” que é o homem: “a filosofia, embarcada na experiência, não tem de anulá-la, mas penetrá-la. O homem não é um problema do qual ela teria de dar a solução: ele é um enigma ao qual ela deve permanecer fiel” (PEILLON, 1994, p. 33).

Assim sendo, a “Leitura de Montaigne” revela a Merleau-Ponty que a peculiaridade do ceticismo desse filósofo está no fato de tal ceticismo multiplicar as contradições e, ao dizer que toda verdade se contradiz, reconhecer a própria contradição como verdade. Nesse sentido, a recusa de cada verdade revela uma nova verdade. Na obra de Montaigne, a consciência de si é uma constante, mas, diferentemente do sentido cartesiano, em que o si toma posse de si mesmo, ele é ligado ao mundo e ao mesmo tempo livre, ele se abre aos objetos exteriores ao mesmo tempo em que se diferencia deles, de modo que nós nos dirigimos a um mundo cuja chave não possuímos e somos enviados às coisas e delas remetidos. Desse modo, o conhecimento de si em Montaigne é diálogo consigo mesmo, é como uma experimentação de si mesmo que é feita em meio a um fluxo de ideias, que por mais claras que sejam sempre

¹⁶ Utilizamos nas referências a paginação de *Signos*, onde o ensaio também foi publicado.

oferecem o risco de tal clareza tornar nosso próprio ser opaco a nós mesmos. Enquanto em Descartes a alma e o corpo, apesar de terem uma união numa primeira constatação, são pensados separadamente pela clareza do entendimento, o interesse de Montaigne é pela mescla dos dois termos, pois o que chama sua atenção é nossa condição *de fato*. Isso reflete até em seu pensamento sobre a morte: em vez de ser o contrário ou fim da vida, ela é sua contraprova. Chorar e lamentar a morte é fugir dela; deveríamos na verdade encará-la de frente, encarar o não-ser de um olhar seco, porque quando se conhece a morte é que se conhece a vida: morrer é um ato que se executa completamente sozinho e nos coloca diante do fato de que não podemos dominar completamente nossas vidas nem o mundo que nos cerca. Aceitar a morte é aceitar a vida naquilo que ela tem de mais contingente, ainda que previsível, é aceitar como fato aquilo que vem à nossa mente como possibilidade.

Para Merleau-Ponty, Montaigne nos ensina, além disso, a “confiar desconfiando”: nós vivemos com os outros, em meio a eles. Nós não os escolhemos, nem eles nos escolhem. Por isso há um mal na vida pública: “cada um coloca aqui no lugar de seus pensamentos o seu reflexo nos olhos e nos propósitos de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 332). Estamos todos alienados. O bem público nos obriga a trair e a mentir, a fazer o mal, porém não devemos simplesmente nos resignar a esse fato. Claro que é preciso haver chefes que pratiquem o mal contra seus subordinados, porém para que isso ocorra com um mínimo de dignidade é preciso que o mal praticado seja consciente e que não seja exercido por prazer, mas tendo como objetivo o bem comum. E quanto àqueles que obedecem? Também não devem dar seu consentimento pleno a todas as ordens que lhes são dadas, deve-se obedecer desprezando: “devemos nos emprestar aos outros e só nos dar a nós mesmos” (MONTAIGNE *apud* MERLEAU-PONTY, 2014 p. 333). Segundo Merleau-Ponty, Montaigne afirma que “deve-se desprezar porque o Estado é contra tudo aquilo que conta no mundo: contra a liberdade, contra a consciência. Mas deve-se obedecer, porque essa loucura é a lei da vida em comum e porque seria uma outra loucura não tratar o Estado segundo suas leis” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 333). Assim, é impensável um Estado totalmente governado pela razão, pois ao mesmo tempo em que se almeja um reino da liberdade e da consciência, estamos submetidos ao império da lei para coibir pela violência os excessos cometidos por cada um contra os outros, causados pelo conflito de interesses. De todo modo, não se pode sonhar com leis que igualem na prática a variedade dos casos, ou seja, deve-se, ao mesmo tempo em que confiar, desconfiar do Estado: “não podemos nos reconciliar com esse caos. Viver nas questões públicas é *viver segundo outrem*. Montaigne é inclinado evidentemente a viver

segundo si mesmo...” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 333). Dessa maneira, trata-se de viver indivisivelmente dentro e fora de nós mesmos, a fronteira entre o que é interior e o que é exterior é apagada. Não podemos sempre obedecer se desprezamos, não podemos sempre desprezar se obedecemos. Não se trata de nunca tomar partido, mas de entender que nossas atitudes ou nossa apatia diante do mundo não têm sempre um sentido explícito desejado por nós, e que às vezes é preciso até mesmo fazer o contrário daquilo que queremos para podermos nos direcionar ao mundo:

Há ocasiões em que obedecer é aceitar, e desprezar é recusar, em que a vida partida em dois deixa de ser possível, em que o exterior e o interior não se distinguem mais. Devemos então entrar na loucura do mundo, e precisamos de uma regra para esse momento. Montaigne o sabia, ele não se furtou a isso. E como ele o teria feito? Ele tinha descrito a consciência, mesmo solitária, já misturada ao absurdo e louca por princípio (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 334).

É preciso então, diz Merleau-Ponty, que o pensamento seja sempre interrogativo para não correr o risco de se refugiar em certezas que causem sua própria ruína. O pensamento que se interroga continuamente é um pensamento em ato que, ao invés de privilegiar a ideia de um saber absoluto, valoriza um pensamento libertador que, ao nos livrar dos dogmas, ele sim se torna a medida de todas as coisas e o equivalente de um absoluto. Num tal pensamento, nem mesmo a crítica das paixões as desqualifica, mas ao contrário nos mostra que nós nunca temos a posse total de nós mesmos e que somos também nossas paixões. Desse modo, duvidar é também crer: quando duvidamos, cremos que outra coisa é possível, damos espaço a nossa opinião e graças a ela podemos reencontrar “o natural, a ingenuidade, a ignorância [...], reencontrar a graça das primeiras certezas, na dúvida que as identifica e as torna visíveis” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 336).

Mas Montaigne não se restringiu à dúvida: uma vez que vivemos no mundo em meio a coisas e outras pessoas, nós somos também aquilo que somos aos olhos dos outros e o que eles pensam de nós nos atinge no centro de nós mesmos. Certas ligações que temos com os outros nos tornam como que escravos deles, como sua amizade com La Boétie: essa amizade “foi exatamente o tipo de ligação que *nos escraviza a outra pessoa*. Ele não pensava se conhecer melhor do que La Boétie o conhecia, ele vivia sob seus olhos; depois de sua morte, ele continua: é para se conhecer como La Boétie o conhecia que Montaigne se interroga e se estuda” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 337). Assim, ressalta Merleau-Ponty, existir também é existir sob os olhos daqueles a quem amamos, pois a configuração de nossas vidas é feita de acordo também com nossas relações com essas pessoas. Sendo o “verdadeiro ceticismo” um

movimento em direção à verdade, não podemos nos furtar ao encontro com aquilo e aqueles que estão fora de nós e cujas paixões também nos despertam paixões por meio das quais formamos opiniões e tomamos atitudes em nossas vidas. Como diz Merleau-Ponty, “Montaigne reconheceu fora de si mesmo homens e coisas aos quais ele nem sonhou a se recusar, porque eles eram como que o emblema de sua liberdade no exterior, porque ao amá-los ele era ele mesmo e se reencontrava neles como ele os reencontrava em si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 337).

O mesmo vale para a vida pública: para Montaigne nem a obediência pura nem o comando puro são formas de viver. Se quem comanda não pode ser contestado, essa pessoa não vive; ela dorme, pois não tem de encarar um mundo real diante de si. Aquele que só obedece tampouco vive, pois dá tudo de si aos outros e nada pode dar a si mesmo. Isso significa então que não se deve tomar partido, ou que só se deve tomar partido de si mesmo? Merleau-Ponty responde taxativamente que não, mas que é preciso saber até que ponto aquilo que apoiamos é uma causa justa, pois é muito tênue a linha entre a boa vontade e o sectarismo, é preciso tomar cuidado para que o apreço a uma causa não vire apreço a uma seita: “pode-se servir um partido e julgar duramente aquilo que é feito nele, encontrar no inimigo inteligência e honra, enfim continuar a existir no social” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 339). Para uns isso pode soar como descompromisso, mas pode também ser que isso seja uma maneira de ter um comprometimento maior com os outros e com a liberdade. Ora, não ser sectário significa para Montaigne executar melhor o serviço público, não se ater apenas àquilo que o engajamento voluntarista exige, mas a “servir melhor e mais, fora das fileiras” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 340). Afinal, não devemos nos desviar dos outros nem das paixões que eles nos despertam. Devemos viver entre os vivos, mesmo correndo o risco de nos deixarmos escravizar por eles, pois a verdadeira liberdade está no risco. Sem o risco, não nos lançamos ao mundo e nem rompemos as amarras que nos prendem a nós mesmos. Não precisamos achar que nossa condição é *a priori* uma maldição, pois o bem e o mal nós só os encontramos na própria vida.

Pelo texto sobre Montaigne somos agora introduzidos nas inquietações políticas de Merleau-Ponty no começo da década de 1950. Os temas da expressão e da instituição povoam o pensamento de nosso autor não só a respeito do estado e do papel da filosofia, mas também sobre o estado e o papel da política. Afinal, que outro espaço seria mais privilegiado que esse para abrigar as articulações entre filosofia, história e intersubjetividade? Embora o fino estilo de Merleau-Ponty possa nos fazer entrever otimismo e poesia no tempo presente, não nos

esqueçamos de que a história é prosa; ela pode conter momentos de poesia, mas no geral ela não tem métrica nem rima; além disso ela é uma prosa de um tipo peculiar que estará sempre inacabada e a linguagem pela qual ela é escrita é trágica e conflituosa porque só faz sentido entre as oposições de seus componentes¹⁷. É claro que isso não significa, como a leitura de Montaigne nos adiantou, que vivemos uma maldição, mas também não podemos fugir da tarefa de buscar uma racionalidade de tudo isso e de termos critérios mais adequados para identificar e definir o que é o bem e o que é o mal sem cair num caos e na relativização de tudo. Acreditamos, assim, que é com esse espírito que Merleau-Ponty redige “O homem e a adversidade” em 1951, texto no qual poderemos ver suas preocupações teóricas e políticas aplicadas aos exemplos políticos, notadamente ao contexto da Guerra Fria.

Como já vimos brevemente, no texto de 1951 Merleau-Ponty afirma que uma das características do século XX é que no domínio da filosofia e da cultura em geral só se progride obliquamente, o progresso não é feito em linha reta, pois cada vez que um autor desenvolve uma ideia nova ela se torna outra coisa no contato com os outros: “um homem não pode receber uma herança de ideias sem transformá-la pelo próprio fato de que ele se torna consciência disso, sem injetar ali sua maneira própria de ser, e sempre outra” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 365). O movimento das ideias responde à “pulsão da vida interindividual” e toda mudança no conhecimento do homem reflete uma mudança em sua própria maneira de existir. O homem nunca se contenta em coincidir consigo mesmo, ele está sempre fazendo representações de si mesmo, ele se vê, se imagina e se simboliza, de modo que “toda mudança na representação do homem traduz uma mudança do próprio homem” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 366). Essa transformação do conhecimento do homem, ao mesmo tempo em que não podemos sistematizá-la e defini-la por um método rigoroso, está sedimentada em nós e é nossa substância, estamos impregnados dela em tudo o que fazemos, e conseguimos ter o sentimento dela quando nos reportamos aos escritos e fatos de nossa época. Existe uma situação de cultura comum em que podemos falar de autores e artistas bem diferentes do século XX e mesmo assim perceber uma comunicação entre eles. Segundo Merleau-Ponty:

¹⁷ Poderíamos nos perguntar se a condição humana não é uma prosa kafkiana e se o homem não é uma espécie de Joseph K. no mundo. Numa participação em um programa de rádio em 1951 Merleau-Ponty é questionado a respeito disso por Georges Poulet, Jean Starobinski e Jean Lescure, que comentam a conferência “O homem e a adversidade”, e responde que, para além do fato de nem ter pensado nisso (mencionado Kafka, *O Processo* e Joseph K), sua intenção não era a de fazer uma conferência pessimista, porque a questão não é simplesmente a da adversidade, mas do homem e da adversidade. Apesar dessa violência fundamental da condição humana, o que o homem tem de mais característico não é ser sempre retido por uma adversidade que pesa sobre ele e o impede de fazer o que quiser, mas ser capaz de ter suas realizações justamente dentro dessa situação (Cf. MERLEAU-PONTY, 2016, p. 67).

Nós somos os mesmos homens que viveram como seu problema o desenvolvimento do comunismo, a guerra, que leram Gide, Valéry, Proust, Husserl, Heidegger e Freud. Quaisquer que tenham sido nossas respostas, deve haver meio de circunscrever zonas sensíveis de nossa experiência e de formular, senão ideias sobre o homem que nos sejam comuns, ao menos uma nova experiência da nossa condição (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 367).

Por esse fato de estarmos sempre dando novo sentido às ideias porque elas são filtradas por aquilo que há de sedimentado em nós e por aí instituem sempre outra coisa, Merleau-Ponty afirma que o século XX se destaca por ter feito uma associação nova entre o “materialismo” e o “espiritualismo” e entre o “pessimismo” e o “otimismo”, que pode ser lida como uma superação de antíteses. A vida humana é, para o pensamento do século XX, a reivindicação de uma ordem original que corresponde à vida humana, diferentemente do século anterior em que a vida do homem era considerada ou em termos materialistas como um episódio da evolução, traduzível em compostos físicos e químicos, ou em termos espiritualistas em que o próprio do ser humano seria única e exclusivamente os valores como a justiça e a verdade, como se esses valores fizessem parte do DNA do homem e estivessem igualmente presentes no DNA de instituições morais criadas por ele, como o casamento e a família. Felizmente o humanismo do século XX não tem mais a ver com a ideia de uma humanidade de direito natural; ser humanista nesse século é “ter por inseparáveis a consciência dos valores humanos e a das infraestruturas que os carregam na existência” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 369). O século XX assim diluiu a linha que separa o corpo e o espírito e passou a enxergar a vida humana como corporal *e* espiritual, “sempre apoiada no corpo, sempre interessada, até em seus modos mais carnis, às relações das pessoas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 369). A noção de *carne* foi restaurada para representar um corpo animado que não é um mecanismo cujo funcionamento é uma série de causas e efeitos previsíveis. Isso tudo, de acordo com Merleau-Ponty, se nota sobretudo na psicanálise e na literatura.

Essa nova concepção do homem não teria reverberado tanto em nós e em nossos saberes se ela não fizesse parte de uma experiência mais geral e abrangente, ou seja, parte da política e da história. A mesma ambiguidade encontrada na filosofia, na psicanálise e na literatura entre o corpo e o espírito foi transposta para o domínio da política: para Merleau-Ponty é cada vez mais difícil distinguir o que é valor e o que é exercício de poder. Porém essa “mistura” é arriscada e não traz clareza às relações políticas, mas “convulsão e caos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 384). Com a Guerra Fria, muitas agressões e ameaças entre os

Estados são encobertas por declarações de paz. Sempre tentamos identificar o real sentido de um ato político para além de seu conteúdo explícito, nunca nos contentamos com as declarações dadas. Os governos ao final parecem se perder no meio de toda essa astúcia governamental e diplomática exagerada, e a objetividade das relações entre meios e fins acaba sendo totalmente prejudicada, de modo que ao fim e ao cabo parece que ninguém mais sabe o que está fazendo. Ao contrário do que parece, isso é muito perigoso, pois pode desembocar numa guerra indiretamente. Além disso, certas práticas políticas típicas do pós II Guerra Mundial, como a criptopolítica e o expurgo, ao se tornarem institucionais demonstram uma política mundial calcada na dúvida e na desconfiança até mesmo nos assuntos internos dos países, é como se se esperasse sempre “encontrar cúmplices na cada do adversário e traidores na própria casa” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 386). Isso é confessar que todas as causas são ambíguas, e é isso que torna a política do século XX diferente da política de outrora, por essa dúvida remetida às próprias causas e pelas medidas repressivas que tal dúvida ocasiona. Isso mostra que a guerra, baseada na tensão entre os EUA e a URSS, não tem uma motivação profunda e por isso pode ser evitada, já que não é em todo lugar que os problemas da população vêm dessa rivalidade ideológica. Não se pode dizer por exemplo que é a “satanização” de um regime ou de outro que tenha feito com que países como Índia e China tenham se rebelado contra a miséria e a corrupção; isso não dá conta da experiência secular que esses povos têm dessa situação e do processo que os fez chegar ao ponto de querer mudá-la. Submeter tudo à disputa entre capitalismo e comunismo é uma maneira de o europeu esconder os reais problemas que estão em jogo nesses territórios, e um verdadeiro humanismo deve fugir desse esquema dualista para dirigir o olhar a eles: “talvez pela primeira vez os países avançados estão postos diante de suas responsabilidades e é questão de uma humanidade que não se reduz a dois continentes” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 389).

Se, por um lado, isso é positivo porque exige uma, digamos, abertura de espírito, por outro é problemático, porque, como diz Merleau-Ponty, “todas as doutrinas ocidentais são muito estreitas para encarar o problema do aprimoramento da Ásia” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 389). Nem a economia liberal clássica, nem o capitalismo americano, nem o marxismo dão conta do que se passa na Índia e na China. Sobretudo no que diz respeito ao marxismo, houve um desvio muito grande entre aquilo que se prevê na teoria e o que realmente acontece na prática:

Que [...] o marxismo tenha sido profundamente modificado, que ele tenha renunciado de fato à sua concepção de uma revolução enraizada na história operária,

que ele tenha substituído o contágio revolucionário pelas transferências de propriedades dirigidas de cima, deixado em repouso a tese do perecimento do Estado e a do proletariado como classe universal, isso não é surpreendente. Mas dizer também que a revolução chinesa, a qual a URSS não encorajou muito, escapa em uma larga medida das previsões de uma política marxista. Assim, no momento em que a Ásia intervém como um fator ativo na política mundial, nenhuma das concepções que a Europa inventou nos permite pensar seus problemas. O pensamento político se emaranha aqui nas circunstâncias históricas e locais, se perde nessas sociedades voluminosas (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 390).

Para Merleau-Ponty, a política mundial é confusa porque suas ideias são pequenas demais para o campo de ação que elas devem cobrir. Filosoficamente, o que isso significa? Que, em primeiro lugar, o século XX nos proporciona como nunca a experiência da *contingência*. Em segundo lugar, tanto o bem quanto o mal são contingentes. A contingência do mal é o que Merleau-Ponty chamará de *adversidade*:

[...] não há, por princípio, na vida humana, uma força que a leve em direção a sua perda ou em direção ao caos. Ao contrário, espontaneamente, cada gesto de nosso corpo ou de nossa linguagem, cada ato da vida política [...], leva em conta outrem e se ultrapassa, naquilo que tem de singular, rumo a um sentido universal. Quando nossas iniciativas se atolam na massa do corpo, na da linguagem, ou na do mundo desmedido que nos é dado para acabar, não é um gênio maligno que nos opõe suas vontades: trata-se apenas de um tipo de inércia, de uma resistência passiva, de uma falha do sentido – de uma adversidade anônima (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 390).

A contingência do bem existe no sentido de que o nosso progresso não é necessário no sentido metafísico, ele também depende da nossa experiência e nós não chegamos a ele em linha reta, mas por meio de muitos desvios de percurso. Merleau-Ponty descarta assim completamente a ideia de uma “natureza humana” boa ou má: o que existe é a vida humana, que por mais que o conjunto dos seres humanos tenha características físicas e uma “abertura ao ser” em comum que os torna todos comunicáveis entre si, nada disso é em si mesmo bom ou mau: “essa luz que nós encontramos em todo olhar humano é vista tanto nas formas mais cruéis do sadismo quanto na pintura italiana” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 391). É isso que faz com que o homem seja totalmente diferente dos animais, porque ele nunca é pura originalidade e é o próprio lugar da contingência. Por isso nenhuma explicação causal da conduta humana, seja por causas exteriores ou por causas interiores, é válida para dar conta do fenômeno humano:

Explicar a Mona Lisa pela história sexual de Leonardo da Vinci ou por qualquer noção divina da qual ele tenha sido o instrumento ou por alguma natureza humana capaz de beleza, é continuar cedendo à ilusão retrospectiva, é continuar realizando de antemão o válido – é continuar desconhecendo o momento humano por

excelência, em que uma vida tecida de acasos se retoma e se exprime (MERLEAU-PONTY, 2014, pp. 391-392).

O humanismo do século XX leva em consideração esse homem que lida com uma linguagem que já é falada, com a fragilidade de seu próprio corpo, que vive em uma história que não progrediu retilineamente e tampouco oferece garantia de acordo final, e tenta compreender tudo isso, a dar significação a todas essas coisas. Não se trata mais de um humanismo “decorativo” que idolatra uma *ideia* do homem, totalmente desprovida de corpo e mascarada por detrás de uma série de valores. Agora o homem e o espírito “transparecem no movimento pelo qual o corpo se faz gesto, a linguagem obra e a coexistência verdade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 392). Não se trata de oferecer uma explicação “mundana do mundo” para fazer um contraponto à teologia que concebe o homem como um elemento divino e dotado de características especiais, mas de tomar consciência da contingência, constatando a junção entre “o fato e o sentido, entre meu corpo e eu, eu e o outro, meu pensamento e minha fala, a violência e a verdade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 393), é a recusa das *explicações* e o exercício da compreensão, que busca entender essa mescla da qual somos feitos em vez de buscar causas primeiras para ela. Se filosoficamente a recusa dessa compreensão resulta numa sacralização do homem totalmente descolada da realidade, politicamente ela resulta em fenômenos bem mais nocivos, como o fascismo. Esse tipo de regime é justamente a recusa da contingência histórica e a vontade de dominar todo o destino de uma sociedade por meio da manipulação forçada de estruturas morais e sociais. Mas, infelizmente, como Merleau-Ponty já dizia antes, ainda que o fascismo esteja superado, politicamente essa compreensão da contingência ainda não é praticada.

Em 1954 o jornal L'Express inaugura o “Forum”, uma coluna que responde a questões julgadas interessantes pela redação, enviadas por leitores. Merleau-Ponty colabora com tal coluna respondendo a questões na maioria sobre filosofia e política. Uma questão que lhe é colocada é a de, considerando que os políticos e os jornais mais *partisans* da época se arrogam cada vez mais uma pretensa objetividade mesmo tendo opiniões tão diferentes, fica evidentemente cada vez mais difícil compreender o que realmente significa ser objetivo nessas condições, de modo que, se é preciso, para fugir desse relativismo de ideias, recuar diante dos fatos e não tomar partido (pelo menos não imediatamente), ser objetivo não significaria então ser covarde e omissos diante das responsabilidades e exigências da ação?

Merleau-Ponty responde que essa questão mostra, em primeiro lugar, que as filosofias do engajamento ou da decisão são já algo adquirido na França, mas que, em segundo lugar,

elas não foram necessariamente compreendidas por aqueles que as leram. Isso porque estabeleceu-se, sobretudo após a tese de Aron e a obra de Sartre, a ideia de que a objetividade, o tomar distância diante da situação e o prestar atenção nos fatos são falhas diante do dever de decidir ou uma covardia disfarçada de uma maneira de deixar os fatos falarem.

No entanto, continua Merleau-Ponty, não é nada disso que ensinam Aron e Sartre (nem Weber, que de certa maneira inspira seus pensamentos), pois eles jamais desvalorizaram o conhecimento e o exame crítico. Ao contrário, eles disseram que esse exame deve ser feito e que nunca é impessoal, que os fatos nunca significam algo por si mesmos e que, mesmo ao falarmos do passado, existem métodos e perspectivas interpretativas que modelam seu sentido. Isso não significa que, já que a situação por si só não tem como determinar a decisão, todas as decisões são equivalentes ou que uma decisão que passou pelo crivo da crítica e do conhecimento valha mais do que uma que não passou, mas que há um *trabalho* da pessoa que decide sobre os fatos e os motivos que pode enriquecer ou mudar a decisão enquanto a esclarece. Não se trata apenas de se engajar, de tomar partido, de dar testemunho de uma ação ou decisão: se assim fosse, Sartre, Aron e Weber diriam apenas “sim” ou “não” para as questões nas quais se engajaram, sem dar maiores razões teóricas. A verdade é que eles nunca ensinaram nenhum tipo de irracionalismo, mas, ao contrário, que quando tudo está dito, o sentido que tomará o conjunto depende de uma decisão indispensável (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 97). Assim, não há diferença *absoluta* entre um juízo feito de maneira temerária e outro feito com mais cautela, porque a diferença entre eles só pode ser visível na amplitude de horizontes que eles nos dão de uma determinada situação, do esclarecimento – ou não – que eles podem nos oferecer dos fatos. Ou seja, nada disso aparece imediatamente.

Aliás, acrescenta Merleau-Ponty, as considerações sobre os limites da objetividade são totalmente estranhas ao liberalismo clássico, no qual são calcadas as instituições parlamentares. A novidade de Weber é justamente introduzir esse debate sobre os limites do objetivismo no liberalismo e, subsequentemente, no parlamentarismo, inaugurando uma “época em que o liberalismo está consciente de seus próprios limites e reconhece que, mesmo sob suas formas liberais, a ação comporta um elemento de força” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 98). Entretanto, é preciso observar que Weber nunca deixa a ação política a cargo da violência somente. A política para ele é luta, mas uma luta que pode ser mantida acima da agressão e da violência pura. Esse, aos olhos de Merleau-Ponty, não deixa de ser um liberalismo heroico que abre espaço à objetividade porque não recusa o fato da violência fingindo que tudo está regulado pela lei.

Assim, baseado em Weber, Aron, Sartre, Lukács e outros, Merleau-Ponty publica, em 1955, *As aventuras da dialética*, numa tentativa de oferecer clareza ao pensamento político num mundo que estava dividido pela Guerra Fria (divisão, como veremos, questionável, pois os contrários formavam um sistema em que ambos se retroalimentavam entre si, de modo que a alternativa entre eles é uma questão falseada por eles mesmos mutuamente); os problemas do liberalismo e do comunismo individualmente nos países em que são exercidos denunciados nos textos dos anos 1940 continuam, de maneira que ambos os regimes são apenas nominais e não passam de ideologias, já que seus valores quase não existem na prática; a revolução tanto como ideia quanto como prática está em crise justamente pela falta de coincidência entre seus valores e sua prática, o que dificulta a ação da esquerda mundial, que não pode aderir ao comunismo sem trair as pautas de seus proletariados locais, nem respeitar essas pautas sem trair a revolução; a guerra da Coreia estabeleceu uma “coexistência” tensa e belicosa, que na verdade deixou mais problemática ainda a questão da coexistência dos dois regimes; e, por fim, mas o mais importante, é imperativa a necessidade de retraçar as linhas filosóficas e políticas sobre as quais a história se escreve, já que a dialética marxista, que prometia a superação das contradições conservando a verdade contida nelas fracassou enquanto revolução, de maneira que, tendo em vista que nos países desenvolvidos ou em desenvolvimento nenhuma necessidade histórica garante a chegada da revolução, a tarefa de se pensar numa vanguarda de esquerda não comunista se impõe. Como racionalizar a situação do mundo sem a ilusão de uma panaceia, mas, ao contrário, assumindo o conflito político como fundamental na vida da humanidade e como condição mesma para que ela não caia no mais profundo caos, é o tema que veremos Merleau-Ponty abordar n’*As aventuras da dialética* em nosso próximo capítulo.

IV. AS AVENTURAS E DESVENTURAS DA DIALÉTICA, DA HISTÓRIA E DA FILOSOFIA

4.1. Polêmica com Sartre

Vamos começar nossa abordagem dos temas de *As aventuras da dialética* por uma das mais marcantes passagens da vida e da obra de Merleau-Ponty, que é a “ruptura” com Sartre. Tal ruptura nunca foi abertamente assumida por ambos em vida e só ganhou maiores dimensões quando as cartas trocadas por eles vieram à tona ao grande público nos anos 1990. Até então, o que se sabia da discórdia era basicamente o que Sartre relatou no artigo “Merleau-Ponty vivant”, publicado em *Tempos Modernos* em por ocasião da morte de Merleau-Ponty em 1961. Restituir algumas linhas dessa querela neste estágio de nosso trabalho é importante porque, em primeiro lugar, ela concerne basicamente à articulação entre violência e política na URSS e à concepção política da intelectualidade de esquerda (comunista e não comunista) da França nos anos 1950; e, em segundo lugar, porque ela nos dá acesso à polêmica: mais do que examinar as articulações do pensamento político e filosófico merleau-pontiano por si mesmo e pelos filósofos escolhidos por ele, podemos ver de que maneira ele defende suas ideias de ataques reais de seus contemporâneos. Em princípio, nossa intenção nesse episódio não é a de tomar partido sobre o conteúdo político das declarações, ou melhor, sobre os posicionamentos políticos de cada um em si mesmos, mas expor a maneira como Merleau-Ponty se mantém fiel a suas convicções, porque antes de mais nada elas são fruto de sua atitude filosófica em direção ao mundo (inclusive até esta será questionada por Sartre).

O contexto geral da discussão é o de que, a partir dos anos 1950, com a guerra da Coreia, Sartre se aproxima do Partido Comunista, enquanto Merleau-Ponty, como vimos, permanece em sua busca constante pelo sentido, que implica um certo distanciamento da atividade política, como mostrou sua aula inaugural no Collège de France. Em 1952, Sartre escreve furiosamente o ensaio “Os comunistas e a paz” logo após o episódio do fracasso de uma greve organizada pelo Partido Comunista por ocasião da prisão de Jacques Duclos. O longuíssimo artigo é publicado em *Tempos Modernos* sem discussão prévia com Merleau-Ponty, que desde a fundação tinha sido o editor político da revista. Merleau-Ponty nada diz a respeito, mas essa tomada de posição de Sartre divide a revista, uma vez que, conforme o texto, o Partido Comunista deve ser defendido sempre que atacado, porque ele é o portador histórico da chance de libertação do proletariado. No limite, ser de esquerda nesse caso é ser

comunista. Como dissemos, a redação da revista fica dividida, e nessa situação Lefort e Sartre polemizam nas páginas do periódico. Como relata François Ewald, Sartre vai assumindo pouco a pouco o controle da editoria política da revista, escanteando Merleau-Ponty até o ponto de fazer passar um mau artigo marxista sem o aval deste último e, pior ainda, sem publicar um preâmbulo que Merleau-Ponty havia escrito como condição para a publicação de tal artigo¹⁸.

Ao tomar conhecimento de que havia sido censurado, Merleau-Ponty pede demissão da revista por telefone, numa conversa de mais de duas horas, na qual, relata Sartre, ambos se acusaram reciprocamente de abuso de poder (Cf. SARTRE, 1964a, p. 260). Depois desse acontecimento é que ocorre a troca de cartas, com Sartre na Itália e Merleau-Ponty em Paris. Fato interessante, logo na primeira carta, escrita por Sartre, é a desqualificação da atitude filosófica de Merleau-Ponty. Sartre toma conhecimento de uma conferência dada pelo amigo a jovens intelectuais e universitários na qual este teria supostamente desaprovado sua postura intelectual. Aparentemente, Merleau-Ponty teria reprovado Sartre publicamente por tomar posição diante de cada acontecimento político concreto, sem uma análise do todo da situação. Para Sartre, essa é uma crítica que beneficia a direita, porque uma crítica a quem apoia o PC, ainda que não faça parte do partido, feita por alguém que também não faz parte do partido poderia ganhar a significação objetiva de que não se deve apoiar o partido e de que toda a esquerda é equivocada. Sartre considera que Merleau-Ponty age de má fé ao se recusar a escolher o regime soviético sob alegação de não conhecer o que se passa nele, porque nunca saberemos a verdade total de nenhum regime, e porque não se trata de ir ao extremo de exigir filiação ao PC, mas de reagir diante de circunstâncias urgentes, como a questão da formação de um exército europeu ou da guerra da Indochina, por exemplo. Nesse sentido, pior do que a aproximação do PC é a recusa a agir diante de fatos bem concretos, sobretudo usando a filosofia como pretexto para tal abstenção. É o que podemos ver nessas duras palavras de Sartre:

Mas eu o reprovo, e bem mais severamente, por abdicar nas circunstâncias nas quais você deve se decidir como homem, como francês, como cidadão e como intelectual, ao tomar sua filosofia por “álibi”. Pois você não é filósofo, Merleau, não mais que eu ou que Jaspers (ou qualquer outro). A gente é “filósofo” quando está morto e a posteridade nos reduz a alguns livros (SARTRE, 1994 *apud* MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 137).

¹⁸ Como vemos, a situação é bem mais grave do que o que foi relatado por Sartre em “Merleau-Ponty vivant”, que tratou esse episódio da censura a Merleau-Ponty como um mero descuido sem grande importância (cf. SARTRE, 1964a, p. 259 e ss.).

A situação fica ainda mais tensa, pois, ao que tudo indica, Sartre resolve, por sua vez, embasar teoricamente seu aborrecimento pela crítica pública na invalidação da concepção merleau-pontiana do “filósofo”. Em algumas linhas, Sartre desaprova completamente tudo o que foi dito por Merleau-Ponty sobre o papel do filósofo no Collège de France, relegando o texto da aula inaugural a uma “extrapolação da própria psicologia” de Merleau-Ponty “no domínio dos valores e dos princípios”, porque, em suma, Merleau-Ponty, ao supostamente não definir o filósofo, na verdade faz uma “zoologia” da espécie “filósofo” e se coloca na posição do espectador universal tanto criticada por ele mesmo, de modo que essa espécie não passa de uma projeção de seu próprio caráter, que, ao julgar Sartre sob esses critérios, está impondo as suas próprias regras à conduta de outrem. Vejamos:

Sua aula do Collège de France não foi nada convincente se você esperava por ela definir o filósofo: nesse sentido, tudo lhe faltava. E de cara esse primeiro problema, essa questão prévia: algo como a filosofia é possível? Ela seria admirável se se tratasse apenas de um retrato do pintor por ele mesmo. E mesmo de uma autojustificação. Mas enfim, tomando-a como tal, ela o impede de julgar os não-filósofos. Só poderia se tratar de uma zoologia: a espécie “filósofo” estava descrita e fixada (a supor que são aceitas suas premissas) e ela se avizinharia a outras espécies (SARTRE, 1994 *apud* MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 137).

Para Sartre, a “presença sonhadora” pela qual Merleau-Ponty define o filósofo é exposta, mas não tratada, porque em nenhuma parte da aula está explicado se ela é uma característica histórica, acidental, patológica ou se é fruto de uma escolha. Sartre não se reconhece nessa “presença sonhadora”, não se reconhece nessa espécie e ironiza: “isso pode querer dizer que eu não sou filósofo (é isso que eu acho), ou que há outras maneiras de ser filósofo” (SARTRE, 1994 *apud* MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 137). E sua conclusão é a de que a atitude de Merleau-Ponty não é exemplar nem defensável, porque resulta da opção de optar por si mesmo por aquilo que lhe é mais convincente. Daí que Sartre sentencie: “se você tenta criticar quem quer que seja em nome dessa atitude, você faz o jogo dos reacionários e do anticomunismo” (SARTRE, 1994 *apud* MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 138). Sartre então adverte que admite críticas a suas posições, desde que elas se façam no campo *político*, e jamais “em nome da *epochè* fenomenológica” (SARTRE, 1994 *apud* MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 138).

Merleau-Ponty, por sua vez, não vai só continuar defendendo sua posição enquanto filósofo que fala sobre política, como também vai escrever um longo ensaio respondendo ponto por ponto as ideias de “Os comunistas e a paz” sob o prisma justamente da *epochè* fenomenológica sartreana, que será publicado em 1955 no livro *As aventuras da dialética*.

Mas antes, na carta de resposta a Sartre, ele expõe as razões pelas quais sua atitude política “mudou” a partir de 1950. Em primeiro lugar, ele defende sua posição de jamais ter abandonado a reflexão política e desfaz o argumento de que a reflexão filosófica seja uma coisa separada:

Também não renunciei, em 1950, a escrever sobre a política; ao contrário, sempre pensei que *A Prosa do Mundo* teria uma segunda parte sobre o catolicismo e uma terceira sobre a revolução. Em setembro de 1951 fiz em Genebra uma conferência [“O homem e a adversidade”] da qual uma boa parte era política, e havia mérito na atmosfera do local (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 145).

Em segundo lugar, Merleau-Ponty expõe as razões *políticas* da sua suposta mudança de atitude:

Eu decidi, a partir da guerra da Coreia, e isso é outra coisa, não mais escrever sobre os acontecimentos à medida que eles se apresentam. [...] O engajamento em cada acontecimento tomado à parte se torna, em período de tensão, um sistema de “má fé”... Há acontecimentos que permitem, ou melhor, exigem que os julguemos imediatamente e em si mesmos: por exemplo a condenação e a execução dos Rosenberg... mas na maior parte do tempo o acontecimento só pode ser apreciado no todo de uma política que muda o sentido dele, e haveria artifício e astúcia em provocar o julgamento sobre cada ponto de uma política em vez de considerá-la em sua sequência e em relação com a de seu adversário [...] (MERLEAU-PONTY, 2000b, pp. 145-146).

Para Merleau-Ponty, o perigo do engajamento em cada acontecimento como se fosse o último, como se ele fosse um “teste de moralidade”, dificulta o exercício da autocrítica, que é tão valioso à esquerda, porque recusa ao intelectual o direito de retificação de suas teses. Isso quer dizer que Merleau-Ponty também tem uma preocupação prática a respeito do engajamento, que o afastamento que o intelectual deve tomar da situação não é só para reservar-lhe o domínio do acerto, mas também o direito ao erro, desde que esse erro seja cometido com responsabilidade diante dos fatos, ou seja: que cada posição tomada leve em conta todo o conjunto significa também que o menor dano possível seja causado em caso de uma decisão errada e que haja a maior eficiência possível na hora de corrigi-la. Assim, a causa da esquerda desde a guerra da Coreia está, no entender de Merleau-Ponty, bloqueada pelo comunismo, pois todo o não comunismo, até mesmo o de esquerda, passou a ser entendido como reacionário, já que tudo passou a se resumir à alternativa entre a URSS e os EUA. Para Sartre, essa situação impôs a escolha, senão de um partido, de uma política que fosse a menos perigosa (para ele, a da URSS). Para Merleau-Ponty, essa situação extremamente militarizada mostra que essas duas grandes linhas políticas “opostas” são na

verdade as duas metades da mesma laranja. Dessa maneira, o melhor a fazer, aos olhos de Merleau-Ponty, era “lutar contra toda exploração bélica da situação [...] e explorar ao contrário toda chance de *détente*” (MERLEAU-PONTY, 2000b, pp. 152-153).

Que essa atitude de Merleau-Ponty revele sua preferência pela teoria, ele até o admite, mas a de Sartre não é menos um gosto pessoal. Para Merleau-Ponty não foram as condições objetivas que fizeram com que Sartre optasse por estar presente todos os dias nos acontecimentos um a um e estar ausente quanto ao todo, foi antes a maneira de ser no mundo de Sartre que fez com que ele escolhesse se portar assim:

[...] você quis estar presente dia a dia *nos acontecimentos*, contra tudo e contra todos, porque “cada um é responsável de tudo diante de todos” isso não quer dizer que você tenha estado presente no *acontecimento total* dos últimos anos (e está até mesmo claro para mim que você passou ao largo), e é o coração, sua maneira mais pessoal de sentir suas relações com o mundo e com o tempo que intervieram aqui (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 153).

Esse tema da responsabilidade política no qual Merleau-Ponty tanto insiste nos remete ao prefácio de *As aventuras da dialética*. E logo o primeiro parágrafo pode ser considerado uma “alfinetada” em Sartre, já que, para elaborar uma “filosofia da história e do espírito” que dê conta dos problemas abordados no livro, Merleau-Ponty entende que é preciso ligar as pequenas obras de sondagem da vida política e filosófica, que não são senão uma “ruminação contínua” que se faz aos poucos através dessas obras, às obras sistemáticas, que nascem também da experiência dos acontecimentos, mas fingem ter saído do nada e conseguem fazer uma “penetração sobre-humana” nos acontecimentos quando no máximo o que fazem é “reencontrar sabiamente suas origens” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 09)¹⁹.

Nesse sentido, a política parece se dividir, para os filósofos, em política de razão e política de entendimento. Atribuindo essa divisão a Alain, Merleau-Ponty explica que a política de razão é aquela que “totaliza a história [e] liga todos os problemas” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 10), orientando-se por um futuro já inscrito no presente, futuro esse no qual todos os problemas serão resolvidos porque haverá uma reviravolta nas relações humanas existentes que permitirá à humanidade sua recriação e a saída da pré-história para a entrada na história. A política de entendimento, ao contrário, não abarca o todo da história e

¹⁹ Assim, como nos lembra Marilena Chauí, o que está em jogo entre Merleau-Ponty e Sartre não é tanto a oposição entre a “filosofia sonhadora” e a filosofia vigilante, mas a oposição entre a filosofia da consciência que sobrevoa o mundo manobrando os acontecimentos e as posições políticas à vontade porque sabe que a história vai se realizar de qualquer jeito independentemente deles, e a filosofia que “percebe a consciência mergulhada no mundo, fazendo-se na relação com ele e que, portanto, não dispõe da chave da história e da política (CHAUI, 2002, p. 280).

nem tem essa ambição, porque para ela o homem deve ser levado em conta tal qual ele é, um ser que está por fazer num mundo obscuro, cujos problemas devem ser resolvidos um de cada vez e cujos valores cultivados por ele individualmente devem ser introduzidos nas coisas à medida que ele age sobre elas. Para Alain, todos os males vêm da ausência da prática da política de entendimento, enquanto para Aron “não há política que não seja ao mesmo tempo de entendimento e de razão” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 10).

A esse respeito, retomaremos algumas linhas do argumento de Raymond Aron no livro *Introdução à filosofia da história*, tese defendida por ele em 1938 e que tem grande influência na maneira como Merleau-Ponty concebe a filosofia da história a ser elaborada diante das tarefas políticas e filosóficas impostas pelo momento histórico presente. Isso porque, logo de cara, vemos que o livro de Aron de nenhuma maneira é uma tentativa de construção de um grande sistema e que, como diz o subtítulo, “Ensaio sobre os limites da objetividade histórica”, a noção de objetividade nele é trabalhada como *universalidade*, e não como imparcialidade, como geralmente se costuma entendê-la, porque a tentativa de definir esses limites é no sentido de abstrair todas as preferências individuais do historiador para então verificar se é possível definir leis universais aplicáveis ao trabalho de reconstituição histórica.

Mas a ideia de Aron também não é a de encontrar um critério *a priori* para o saber histórico. O método utilizado por ele é um método descritivo – ou fenomenológico, como ele mesmo chama – que parte do conhecimento de si e vai em direção ao devir coletivo, porque a consciência que o homem tem de si e de seu passado também é um dos traços que caracterizam a história, bem como a ciência, que apesar de se pretender universalmente válida, também não pode estar descolada da realidade em que as suas teorias são elaboradas, nem do cientista que as elabora. Desse modo, essa questão sobre os limites da objetividade se confunde com a questão crítica ou transcendental, mas não à maneira kantiana (“quais são as condições de possibilidade de uma ciência histórica?”), mas perguntando *se* uma ciência histórica universalmente válida é possível e em que medida. Assim, dado que a existência de uma tal ciência universal da história é no mínimo discutível, a questão dos seus limites é reconduzida à questão de seus *fundamentos*, porque uma análise transcendental da história, com essas questões postas desse modo, visa o ponto central de uma teoria da história, sem implicar prejuízos nem postulados, e traduz a dúvida pela qual o historiador passa enquanto sujeito que reflete sobre sua própria situação de ser histórico no meio do processo.

Mas afinal o historiador é o homem de um tempo ou um eu transcendental? A história que ele conta é uma história universal ou está permeada pela sua própria visão do passado? E

a história é separável da filosofia? Ela muda de acordo com o presente histórico no qual ela é escrita? Em suma, a grande questão de Aron é se a ciência histórica, assim como as ciências naturais, tem também um desenvolvimento acumulativo e progressivo ou se, “ao contrário, cada sociedade reescreve sua história porque ela se escolhe, recria seu passado” (ARON, 2012, p. 11). A busca dessas respostas está subentendida por uma pesquisa filosófica. Para isso, inicialmente Aron define a história humana por oposição à história natural e destaca o fato de que o homem não é exterior a sua história, que ele a carrega dentro de si ao mesmo tempo em que a explora. Em suas palavras:

Eu me descubro, eu entre os outros e no espírito objetivo, eu reconheço a história-objeto como o lugar da minha ação, a história espiritual como o conteúdo da minha consciência, a história total como minha própria natureza. Eu me confundo com meu devir como a humanidade com sua história (ARON, 2012, p. 12).

Desse modo, a uma teoria da ciência histórica é imprescindível uma certa filosofia que leve em conta tanto o conhecimento de si quanto os procedimentos elementares da ciência, que reflita sobre o caminho que leva da organização causal da experiência até a constituição de uma narrativa total e na qual, sobretudo, o filósofo reflita sobre si mesmo, perceba sua própria historicidade, mesmo que ele por vezes se esforce em superá-la.

Nessa pesquisa Aron também evidencia a impossibilidade de uma ciência social ou histórica ser construída à maneira de um pensamento causal, porque, queira ou não queira, na restituição dos fatos e na construção dos conjuntos sempre vão interferir no trabalho do historiador decisões filosóficas ou voluntárias, pois, como já vimos, mesmo a ciência mais pretensamente objetiva tem a intervenção do homem em suas descobertas. Por isso Aron propõe uma filosofia histórica que se opõe tanto ao racionalismo cientificista quanto ao positivismo, vinda do pensamento engajado e não da atividade científica, porque sua intenção é a de compreender a consciência concreta, as paixões e os conflitos que movem os homens e as ideias históricas sem passá-las pelo crivo do pensamento moralista: “filosofia da nação ou da classe, ela seria, em todo caso, uma filosofia da política assim como da ciência, porque é o homem inteiro que filosofa e sobre o qual se filosofa” (ARON, 2012, p. 13). Essa filosofia deve, portanto, superar as filosofias “românticas” que dão ênfase apenas a existências históricas particulares assim como as filosofias dos grandes sistemas que parecem totalmente alheias à vida real. Evidentemente o filósofo é um indivíduo como qualquer outro, mas, quando ele pensa a respeito do mundo e dos outros homens, seu esforço é sempre o de extrair uma verdade desses temas de seu pensamento, e essa verdade sempre tem uma significação

histórica. Essa verdade, no entanto, nunca é total nem imperativa, porque a verdade filosófica é sempre obtida *a posteriori*, porque as decisões históricas dependem de engajamentos pessoais e porque para obter essa totalidade a história deveria estar já acabada. A filosofia se desenvolve no devir ininterrupto do movimento que vai “da vida à consciência, da consciência ao pensamento livre e do pensamento ao querer” (ARON, 2012, p. 14). A filosofia da história não tem, portanto, de escolher entre uma história como resultado de uma lei geral de causalidade ou uma história fruto de uma sucessão de acasos, até porque na prática as duas coisas se complementam. Seja falando dos traços constitutivos (leis gerais) de uma sociedade, como fazem os sociólogos, seja falando de um personagem histórico, como fazem os historiadores, é da mesma história que se trata, e o papel do filósofo não é o de “arbitrar o conflito” dos especialistas. Isso porque o homem de ação age simultaneamente segundo a sociologia e a história: sua decisão é sempre tomada num contexto em que tanto as leis elementares podem prever as consequências dessa decisão quanto a singularidade da situação pode deixar brecha para iniciativas individuais inovadoras. O homem de ação trabalha ao mesmo tempo com a regularidade e com o acaso e, se não fosse assim, ele seria apenas o executor de um destino já traçado ou então uma liberdade cega e impotente.

Aron explica que para o homem de ação há dois principais problemas: obter e/ou manter o poder, e utilizá-lo para a obtenção de um fim. A ação que visa o poder utiliza meios adaptados para esse fim, tais meios nem sempre são moralmente aceitáveis e nem sempre eles correspondem à verdade, como a demagogia. A prática muitas vezes obriga a tratar os outros como meios e a mentir, de modo que a ideologia e o mito têm função permanente na vida social. Assim, o importante para o filósofo é analisar as ações políticas em sua dimensão histórica, do contrário, todos os conflitos e lutas, as revoluções e as tiranias parecerão uma sucessão de absurdos sangrentos se não forem tomados em uma visão de conjunto que considera o movimento das sociedades e dos espíritos na direção de um novo porvir. É possível e até legítimo que o homem contemporâneo julgue os atos e as intenções dos homens de ação de seu tempo, mas ele sabe que nem a economia nem a moral podem dar juízo definitivo sobre o presente e que esse julgamento final do homem de ação quem o fará será a história.

É nesse contexto que Aron vê uma antinomia fundamental da ação política, que é entre a *política do entendimento* e a *política da Razão*, que equivale à antinomia do acaso e da evolução. Na primeira, a estratégia vem de uma tática indefinidamente reformulada; na segunda, a tática vem de uma estratégia que está atrelada a uma imagem do devir. Na política

do entendimento, o homem de ação busca a salvaguarda de alguns “bens”, como a paz e a liberdade ou visa atingir um grande objetivo, como a grandeza da nação, em situações sempre novas que se sucedem desorganizadamente: “ele é como o piloto que navegaria sem conhecer o porto. Dualismo dos meios e dos fins, do real e dos valores; sem totalidade atual nem devir fatal, cada instante para ele é novo” (ARON, 2012, p. 414).

Na política da Razão, ao contrário, é previsto pelo menos o próximo estágio da evolução. Por exemplo, o marxista sabe que o capitalismo desaparecerá e para isso ele adapta a tática à estratégia e adapta também o regime atual para que ele seja uma preparação do regime futuro. As antíteses tradicionais dos meios e dos fins, do movimento e da meta, da reforma e da revolução são as contradições com as quais o político da Razão lida no presente sempre tendo em vista o futuro que ele deseja.

Essas duas políticas têm suas falhas e seus riscos. Aron observa que a primeira pode se transformar em cegueira, pode se tornar impotente por esquecer a história e é mais heroica que sábia. A segunda pode se degenerar em resignação, ser impotente por se fiar demais à história e é mais sábia do que heroica. Entretanto, toda política é as duas coisas ao mesmo tempo, porque toda ação, por mais instantânea que seja, obedece a uma preocupação distante, assim como as ações mais calculadas recebem um forte apelo do presente. Aliás, mesmo no erro essas duas políticas se misturam: o que mais se vê em política é “ver a sabedoria a serviço de uma empreitada louca ou o desprezo pela técnica comprometer um projeto razoável” (ARON, 2012, p. 414).

Como se vê, para Aron, em cujas análises Merleau-Ponty se fia assumidamente, ao filósofo não se reserva um lugar à margem do processo histórico, mas, muito pelo contrário, se lhe reserva um papel central de organização do pensamento histórico que, livre dos prejuízos científicos, sociológicos, filosóficos e históricos, permite que seja elaborada uma filosofia da história que abarque quase todos os aspectos da vida humana, das ciências naturais à política. E, no que se refere a esse último aspecto, a compreensão histórica livre de preconceitos permite que os fatos sejam considerados como eles são na realidade e essa realidade é iluminada pela luz do conjunto da história, uma história que não é nem a sucessão causal de eventos, nem a soma de um amontoado de acasos. Logo, o filósofo pode constatar que a ação política também ocorre dessa maneira mesmo no erro e que, portanto, fica a ele vetado fazer um juízo que não corresponda ao modo como os fatos ocorrem, porque então a objetividade de seu juízo enquanto filósofo que pensa a história estaria comprometida. Um juízo político verdadeiramente objetivo e historicamente responsável emitido pelo filósofo

deve levar em conta a política do entendimento e a política da razão conjuntamente.

Passemos à resposta de Merleau-Ponty a “Os comunistas e a paz” para vermos que em larga medida o pano de fundo das críticas ao artigo de Sartre é a tese de Aron. No capítulo “Sartre e o ultrabolchevismo”, de *As Aventuras da Dialética*, nosso autor inicia sua argumentação dando razão ao autor de *O Ser e o Nada* no que diz respeito ao caso Jacques Duclos: afinal, é verdade que a parcela mais significativa da classe operária francesa nessa época está aliada ao Partido Comunista e que todo fracasso desse partido enfraquece o operariado como um todo e que, portanto, uma esquerda que comemora uma derrota do PC comemora indiretamente uma derrota da classe operária. Assim, quando o governo prende Duclos, isso não significa necessariamente um ataque à classe operária, mas a um chefe de partido, porém quando a greve para defendê-lo fracassa, ela desestimula todo o operariado em outras lutas e ele corre sério risco de cair na apatia. Nesse sentido, não há nada a comemorar nessa derrota, porque, por mais que seja uma derrota do PC, ela não deixa de representar uma derrota de um projeto muito maior. Se a preocupação número um da esquerda não comunista é enfraquecer o PC, então o inimigo número dois, o capitalismo, pode tirar vantagem da situação. Apoiar um proletariado não militante do PC é apoiar um proletariado que não existe e é o mesmo que apoiar um proletariado em ideia. Claro que, às vezes, é preciso apelar às ideias para que se possa redirecionar um movimento: por exemplo, se o PC não pudesse falar ao proletariado de hoje pensando no proletariado de amanhã, se não pudesse apelar a uma ideia de futuro da sociedade para mobilizar a sociedade presente, não haveria política proletária, mas apenas adesão cega a um partido. Os problemas políticos não são postos apenas no presente demandando apenas sim ou não como respostas. Para resolvê-los, é preciso haver certa capacidade de abstração da situação de fato para que eles sejam considerados em perspectiva histórica, em relação tanto com o passado de onde eles vieram quanto com o futuro que eles podem abrir.

Assim, a política, para ser viva, deve recorrer tanto à ideia quanto à situação de fato. No entanto, Merleau-Ponty aponta que, ao político que a vive, não lhe é dado responder aos problemas apenas com sim ou não, enquanto que, para Sartre, parece ser exatamente disso que se trata, pois este, quando soube da greve, estava viajando, estava distante dos acontecimentos no tempo e no espaço, de modo que, diante dos fatos que não dizem nem sim nem não, ele pôde fazer sua escolha. Para Merleau-Ponty, o que acontece com Sartre é o privilégio da instância da consciência, que, como puro nada, ao ser confrontada com a realidade, que, por si mesma, não diz nem sim nem não, só pode se engajar fora de si mesma se encontrar no

exterior uma outra negação, no caso a negação da sociedade burguesa, representada no Partido Comunista. Desse modo, o PC é um duplo da consciência. Ela até pode discutir o que o partido faz, mas sempre com o devido respeito. Ela é livre para criticá-lo, mas sua crítica não pode comprometê-lo, para que ela não destrua o veículo de suas negações. Dessa maneira, a estima que ela tem pelo partido é sempre uma decisão *a priori*.

Para Merleau-Ponty, Sartre passa da constatação da solidariedade entre a classe operária e o PC à transformação dessa solidariedade em um *princípio* que tem sua fundamentação na filosofia sartreana da consciência. Todo o sentido que os fatos recebem, nesse caso, vem da liberdade, liberdade essa que decide no presente direcionando-se totalmente para o futuro:

[Sartre] diz frequentemente: eu não faço teoria, eu não falo do proletariado ideal, do Partido em geral, eu olho o que acontece na França, hoje. Mas é essa referência ao presente tal qual que é teoria, há teoria precisamente nessa maneira de tratar o acontecimento como indelével, como prova decisiva de nossas intenções, como escolha instantânea de todo o futuro e de nós mesmos. É implicar que as questões políticas podem e devem ser postas e resolvidas no instante [...] (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 149).

No entender de Merleau-Ponty, não falar do proletário, da classe em si e do Partido eterno enquanto ideias, enquanto instituições, é negá-los historicamente, é torná-los criações da mente que podem surgir do nada a qualquer momento e desaparecer no instante seguinte, é negar-lhes vida. Não fazer deles teoria é transformá-los noutra teoria. Sartre não identifica o proletariado ao aparelho partidário, porém considera que, no presente, é esse regime “sem sufrágio secreto, sem minoria e sem oposição” da URSS que é a “democracia real”, porque ele dá poder aos sem poder sem para isso reproduzir as formas de governo burguesas. O partido não seria nada sem a militância, mas esta também não seria nada sem o Partido, porque ela está em êxtase dentro dele, é nele que ela pode se dirigir a um futuro, de modo que se faz necessário que ela obedeça a ele porque é nele que reside sua liberdade. A obediência é considerada nesse caso ainda uma forma de ação porque o proletariado se encontra numa situação de urgência tal que ele não tem escolha. A ação significa aqui não tomar recuo, não parar para pensar, porque assim o Partido (e conseqüentemente a classe) se tornam objetos de pensamento dos intelectuais e não sujeitos do próprio destino: “a dúvida e a incerteza, parece que são qualidades intelectuais: mas é preciso que (o proletário) lute para mudar sua condição, e essas virtudes de inteligência só podem paralisar a ação” (SARTRE, 1952 *apud* MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 156). A ação, assim, só acontece dentro do Partido e não preexiste a ele, e o militante só discute os problemas que o Partido lhe apresenta, a partir dos

princípios que o Partido lhe ensina. A superação desses problemas se confunde com a aceleração da política do Partido e com o direcionamento dela para sua própria meta. As massas só têm razão contra o Partido quando estão um passo à frente dele na ofensiva contra a burguesia. Entretanto, isso só é possível graças à formação que elas receberam do Partido, ou seja, é dele mesmo que vem a força para superá-lo.

Merleau-Ponty nota também que Sartre se distingue de Marx na concepção do equívoco dos fatos. Em Sartre, segundo Merleau-Ponty, os fatos não são confrontados com as ideias, porque, seja qual for a ação do Partido e suas consequências, as ideias dão conta de dar uma significação proletária a isso (ou seja, uma significação favorável ao Partido) porque, no momento em que age, o Partido encarna toda a existência do proletariado. Segundo Merleau-Ponty, para Marx “ninguém” é o juiz da verdade histórica, porque esta só se realiza pela classe proletária, não nas consciências individuais, e a classe proletária é “o Partido como laboratório da história, contato do proletariado e de sua consciência, elucidação do presente por si mesmo, devir da verdade” (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 164-165). A lógica interna do Partido é capaz de medir sua ação, sem critério externo. Já para Sartre, o tempo político é atomizado e não totalizado, trabalha-se com o fato puro e várias decisões urgentes se sucedem umas às outras. Esse seria, para Merleau-Ponty, o cúmulo do realismo. Além disso, a existência do Partido e do proletariado como formas puras e não qualificadas, como significações fixas às quais a ação deve corresponder, são o cúmulo do formalismo. Sartre difere de Marx no privilégio da forma em detrimento do conteúdo. Assim, a concepção rígida de Sartre do Partido compensa o equívoco dos fatos, porque, já que o curso da história vive em constante mutação, a consciência pode ter esse dano reparado pela única coisa definitiva que ela tem, que é justamente o Partido.

A essa operação de dar um sentido sartreano ao marxismo se complementa outra, que é a de dar-lhe um sentido bolchevique. Dessa soma de fatores resulta o ultrabolchevismo sartreano. Como diz Merleau-Ponty, “ele conserva a linguagem de 1917, e reserva assim aos comunistas o benefício moral da revolução proletária” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 189). A revolução para Sartre não tem ancoragem na história, ela é sempre ação convulsiva no presente em vista de um estado futuro, ela é ação pura, porque, sem oportunidade de se retirar do presente para decidir, ela decide no instante, logo é violência pura; não é uma verdade fundada e sedimentada historicamente, “é um sonho que se faz passar por verdade, mas que, para a vida cotidiana, é apenas um para-além consolador” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 189). Ora, é problemático falar em bolchevismo na França dos anos 1950 sem nem colocar a

questão de saber *se há* realmente uma revolução acontecendo na URSS e se essa revolução tem alguma correspondência com a evolução histórica do proletariado. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Mas a questão é justamente de saber se há ainda revolucionários e uma revolução no sentido marxista quando não há mais classe que tenha por posição, além da vontade de mudar o mundo, os meios para mudá-lo e para animar uma sociedade nova. Quando se apoia uma política na inexistência histórica do neoproletariado, não pode ser a mesma que se apoiava na existência política do proletariado. O que se terá será, não a revolução permanente, – mas ações de ruptura sem esperança a serviço de uma utopia (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 189-190).

No entanto, deve-se notar que, estranhamente, a obra de Sartre ficou conhecida pela descrição de um *meio entre* a consciência e as coisas, onde as coisas têm seu peso e onde a consciência se espanta diante delas, como a raiz de *A Náusea* e o viscoso ou a situação de *O Ser e o Nada*. Para Merleau-Ponty, em Sartre há um reconhecimento do campo social, o que constituiria um paradoxo em sua obra, já que suas reflexões sobre o comunismo parecem ser uma espécie de rebelião contra esse meio, devido ao privilégio concedido à consciência. Mas esse paradoxo é apenas aparente, porque, em primeiro lugar, a evidência da raiz e do viscoso só aparece sobre o fundo da transparência da consciência, e, em segundo lugar, em sua descrição do campo social ao qual as consciências se abrem essa abertura se dá diante delas, nunca antes ou atrás delas. Ou seja, o privilégio da consciência está sempre mantido. Isso ocorre porque no processo de significação social é sempre a minha consciência que faz o balanço final do sentido: meu campo de pensamento e de ação é sempre inacabado e imperfeito, de modo que as significações precisam se completar no campo social, por meio das outras consciências, que, apesar de serem tão inacabadas e imperfeitas quanto a minha, veem e conhecem coisas que eu não posso ver e conhecer, assim como eu vejo e conheço coisas inacessíveis a elas. Desse modo, a minha consciência tem todos os outros disponíveis a ela em sua experiência, constituindo com eles relações laterais de verdade, nas quais todos ao mesmo tempo possuem coisas que os outros não possuem, “em claro aquilo que é secreto nos outros” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 194), conjugando assim uma totalidade que visa o esclarecimento e o acabamento. No entanto, as significações abertas e inacabadas que encontramos no campo social são na verdade uma vida anônima e indecisa, “intenções sem consciência” ou ainda “relações humanas sem homens”, que fazem parte do mundo da necessidade material e da finalidade e, segundo Merleau-Ponty, equivaleriam às “relações entre pessoas mediadas pelas coisas” descritas por Marx. Nisso, o todo social sartreano não se move, e só pode fazê-lo se esse vazio significativo é preenchido pela consciência, por uma

iniciativa absoluta dos sujeitos que decidem fazer aquilo que ainda não tinha podido ser. Assim, para responder àqueles que tentam encontrar algo *entre* o ser e o fazer, Sartre pode mostrar que não há *nada* ali, porque esse papel cabe à consciência. As intenções sem consciência são, portanto, uma maneira de dizer que a soberania no final das contas é sempre da consciência, porque onde a consciência não se introduz não existe sentido. Melhor dizendo:

A intenção sem consciência, esse monstro, esse mito, é uma maneira de exprimir que, refletindo sobre os acontecimentos, eu encontro neles um sentido que poderia ter sido colocado neles por mim ou por um outro sujeito, ou ainda, considerando um conjunto de signos, eu me encontro obrigado a dar a cada um um sentido que depende do de todos os outros, o qual ainda não foi fixado, e que assim o todo do sentido se precede a si mesmo em suas partes. Mas, bem entendido, sou eu quem fabrico todas as peças de minha passividade: não há verdadeiramente intenção no todo social, nem sentido, imanente aos signos (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 196).

Assim, para Merleau-Ponty, a grande divergência de Sartre para com Marx é que para o primeiro a história, ao invés de ser feita de relações articuladas entre as classes, entre o próprio proletariado e de ter períodos de tensão e de *détente*, é feita das “relações mágicas do olhar” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 214). O olhar de que se trata aqui é o “olhar do mais desfavorecido”, que é o único e mais sagrado motivo pelo qual se deve guiar a ação histórica, o que faz com que a ação sartreana seja norteada por um critério moralista. E mágico, pois todas as relações de opressão, dominação, reificação etc. são traduzidas nesse olhar que nos olha a todos sem nunca piscar. E, se em algum momento nós nos cegamos em nossa ação e erramos o caminho, basta transplantarmos os olhos do “mais desfavorecido” para vermos de novo e seguirmos o caminho correto. Porque se o olhar do mais desfavorecido na URSS é, por exemplo, o do prisioneiro político ou o do trabalhador forçado, isso pode fazer com que haja dúvida e discórdia a respeito da revolução e ela pode acabar tomando outro caminho, e então por isso é preciso lembrar do olhar do verdadeiro mais desfavorecido, que é aquele que passa fome e privações de todos os tipos, para voltar a enxergar e continuar a revolução em seu “caminho certo”. No entanto, ressalta Merleau-Ponty, na prática isso é oferecer um argumento que se molda a qualquer situação para consentir com uma série de situações que deveriam ser combatidas pela revolução, já que todo o sofrimento sentido pelo mais desfavorecido acaba se tornando sistema sob pretexto de ser erradicado um dia. O olhar do mais desfavorecido entra então no cálculo da revolução, mas junto com uma série de outros elementos geográficos, políticos e históricos, e a atitude revolucionária, ao fechar os olhos para esse olhar, acaba sendo assumidamente imoral e política. Mas na verdade a grande imoralidade disso é, para

Merleau-Ponty, ter fundado uma revolução que é política sobre uma moral, porque é impossível estabelecer um critério único de verdade, como o olhar de quem quer que seja, para agir politicamente para decidir o destino de uma sociedade. Não que a revolução tenha sido um pecado, mas é pecaminoso abdicar da instituição da verdade para produzir uma política. Como diz Merleau-Ponty:

Uma vez que as situações de partida não são as mesmas, que as possibilidades “objetivas” não são calculáveis, que não se sabe nunca exatamente, por exemplo, o que teria se tornado a Rússia sem a revolução, o juízo político ou histórico talvez nunca será objetivo e será sempre bastardo. Mas precisamente por essa razão, ele escapa à moral, tanto quanto à ciência pura: ele é da ordem da ação, que faz o vai-e-vem entre elas (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 216).

Para o autor de *Fenomenologia da Percepção*, a ordem da ação não aparece dessa maneira na obra sartreana porque o social ali só é introduzido pela via do *alter ego*: “só um outro eu mesmo pode contestar o pensamento que tenho de mim, se eu sou um ser pensante” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 216). Isso faz com que a sociabilidade seja um escândalo para o “eu penso”, porque para ele é um absurdo ter de se constituir recebendo essas qualificações opacas por meio de sua inserção no campo social e histórico. Ele pode estar a salvo desse escândalo, pelo menos em parte, se puder refazer a história e o mundo, e o instrumento para isso é o Partido, porque o Partido pode dar ao sujeito a chance de “digerir” o social que ele não consegue absorver na perspectiva de si a si e que só lhe aparece como ameaça, incompletude ou opressão, já que no Partido o sujeito pode se refazer incorporando o ponto de vista dos outros, que, pela mágica do olhar, não aparecem mais como intragáveis. Dito de outro modo:

É o absoluto do sujeito que se refaz quando ele incorpora a si o ponto de vista dos outros, que ele arrastava atrás de si como um mal, e ele reaparece, depois da digestão, confirmado nele mesmo, reforçado pela prova. Em Sartre, como nos anarquistas, a ideia de opressão sempre domina a de exploração. Se ele não é anarquista, é porque, da poesia do sujeito, ele passa de repente à prosa do mundo, ao mesmo tempo em que do para si ao para outro. Mas outrem é ainda um sujeito e, para lhe fazer jus, são suficientes os meios mágicos. Por trás da prosa e da disciplina do Partido, nós vimos abundar a feitiçaria. Das determinações que o olhar de outrem atribui a mim, não se deve dizer exatamente que elas são verdadeiras: devemos dizer mais que eu tenho de responder a elas, que eu devo modificá-las agindo de maneira a colocá-las em acordo com aquilo que eu sou a meus próprios olhos (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 216-217).

Assim, para nosso autor, é sempre a filosofia do *cogito* que distingue Sartre de Marx. Em Sartre a história é sempre uma história de *projetos*, ou seja, é sempre feita pelas visadas

que a consciência tem do futuro e pelas ações que o sujeito toma em consequência disso, não é uma revolução que retoma o passado e o supera para fundar um futuro. O protagonismo do *cogito* faz com que a violência histórica ganhe um sentido sartreano, que se exprime primeiramente na maneira como Sartre se dirige a seus adversários na polêmica. Como vimos mais acima na troca de correspondências, em que Sartre acusava Merleau-Ponty de aplicar seus traços psicológicos – notadamente sua predileção pela filosofia – à sua ação política, o ataque pessoal sempre aparece no discurso sartreano. Merleau-Ponty agora se refere à polêmica entre Sartre e Lefort realizada em *Tempos Modernos*, na qual “o tom pessoal da polêmica surpreendeu” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 222), porque Sartre chegou ao ponto de afirmar que Lefort queria “se ancorar na burguesia intelectual”. No entanto, ao fazer esse tipo de afirmação, Sartre ignora que Lefort não parte dos mesmos pressupostos que ele, e que, portanto, não precisa necessariamente chegar à mesma conclusão de que é preciso apoiar o PC a qualquer custo. Sartre na verdade pensa que, sendo marxista, Lefort é realista, e que por isso deve se unir ao PC, caso contrário estará trabalhando automaticamente contra o proletariado, ou seja, que ao se dizer marxista e não apoiar o PC Lefort está em contradição consigo mesmo. Merleau-Ponty entende que ser marxista sem partido é algo insustentável no longo prazo, que em dado momento o partido é importante para a ação, mas isso não significa ter de se juntar a ele na obscuridade e dar-lhe cheque em branco: isso seria apenas pragmatismo, e não necessariamente uma solução marxista. Em um estudioso do marxismo, o que importa e é mais interessante e produtivo é muito mais a busca, ou seja, o fato de detectar contradições entre a teoria marxista e a prática do comunismo, de tentar solucionar o problema do conjunto histórico e da contingência do acontecimento, da passividade e da atividade da classe etc. vale muito mais do que a panfletagem a favor do Partido. Lefort tenta apresentar uma compreensão dos fenômenos e, ao sentenciar que o marxismo é *isto ou aquilo* para invalidar todo esse processo compreensivo, Sartre, em vez de debater a teoria, trata o adversário como um objeto afirmando que ele está em contradição consigo mesmo porque está apenas tentando ingressar no clube da burguesia intelectual. Além disso, Sartre se “esquece” de que ele mesmo não é filiado ao PC, que apesar de tudo seu apoio ainda é feito a partir de uma certa distância, distância essa que ele nega intelectualmente aos outros, porque no limite o apoio sem adesão ao Partido não é algo muito melhor do que um pensamento de esquerda crítico do comunismo: “as mesmas dificuldades que, nos outros, se chamam manobras, nele são apenas as provas de um espírito livre” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 224). E tudo isso não é uma mera questão de temperamento, é porque a filosofia sartreana, no entender de Merleau-Ponty,

se esforça em unir a história à liberdade e à questão do outro, e isso tudo tende sempre à violência.

Para Merleau-Ponty, a liberdade sartreana é, ao mesmo tempo que um poder infinito e monstruoso que carregamos conosco, algo impotente e preso numa armadilha, porque a cada momento nós escrevemos por nossa conta e risco a nossa própria história e somos responsáveis no futuro por cada letra que escrevemos no passado, de modo que a liberdade é, assim, uma condenação: “dizer que nós somos livres é uma maneira de dizer que nós não somos inocentes, que somos responsáveis por tudo diante de todos, como se nós tudo tivéssemos feito por nossas mãos” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 225). Mas apesar de estarmos condenados a ser livres, nós nunca coincidimos com nossa liberdade, porque ou ela está atrás de nós ou à nossa frente: ou nós somos responsáveis por mudar um passado que nos antecede ou temos a tarefa de criar um futuro que ainda não existe. De todo modo, é sempre um movimento de violência:

Viver é acordar nos fios, como Gulliver em Lilliput, como se, em uma vida anterior, tivéssemos já disposto de nós mesmos, é tentar tirar esse atraso perpétuo, transformar em liberdade atual essa liberdade pré-natal, que só está aí para nos condenar. A liberdade está atrás de nós, talvez diante de nós, nunca nós coincidimos com ela. Talvez possamos inverter a ordem das coisas: vivendo o futuro nós nos antecipamos a nós mesmos. Nós nunca chegaremos no horário. E esse movimento rumo ao futuro será violência como é violência nossa relação com um mundo já aí, sobre o qual nós não fomos consultados (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 225).

Portanto, para Merleau-Ponty a violência com que Sartre se dirige a seus adversários não é questão de temperamento, é sua própria filosofia, porque para ele não há meio possível *entre* a minha consciência e a do outro, porque a liberdade e o futuro são sempre assunto de cada consciência separadamente. Cada consciência é atomizada e condenada à própria liberdade enquanto não é criado o meio que pode uni-las em um devir comum, que só pode ser o Partido. A vida em comum é um projeto que precisa ser inventado pela ação comum, e para haver ação comum não basta que as consciências se unam com esse propósito, é preciso que elas se convertam nessa ação. Assim, a discordância fundamental entre o si mesmo e o outro e do eu com sua própria liberdade equivale à discordância fundamental entre a burguesia e o proletariado, e esta só pode ser desfeita através da ação do Partido. Nesse sentido, a escolha pela máquina partidária que implica o comando de uns e a obediência dos outros é, mais do que uma escolha política, uma escolha ontológica. Essa escolha ontológica é o nada da consciência, a negação que une todas essas contradições do eu e do outro, do passado e do futuro, do olhar do mais desfavorecido e do Partido através da violência da ação

que vai fazer a história e obter o triunfo do proletariado contra a burguesia, de modo que tudo o que se opõe à violência do Partido também deve ser negado e colocado no mesmo saco da burguesia a ser negada. Esse, para Merleau-Ponty, é o curto-circuito que vai direto da liberdade ao Partido e que faz com que, para Sartre, Lefort possa ser escalado no mesmo time da burguesia.

No entanto, em vez de sentenciar que Sartre faz uma opção pela violência pura, Merleau-Ponty explica que Sartre opta pela verdade atrás da qual a violência se esconde no ultrabolchevismo. A violência pura no sentido ultrabolchevique não existe, o que existe é a violência como meio para a defesa da verdade da revolução; Sartre é a favor, antes de tudo, dos *princípios* comunistas, e a violência é só a maneira de veiculá-los. Desse modo, ele pode permanecer instalado no plano filosófico e se manter afastado da ação, ele pode continuar consentindo com um comunismo pensado como negação da burguesia, seja lá o que isso queira dizer na prática. Assim também ele pode afirmar que uma escolha existencial só é violenta quando não se apresenta como uma escolha, quando é a única opção de vida possível, e que nesse sentido então escolher o comunismo contra a ordem social burguesa não é uma escolha violenta, é um verdadeiro ato de liberdade. Entretanto, ele não vira comunista de fato e, se para ele a vontade de mudar o mundo é apenas vida interior enquanto os comunistas não nos dão a fórmula para mudá-lo, ele mesmo, Sartre, permanece com essa vontade apenas interior ao não adquirir essa receita aderindo ao Partido e, mais do que virar comunista, quer apenas ter sua imagem desvinculada da burguesia e continuar contemplando a ação à distância, optando pela *simpatia* em vez da adesão. Merleau-Ponty resume: “a conclusão de Sartre [...] é a ação pura contemplada à distância, em outros termos a simpatia. No campo da política concreta, Sartre reaparecerá talvez amanhã pacificado, conciliador, universalista, como ele é *também*” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 229).

Até agora vimos algumas diferenças que Merleau-Ponty detectou entre o pensamento de Sartre e o de Marx e como a postura política de Sartre se relaciona com o próprio pensamento sartreano. Vamos ver agora as diferenças que Merleau-Ponty estabelece entre a sua própria maneira de ver os problemas comunistas e a de Sartre. Para o autor de *As Aventuras da Dialética*, o que o separa de Sartre não é a descrição do comunismo, mas as conclusões tiradas dele, sobretudo no aspecto filosófico, principalmente no que diz respeito às relações entre o interior e o exterior do indivíduo. O primeiro incômodo de Merleau-Ponty a respeito de Sartre é em relação a essa ação que se afirma contra tudo e contra todos por meio do Partido e essa filosofia que tudo explica por um *cogito* transparente ao qual em última

instância tudo acaba sendo subsumido:

Nós nos perguntamos se a ação não tem servidões, mas também virtudes, que são de uma ordem completamente diferente, e se a filosofia não deve explorá-las ao invés de substituí-las. [...] A ação não é feita de relações, sustentada por categorias e carregada por uma relação com o mundo que a filosofia do Eu e do Outro não exprime? (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 263).

A posição de Sartre, para Merleau-Ponty, é na verdade um desenvolvimento de sua teoria do engajamento e, nesse sentido, Sartre não é jamais infiel a si mesmo, porque o engajamento sartreano consiste em mostrar por fora aquilo que se é por dentro, de dizer tudo o que se pensa, de confrontar o tempo todo seu ponto de vista com os dos outros e de reavaliar a própria conduta a cada instante, sempre inventando uma resposta nova a cada novo desafio dado pelo mundo. Porém é nessa fidelidade a si mesmo que reside o erro de Sartre, porque essa noção do engajamento é infiel a uma concepção mais, digamos, geral do engajamento – ou mesmo merleau-pontiana – e infiel também aos fatos. No primeiro caso, Merleau-Ponty se recorda do acordo entre os fundadores de *Tempos Modernos* em que era exigido dos membros da revista que eles não se filiassem a nenhum partido nem fizessem parte de nenhuma igreja, “porque não se pode repensar o todo se já se é ligado a uma concepção do todo” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 263). Mas a maneira como Sartre pensa o engajamento e o exerce na revista já faz esse projeto caducar pelo modo como concebe as relações entre as ações e a liberdade: somos livres para nos engajarmos e nos engajamos para sermos livres. Se a finalidade da liberdade é o engajamento e a finalidade do engajamento é a liberdade, onde fica exatamente a liberdade? É como se nossa liberdade ao fazermos uma escolha residisse não no escolhido, mas apenas no poder de escolha, de modo que, seja qual for a escolha feita, nossa liberdade continuasse sendo a mesma coisa. E como nós estamos condenados à liberdade e somos responsáveis por tudo diante de todos, o resultado é que nossa responsabilidade sempre traz o nosso passado como um fardo e a parte visível de nossa escolha é sempre aquela que já aconteceu; escolhemos sempre ter sido e não o que somos nem o que seremos. A liberdade considerada assim, como já vimos, não coincide com ninguém a não ser consigo mesma. Assim, o projeto original de *Tempos Modernos* de fazer o “inventário” das situações humanas e da história não tem a menor chance de dar certo porque sua intenção não é compatível com essa liberdade radical que não pode se encarnar no mundo, já que, ao fazer suas escolhas a cada instante, esta não pode ter uma visão do todo e politicamente isso implica que ela sempre opta por um aspecto pontual, mas nunca se identifica com uma totalidade. Melhor dizendo:

A liberdade não *trabalha* [no mundo], ela faz nele aparições contínuas, mas instantâneas e, salvo no fascismo que a combate em todos os planos, ela se reconhece sempre em algum aspecto de um sistema político, seja no nível das intenções, seja no das ações cotidianas, e não se identifica a nenhum deles, pois ela não tem meios de fazer o total e o balanço de um empreendimento, um bem não podendo compensar um mal nem entrar com ele numa estimativa do conjunto (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 265).

Assim sendo, para Merleau-Ponty o engajamento de Sartre e da revista não tem como ser uma ação histórica e política, porque a liberdade acaba sendo confrontada com situações pontuais e não com os regimes e os grandes conjuntos históricos. O engajamento permite que encaremos situações as mais distantes e diferentes umas das outras e de nós mesmos, e é por isso que *Tempos Modernos* podia denunciar vários fatos de opressão no comunismo soviético, como os campos de trabalho forçado, mas ao mesmo tempo apoiar os princípios do regime, como a igualdade social, bem como criticar as opressões capitalistas, como a dos negros e das mulheres nos EUA, e também reconhecer o papel de liderança desse país no cenário político e econômico mundial. Porém assim acaba-se entrando no segundo erro do engajamento sartreano, que é a infidelidade aos fatos: Sartre e a revista não perceberam que, ao tentar entrar no plano da ação e tentar inventar para si uma política, o engajamento se perde diante da complexidade dos acontecimentos: no caso soviético, por exemplo, ao defender inicialmente que a democracia se corrige pela revolução e depois que a revolução deve ter seus problemas corrigidos pela democracia, não se consegue dar conta do fato de que a revolução e a democracia na URSS não conseguem coincidir. Continuar o trabalho da crítica humanista apontando as falhas do regime a respeito das violações dos direitos humanos e a falta de obediência aos princípios marxistas funciona até certo ponto, porque os acontecimentos vão se desenrolando de tal modo que, ao acompanhá-los um a um, a revista, em vez de seguir sua própria linha de independência acaba tomando uma direção involuntária que foi sacramentada com a publicação de “Os Comunistas e a Paz”. A partir do momento em que Sartre transforma a linha independente da revista em linha política manifestando apoio à URSS, ele “retoma por sua conta um estado de coisas que ele não quis nem organizou” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 267). Mas não é que a sua concepção inicial do engajamento tenha mudado, pois, ao prestar apoio aos comunistas sem se filiar ao Partido, ele mantém pessoalmente a sua posição de independência, e desse modo sua atitude original está mantida, porém o mundo mudou e ele não soube dar uma resposta nova que salvaguardasse um engajamento verdadeiramente engajado e independente que efetivamente respondesse às novas questões postas pelo mundo. Para Merleau-Ponty, a preferência de Sartre pelo comunismo sem adesão, assim como antigamente pela crítica sem partido, é uma atitude e não

uma ação política, e é paradoxal que ele conclua por executar uma atitude meramente contemplativa em benefício da ação comunista, de modo que talvez seja melhor nos questionarmos se, em vez de privilegiar tanto esse comunismo no domínio dos princípios, não seria melhor repensar esses princípios mesmos e junto com isso fazer a crítica do próprio engajamento para sair dessa atitude panfletária.

Aos olhos de Merleau-Ponty isso tudo passa por uma nova concepção da liberdade, que se livre do enorme peso dado ao poder de decisão. Afinal, se por um lado é certo que nossos pensamentos e nossa vida são desde sempre tomados dentro de uma certa corrente de significações que já está instalada num certo contexto de acontecimentos e de intersubjetividades, por outro nada disso deve ser considerado como um destino, pois nossa vida transformará todos esses dados, porém não por uma ou por um conjunto de decisões absolutas que neguem tudo isso e inventem uma coisa nova, mas assumindo esses dados sem encaixá-los numa significação prévia. O ato de escolher faz sentido quando esse sentido é compreendido tanto como significação quanto como direção, quando a experiência pode se comunicar “contando a história que me fez tornar essa verdade” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 274). Dessa maneira, acusar, como Sartre fez, que a atitude de Merleau-Ponty mudou a partir da guerra da Coreia, é dizer que a escolha tem um caráter datado e é feita de decisões ocas e sem raízes na vida. Como diz Merleau-Ponty:

Quando um comunista começou a ser comunista, e quando um renegado deixou de sê-lo? A escolha, como o juízo, é muito menos um princípio que uma consequência, um balanço, uma formulação que intervém a certos momentos do monólogo interior e da ação, mas cujo sentido é formado dia após dia. Que se trate da ação ou mesmo do pensamento, os modos fecundos da consciência são aqueles nos quais o objeto não precisa ser posto porque a consciência o habita, porque ela trabalha nele, porque cada resposta que o fora dá a suas iniciativas é imediatamente significativa para ela, e suscita de sua parte uma nova intervenção, e porque ela é enfim o que ela faz, não apenas aos olhos dos outros, mas para ela mesma (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 275).

Merleau-Ponty entende que Sartre até acerta quando diz que a liberdade não está na decisão e que as escolhas são fruto de uma escolha fundamental que não é datada. Mas quando se trata do engajamento presente Sartre ignora tudo isso e toma partido da “ideologia da escolha e do ‘futurismo’” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 275). Nosso autor insiste na tese de que Sartre está contaminado pela sua teoria da consciência e que a consciência considerada como puro poder de significação o cega para o fato de que a falta de acabamento das significações dadas pela percepção e pelo mundo não é um obstáculo a ser superado pela consciência, mas justamente o meio pelo qual ela e o mundo vêm à existência. Como os

estudos linguísticos nos mostraram anteriormente, é justamente na separação e na diferença que se encontra o sentido, tanto no nível da percepção quanto no nível das ideias. E o mesmo vale para a ação política: “como as coisas percebidas, minhas tarefas me são presentes, não a título de objetos ou de fins, mas a título de relevos, configurações, ou seja, na paisagem da práxis” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 276). O verdadeiro engajamento da consciência deve ser então com seu campo histórico e mundial e, mais do que coincidir consigo mesma, ela deve se relacionar com as outras consciências de uma outra maneira, por meio da percepção de que o sentido está na diferença entre as várias significações e não é imposto de cima para baixo por uma grande consciência portadora e mensageira da verdade, como seria o Partido Comunista. Nesse sentido, a verdade da política, ao invés de estar no Partido Comunista como o análogo da consciência sartreana, está numa compreensão histórica que não podemos dizer que é análoga da percepção merleau-pontiana, porque a concepção merleau-pontiana da percepção faz parte de uma filosofia geral que já abarca o problema da política, porque seu próprio traçado faz esse percurso que vai da percepção ao problema da verdade e da história. Esse percurso pode ser resumido no trecho que se segue:

Só há percepção porque eu sou do mundo pelo meu corpo, e eu só dou um sentido à história porque nela ocupo um certo ponto de estacionamento, porque outros pontos de estacionamento possíveis me são já designados pela paisagem histórica e porque todas as perspectivas relevam já de uma verdade onde elas se comporiam. [...] A consciência verdadeiramente engajada em um mundo e uma história sobre os quais ela exerce poder, mas que a ultrapassam, não é insular. Já, na espessura do tecido sensível e histórico, ela sente se mexerem outras presenças [...]. Ela não é apenas, como a consciência sartreana, visível para outrem: ela pode vê-lo, pelo menos de canto de olho. [...] Nem na história privada nem na história pública a fórmula de suas relações é o “ou ele ou eu”, a alternativa do solipsismo e da abnegação pura, porque suas relações não são mais o *tête-à-tête* de dois Para Si, mas a engrenagem de uma sobre a outra de duas experiências que, sem jamais coincidir, provêm de um só mundo (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 277-278).

Como havíamos anunciado anteriormente, essas críticas de Merleau-Ponty a Sartre não ficaram sem resposta. Simone de Beauvoir escreveu o texto “Merleau-Ponty e o pseudo-sartrismo”, que, como o título sugere, critica uma falsificação merleau-pontiana da filosofia de Sartre. De fato, apesar do estilo agressivo de Beauvoir – que chega a acusar Merleau-Ponty de dar “golpes”, como o “golpe da dicotomia”²⁰, “golpe da sobressignificação”²¹, “golpe do

²⁰ Merleau-Ponty “fecha o adversário em uma falsa alternativa: ‘não falar do proletariado, da classe em si e do Partido eterno, é fazer aqui uma teoria do proletariado e do Partido como criações contínuas, como *morts en sursis*’” (BEAUVOIR, 1955, p. 212).

²¹ “Isolando de seu contexto uma frase que, tomada em si mesma, é apenas um lugar comum banal, ele a carrega de um sentido singular e faz dela uma chave do pensamento de Sartre” (BEAUVOIR, 1955, p. 193).

paradoxo”²²... – existe realmente um excesso interpretativo da parte de Merleau-Ponty em relação à filosofia sartreana. Por exemplo, é um certo abuso querer extrair toda uma ontologia e uma filosofia da história de um texto escrito em circunstâncias muito específicas, assim como há um certo abuso em interpretar que a liberdade em Sartre está na decisão, mesmo sabendo que ele diz o contrário. Beauvoir observa que Merleau-Ponty, apesar de se lembrar muito bem de que em Sartre a liberdade não está na decisão, lança mão do “golpe do paradoxo” para colocar o pensamento de Sartre em rebelião contra sua própria obra, dizendo que, apesar do engajamento e de sua própria concepção da liberdade, Sartre se entrega à ideologia da escolha e ao futurismo quando quer falar do presente, enquanto que para o “verdadeiro” Sartre a mordida do nada sobre o ser sequer está na liberdade, mas na necessidade, porque não é a partir de uma decisão livre tomada do nada que o proletário se converte ao PC, mas a partir da mais absoluta carência. É a miséria que o leva a querer superar sua condição e, nesse contexto, ele nem tem condições de saber o que é a liberdade. Ao operar dessa maneira, Merleau-Ponty estaria transpondo toda a discussão para o plano das ideias e induzindo o leitor a achar que Sartre desconsidera completamente a condição de fato do proletariado tornando-o objeto de pensamento dos intelectuais e, pior, massa de manobra do Partido, como se o proletário não tivesse condições de ter motivação para superar sua situação. Beauvoir questiona:

Como Merleau-Ponty ousa sustentar que a alternativa “definhar ou obter satisfação” coloca o proletário em presença de um imperativo moral no sentido kantiano da palavra? Como ele pode confundir um homem que tem fome com os idealistas bem nutridos que aderem às uniões e ligas moralizadoras? Toda a polêmica que daí se segue é desacreditada logo de cara, porque ela se funda na confusão entre uma teoria da necessidade e uma teoria da liberdade (BEAUVOIR, 1955, p. 217).

Para Beauvoir, isso tem um propósito bem nítido, que é o de fazer com que em Sartre a existência do proletariado seja negada por meio da substituição do engajamento que vem da necessidade pelo “rapto da liberdade” e assim fazer com que a toda a política de Sartre seja fundada numa ontologia. Para a filósofa, Merleau-Ponty, obcecado pela ideia do “olhar do mais desfavorecido”, teve de transformar esse olhar numa categoria de pensamento para negar a Sartre a hipótese de que um intelectual possa lutar *com* o proletariado e não *pelo* proletariado. Dessa maneira, Merleau-Ponty, ao admitir que a luta de classes existe, mas que deve ser feita pela via parlamentar devido a um suposto fracasso do comunismo, está na

²² “O paradoxo de Sartre é que ele não pensa o que pensa. ‘O pensamento de Sartre está em rebelião contra esse meio.’ Sobre a palavra de rebelião, Merleau-Ponty cria um equívoco; pois ele a define como vontade de ultrapassagem, e faz dela implicitamente uma radical negação” (BEAUVOIR, 1955, pp. 192-193).

verdade escolhendo lutar *pelo* proletariado, assumindo que não pode estar nunca *com* ele porque na verdade está do lado da burguesia e porque não acredita nessa luta; porém, para a autora, “se há luta, não podemos nada *pelo* proletariado sem querê-lo *com* ele” (BEAUVOIR, 1955, p. 245). Beauvoir insiste que o comunismo tem uma dimensão humana e que não é só um sistema político e econômico, e que nessa dimensão humana está a expressão da vontade de alguns homens que exigem que seu líder tome as rédeas de suas vidas em vez de sofrerem as ações do destino que lhes é imposto pelas elites. Assim, Merleau-Ponty se põe ao lado dos “cães de guarda da burguesia” a partir do momento em que não considera o comunismo como uma realidade viva que tem suas raízes nas necessidades e na revolta do povo explorado, mas como “um jogo de imaginação” (MERLEAU-PONTY, 1955, p. 245).

Disputas ideológicas à parte, o texto beauvoiriano nos parece marcar mais semelhanças do que diferenças entre Sartre e Merleau-Ponty, de modo que uma impressão que se tem é que o sartrismo verdadeiro defendido pela autora não guarda muitas diferenças da filosofia merleau-pontiana, o que mostra que, separando o conteúdo filosófico, ou mesmo metafísico, da questão, o que sobra é uma diferença política entre ambos. Beauvoir se esforça o tempo todo por mostrar que o pseudo-sartrismo de Merleau-Ponty na verdade atende às exigências feitas por este autor, mais do que diz outra coisa. É o que ocorre por exemplo quando ela explica que o sartrismo autêntico não trabalha com a ideia de consciência pura, mas que “a consciência sartreana só *existe* enquanto *perdida* no mundo, engajada, encarnada num corpo e numa situação” (BEAUVOIR, 1955, p. 235) e que o homem só é enquanto age no mundo a partir de projetos positivos que têm sempre uma espessura temporal, que por sua vez não é uma criação contínua cartesiana cheia de instantes criados *ex nihilo*, mas que têm uma ligação entre si. Nas palavras da autora:

Sartre, no entanto, se opõe expressamente n’*O Ser e o Nada* à concepção instantaneísta da consciência que se encontra em Descartes e Husserl: os três êxtases temporais são para ele indissolúveis e o próprio cogito, em seu jorramento, envolve um passado e um futuro. A escolha, em particular, retém sempre nela um passado que ela ultrapassa. [...] E sempre a escolha projeta um futuro (BEAUVOIR, 1955, p. 236).

Aron também tece suas críticas ao texto de Merleau-Ponty, num ensaio chamado “Aventuras e desventuras da dialética”, lançado em 1956, no qual reúne críticas aos textos de Sartre, Merleau-Ponty e Beauvoir que citamos acima para fazer o balanço dos erros e acertos dos três autores no que diz respeito ao marxismo e à postura do filósofo no processo de interpretação dos acontecimentos políticos. Afinal, ele é citado como referência por Merleau-

Ponty no início d'*As Aventuras da Dialética* e é tratado por Simone de Beauvoir como um dos expoentes da intelectualidade burguesa reacionária no texto sobre o pseudo-sartrismo. Como poderemos constatar, a diferença entre Sartre e Merleau-Ponty para ele também está muito mais no conteúdo político do que no filosófico da questão, porém a diferença política não deve ser detectada a partir de uma opção moralista sobre qual política é a mais correta, mas deve seguir um raciocínio político que permita a tirada de conclusões razoáveis. Vejamos a seguir para o marxólogo francês quais são os ganhos e quais são as perdas que os três autores trazem ao debate, levando em conta que a base de seus argumentos é a estrutura do capítulo “Sartre e o ultrabolchevismo” de *As Aventuras da Dialética*.

Aron recorda o fato de que o que mais chamou a atenção do público no livro de Merleau-Ponty foi certamente a polêmica com Sartre, que mostra um racha na intelectualidade francesa de esquerda da época, suscitando a curiosidade do grande público a respeito da vida privada dos dois protagonistas. Aron nota também que isso infelizmente foi uma marca de sua geração, na qual nenhuma amizade pôde resistir às mudanças unilaterais de posição política: os amigos deviam mudar juntos para manter a amizade, caso contrário não havia nada que a sustentasse. Sartre, como já vimos, se associa à ação do PC sem se filiar ao partido, enquanto Merleau-Ponty toma cada vez mais distância da ação partidária e se sente autorizado a criticar a posição do amigo a respeito da “simpatia sem adesão”. Merleau-Ponty busca, como também vimos, mostrar por meio da explicação do ultrabolchevismo sartreano que a filosofia de Sartre e o comunismo estão em desacordo e que ambos erram ao sacrificar a dialética.

Em primeiro lugar, Aron considera que Merleau-Ponty erra ao achar que se pode fazer uma leitura de “Os Comunistas e a Paz” à luz de *O Ser e o Nada*, porque assim rejeita a possibilidade de haver originalidade em cada obra de Sartre em relação às precedentes e com isso promove um casamento forçado da ontologia sartreana da vontade pura e da consciência insular com a prática bolchevique do partido como ação pura. Para Aron, Merleau-Ponty opõe em Sartre a descrição ontológica da consciência à descrição ôntica do sujeito engajado na história e com isso acredita encontrar em *O Ser e o Nada* a justificativa exata para explicar a atitude política sartreana, porém dessa maneira, em vez de oferecer uma exposição da teoria sartreana como possibilidade de explicação da teoria do partido e da ação, ele acaba reconstruindo “uma ôntica sartreana da condição humana segundo esses fragmentos de ontologia – ôntica que Sartre está em direito de recusar” (ARON, 1970, p. 103). Ele oferece ao leitor, portanto, um pseudo-sartre, como havia alertado Simone de Beauvoir.

Entretanto, Aron considera que em alguns pontos o próprio texto de “Os Comunistas e a Paz” se assemelha ao pseudo-sartre e dá razão à análise de Merleau-Ponty. Por exemplo, ali a classe não existe fora do partido, de modo que o proletariado nunca pode desautorizar o partido porque senão estará desautorizando a si mesmo, já que ele só existe no e por meio do partido. Além do mais, a ação comunista parece não ter nenhuma ligação com o movimento da história e não oferece nenhuma certeza de que culminará na sociedade sem classes. Merleau-Ponty descreve a relação da ontologia sartreana com a prática bolchevique sobre dois eixos, portanto: o das relações da classe com o partido e o da ação revolucionária com a verdade histórica, e é no primeiro eixo que parece se apresentar com mais força o pseudo-Sartre. O pseudo-Sartre nega ao proletariado a possibilidade de contestar o Partido, a menos que ele tenha um outro partido no qual ele possa se unir, e assim praticamente nega a existência ao proletariado que não está no Partido. No entanto, Sartre ao mesmo tempo pretende que a relação classe-partido seja dialética, que então os líderes não sejam nada sem o apoio das massas e que estas não sejam nada sem um partido que as reúna.

Porém, no que diz respeito ao segundo eixo, o da verdade histórica, Aron não concorda completamente com a tese de Merleau-Ponty. Em que sentido e como Merleau-Ponty fala de uma história criadora de verdade? Com qual direito ele pode dizer que a constituição do proletariado em classe graças à ação do Partido é uma decisão arbitrária? Ela não pode ter sido preparada pelos acontecimentos e ser um fato histórico? Beauvoir diria que isso tudo corresponde à mentalidade burguesa de Merleau-Ponty, mas Aron não vai tão longe. Em sua opinião, Merleau-Ponty responde a isso oscilando entre uma ideia formal, a do reconhecimento mútuo entre a classe e o Partido, e a referência aos “momentos perfeitos” em que as antinomias da história seriam superadas, para em seguida abandonar ambas, porque a primeira estaria ainda impregnada de kantismo e a segunda se mostra irrealizável, porque os fatos mostraram que, uma vez passado o furor revolucionário, a revolução se cristaliza em regime e as antinomias que ela deveria superar (eu/outro, classe/Partido, poder/crítica) são aniquiladas com a predominância de um dos termos das relações, notadamente aquele que dispõe do maior poder de violência. Aos olhos de Aron, Merleau-Ponty assim conserva o sentido da dialética, mas admitindo seu fracasso na prática e abandonando a ideia de um acabamento dela, no qual as contradições seriam superadas, e assim também perdendo todo meio de escapar do perspectivismo e da particularidade da ação.

A resposta merleau-pontiana, no entender de Aron, não é uma contestação válida à argumentação sartreana porque Sartre se coloca no plano ôntico e não no ontológico, de

maneira que é simplesmente inútil querer que a busca pela sociedade sem classes no plano ôntico corresponda à tese ontológica sobre o homem, porque Sartre simplesmente não é preciso a respeito do sentido da história total nem a respeito de onde estaria o ponto de ruptura entre a pré-história e a história. Ele fala com precisão do sentido que cada um dá à sua vida, mas permanece duvidoso e hesitante quanto ao destino da revolução, logo é um exagero dizer que ele confunde as duas coisas. Seria mais correto contestar Sartre a respeito dos pontos que ele não esclarece na política comunista de maneira satisfatória a ponto de convencer o leitor de que o comunismo é a escolha certa. Nas palavras de Aron:

Os três volumes de “Os Comunistas e a Paz” permanecem, é verdade, estranhamente vagos nos pontos que deveriam ser esclarecidos para que o alinhamento (mesmo sem adesão) ao comunismo se tornasse filosófica e politicamente inteligível. Em qual medida o regime soviético continua fiel à ideia revolucionária? Em qual medida a ação do Partido Comunista Francês se orienta para a Revolução no sentido que Marx dava a essa palavra? (ARON, 1970, p. 107).

Quer dizer, Sartre não pode ignorar, se quiser convencer, que se o PC francês escolhe agir a serviço da Revolução, então ele não tem como apoiar a coexistência entre os países comunistas e os não comunistas. E também não pode se furtar a responder se, caso o regime comunista seja imposto à França do mesmo modo que foi imposto à Romênia ou à Polônia, isso continuará ou não fazendo parte da trajetória revolucionária. E assim Aron concorda que o posicionamento político de Sartre é equívoco, mas não pela referência que Merleau-Ponty faz à ontologia sartreana²³. Entretanto, o autor de *O Ópio dos Intelectuais* concorda com a referência a *O Ser e o Nada* em pelo menos um ponto: no ponto que diz respeito à dependência que a significação histórica de um acontecimento tem da *intenção* de seu ator. Quando Sartre diz que a única maneira de mostrar que a política da URSS e do PC não é revolucionária é provar que seus dirigentes não acreditam mais na revolução, causa espanto que ele possa pensar que as intenções dos dirigentes soviéticos determinem por si mesmas o sentido da realidade e que ele possa confundir sentido subjetivo e sentido objetivo e achar que o primeiro comanda tudo. Diante da incerteza dos juízos históricos, Sartre tenta, segundo Aron, buscar a certeza na subjetividade, ou na noção de *projeto*. Afinal, onde encontrar uma significação incontestável para a URSS, quando se sabe que, ao mesmo tempo em que ela é o

²³ Aron reforça esse argumento dizendo que Sartre não é o único a sobrepor a vontade do Partido à vontade espontânea das massas, nem que é o único a dizer que a vontade do Partido é uma negação do real que não tem nenhuma contrapartida de uma definição concreta da sociedade pós-revolucionária, porque esses traços são também encontrados em todos os teóricos bolcheviques desde Lênin, pela simples razão de que eles não acreditavam completamente na espontaneidade das massas. Porém questionamos se essa concordância de pontos de vista não reforça a tese merleau-pontiana do ultrabolchevismo de Sartre...

regime da revolução, é quem mantém campos de trabalho forçado e comete diversos outros tipos de atrocidades contra os direitos humanos? O argumento do *querer* pode então servir a Sartre tanto para justificar seu próprio apoio à URSS quanto para atacar os anticomunistas, porém, explica Aron, isso não faz parte nem do pensamento comunista nem do marxismo:

O mesmo fenômeno, inverso, aparece nos juízos que Sartre faz de seus adversários. Se um anticomunista chamasse Sartre de “safado” ao reprovar-lhe por *querer* os campos de concentração, ele protestaria – com direito – que ele *quer* a Revolução, a libertação proletária e que os campos não constituem o objeto nem de sua vontade nem da vontade comunista da qual ele se declara parcialmente solidário. Mas ele não hesita em acusar os anticomunistas de *querer* Makronissos, a repressão colonial, a violência policial. O recurso à *intenção* ou ao *projeto*, para interpretar a conduta de uns e outros, não pertence nem à maneira comunista nem à maneira marxista de pensar (ARON, 1970, p. 109).

Ora, para Aron tanto Sartre quanto Merleau-Ponty concordam que os atos são inseridos na trama dos acontecimentos e só têm sentido quando são recebidos pelos outros, mas sem que *eles* fixem de uma vez por todas o sentido. Quanto mais um ato se distancia no tempo de seu ator, mais seu sentido se modifica, mais *relativo* ele se torna ao ator, de modo que a intenção original se torna também ela mais relativa. É por isso que é espantoso que Sartre dê tanto valor assim à intenção no plano político, porém disso não se deve deduzir que ele tenha fundamentado toda a sua política em sua ontologia, mas apenas que num determinado momento ele oscilou entre o ôntico e o ontológico e cedeu à tentação de resolver as contradições históricas recorrendo à consciência absoluta. E nesse caso Aron pensa que isso é, sim, um produto do temperamento de Sartre, muito mais do que de sua filosofia:

Por minha conta, eu me inclinaria a explicar a referência à intenção para salvar uns e condenar outros pela paixão do indivíduo Sartre mais do que pelo pensamento do filósofo. O moralismo espontâneo, o kantismo inconsciente de Sartre estouraram subitamente em fórmulas que não estão de acordo com suas atuais simpatias (ARON, 1970, p. 110).

Assim sendo, a teoria de Sartre tem, sim, seus defeitos, mas “por razões simples, muito inferiores àquela que invoca seu contraditor” (ARON, 1970, p. 110). Para Aron, os argumentos que Sartre usa para justificar a necessidade universal do Partido para que a classe aceda à práxis revolucionária não são aplicáveis à conjuntura francesa, onde existe um capitalismo desenvolvido em que os operários e seus representantes se recusam ao estilo bolchevique e à ação cristalizada num só partido que comandaria tudo do alto. Sartre erra ao tentar retomar o leninismo de 1903 sem se importar com o que aconteceu depois disso, sem levar em consideração tanto os métodos adotados pelos comunistas na URSS quanto a

rejeição destes pelos proletariados ocidentais. Sartre precisa responder a questões bem concretas, como de que modo o PC francês deve chegar ao poder e, uma vez ali instalado, como deve agir em relação à coexistência do capitalismo e do comunismo no mundo.

Desse modo, Aron considera que quando Merleau-Ponty faz objeções não filosóficas a Sartre, vai direto ao alvo ao questionar sobre como é possível apoiar o regime soviético sem saber qual é a sua natureza e qual sentido ele está tomando. Afinal, se a questão é a da coexistência, então como ela pode ser possível se se trata de dar total razão a apenas uma das partes? O PC aceitaria por quanto tempo uma cooperação sem adesão? Quando Sartre dá razão ao Partido que não aceita oposição, mas não adere a ele, não está então caindo em contradição? Essas são questões que Aron se põe amparado pelo texto merleau-pontiano.

E assim Aron entende que o que é reprovável na crítica de Merleau-Ponty a Sartre é apenas a utilização de uma filosofia que o próprio Sartre já abandonou e de não utilizar resultados mais recentes da pesquisa sartreana. Mas, no que diz respeito às outras conclusões de Merleau-Ponty, essencialmente políticas, Aron as considera bem razoáveis: por exemplo, quando Merleau-Ponty percebe a necessidade de se elaborar uma teoria geral da economia, na qual capitalismo e comunismo seriam duas variações de um mesmo tema, e cujos dados empíricos servissem para impedir o perspectivismo histórico de cair na arbitrariedade. Com isso, a pesquisa histórica teria uma amplitude menor do que a oferecida pelo método marxista, e não “revelaria o sentido da história total nem a coincidência necessária do desejável e do fatal” (ARON, 1970, p. 115), mas permitiria atender a uma “humilde necessidade da pesquisa empírica entre a revolta espontânea e a ação consciente” (ARON, 1970, p. 115).

Mas então o que explicaria que um leitor tão atento de Sartre como Merleau-Ponty cometesse tantos exageros interpretativos a ponto de ser acusado de criar um pseudo-Sartre? As motivações pessoais evidentemente nunca saberemos – não podemos senão supô-las. No entanto, um trecho de uma das cartas de Sartre pode ter autorizado Merleau-Ponty a ler “Os Comunistas e a Paz” à luz de *O Ser e o Nada*: na carta de 29 de julho de 1953 Sartre se explica quanto ao fato de ter dito que tem a impressão de estar traindo quando expõe as teses de *O Ser e o Nada* dizendo que para ele é complicado expor as mesmas teses dez anos depois, sendo que muitas coisas mudaram no contexto histórico e que *O Ser e o Nada* foi feito numa base não marxista porque foi escrito numa época em que ainda se pensava sem referência ao marxismo, de modo que, em 1953, isso já não era mais possível, já que o dever do filósofo da metade do século XX é de se confrontar com o pensamento de Marx, assim como o dever do filósofo do século XIX era o de se confrontar com o pensamento de Hegel. Porém, para

Sartre, isso não significa de modo algum que ele rejeite as teses de *O Ser e o Nada*, muito menos que o considere uma produção de juventude. A questão apenas é de retomá-las numa nova obra que as confronte com o desenvolvimento histórico e com o marxismo:

Todas as teses de *O Ser e o Nada* me parecem tão justas quanto em 1943. Simplesmente eu estou dizendo que elas tinham em 43 o futuro aberto diante delas. Repeti-las hoje sem lhes *dar* esse futuro que elas implicavam, é ao mesmo tempo trair meu pensamento de hoje e traí-las. Dito de outro modo: eu preciso escrever *hoje* um livro sobre a História e a Moral (e a política) tal que se possa, a partir dele, reafirmar sem trair *O Ser e o Nada* até os mínimos detalhes (SARTRE, 1994 *apud* MERLEAU-PONTY, 2000b, pp. 165-166).

Desse modo, pode-se ver que Merleau-Ponty não estava tão desautorizado assim a tratar do posicionamento político sartreano à luz da própria filosofia de Sartre. Apesar de qualquer interpretação errônea ou forçada, o que está em jogo para Merleau-Ponty, além de marcar posição concretamente a favor de uma esquerda francesa não comunista, é reforçar o seu trajeto filosófico, com aquilo que suas pesquisas sobre a psicologia e a linguística lhe revelaram no plano ontológico e a sua recusa em tratar a filosofia e a política como coisas separadas, o que, entre outras coisas, permite um tratamento das questões políticas, como a violência, dentro de uma esfera verdadeiramente política, ao invés de submetê-las a um esquema de alternativas (ou isto ou aquilo) que na verdade não passa de uma escolha moral e apaixonada. Acima de tudo, o que Merleau-Ponty reprova em Sartre é a violência pura, que não pode ser política nem filosofia, porque é a recusa da oposição, a recusa do conflito e, conseqüentemente, a recusa da verdade.

4.2. A dialética em ação

Para além das discussões com Sartre e das repercussões destas no ambiente intelectual da época, é importante marcar que o posicionamento político de Merleau-Ponty não se restringe à defesa da atitude filosófica diante dos fatos, mas também tem um correspondente prático, que é sua afinidade com a política de Pierre Mendès France. No período de 1953 a 1955, o antigo ministro da Economia (1944-1945) de Charles de Gaulle tem um protagonismo fundamental na vida política francesa, que vive uma IV República que se arrasta em meio às dificuldades de um parlamentarismo instável cujos embates ideológicos e partidários paralisam a ação do Poder Executivo e deixam o país em sérias dificuldades diante de problemas como a descolonização e a inflação. Em 1953, Mendès France é designado pelo presidente Vincent Auriol para presidir o Conselho, porém não consegue votos suficientes do

parlamento para ser investido no cargo. No entanto, seu discurso tem boa repercussão perante a opinião pública, por apresentar a novidade da coragem de defender um Conselho de ministros formado por políticos – escolhidos pelo presidente do Conselho – de acordo com suas competências para os respectivos cargos e não por homens indicados pelos partidos que dominam o parlamento, para que todos pudessem assim agir única e sistematicamente direcionados à resolução dos problemas que afetam o país. A repercussão de suas ideias fica a cargo sobretudo do periódico *L'Express*, fundado por intelectuais afins ao programa de Mendès France. Ao escrever para o periódico, Merleau-Ponty se alinha aos mendesistas, pois o jornal foi criado por intelectuais que tinham a intenção de espalhar as ideias de Mendès France e popularizar o personagem²⁴.

Mendès France consegue ser eleito presidente do Conselho em 1954 e seu curto governo (sete meses e dezessete dias) é marcado por reformas constitucionais importantes para a sobrevivência da IV República francesa, bem como por grandes avanços na política colonial com a conclusão de acordos de paz na Indochina, na Índia e na Tunísia, por importantes negociações diplomáticas com países da Europa Ocidental e por um forte crescimento econômico. Homem de esquerda que escolhe ministros de todas as formações políticas para compor seu Conselho, seu governo tem limitações conjunturais que vão da Guerra Fria (que o obriga a não levar em conta os votos dos deputados comunistas) às divisões partidárias do Parlamento que fazem com que num determinado ponto seja impossível empreender uma política que satisfaça as exigências de alguma maioria sem pender demais à esquerda ou à direita. Isso mostra que sua força acabou residindo mais em sua popularidade do que nas condições objetivas de governo, que na verdade não eram favoráveis a ninguém devido às peculiaridades do próprio regime. Mas nada disso significa que Mendès France não tenha sido homem de grande *virtù* política, inclusive como teórico. Em 1954 publica, junto com Gabriel Ardant, o livro *La science économique et l'action*, cujo mote é mostrar, a partir de diversas experiências econômicas, (como o *new deal*, a Alemanha de Weimar, o liberalismo inglês etc.), que as teorias econômicas clássicas não resolvem por si mesmas o problema do equilíbrio global, ou seja, não conseguem evitar a penúria e a superprodução, se aqueles que as conduzem negligenciam os fatos. Em suma, Mendès France defende, para promover a igualdade social, uma ciência econômica que leve em conta tanto a teoria quanto a empiria e que só é possível dentro de um sistema político democrático no qual aqueles que sofrem os efeitos das políticas econômicas possam senti-los de maneira a poder

²⁴ Cf. BERSTEIN; WINOCK, 2017, p. 318.

oferecer um suporte real à aplicação dessas políticas por seus executores. Em 1959, no artigo “L’avenir du socialisme”, ao qual retornaremos mais adiante, Merleau-Ponty dizia do livro de Mendès France que ali o autor

[...] se recusava a se agarrar ao *laissez-faire*, ele falava de dar lugar, para obter a regulação do mercado, o que ele chamava de ‘mecanismos artificiais’. No fundo, são esses mecanismos que se deve definir, descrever com precisão, e dos quais se deve assegurar a direção democrática (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 244).

Desse modo, sabemos que esses fatos pesam na balança de Merleau-Ponty ao concluir, n’*As Aventuras da Dialética*, que na França há a urgência do nascimento de uma esquerda não comunista. Diríamos que dois fatores dirigem essa conclusão: o primeiro é a constatação do fracasso do regime comunista, que se encontra justificado por uma usurpação da dialética marxista que, por sua vez, também tem seus limites de interpretação da história e de aplicação na prática política; e o segundo, uma reflexão que faz apelo a uma política e uma filosofia que levem em conta os acontecimentos históricos enquanto instituições e as correntes de pensamento político enquanto matrizes de ideias.

Quanto ao primeiro ponto, além das objeções feitas a Sartre, Merleau-Ponty também resgata as ideias de Lukács, sobretudo as do livro *História e consciência de classe*, para expor um emblema do marxismo ocidental que recusa a ortodoxia marxista que faz um jogo duplo filosófico ao recusar ao sujeito a possibilidade de julgar a história, mas que ao mesmo tempo lhe dá a sensação de estar participando dela como classe, o que na filosofia comunista se reflete num realismo que joga o “ponto sublime”, no qual todas as contradições seriam superadas, dentro do Partido, dentro do ser, mas também completamente fora dele, por não aceitar nenhuma contestação a ele. O mérito de Lukács então é o de não fazer uma leitura de sobrevoo da história, nem de traduzi-la num grande esquema interpretativo, mas o de interrogá-la e decifrar seus acontecimentos de acordo com suas exigências específicas. Além disso, ele reabilita o papel da consciência na teoria marxista, mas sem fazer com que ela possua uma explicação *a priori* de tudo, e sim seja integrada à história como um elemento fundamental (a consciência de classe) da realização dela. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O mérito raro de Lukács, o que faz de seu livro, ainda hoje, um livro de filosofia, é precisamente que a filosofia ali não é subentendida como dogma, mas praticada, que ela não servia para “preparar” a história, que ela era o encadeamento mesmo da história em uma experiência humana. A leitura filosófica da história fazia perceber, por trás da prosa do cotidiano, uma retomada de si por si que é a definição da subjetividade. Mas esse sentido filosófico continuava ligado às articulações da história, inseparável delas, e finalmente, a operação de pôr em perspectiva filosófica tinha seu lastro, sua contrapartida em um fato histórico: o proletariado (MERLEAU-

Apesar desse mérito, Merleau-Ponty entende que Lukács, ao acreditar poder encontrar no proletariado como totalidade um ciclo que pode encerrar todas as significações históricas numa realidade presente, ainda assim continua com resquícios de idealismo, porque essa totalidade, essa realização da história, só pode ser “preparada” pela consciência filosófica e, ao depositar todas as esperanças na consciência de classe para tal realização, o filósofo húngaro concebe o proletariado e a sociedade revolucionária como ideias que não tem nenhuma equivalência na história existente.

Entretanto, Merleau-Ponty não conclui disso que a dialética foi um mito, mas que o mito foi o de acreditar que o proletariado é sozinho a dialética e que a significação total da história está no fato histórico do surgimento e do crescimento da classe proletária. E, pior do que isso, o de fazer crer que a tomada do poder pelo proletariado fosse colocar a dialética no poder, sendo que na realidade isso serviu à escalada do autoritarismo e da arbitrariedade, na qual a vontade perdeu a consciência de sua tarefa revolucionária e deixou de ser guiada pela verdade para que a revolução se completasse, já que o que se seguiu daí, a partir do conceito de “revolução permanente”, foi um regime que passou a ter carta branca para cometer todo tipo de violência no presente em nome de uma realização futura.

A revolução permanente deveria significar a revolução relativizada, o desequilíbrio criador, a ausência de regime definitivo, no qual sempre haverá oposições a serem superadas e que portanto sempre haverá uma oposição dentro da revolução. No entanto, o que realmente ocorre é que, para não correr o risco de que uma oposição interna *do* regime fosse uma oposição *ao* regime, foi criada uma caricatura de revolução permanente, amparada pela figura bizarra da *crítica oficial*. Isso, entenda-se, não é só uma astúcia maquiaveliana para ludibriar os “súditos” do regime soviético para que eles acreditem que existe uma oposição atuante, pois é até possível que verdadeiras reclamações e críticas passem pelos canais oficiais do governo, mas é inegável que eles tornam a tomada do poder mais sólida e que a crítica é encerrada justamente quando ela se torna mais interessante, que é quando ameaça contestar o regime em sua totalidade. Para Merleau-Ponty, isso quer dizer que um dos princípios de um regime assim é ignorar sua própria verdade, “ou seja, a imagem que têm dele aqueles que não o exercem” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 286). A verdade que o regime reivindica é a verdade de suas intenções, e em nome disso ele se dá uma permissão irrestrita para reprimir e constranger, baseando-se em suas necessidades práticas. A dialética demanda que a verdade e a ação se apoiem mutuamente, mas o regime faz com que uma destrua a outra: afinal, se todo

o sentido e a negatividade da história estão concentrados no proletariado, aqueles que o representam devem ter carta branca no poder para combater o inimigo, que é tudo aquilo que não é ele. Desse modo, toda oposição é impossível e, conseqüentemente, toda dialética, sendo impossível também toda comunicação entre a verdade e a ação:

A verdade e a ação nunca se comunicarão se não houver, ao lado daqueles que agem, aqueles que os observam, que lhes opõem a verdade de sua ação, que podem pretender substituí-los no poder. Não há dialética sem oposição e sem liberdade, e não há por muito tempo oposição e liberdade numa revolução (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 287).

Para Merleau-Ponty, uma revolução enquanto regime nunca pode ser o que ela era enquanto movimento revolucionário, e por isso todas as revoluções se degeneram: “as revoluções são verdadeiras como movimentos e falsas como regimes” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 287). A revolução, ao se institucionalizar, deixa de ser progresso para se tornar regressão ou reação, porque a essência dela está no momento em que a antiga classe dirigente cai e a nova ainda não a substituiu, enquanto a revolução está acontecendo antes de se tornar um regime. A partir do momento em que a nova classe é alçada ao poder, ela tende a se autonomizar e se voltar contra aqueles que a ajudaram a chegar lá. Ela restabelece o poder que ela mesma havia contestado, mas sob uma nova forma e sob novas motivações e, assim, quando comparada ao passado, a revolução é um progresso, mas quando posta em perspectiva em relação ao futuro prometido por ela, ela é um retardo.

Desse modo, para Merleau-Ponty o equívoco do pensamento revolucionário de inspiração marxista é tentar unir o conceito da revolução como custo extra do movimento histórico e o conceito da história como revolução permanente *e não conseguir*, por buscar essa síntese num momento de maturidade histórica em que as condições objetivas da revolução são tais que ela se instala definitivamente no poder. E assim o pensamento revolucionário crê que nesse momento ocorre uma cópula da história como maturação com a história como ruptura que tem como resultado a gestação da classe universal, que é “a última de todas as classes, a supressão de todas as classes e de si mesma como classe” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 290). A análise trotskista da revolução permanente atribui a essa classe a negatividade permanente e a capacidade da criação transtemporal de superação das condições dadas, porém isso são formas do realismo e do naturalismo filosófico, que, ao naturalizar o poder de transformação do mundo numa classe presente, torna irreconhecível o processo revolucionário, de maneira que a “revolução” só pode ser considerada como tal a seus próprios olhos. O pensamento revolucionário soviético oscila, portanto, entre o extremo

subjetivismo, interpretando a si mesmo como a única revolução possível, e o extremo objetivismo, justificando todas as suas atitudes pelas condições objetivas, tomando assim duas atitudes totalmente solidárias que em nenhum dos dois casos admite objeção.

E assim Merleau-Ponty questiona se o fato de imputar exclusivamente à burguesia todas as mazelas do proletariado e de imputar ao proletariado toda a chance de superá-las não é mais uma maneira arbitrária de encerrar a pré-história ou a história e constituir uma nova fonte de mistificações tão nocivas quanto as que já ocorreram antes na Europa, como o nazismo e o fascismo. E nesse caso, outra questão que o autor coloca é se não seria então melhor, em vez de crer num regime que tem a pretensão de refazer a história desde as bases, apostar em algum outro que pretenda apenas modificá-la, em suma, se não é melhor apostar numa reforma em vez de numa revolução.

4.3. Reformismo e revolução

E assim entramos no último ponto que gostaríamos de discutir neste capítulo, que se relaciona diretamente com o engajamento merleau-pontiano na política francesa que destacamos acima. A aposta de Merleau-Ponty no reformismo não é apenas uma renúncia ao pensamento marxista ou à causa soviética, mas tem fundamento tanto em sua própria ontologia, como no pensamento maquiaveliano, como ainda no pensamento republicano, como mostramos nos capítulos anteriores. Acreditamos que n' *As aventuras da dialética* todo esse repertório conceitual se conecta, e para nós isso fica mais claro nas referências que nosso autor faz ao livro de Daniel Guérin – *La lutte des classes sous la Première République* – no Epílogo, e à obra de Max Weber no primeiro capítulo.

O livro de Guérin trata do conflito de classes na Revolução Francesa, mais especificamente do período de crise que se desenrola de 1793 a 1795, no qual, segundo o autor, é quando a luta de classes moderna aparece pela primeira vez na história, após a eliminação do absolutismo pela burguesia e do começo da exploração, por parte da burguesia, dos *Bras Nus*. Guérin mostra como surge a burguesia e como ela se apoia nos *Bras Nus* para lutar contra o antigo regime, mas como ela se volta contra eles quando eles querem a democracia direta. E nesse contexto a derrota dos girondinos pela Montanha é motivada pelo surgimento das novas formas de exploração burguesas e marcam na verdade não uma luta entre facções revolucionárias, mas a luta da burguesia contra o povo. Com isso, o que resta é que a Revolução Francesa seja progressiva se comparada com o passado, mas regressiva se

comparada com os anseios dos *Bras Nus*, e, desse modo, ela é marcada pela “instalação no poder de uma classe que optava por parar a revolução a partir do momento em que seus próprios privilégios estavam garantidos” (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 292-293).

A grande questão de Merleau-Ponty em relação ao livro de Guérin é se é possível analisar a Revolução Francesa a partir do ponto de vista marxista e dizer então que se trata mesmo de progresso e reação, se é possível concordar com a tese de Guérin de que a revolução não foi completada porque as condições objetivas não estavam dadas e logo os *Bras Nus* não tinham meios de realizá-la, visto que eles eram facilmente manipuláveis devido ao fato de, entre outras coisas, não terem o controle da economia, de ainda estarem impregnados de fanatismo religioso (embora a descristianização também tenha sido uma maneira de manipulá-los, num ataque à “moral do povo” e num direcionamento de sua energia a outro alvo que a burguesia, a Igreja) e de não disporem de meios intelectuais adequados para fazer um embate ideológico e político-institucional em pé de igualdade com seus adversários. Apesar de ter entre si alguns quadros políticos e teóricos de destaque, os *Bras Nus* dispunham basicamente apenas de sua vontade revolucionária e de sua violência, porém eram facilmente contidos pelo governo revolucionário burguês por meio de medidas econômicas que os relegavam à fome e por meio de medidas coercitivas que os relegavam à prisão e à morte.

Entretanto, para Merleau-Ponty, analisar toda a Revolução Francesa pela perspectiva dos *Bras Nus* é esquecer a história que realmente aconteceu e substituí-la por uma história que poderia ter acontecido. Definir o proletariado de 1793 e elegê-lo protagonista desse processo histórico é descartar a Montanha, a Gironda, Robespierre, os hebertistas e tudo e todos os que tiveram em mãos as condições objetivas de dar lugar aos acontecimentos decisivos e ignorar que a única vitória possível à época era a da burguesia. Além do mais, Merleau-Ponty considera que Guérin acaba dando razão involuntariamente a Robespierre e ao governo revolucionário contra os *Bras Nus*, porque se os primeiros eram quem tinham as condições de dar um passo à frente na história, se eram eles que existiam política e humanamente, a ação deles é que era progressiva, e a ação dos *Bras Nus*, não sendo compatível com nenhuma forma de regime, era regressiva por colocar em risco as aquisições da revolução, de modo que a coerção exercida pelo governo revolucionário se fazia necessária. Isso significa, de acordo com Merleau-Ponty, que o governo era contrarrevolucionário, mas que, dado que os *Bras Nus* não dispunham de uma vanguarda muito numerosa e poderosa para constituir um governo, e que portanto a revolução, digamos, proletária tornaria impossível a formação de um governo,

Robespierre é quem tinha razão. E assim lidamos com o conflito entre a revolução enquanto intenção e a revolução enquanto regime. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Os *Bras Nus* eram o *élan*, o governo revolucionário era, com a burguesia, a técnica. O que se afronta aqui através das classes presentes é também a Revolução como vontade imediata e a Revolução instituída, a Revolução como fato de intersubjetividade e a Revolução como fato histórico (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 295).

Além disso, a análise da situação a partir de um ponto de vista marxista acaba fazendo com que ou a história seja a história da burguesia ou que a história nem tenha acontecido. No primeiro caso, se a história é considerada como maturação e desenvolvimento objetivo, então é Robespierre quem está certo e a burguesia é a história, porque fez a revolução, e os *Bras Nus* terão razão só num segundo momento. No segundo caso, se a história é considerada como revolução permanente, então ela ainda nem aconteceu, porque todos os acontecimentos da Revolução Francesa só puderam ser uma preparação para a verdadeira revolução futura, em que a história se realizará e a classe proletária vai superar todas as oposições. E assim a questão que Merleau-Ponty se põe é se então é certo crer, como Guérin, que a história é revolução permanente e vai se ultrapassar, visto que, como Merleau-Ponty defende, há momentos históricos em que não se pode ter uma leitura fidedigna dos acontecimentos rejeitando, como no caso da Revolução Francesa, um elemento como “burguês” e supervalorizando outro como “proletário” sem que com isso a narrativa histórica não seja falseada. A história da Revolução Francesa é a história da burguesia e também dos *Bras Nus*, a revolução tem seu sujeito e seu objeto, seu dentro e seu fora, sua própria ambiguidade. Desse modo, é preciso deixar claro se a revolução permanente descrita por Guérin também tem ou não essa ambiguidade, se ela também não precisa contar com um fora da revolução, uma inércia histórica, contra a qual ela possa agir e onde ela possa penetrar para poder “passar à história e ao incontestado” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 298).

Isso não quer dizer que para Merleau-Ponty a história se repita e que nela tudo equivalha a tudo, mas que, em se tratando do caso específico da *revolução permanente*, o próprio dela é que ela sempre tenha de encarar um fora e uma inércia enquanto ela não puder deixar de se fazer governo, porque assim ela sempre tem de lidar com o progresso relativo, de maneira que toda época acaba tendo o seu próprio Robespierre para ser chamado de pequeno-burguês e seu proletariado em condição de *Bras Nus*. Disso resulta que, se quisermos fazer justiça à história da Revolução Francesa, não podemos considerá-la como a revolução proletária abortada, mas como o governo que ela colocou no poder, com todos os seus

problemas e contradições, porque o próprio de uma revolução é colocar um governo no poder e não simplesmente acabar com uma forma de governo para não colocar nada no lugar. Diz Merleau-Ponty:

Eis a questão: a revolução é um caso limite do governo ou o fim do governo? Ela se concebe no segundo sentido e se pratica no primeiro. Se ela é o fim do governo, é uma utopia, se ela é um tipo de governo, ela nunca está senão no relativo e no provável, e nada nos autoriza a misturar sob a denominação de “burguesia”, a tratar como o fato de uma classe particular, as contradições que estouram entre as exigências do governo e as da revolução, e menos ainda a nos dar sob o nome de “poder proletário” uma solução perfeita para essa antinomia (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 299).

Ainda que Guérin leia nos documentos da época que o ideal da Revolução Francesa era a felicidade do povo através da democracia, isso não significa que se tratasse de garantir isso erigindo uma espécie de ditadura do proletariado. Para Merleau-Ponty, isso é fruto mais dos votos de Daniel Guérin do que dos próprios fatos, até porque é no mínimo muito difícil saber se as linhas que demarcavam a classe dos *Bras Nus* e a burguesia eram tão claras, se não havia entre os *Bras Nus* o desejo de se tornar burguesia, se não havia entre a burguesia pessoas realmente comprometidas com os interesses do povo pobre e enfim se um governo dos *Bras Nus*, ou ditadura do proletariado, significaria, naquela época, verdadeiramente uma ditadura contra os inimigos do povo e uma democracia para o povo.

Mas o que está em jogo aqui não é limpar a Revolução Francesa de todo sentido marxista que se lhe possa atribuir, mas compreendê-la, em vez de retrospectivamente como a primeira aparição da luta de classes tal qual descrita por Marx, como matriz histórica de outros acontecimentos, como o próprio advento da burguesia francesa, da noção de revolução, do surgimento do proletariado etc. Aliás, para falar aqui em matriz estamos nos inspirando na definição dada por Newton Bignotto, que explica, ao discorrer sobre as principais matrizes do republicanismo, que numa matriz se encontram elementos inovadores que se relacionam diretamente com as sociedades onde ela nasceu (por exemplo, a Revolução Francesa e as instituições por ela fundadas constituem um marco fundamental para o republicanismo francês), mas que também dá lugar a uma continuidade que permite afirmar a existência de uma tradição republicana na qual tanto a conservação de elementos conceituais que remontam à Antiguidade quanto as diferenças das matrizes republicanas entre si constituem elementos importantes para a história do pensamento político. E assim, ressalta Bignotto, “devemos conservar do termo matriz a significação original presente na palavra latina *matriz*, associada à fêmea que dá origem à vida” (BIGNOTTO, 2013, p. 10). Desse modo, considerar algo como

uma matriz significa considerar não só a novidade do acontecimento, mas a vida que existia antes dele, não só o momento do parto, mas a história da mãe, com tudo o que aconteceu até que ela chegasse àquele momento, que é ao mesmo tempo continuidade e ruptura.

Desse modo, ainda que Merleau-Ponty não se refira ao termo *matriz* textualmente nesse Epílogo, acreditamos que ele é perfeito para simbolizar o pensamento histórico-político merleau-pontiano. Logo de início, a ideia de *maternidade* suscitada pelo termo nos mostra que, antes de tudo, a história é *humana*. Tal como a Fortuna de Maquiavel, a matriz de ideias e acontecimentos que é a Revolução Francesa não deve nos desvencilhar nunca do fato de que se trata de uma história feita por mulheres e homens que nenhum sistema filosófico poderia interpretar com precisão, se realmente estivesse comprometido com a busca da verdade. Atribuir todo o (possível) sucesso da revolução a uma classe e o fracasso a outra, as próprias ideias de sucesso e fracasso nesses termos, é esquecer as relações intersubjetivas das quais esse evento histórico foi feito, desconsiderar o papel do acaso e da adversidade e desconsiderar também o papel filosófico dos teóricos que se preocuparam em estudar, difundir, incentivar e até mesmo se contrapor ao ideário da Revolução (Guérin discute amplamente no livro sobre o papel do Iluminismo no processo revolucionário, que de um modo geral é tido como burguês e reacionário – do ponto de vista dos *Bras Nus* –, salvo raras exceções). Assim como aquilo que a Revolução Francesa perdeu, é preciso levar em conta igualmente o que ela instituiu e sedimentou na história da França e da humanidade. Nas palavras de Merleau-Ponty:

A burguesia ascendente era a revolução da época, era, para a época, a revolução *tout court* e, embora ela tenha servido a interesses precisos, ela não era subjetivamente nem objetivamente redutível a esses interesses, ela tinha por função histórica sedimentar, transformar em instituição, em aquisição, uma nova ideia das relações sociais e é por isso que, entre parênteses, ela podia eventualmente ter a adesão dos *Bras Nus* (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 304).

Mas, do mesmo modo que ela era aquisição, ela era perda, pois não há aquisição histórica definitiva a partir da qual a história possa subir sem descer nenhum nível atingido. Como lembra Merleau-Ponty, “a burguesia que foi a revolução se tornou um *Ancien Régime*” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 304), sobretudo se compararmos a burguesia do século XX ou XXI à burguesia revolucionária. Ao mesmo tempo em que ocorre um progresso histórico, ocorre também o retrocesso, a história não progride sempre para cima e nem em linha reta. Como diz Merleau-Ponty, “através do tempo, as revoluções se encontram e as instituições se parecem, toda revolução é a primeira e toda instituição, mesmo revolucionária, é *tentada*

pelos precedentes históricos” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 304). Isso não significa, bem entendido, que não há nada a fazer na história e que devemos apenas aguardar os caprichos da Fortuna, mas que a cada vez a luta é diferente. Por isso existe ao mesmo tempo diferença e similaridade entre as classes dominadas e as dominantes de cada época, e por isso mesmo o marxismo deve uma explicação de como seria possível acontecer o “milagre” de uma classe dominada eliminar uma classe dominante sem se transformar ela mesma numa classe dominante, porque até agora a história ainda não mostrou como isso seria possível, como poderia acontecer de uma vez por todas essa ruptura com tudo o que foi instituído historicamente para que os oprimidos se livrassem para sempre de sua opressão sem terem de se tornar eles mesmos opressores.

Esses problemas entram em cena para Merleau-Ponty quando se trata de pensar a questão da política contemporânea. A revolução comunista se mostra mais aplicável a países nos quais a economia capitalista ainda não se desenvolveu e onde, portanto, não se pode falar da existência de um proletariado. O esquema soviético acaba sendo mais eficaz para construir um proletariado novo e assim fazer a passagem ao modo moderno de produção do que para empoderar um proletariado de uma sociedade industrializada já existente e fazer com que este destrua a burguesia. Dessa maneira, a revolução num país muito subdesenvolvido muitas vezes se torna uma opção mais fácil, mas, mais ainda, a única opção de sobrevivência de pessoas arrasadas pela fome e pela miséria. Então até que ponto se pode falar em consciência de classe nessas condições? Assim, se a escolha é entre o comunismo e a fome, a decisão se dá por si mesma, mas como fica a escolha do proletariado em países onde ele já lida com as formas modernas de produção e com representação nos poderes constituídos, quer dizer, será que nesse caso a escolha também é entre sua sobrevivência e o comunismo ou sua luta pode ser feita dentro do sistema político já existente? Para Merleau-Ponty, nesse caso, “é uma questão de saber se, para o proletariado, o comunismo vale aquilo que custa” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 310). Essa discussão, segundo nosso autor, é mascarada quando posta por duas manobras simetricamente rivais, a do comunismo como herdeiro legítimo do marxismo e a do anticomunismo como defesa do “mundo livre”, e só pode ser sanada com o aparecimento de uma esquerda não comunista. Como explica Merleau-Ponty:

[...] de um lado, tenta-se fazer passar o comunismo sob a sombra de Marx, do outro tenta-se eliminar os problemas de Marx em favor da defesa anticomunista. A nostalgia do comunismo e a neurose anticomunista se conjugam para favorecer o equívoco do qual falávamos há pouco entre a ideologia revolucionária e a realidade “progressista” da URSS e para barrar toda visão direta e franca dentro dos limites mesmos de nossa informação. Essa situação só pode ter fim com o nascimento de

uma esquerda não comunista (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 310-311).

Filosoficamente, isso significa se colocar em estado de dúvida metódica em relação aos EUA e à URSS, porque dizer que a rivalidade entre eles se dá no plano teórico, entre o liberalismo e o marxismo, é um mascaramento do problema, já que existem muitas condições econômicas, políticas e geográficas que influenciam a ação dos dois blocos, de modo que é preciso então buscar o que está por trás desse disfarce teórico. É preciso dar-lhes “atenção sem respeito”, elucidar tudo o que está por trás de toda essa inimizade, desarmar as armadilhas que um prepara para o outro e escancarar o que há de cumplicidade entre eles. Além disso, a retirada dos disfarces de liberalismo e de marxismo usados pelos dois sistemas não significa a rejeição dessas duas filosofias: a esquerda não comunista, para não cair no oportunismo nem no pacifismo, deve se valer da crítica marxista do capitalismo, mas deve ter independência em relação à ideologia da URSS para poder colocar em termos modernos os problemas abordados por Marx, de modo que, ideologicamente livre, possa fazer a confrontação dos dois sistemas dentro do quadro de uma grande “economia generalizada da qual eles são os casos particulares” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 312), numa concepção econômica bem parecida com a de Pierre Mendès France, na qual se abdica de uma lei universal ou de um conjunto de leis universais da economia que devem reger a prática, mas se concebe a economia como uma ciência viva em mutação constante que depende de inúmeras variáveis geográficas, políticas, sociais etc. Resta então que do liberalismo a esquerda comunista deve aproveitar não os valores que ele cultiva, que no final acabam sendo mais conflitos de opinião especulativos do que uma verdadeira política, o mito de que as leis regulam tudo e assim preservam a liberdade e a igualdade entre os indivíduos, mas um liberalismo “heroico” ao estilo weberiano, que admite a política como uma luta constante e tem lucidez suficiente para pensar na reforma das instituições quando percebe que o funcionamento delas não dá conta de gerir a vida da sociedade.

Para Merleau-Ponty o liberalismo weberiano é inspirador então porque não encerra a liberdade e a verdade no empíreo das leis, mas admite que, para se chegar a elas, é preciso haver luta política, e a luta política é de tal ordem que não pode consistir na simples eliminação dos adversários, mas no conflito constante entre eles, pois só assim haverá garantia de que todos os atores políticos poderão defender seus interesses de maneira justa. Conforme Merleau-Ponty:

A verdade e a liberdade são de uma ordem diferente da luta e não podem subsistir

sem luta. É-lhes igualmente essencial legitimar seus adversários e afrontá-los. Porque continua fiel ao espírito de busca e ao conhecimento, Weber é um liberal. Seu liberalismo é completamente novo porque admite que a verdade deixa sempre uma margem de sombra, que ela não esgota a realidade do passado e menos ainda a do presente, e que a história é o lugar natural da violência (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 17).

Da ética protestante, Max Weber nos deixa uma compreensão histórica de que ela serviu de matriz de ideias e condutas para o desenvolvimento do capitalismo e que o capitalismo por sua vez serviu de matriz econômica e política para o desenvolvimento do protestantismo, sem que, no entanto, um fosse a causa do outro, mas que houvesse uma imbricação mútua entre eles que fosse capaz de produzir os acontecimentos históricos que eles produziram. A Reforma Protestante foi, por sua vez, o evento fundador de uma proliferação de seitas protestantes que também se relaciona com a maneira pela qual opera a política liberal, mas sem que haja uma relação de causa e consequência entre esses acontecimentos. Para Merleau-Ponty, isso significa que, agindo desse modo, Weber conseguiu compreender o detalhe dos fatos e encontrar o sentido objetivo deles porque superou as perspectivas parciais e isoladas da situação e conseguiu ver ali a dialética de um conjunto. Diz Merleau-Ponty:

Há portanto uma eficácia da religião e uma eficácia da economia. Weber descreve as trocas entre uma e outra, um entrelaçamento no qual tanto uma quanto a outra desempenha o papel de tutor, há reversões em que o efeito retorna à causa, a carrega por sua vez e a transforma. [...] A história tem sentido, mas ela não é um puro desenvolvimento da ideia, ela faz seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando os dados dispersos. E a compreensão histórica que revela um interior da história nos deixa para tanto em presença da história empírica com sua espessura e seus acasos, e não a subordina a nenhuma razão escondida (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 27).

Assim Weber nos deixa em contato com uma filosofia da história sem dogmatismos na qual cada elemento só faz sentido no contato com os outros. Os acontecimentos históricos têm sua ambiguidade e uma pluralidade de aspectos, mas isso não condena o conhecimento histórico a ter um caráter provisório, mas é justamente o que faz a riqueza dos fatos históricos e permite ler em cada elemento traços do outro. Como diz Merleau-Ponty, “a religião, o direito, a economia fazem uma só história porque cada fato de uma das três ordens releva em algum sentido dos dois outros, e isso se deve ao fato de que eles se inserem todos na trama única das escolhas humanas” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 31).

Nesse contexto, Weber pode se valer de sua compreensão da história para conceber a reconciliação entre teoria e prática, discorrendo incansavelmente sobre os impasses da política

alemã e europeia do começo do século XX, marcadas pelos efeitos da I Guerra Mundial e pela revolução na Rússia. Em seus escritos políticos, por exemplo, ele recorre tanto à tradição teórica quanto às experiências empíricas para definir conceitos como o de Estado-nação para ajudar na organização política da Alemanha, levando em conta as situações econômicas e sociais dos diversos estamentos sociais que compõem os diversos territórios da nação, bem como a situação dos combatentes de guerra e se preocupando em não apenas aplicar modelos parlamentares de outros países de tradição democrática mais sólida (notadamente EUA e Inglaterra), mas desenvolvendo um que se adequasse à realidade alemã. Desse modo, Weber rejeita a revolução socialista, que, como bem lembra Merleau-Ponty, para ele se baseia num materialismo histórico que é uma explicação causal da economia e que cuja prática revolucionária não deixa nenhuma margem para a ação verdadeiramente proletária.

Para Weber, o dogma fundamental do marxismo ortodoxo é o evolucionismo, que para ele consiste na crença de que “a sociedade e sua ordem econômica se desenvolvem estritamente de acordo com certas leis naturais [...] e que, portanto, uma sociedade socialista não pode surgir nunca e em nenhum lugar antes de a sociedade burguesa alcançar sua plena maturidade” (WEBER, 2014, p. 379), de modo que, como isso não ocorreu em lugar nenhum no mundo, já que os pequenos camponeses e os artesãos ainda constituem parcela significativa das economias dos países, a única coisa que se pode esperar de uma revolução dentro desse contexto é que ela estabeleça “o surgimento de uma ordem social *burguesa* e não de uma ordem social dirigida por proletários, porque para esta não chegou o tempo em lugar nenhum” (WEBER, 2014, p. 379). E assim a revolução, para Weber, por mais que seja feita por sindicalistas que conhecem o chão de fábrica, nunca contará com a totalidade dos trabalhadores, dada a inexistência de um proletariado homogêneo, e sempre precisará de ideólogos das camadas intelectuais da sociedade, que, via de regra, são “românticos emocionalmente incapazes de enfrentar a vida cotidiana e suas exigências, ou pouco inclinados a fazê-lo, e, por isso, ansiosos pelo milagre revolucionário e pela oportunidade de, talvez, experimentar eles próprios o poder” (WEBER, 2014, p. 377).

Dessa maneira, Merleau-Ponty entende que Weber é contra a revolução porque não vê nela verdadeiramente uma revolução, ou seja, a criação de novos conjuntos históricos, mas “uma ditadura militar, e de resto, um carnaval de intelectuais fantasiados de políticos” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 40). Assim, Weber é então um liberal, mas, como já dissemos anteriormente, não um liberal à maneira antiga, mas um pensador que se dedica a compreender as relações de poder que existem no interior do Estado e nos Estados entre si,

partindo do princípio de que essas relações estão sempre fundamentadas no monopólio considerado como legítimo da violência de que o Estado é detentor, violência por meio da qual se dão os esforços feitos com o objetivo de participar do poder ou de influenciar na divisão do poder tanto dentro dos Estados como nas relações entre os Estados.

Dessa maneira, Weber não se prende ao universo formal da democracia e não foge do fato de que toda política é violência. Para Merleau-Ponty, esse liberalismo weberiano é militante, sofredor e heroico porque reconhece o direito dos adversários, promove meios de confrontação entre eles e só tenta destruí-los apontando as próprias contradições deles. É assim que Weber discorre sobre o socialismo, o nacionalismo e o pacifismo: rejeitando-os, mas devido aos problemas inerentes a eles, não por meio da invocação de uma violência que os elimine bruscamente da vida política. Isso porque, para organizar o pensamento político, Weber definiu uma ética inerente à política e a vocação que o homem político deve ter para exercê-la. Para poder comandar esse monopólio da força física que é o Estado, é preciso que tanto o aparelho estatal quanto o político reúnam uma série de características que permitam que o homem público viva *para* a política e não *da* política.

Mas, como dissemos, é preciso haver uma ética própria da política, já que, por ser um jogo de forças jogado através da violência física, enfim, por ser uma luta, e por não estar subordinada a nenhum reino das ideias, para Weber nenhuma ética tradicional é capaz de dar conta dos fenômenos políticos adequadamente. Isso porque para o autor alemão existem duas máximas éticas que são totalmente diferentes e opostas: a ética da responsabilidade e a ética da convicção. O fato de elas serem opostas não significa, entretanto, que quem pratica a da responsabilidade não tem convicção e que quem tem convicção não tem responsabilidade, mas há uma profunda divergência entre quem se orienta segundo uma modalidade ética ou segundo a outra. Em geral, quem age segundo a ética da responsabilidade se sente responsável pelas consequências de seus atos e as imputa à sua decisão, o que lhe confere uma espécie de poder absoluto diante de todas as situações das quais participa, já que, haja o que houver, isso foi consequência de sua decisão; já quem age segundo a ética da convicção age apegando-se à verdade na qual acredita, age segundo princípios bem rígidos, “faz sua parte”, e confia os resultados ao destino, de maneira que, se algo der errado, o agente culpará todo o seu exterior por isso e se isentará de culpa, porque fez a coisa certa.

Ocorre que, conforme Weber, nenhuma dessas éticas resolve o problema de que, para alcançar fins bons, devemos às vezes recorrer a meios desonestos e contar com consequências desagradáveis de nossos atos. Esse problema político por excelência mobiliza o principal

instrumento da política, que é a violência. Estaria alguma ética em condições de definir com clareza o que é um fim bom e um meio mau e vice-versa? Weber considera isso impossível, porque tanto o político que pratica a convicção quanto o que pratica a responsabilidade têm eventualmente de lidar com problemas gravíssimos que decorrem de seus atos. O político da convicção corre o risco de se mover pela paixão e por um desequilíbrio interior que o levem a conduzir uma excitação perigosa para a ordem pública, e o político da responsabilidade corre o risco de ser barrado pela impotência e pela covardia diante da extrema responsabilização pelos seus atos e pela vontade de não ser o responsável direto de um grande dano, o que também pode acabar produzindo uma excitação perigosa para a ordem pública. Diante disso, Weber considera que o *político de vocação*, aquele que vive *para* a política, é aquele que age sabendo conciliar as duas éticas, porque “é certo que a política se faz com o cérebro, mas é indiscutível, também, que ela não se faz exclusivamente com o cérebro” (WEBER, 2011, p. 154).

E assim para Merleau-Ponty o grande mérito de Weber é mostrar, a partir da análise do homem político e das instituições existentes, que a história, apesar de não ter *uma* verdade, faz sentido, mas que este não pode ser oferecido por nenhuma filosofia dogmática da história, e sim pelo estudo atento das ações humanas no curso dos acontecimentos. Analisar a política a partir do homem político para tentar definir uma vocação política é dizer que a importância de uma política não reside no fato de ela se inspirar numa determinada filosofia, mas na “qualidade humana que faz com que seus líderes animem verdadeiramente o aparelho político, que seus atos mais pessoais são coisa de todos” (MERLEAU-PONTY, 2000a, p. 44). Essa qualidade humana está presente naqueles que sabem ler o curso da história, e estes são os que sabem que uma filosofia da história não é nada se não estiver em contato com o presente e, assim, Weber mostrou definitivamente que uma filosofia da história tem a grande missão de ser a conciliadora entre o saber e a realidade.

Com tudo isso que mostramos, fica mais clara a opção de Merleau-Ponty por uma esquerda não comunista. Em primeiro lugar, havia o compromisso de dar uma resposta ao *attentisme* proposto em *Humanismo e Terror*. Novos acontecimentos surgiram, sendo a guerra da Coreia o mais decisivo, que exigiram um engajamento que, para ser empenhado sem equívoco, precisava denunciar a cumplicidade que havia na falsa oposição entre o comunismo e o anticomunismo, que na prática fazia com que um e outro participassem da mesma política de tensão e guerra, numa disputa de poder que tem mais a ver com o poder em si do que com os ideais do “mundo livre” ou da sociedade sem classes. Como explica Merleau-Ponty:

A guerra da Coreia acabou, o governo soviético parece ter tomado consciência das condições de uma verdadeira coexistência. Mas resta que os Estados Unidos se rearmaram, evoluíram para o fanatismo, que uma política de paz entre eles e a União Soviética se tornou incomparavelmente mais difícil: toda iniciativa de terceiros, nessa situação de força, toma valor de uma derrubada das alianças, e deve-se perguntar se essa derrubada não reconduziria a URSS à política “dura”. Em suma, a partir da guerra da Coreia, todas as questões passaram para o plano das relações de força e da diplomacia tradicional (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 317-318).

Tanto o comunismo quanto o anticomunismo são ambíguos e, para se colocar sem equívoco fora deles, Merleau-Ponty pensa ser necessário se livrar da leitura marxista da história, mesmo que seja a leitura que dizia que o marxismo é verdadeiro enquanto negação, mas não como ação. Isso, além de ser uma leitura desleal do marxismo, por justificá-lo por razões que não são suas, é uma deslealdade também com a história, com a filosofia e com o engajamento. Para ser leal à verdade, é preciso estar inteiramente presente a ela, com conhecimento, crítica e trabalho, pois só assim a liberdade não será barganhada por algo muito menos valioso que ela, como a miséria e o fascismo.

V. O ONTEM, O AMANHÃ E A VIRTÙ SEM RESIGNAÇÃO

5.1. Os problemas da V República francesa

A última fase do pensamento de Merleau-Ponty é marcada, no plano político, pelo desenvolvimento das ideias elaboradas n'*As Aventuras da Dialética*, quais sejam, a da criação de uma esquerda não comunista cuja ação política possa oferecer uma resposta adequada a uma França que vive o fim da IV República, que começa a passar por uma forte industrialização e que enfrenta o problema da descolonização, assim como uma resposta a um mundo que ainda vive uma polarização entre o comunismo soviético e o capitalismo norte-americano, passando agora por uma incerteza do lado comunista a respeito do futuro da revolução a partir da desestalinização. No plano filosófico, Merleau-Ponty trabalha numa filosofia que se opõe totalmente ao que ele chama de pensamento de sobrevoo, uma filosofia que pensa em conjunto a história, a linguagem e o ser ao desvelar as relações do visível e do invisível. Tanto essa política quanto essa filosofia têm seus esboços traçados no prefácio de *Signos*, em 1960, prefácio no qual Merleau-Ponty se empenha em mostrar a imbricação entre uma e outra, combatendo veementemente a separação, assim como a má união, entre elas.

Antes de passarmos a essa última etapa, vamos pontuar alguns acontecimentos e textos que fizeram parte do percurso percorrido por Merleau-Ponty até essa síntese operada em *Signos*. As ideias defendidas em *As Aventuras da Dialética* tiveram uma péssima repercussão entre os comunistas e simpatizantes, como pudemos entrever no texto de Simone de Beauvoir acima citado. Como nota Jean Touchard²⁵, o livro foi recebido como uma justificação filosófica de uma escolha política, tida como reacionária, e suscitou em 1955 tanto um número especial da revista *La Nouvelle Critique* para combater as teses do livro, quanto um encontro do Partido Comunista Francês para mostrar aos estudantes e jovens intelectuais suscetíveis de se seduzir pelas ideias merleau-pontianas o caráter considerado excessivamente especulativo e reacionário destas. Todos os discursos feitos na ocasião foram organizados por Roger Garaudy numa publicação intitulada *Mésaventures de l'anti marxisme*.

De acordo com Peillon, o que está por trás dos ataques a Merleau-Ponty é o ataque a toda a equipe de *L'Express* e, principalmente, à figura de Pierre Mendès France, todos considerados representantes de um reformismo neocapitalista²⁶. Assim, Garaudy parte do princípio de que Merleau-Ponty, como um revisionista, inventa um marxismo imaginário que

²⁵ Cf. TOUCHARD, 1956, pp. 658-659.

²⁶ Cf. PEILLON, 2011, p. 113.

utiliza Weber para substituir a dialética pelo relativismo, Husserl para substituir o materialismo pelo idealismo e Lukács para fazer o arremate, produzindo uma teoria que introduz a subjetividade na história para conduzi-la a uma teoria da liberdade na política que justifica qualquer escolha, o que desembocaria fatalmente no irracionalismo, no cinismo, no pragmatismo e no ajoelamento. E desse modo, ressalta Peillon, Garaudy pensa que Merleau-Ponty, ao negar as leis objetivas da evolução e do perecimento do capitalismo, pensa numa possibilidade de reanimar o sistema capitalista e, portanto, produz um pensamento conservador, se porta como ideólogo da burguesia e funda a metafísica do mendesismo. A dureza dessas acusações faz parte da prática comunista da época e visa dinamitar a possibilidade de uma esquerda não comunista, então personificada na figura de Mendès France.

A resposta, um tanto tardia, para essas acusações e outras discussões vem em um debate ocorrido em 1959 por ocasião da união do Centre d'Action Démocratique de Pierre Mendès France ao Partido Socialista Autônomo, debate presidido por Merleau-Ponty e que representa, antes de tudo, uma tentativa de promover uma evolução das ideias na esquerda, discutindo essa adesão que põe o problema da relação entre democracia e socialismo e que, portanto, demanda que seja investigada sua significação de princípio. Os textos do debate foram publicados em *Cahiers de la République* no final de 1959 e as intervenções de Merleau-Ponty foram publicadas em *Parcours deux* sob o título de “L’avenir du socialisme”.

Em sua fala, Merleau-Ponty parte do questionamento que muitos se puseram a respeito do fato de Mendès France ter se tornado, depois de 25 anos de vida pública e de reflexão política, um socialista. Teria havido uma espécie de reviravolta em suas posições? Ou será que a ideia de socialismo teria se modificado a ponto de Mendès France ter tomado a decisão de se aliar a ela? Em primeiro lugar, é importante salientar que, ao final da década de 1950, a adesão ao socialismo não tem o mesmo sentido que tinha quando da Libertação da França. Naquele momento (o da Libertação), o conceito de socialismo ainda era vago em meio a todos os seus significados tradicionais, de modo que as adesões foram diminuindo muito com o passar dos anos, até que em 1959 o que conta mais é *quem* adere, o que mostra que houve um amadurecimento da ideia de socialismo que permite uma análise qualitativa do fenômeno. Nesse sentido, o caso de Pierre Mendès France é emblemático, porque indica uma mudança de paradigma do socialismo mais do que uma mudança de posição política e individual, porque se o socialismo é compreendido como uma ditadura do proletariado (ou do partido, o que para Merleau-Ponty é a mesma coisa), ou como o socialismo parlamentar da SFIO (o que

significa uma política oportunista revestida de linguagem marxista), Mendès France nunca foi socialista. Mas se o socialismo, em vez disso, se preocupa com os problemas do presente, se acompanha atentamente a evolução do proletariado, se se preocupa em encontrar novas bases para a democracia, então a decisão de Mendès France toma um outro sentido, pois se alguém com essa trajetória que ele teve resolveu se assumir socialista é porque o socialismo ganhou um novo significado.

Assim, Merleau-Ponty parte então para uma análise da conjuntura francesa para depois dar uma definição desse novo socialismo: primeiramente, a França está se tornando uma sociedade industrial; em segundo lugar, as classes médias estão se integrando cada vez mais ao aparelho tecnocrático e deixando de ser “o suporte ativo e vigilante que elas foram por muito tempo para a democracia parlamentar em sua forma tradicional” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 243); e, por último, o parlamentarismo da IV República acabou porque não permitia mais nenhuma luta efetiva entre os grupos de pressão do Parlamento, e a V República já está em vigor. Essa situação nova exige então um socialismo que leve a sério esses problemas tais quais eles são; a democracia não pode mais ser só a democracia da classe média, ela deve ser a democracia de todo o povo, à qual o proletariado também deve se associar como causa sua passando por cima da desconfiança que ainda vigora em seus quadros mais ativos em relação ao regime democrático. Um apelo deve ser feito à opinião pública para que ela participe da formação das novas bases da democracia francesa, pois só assim se completará a passagem para a sociedade industrial.

Para Merleau-Ponty, o chamado ao povo para participar dessa nova democracia se faz pela adesão ao socialismo. Mas que socialismo? O socialismo que ele chama de *socialismo do século XX*. Esse socialismo é de essência republicana: seu direcionamento é totalmente voltado ao *interesse público*. É o abandono da atitude contemplativa, que se exprimia num marxismo adocicado que se resumia à negação da burguesia e da propriedade privada, para a passagem à ação positiva e concreta das instituições do Estado em prol sempre do interesse público. Merleau-Ponty explica as linhas gerais das novas tarefas que deve assumir a república francesa sob essa orientação socialista:

[...] não são necessariamente as nacionalizações tais como nós as conhecemos, nem os meios utilizados na Rússia após a Revolução; não penso que se deva excluir as nacionalizações, penso apenas que não se deve privilegiá-las *a priori*; os meios, de maneira geral, são a princípio indeterminados, o que é precisa é a meta; os meios são válidos na medida em que tornam possível a responsabilidade efetiva do Estado na produção, em uma produção máxima que realiza o pleno emprego e permite a elevação constante do nível de vida (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 244).

E em seguida Merleau-Ponty defende que Mendès France é o homem certo para esse socialismo porque defendeu no livro que escreveu com Ardant os mecanismos de regulação do mercado que possibilitam assegurar de maneira democrática o pleno emprego e a elevação do padrão de vida da população.

A forma moderna do socialismo está ainda por ser criada, portanto. Merleau-Ponty entende que ela não pode mais ser identificada à filosofia proletária da história nem à planificação forçada das experiências ditatoriais. A decisão de Mendès France nesse contexto equivale a uma advertência sobre a nova situação da sociedade francesa, cujos problemas mostram que uma política e economia modernas são muito mais do que a escolha entre um neocapitalismo conformista que se preocupa ideologicamente em fazer os trabalhadores acreditarem que os problemas da livre empresa e do livre mercado são os seus e que a política se faz num suposto espaço de liberdade onde o poder econômico é mascarado pelas leis, pela imprensa e pelo jogo político; ou entre um sistema de planificação ditatorial da economia, que, por mais que tenha um enorme crescimento econômico, esse crescimento muitas vezes é fictício porque o funcionamento real da economia é mascarado pelo funcionamento oficial. Essa antinomia política e econômica se mostrou ser uma divisão artificial da História, pois nenhum dos dois regimes foi capaz de cobrir inteiramente a realidade do que se passava onde eles eram aplicados. Mas isso, em vez de significar que a realidade de nosso tempo não pode ser controlada nem pela teoria nem pela prática, significa que a grande tarefa do século XX é a de dar um sentido e uma orientação à história fora dos dois padrões hegemônicos estabelecidos até então.

5.2. A história e o pensamento de sobrevoos

É nesse cenário que se desenrola o último livro publicado por Merleau-Ponty em vida, *Signos* (1960). O prefácio desse livro é um grande balanço dessa situação, mas também uma contribuição para a abertura de novos caminhos tanto na política quanto na filosofia. Nesse texto Merleau-Ponty faz a união dos principais temas de sua reflexão e mostra ao público que nenhum deles existe como filosofia separada. E assim, recolhendo textos antigos e acrescentando novos, nosso autor faz uma coletânea que, com sua morte no ano seguinte ao da publicação, ganha ares de inventário e de legado.

No referido prefácio, Merleau-Ponty constata que o capitalismo não conseguiu inventar uma regulação democrática da economia: a sociedade industrial se desenvolve

desordenadamente, os grandes oligopólios crescem, as indústrias destroem a natureza, os grandes varejistas destroem os pequenos comércios locais e todo esse processo de desenvolvimento provoca uma urbanização acelerada e não planejada que acaba com as formas clássicas das relações de comércio e produção. A França vive o começo da V República, especialmente marcada pelo isolamento de Charles De Gaulle no poder, que construiu um sistema presidencialista que dá muito poder ao chefe de Estado e um certo desprezo pelo parlamento, operando uma mudança nos padrões republicanos do país e tendo como contexto e consequência uma separação entre o interesse nacional e o nível de vida da população, ou seja, devido ao fato de o poder de De Gaulle se apoiar muito sobre a opinião pública por conta de o general ser tido como o único homem capaz de conduzir bem a questão da guerra de independência da Argélia, as questões relativas ao cotidiano francês e às outras necessidades da população acabaram ficando em segundo plano, o que atrapalhou a passagem da França à sociedade industrial. Como diz Merleau-Ponty, a mentalidade reinante era a de “como se o pão, o vinho e o trabalho fossem coisas menos graves, menos santas que os livros de história” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 11).

Conforme Bernstein e Winock, a V República francesa representa uma mudança crucial na cultura republicana francesa porque pela primeira vez na história republicana da França a Constituição não foi redigida por uma Assembleia Constituinte ou por uma Convenção, mas por um governo (o último governo De Gaulle na IV República) que, ainda que autorizado a fazê-lo pela Assembleia Nacional, representa uma transferência de soberania popular dos eleitos diretamente pelo povo (os parlamentares da Assembleia Nacional) para personagens individuais capazes de realizar as mudanças necessárias para a sociedade francesa (De Gaulle e os outros ministros que o ajudaram a elaborar o texto constitucional). Para os autores, “é sem dúvida um reconhecimento do fato de que a complexidade da gestão de uma sociedade moderna se acomoda mal à onipotência de um Parlamento onde a eloquência prevalece sobre a técnica” (BERNSTEIN; WINOCK, 2017, p. 345).

Assim, voltando a Merleau-Ponty, a situação da França na passagem da IV para a V República é tal que a guerra comanda a política do país. Numa entrevista publicada no final de *Signos*, nosso autor afirma que a guerra acabou servindo para o general De Gaulle decretar o fracasso de um sistema político para colocar outro como ele queria no lugar, porque a situação impunha uma escolha entre o “sistema de partidos”, que é como era conhecido o parlamentarismo francês de então, e o que Merleau-Ponty chama de fascismo dos oficiais franceses na Argélia, que se tornavam cada vez mais incontroláveis em seu ímpeto

nacionalista e tratavam a guerra com métodos cada vez mais cruéis de tortura e execução, evoluindo cada vez mais para o fanatismo. Essa situação, se não contornada, poderia conduzir a França ao “nada político” (Cf. MERLEAU-PONTY, 2014, p. 552) e De Gaulle era então quem tinha as condições de substituir o caos por *alguma coisa*, o que acabou ocorrendo com a nova Constituição.

O grande problema disso, para Merleau-Ponty, é que uma política motivada pela guerra dessa maneira não é uma política de verdade, quer dizer, De Gaulle, ao se utilizar do pretexto do conflito argelino para pôr em xeque a república mesma, passa à margem do problema e coloca na conta da democracia o que seria a debitar da conta da direita, porque foi a direita que “se tornou o árbitro da política francesa por meio do subterfúgio da dedução dos votos comunistas” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 556). Claro está para Merleau-Ponty que o sistema da IV República não estava funcionando, porque, de fracasso em fracasso, a França estava numa paralisia política que fazia com que não houvesse oposição real entre os partidos, de modo que, ironicamente, a queda sucessiva dos governos, em vez de mostrar uma falta de continuidade ou de estabilidade, mostrava na verdade uma falta de iniciativa e inovação, já que ninguém durante a IV República foi realmente capaz de estabelecer uma política que conciliasse e durasse. Assim, não havia oposição real entre a direita e os comunistas, porque ambos não têm uma linha política específica, mas várias, de modo que são meros grupos de pressão sobre o regime que são capazes de movimentar os ministérios, “mas nem uns nem outros tomam por sua conta a vida política francesa” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 557).

Merleau-Ponty entende que a solução para esses problemas (incluindo o da guerra) deve ser uma saída liberal e republicana, e pra isso ele lembra Montesquieu: a teoria e a prática da liberdade política dependem da existência e da separação dos poderes. Vejamos:

A IV República não renascerá: ela não merece lamentações, não tendo sido senão a sombra de uma república. A crise francesa tem a ver com que, se os problemas têm uma solução, ela é liberal, e que não há mais na França nem teoria nem prática da liberdade política. Nós vivemos sobre os restos do pensamento do século XVIII, e ele deve ser refeito dos pés à cabeça.

Alguém me fazia observar que Montesquieu vê a liberdade na separação e no equilíbrio dos poderes, e que antes de serem separados ou equilibrados é preciso que primeiramente os poderes existam. O problema é hoje de recriá-los (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 559).

As instituições francesas então devem ser recriadas, a crítica deve ser sempre feita e o poder deve ser reorganizado. E isso, para Merleau-Ponty, não exclui nem mesmo o personalismo da política. É preciso haver sempre luta política, todo poder deve ter oposição,

mas também são necessários homens de *virtù* para dirigir esse espetáculo. O político de *virtù* deve saber comunicar, ou seja, extrair um sentido *entre* as forças políticas presentes, *entre* o governo e as massas, conceber um governo como uma iniciativa capaz de ganhar o alinhamento ativo de todos os que participam da vida da república, e isso demanda tanto uma prática que possa ter eficácia na vida das pessoas, quanto uma teoria que possa sedimentar esses ganhos nas instituições e nos costumes. O exemplo da experiência Mendès France esteve a um passo de lograr esse êxito:

Se o governo Mendès France pôde, por um momento, como *nenhum* outro governo o fez desde 1944, tirar a vida francesa da angústia e do tédio, é porque ele concebia o governo como uma iniciativa que agrega, a ação como um movimento que não pode ser assediado instante a instante, mas que arruma encontros com a nação, organiza sua própria pedagogia, demonstra à medida que se desenvolve. Isso é um poder vivo e não a fulguração no Sinai. Mas Mendès France agia assim por instinto, eu diria: porque ele é bem nascido; ele nunca buscou colocar sua prática em teoria. A questão é de encontrar instituições que implantem nos costumes essa prática da liberdade (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 561).

Se Mendès France não soube realizar plenamente esse projeto de fundar em instituições essa prática da liberdade política, apesar de ser um homem de grande *virtù*, o general De Gaulle também não apresenta grande coisa nesse sentido. De uma *virtù* diferente, de um personalismo outro, o que ele pede da nação com seu projeto constitucional é a aprovação de uma concepção própria da república, como se se tratasse de o país dizer sim a um edifício arquitetado por ele. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Essa comunicação do homem de Estado e da nação, que faz com que ela não mais sofra um destino e que ela se reencontre naquilo que se faz em seu nome, eis, eu o temo, o que o general De Gaulle jamais conheceu nem sentiu, exceto nas “grandes circunstâncias” de 1940 e de 1944. [...] Me faltaria muito para negar o respeito que tenho pelo general De Gaulle. Mas nós lhe devemos outra coisa e melhor que a devoção: nós lhe devemos nossa opinião. Ele é muito jovem para ser nosso pai, e nós passamos da idade de brincar de crianças (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 561).

De volta ao prefácio, vemos que Merleau-Ponty entende que a filosofia tampouco soube dar uma resposta adequada aos problemas impostos pela política. O autor faz uma constatação da separação entre filosofia e política que, na prática dos filósofos, consiste em que estes tenham sempre uma política, mas que esta seja mais fruto do entendimento do que da experiência cotidiana, e que, portanto, seja uma política que ninguém *faz*. Essa foi notadamente a atitude dos intelectuais marxistas ou que deixaram de sê-lo, que pensavam estar vivendo sob os dois planos, político e filosófico, conjuntamente, mas, na verdade, isso se tratava de “uma mania política entre os filósofos que não fez nem boa política nem boa

filosofia” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 14). Já vimos que o grande erro dos marxistas, aos olhos de Merleau-Ponty, foi o de fazer uma metafísica futurista na qual todos os problemas do presente se resolveriam num futuro incerto e que autorizava, na prática, uma política de pura tática na qual todos depositavam todas as suas esperanças e tentavam ligar todos os aspectos da vida humana através de uma série de ações pontuais e descontínuas. Como diz Merleau-Ponty, “em vez de unir suas virtudes, filosofia e política trocavam desde então seus vícios: tinha-se uma política astuciosa e um pensamento supersticioso” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 14). Essa metafísica futurista serviu de pretexto, como vimos, para o apoio a uma prática autoritária ilimitada e destruiu a filosofia e todos os outros campos do conhecimento onde havia espaço para a crítica e a subjetividade. Isso, Merleau-Ponty deixa claro, não quer dizer que marxismo e comunismo se confundam um com o outro ou que o marxismo deva necessariamente degenerar na prática comunista, porque “a diferença é clara entre a regra marxista de não destruir a filosofia sem realizá-la e a prática stalinista que a destrói simplesmente” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 19), mas mostra que, apesar de tudo, o marxismo guarda sua verdade, que não é a verdade universal ou total como ele pretendia, mas uma “verdade segunda” que faz dele um clássico do pensamento filosófico. Dessa maneira, uma análise honesta do marxismo não deve se limitar à constatação ingênua de saber se ele continua valendo ou não valendo, ou se ele está certo no que nega e errado no que afirma, mas em fazer dele uma matriz de experiências intelectuais e históricas. A doutrina marxista, após mais de um século de existência, já suscitou tantos pensamentos, debates e acontecimentos que falar em “refutação” ou “verificação” a respeito dela é uma atitude de bárbaros. É preciso reconhecê-la no que ela tem de sedimentado e adquirido e tratá-la como um campo de pensamento dentro do qual se aprende a pensar:

As teses de Marx pode continuar verdadeiras como o teorema de Pitágoras é verdadeiro, não mais no sentido que ele o foi para aquele que o inventou – como verdade idêntica e propriedade do espaço mesmo – mas como propriedade de um certo modelo de espaço entre outros espaços possíveis [...], elas continuam falantes para além dos enunciados, das proposições [...]. Esses são os clássicos. Nós os reconhecemos no sentido de que ninguém os toma ao pé da letra, e que para tanto os fatos novos não estão nunca absolutamente fora de sua competência, que eles tiram deles novos ecos, que eles revelam neles novos relevos (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 21).

E assim como a questão da validade ou não do marxismo não faz mais sentido, a questão de estar “dentro” ou “fora” dele também é um empobrecimento de ideias. Merleau-Ponty observa que, por exemplo, muitos ex-marxistas rejeitaram a ideia da redução de todo o

movimento da história a um só critério porque viram que a história não é só a história do proletariado, que mesmo dentro do proletariado existem diversos tipos de organização política que, assim como a arte e a ciência, formam diversos focos de sentido para a história, são várias fontes de sentido. Assim, não é preciso, no entanto, rejeitar em bloco todo o marxismo, mas aceitá-lo como matriz de ideias e experiências que se abre a outras ideias e experiências, e nessa abertura tanto faz estar dentro ou fora dele, porque ele não é mais um movimento em estado nascente ao qual se deve ou não aderir, mas um conhecimento sedimentado que já serviu de solo fértil para o plantio de outras ideias. E assim Merleau-Ponty se mostra inspirado no pensamento marxista para a elaboração de uma filosofia que tem a pretensão de superar o pensamento de sobrevoos de outrora, uma filosofia que, inspirada na junção de teoria e prática na história preconizada pelo marxismo, no expediente marxista de descobrir a resposta na questão, o socialismo no próprio desenvolvimento do capitalismo, uma filosofia que não seja nem senhora nem escrava da história, que seja ação à distância, que descubra a invasão, a mistura e a profundidade entre a filosofia e a história para que assim possa assumir suas próprias responsabilidades políticas. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O que nós defendemos aqui, sob o nome de filosofia, é precisamente o gênero de pensamento ao qual os marxistas foram reconduzidos pelas coisas. Nosso tempo pode decepcionar a cada dia uma racionalidade ingênua: descobrindo por todas as suas fissuras o fundamental, ele pede uma leitura filosófica. Ele não absorveu a filosofia, ela não o sobrevoa. Ela não é nem serva nem senhora da história. Suas relações são menos simples do que tínhamos acreditado: é literalmente uma *ação à distância*, cada uma do fundo de sua diferença exigindo a mistura e a promiscuidade. Nós temos ainda de aprender o bom uso dessa invasão – e notadamente uma filosofia tanto menos ligada por responsabilidades políticas que não são as suas, tanto mais livre para entrar em toda parte, que ela não é substituída por ninguém, que ela não *brinca* com as paixões, com a política, com a vida, que ela não as refaz no imaginário, mas desvela precisamente o ser que nós habitamos (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 26).

5.3. A hiperdialética

Essa filosofia oposta ao pensamento de sobrevoos é a filosofia que Merleau-Ponty desenvolve paralelamente em *O Visível e o Invisível*. Para o filósofo, o mundo histórico não deve mais ser pensado pela alternativa entre os homens ou as coisas, porque nem a iniciativa humana nem o peso das coisas são por si mesmos determinantes no curso dos acontecimentos, sempre há a ação conjunta de ambos. Merleau-Ponty pensa numa carne da história, na qual, assim como em nosso corpo, que não é uma matéria separável de um espírito, tudo conta, tanto as ações dos humanos, quanto os acontecimentos naturais, os econômicos, os sociais etc.

Merleau-Ponty define a *carne* como um *elemento*, como o emblema concreto de uma maneira geral do ser. A carne é o que une os contraditórios, é o meio onde se formam o sujeito e o objeto, é o corpo como visível e vidente, tocante e tocado, objeto e sujeito; ela é a saída do dualismo substancial entre o corpo e o espírito, ela é um elemento que comporta a reversibilidade do visível e do tangível e que nos permite a abertura a um ser intercorporal que também abole o dualismo entre o eu e o *alter ego*. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Há um círculo do tocado e do tocante, o tocado apreende o tocante; há um círculo do visível e do vidente, o vidente não é sem existência visível; há mesmo inscrição do tocante no visível, do vidente no tangível, e reciprocamente, enfim, há propagação dessas trocas em todos os corpos de mesmo tipo e de mesmo estilo que eu vejo e toco – e isso pela fundamental fissão ou segregação do que sente e do sensível que, lateralmente, faz comunicar os órgãos de meu corpo e funda a transitividade de um corpo a outro (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1768).

Agora o fato de eu não me ver como os outros me veem não significa falha ou incompletude, mas abertura. Aquilo que eu não posso ver diretamente, como meus olhos ou minhas costas, o que seria o meu invisível, é um visível do qual eu não possuo a titularidade porque para que eu possa ver eu preciso enlaçar na minha visão uma visão que não é a minha. O visível é, então, dono “de uma profundidade inesgotável: é o que faz com que ele possa ser aberto a outras visões que a nossa” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1768). É assim que se quebra a ilusão solipsista segundo a qual o eu só se ultrapassa por si mesmo, porque é pelo outro que o vidente que eu sou me pode ser verdadeiramente visível e, “pela primeira vez, eu me apareço de volta para até o fundo dos meus próprios olhos” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1768). O corpo enlaça um outro corpo e por ele se imbrica na carne do mundo onde seus movimentos se direcionam à carne em geral. Para Merleau-Ponty, essa completude que se faz na incompletude é a reversibilidade que é sempre iminente e nunca plenamente realizada. A carne do mundo, tal como nosso corpo, comporta um acoplamento do visível e do invisível, do tocante e do tocado no qual estes jamais coincidem: por exemplo, quando eu toco algo com minha mão direita e toco em seguida minha não direita com minha mão esquerda, minhas mãos são ao mesmo tempo tocantes e tocadas, mas uma não se confunde com a outra, do mesmo jeito que o meu visível pelo outro não se confunde com o meu visível para mim. E isso não é uma falha, mas justamente a diferença de onde transparece a identidade e a proximidade que discerne a diferença e a distância. De acordo com Merleau-Ponty:

[...] isso não é uma falha: pois se essas experiências nunca se recobrem exatamente, se elas escapam no momento de se reunir, se há sempre entre elas o “mexido”, uma lacuna, é precisamente porque minhas duas mãos fazem parte do mesmo corpo,

porque ele se move no mundo, porque eu me ouço de dentro e de fora; eu experimento, e tantas vezes quanto quero, a transição e a metamorfose de uma das experiências à outra, e é somente como se a articulação entre elas, sólida, inabalável, me restasse irremediavelmente escondida. Mas esse hiato entre minha mão direita tocada e minha mão direita tocante, entre minha voz ouvida e minha voz articulada, entre um momento da minha vida total e o seguinte, não é um vazio ontológico, um não ser: ele é separado pelo ser total do meu corpo e pelo do mundo, é o zero de pressão entre dois corpos que faz um aderir ao outro (MERLEAU-PONTY, 2010, pp. 1772-1773).

Merleau-Ponty nota que ainda falta um elemento para podermos dar conta da experiência da carne. Ainda que a visão faça a articulação entre dois “eu penso” e os tire da insularidade permitindo que o combate entre eles seja sem vencedor, que mostre que ambos participam de uma visão em geral e sem titularidade, ela conduz a uma análise sem fim: eu vejo, o outro me vê, eu vejo que ele me vê, ele vê que eu vejo que ele me vê etc. A visão ajusta os olhares um ao outro e desenha o mundo comum que eles veem, mas é a linguagem que rompe essa fascinação inicial e esse círculo sem fim e carrega o sentido dessa experiência visível. Afinal, as experiências da carne também têm uma idealidade, senão como conseguiríamos fazer a ligação entre os fragmentos de uma música e os momentos de um campo luminoso, por exemplo? É como se a carne mudasse de carne e passasse a um corpo mais leve e mais transparente no qual ela conseguisse por seu próprio arranjo captar o sentido das coisas. Porém isso não significa que o sentido esteja na linguagem em si mesma ou que ele esteja no pensamento e seja apenas traduzido em linguagem: significa que pensamento e linguagem são uma *palavra operante* na qual os dois são os dois lados de uma mesma moeda; não há o pensamento e a palavra, e sim uma invasão mútua de um pelo outro. Para compreendermos o que dizemos, nós devemos ser meros operadores da palavra, nosso pensamento é pensamento falante e a linguagem é palavra pensante. Isso não tem a ver com a linguagem sistematizada pelos linguistas, mas com o sentido que é produzido através da invasão entre as duas ordens. Nesse sentido, assim como os signos são iguais uns aos outros enquanto puras diferenças, o pensamento e a palavra são indiscerníveis naquilo que eles têm de diferente. Eles se recobrem um ao outro como dois relevos de uma mesma figura e o sentido é essa figura que vem da sobreposição desses relevos. A palavra é então a visão do espírito, ela metamorfoseia as estruturas do mundo visível e opera como que uma sublimação da carne. Mas é do mesmo fenômeno da reversibilidade que se trata aqui: a palavra que fala é a expressão da percepção muda, é a estrutura do mundo mudo que é exprimida em palavras. A palavra é a articulação de todo o aparato mudo que faz o meio pelo qual ela obtém a significação. Conforme Merleau-Ponty:

Como há uma reversibilidade do vidente e do visível, e como, no ponto onde se cruzam as duas metamorfoses, nasce o que chamamos percepção, do mesmo jeito há uma reversibilidade da palavra e do que ela significa; a significação é o que vem selar, fechar, juntar a multiplicação dos meios físicos, fisiológicos, linguísticos da elocução, contraí-los em um só ato, como a visão vem concluir o corpo estesiológico; e, como o visível apreende o olhar que o desvelou e que faz parte dele, a significação jorra de volta sobre seus meios, ela anexa a sua palavra que se torna objeto de ciência [...] (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1778).

Para Merleau-Ponty, todas as condições para a linguagem já estão dadas no mundo mudo. O mundo mesmo contém tudo aquilo que é necessário para que haja palavras entre as pessoas, de modo que o sentido não é uma camada acima do mundo sensível, ou acima mesmo do som das palavras, ele está na “totalidade do que é dito, ele [é] o integral de todas as diferenciações da cadeia verbal, ele é dado com as palavras naqueles que têm ouvidos para escutar” (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 1779). Merleau-Ponty faz então com essa filosofia do quiasma do visível e do invisível um pensamento que não é de sobrevoos, mas de *invasão*, de penetração. A reversibilidade que é a marca dessa filosofia não é uma reversibilidade dialética, porque não busca uma síntese, mas a identidade na diferença, a proximidade na distância, a presença na ausência. Como diz Merleau-Ponty em *Signos*:

Quando eu falo do nada, já há ser, esse nada não nada realmente, e esse ser não é idêntico a si, sem questão. Em um sentido, o mais alto ponto da filosofia só é talvez o de reencontrar esses truísmos: o pensar pensa, a palavra fala, o olhar olha – mas entre as duas palavras idênticas, há a cada vez o vazio que saltamos para pensar, para falar e para ver (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 39).

Assim, esse abandono da dialética não é senão o abandono do que Merleau-Ponty chama de “má dialética” e é feito em nome de uma hiperdialética. O autor explica que na história da filosofia, até então, a dialética nunca foi tocada em seu estado puro, ela sempre foi positivada e desnaturada ao ser formulada em enunciados e, destacada de seu contexto antepredicativo, sempre acabou se tornando um conjunto de significações unívocas como resultado do procedimento de tese, antítese e síntese. A dialética vulgarizada se tornou um pensamento sistemático que culmina no cinismo e no formalismo e elimina o que ela tem de mais fecundo, que é a sua ambiguidade. Merleau-Ponty afirma, n’*O Visível e o Invisível*:

A má dialética é a que não quer perder sua alma para salvá-la, que quer ser dialética imediatamente, se autonomiza, e culmina no cinismo, no formalismo, para ter escapado de seu próprio duplo sentido. O que nós chamamos hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz da verdade, porque ela encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos de ambiguidade. A má dialética é aquela que acredita compor o ser por um procedimento tético, por um conjunto de

enunciados, por tese, antítese e síntese; a boa dialética é aquela que é consciente de que toda *tese* é idealização, que o Ser não é feito de idealizações e de coisas ditas [...], mas de conjuntos ligados onde a significação nunca é senão em tendência, onde a inércia do conteúdo nunca permite definir um termo como positivo, um outro como negativo, e ainda menos um terceiro termo como a supressão absoluta deste por si mesmo (MERLEAU-PONTY, 2010, pp. 1722-1723).

Essa dialética sem síntese, ressalta Merleau-Ponty, não é o puro relativismo ou um ceticismo, porque ela não nega a ultrapassagem que une, mas nega o desembocamento num novo positivo. Porque tudo na vida e na história não ultrapassa senão conservando, sempre há algo que se sedimenta e sobrevive, assim como há o que foi excluído para sempre. Como observa Judith Revel, trata-se de uma dialética aberta onde perdura a ambiguidade sem a ilusão de uma conciliação em alguma *Aufhebung*. A ultrapassagem é feita enquanto “sedimenta por empilhamentos sucessivos, em uma verticalidade que se torna precisamente um dos temas portadores da reflexão de Merleau-Ponty, o já-aí e a abertura da diferença” (REVEL, 2015, p. 205). A hiperdialética portanto abarca o estatuto do negativo, mas não um negativo puro, e sim uma potência afirmativa que sobrevive a si mesma e se junta à história já feita e ambígua e se empilha na série complexa das determinações dadas para deslocar os equilíbrios e fazer a abertura que abre espaço para a invenção histórica. Essa abertura “é o quiasma da história já feita e a história no ponto de se fazer, das determinações e da invenção, da matéria do mundo e da possibilidade de sua prosa” (REVEL, 2015, p. 206).

5.4. A *virtù* sem nenhuma resignação

Assim, voltando a *Signos*, para poder falar da política também é preciso esse pensamento de abertura que busca suas fontes abaixo e aquém dos grandes sistemas e da sucessão dos acontecimentos. De nada adianta detectar a desordem e a ruína da política mundial se não for para ver nessa situação de adversidade uma abertura a um novo futuro possível, uma possibilidade de encontrar pelo caos uma nova ordem, a esperança no meio do desespero. Como diz Merleau-Ponty, todo o pensamento político de outrora, que se acreditava bem estabelecido e acabado, a saber, “a liberdade e os poderes, o cidadão contra os poderes, o heroísmo do cidadão, o humanismo liberal – a democracia formal e a real, que a suprime e a realiza, o heroísmo e o humanismo revolucionários” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 41), está em ruínas. Mas essa constatação deve servir de alerta para que se faça alguma coisa a fim de mudar isso, caso contrário a inação e a desistência de compreender os novos tempos e a recusa em abrir novos caminhos pode desembocar na naturalização dessa situação pelos mais

jovens, que não dispõem do mesmo repertório intelectual e de vida dos mais velhos e podem acabar se restringindo a dominar as regras do equívoco e a se tornarem especialistas no jogo estabelecido, sem ter vontade de passar a outra coisa.

Mas então o que recomendar às novas gerações? A revolta? Não é esse o caso para Merleau-Ponty. Muito menos a revolta no sentido em que Sartre a trata no prefácio que escreveu a *Aden Arabie*, de Paul Nizan, que não é uma revolta contra o mundo e contra os outros, mas uma revolta contra si mesmo, um arrependimento por não ter tomado partido da revolta no passado. Merleau-Ponty considera que o Sartre do passado e o Sartre do presente que reprova o do passado são a mesma pessoa que acredita na mesma regra de sempre da liberdade absoluta segundo a qual nós somos responsáveis por tudo diante de todos e que portanto é possível a alguém condenar-se pela revolta perdida no passado: “não, o Sartre de vinte anos não era tão indigno daquele que no presente o renega; e seu juiz de hoje parece com ele ainda pelo rigor da sentença” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 43). Sartre, no mencionado prefácio, busca reabilitar a imagem de Nizan, que foi banido pelos comunistas desde sua ruptura com o PCF em 1939 por ocasião do pacto germano-soviético e, morto em combate em 1940, caiu no esquecimento até que a republicação de *Aden Arabie* com o prefácio sartreano acontecesse. Sartre pensa, com o texto, além de reabilitar a imagem do amigo falecido precocemente, mostrar aos jovens o poder de sua revolta e adverti-los de que eles não devem deixá-la envelhecer. Nas belas palavras do próprio Sartre:

Mas eu acreditei que era necessário esse prefácio por duas razões principais: para mostrar a todos os olhos a científica abjeção de seus caluniadores; para advertir os mais jovens a dar às suas palavras todo o seu peso. Elas eram jovens e duras, essas palavras; fomos nós que as fizemos envelhecer. Se eu quero restituir o impacto que elas tiveram antes da guerra, é preciso que eu recorde a bela época de nossas recusas e que eu a faça reviver com Nizan, o homem que disse não até o fim. Sua morte foi o fim de um mundo: depois dele a Revolução se construiu, a Esquerda se definiu pelo assentimento tão bem que ela expirou, num dia do outono de 1958, murmurando um último sim. Tomemos a tarefa de reencontrar o tempo do ódio, da destruição, esse tempo em que André Breton, um pouco mais velho do que nós éramos, desejava ver os cossacos dando de beber aos cavalos na fonte da Praça da Concórdia (SARTRE, 2002, p. 14).

Para Merleau-Ponty, Sartre se reprova por ter sido menos corajoso e maduro do que Nizan tanto em sua atividade intelectual quanto em sua compreensão da vida – incluindo a atividade política. Nizan publicou o primeiro romance quando ambos ainda estudavam filosofia, o que para Sartre mostrava que o amigo tinha amarras e raízes na vida das quais não conseguia se desprender, mas que para ele, Sartre, eram apenas uma escolha de vida, pois ele as ignorava em si mesmo por não querer sentir o peso de suas correntes e não esperar

nenhuma salvação da vida, já que já se acreditava salvo. Por isso, todos os ódios que Nizan sentia (da burguesia, da morte, da mediocridade...) eram legítimos, porque saíam da vida, enquanto os de Sartre teriam saído apenas da sua mente. No entender de Merleau-Ponty isso mostra que mesmo nessa suposta rejeição do passado ou das raízes ainda há conservação dele, porque tanto a conservação do fascínio pelo passado e pela infância quanto a rejeição dele são formas de desenhar possíveis futuros. Sartre era do segundo tipo de pessoa e a dificuldade da convivência com ele consistia em que ele exigia dos outros em relação ao futuro a mesma distância que ele optou por estabelecer entre ele mesmo e seu passado, quer dizer, assim como para ele era possível se descolar de todos os seus dados e se direcionar para um futuro a ser escolhido, aos outros deveria ser possível se descolar do futuro que lhes fora desenhado no passado para que eles tivessem um outro futuro à sua escolha. Merleau-Ponty diz que o que Sartre tinha a aprender é que “ninguém é sem raízes, e que a decisão de não tê-las é uma outra maneira de assumi-las” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 45).

Para tanto, o arrependimento que absolve os mortos e condena os vivos não é a melhor forma de fazer as pazes com o passado: para Merleau-Ponty, olhar os 35 anos de vida de Nizan em bloco e reconstituir sua inocência retrospectivamente não o absolve completamente, ou não na mesma medida em que ele fora condenado – como diz Merleau-Ponty no início do texto a respeito do caso Dreyfus, a história que conta a sua inocência não é capaz nem mesmo de reabilitá-lo, porque “sua inocência tornada lugar comum não vale tão caro quanto foi o preço de sua vergonha” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 10) – e porque os sobreviventes não são piores nem melhores, apenas tiveram mais tempo para errar mais. Além do mais é uma conta injusta colocar todo o peso da esperança no prato dos mortos da balança e deixar só a desilusão e a morte no prato dos vivos. Para que essa balança ficasse equilibrada, seria necessário que o Nizan de 50 anos também pudesse fazer o relato da juventude compartilhada por Sartre.

O livro de Nizan é bastante disso: toda tentativa de fuga do passado e dos dados da vida é ainda uma maneira de conservá-los, muitas vezes até de reafirmá-los, mas é também a chance de passar para outra coisa. Narrando em primeira pessoa, Nizan conta como o tédio e o ódio ao mundo pequeno-burguês de sua juventude de estudante da École Normale Supérieure de Paris o levaram a partir numa longa viagem a Aden (inclusive pesou em sua decisão o fato de pensar o Oriente como o contrário do Ocidente, como se ele fosse mudar completamente de vida ao chegar lá). Ocorre que durante essa viagem de muitas semanas de navio e após a chegada ele foi se deparando tanto com a incapacidade de assimilação, que se

manifestava pelo seu desprezo aos colonos com quem ele convivia, que eram meros burocratas contadores de dinheiro, bem como pelo estranhamento diante dos costumes dos nativos, quanto com a falta que a França acabou lhe fazendo. Além do mais, o isolamento no qual ele se colocou ao partir sozinho para um mundo que não era o dele era uma maneira de morrer em vida e de fugir do combate. Se ele odiava a sociedade pequeno-burguesa à qual ele pertencia, se ela o perseguiu até em seu retiro, como ele poderia combatê-la estando fora dela e como ele poderia continuar existindo se resolveu viver onde ele não fazia nenhuma diferença, onde ele vivia ao lado de pessoas, mas não vivia com elas? Nas palavras de Nizan:

Eu via meu tempo se perder, essa coisa que me pertence. Mas como todos os homens, eu não sou rico dele: eu morrerei. O isolamento onde eu estava me proibia toda ação eficaz, toda luta, que tinha sido de um peso irrisório em uma cidade do Ocidente. Eu suspeitava também que na Europa eu não seria um combatente solitário.

Só sabemos dar alegria aos seres que conhecemos, e o amor é a perfeição de um conhecimento. É o mesmo com o ódio. Dentre todos os inimigos do homem, não tinha um que me fosse mais familiar que a França: era à França que, na medida de minha força, eu podia fazer mais mal. Existem muitas maneiras de fazer o maior mal a um ser quando se conhece suas mentiras, suas vaidades, os pontos vulneráveis de seu corpo. Eu pensava enfim na Europa de uma outra maneira que a de antes de deixá-la (NIZAN, 2002, pp. 138-139).

Para Nizan, viver era estar entre os inimigos. Voltar à França era voltar ao ódio, mas também voltar à vida, porque é o ódio que liga as pessoas umas as outras. Viver sem odiar e sem ser odiado é condenar-se a uma existência muda, passiva e invisível. Em Aden ele não podia ter essa experiência do ódio porque enquanto colono europeu ele era tratado amavelmente por todos sem conhecê-los de fato, era obrigado a viver sob a soberania do *homo economicus*, cuja presença assassina não era questionada por ninguém. Na França ele conhecia e sabia quem eram os possuidores e os despossuídos e os laços de ódio que os uniam. Ali ele podia viver de verdade.

A conclusão de Merleau-Ponty não é esse ódio, nem mesmo a revolta. Mas sabemos que para ele o fundamental da existência é seu aspecto invasivo, conflituoso e ambíguo ao qual é impossível nos furtarmos. Para vivermos verdadeiramente é preciso nos ligarmos aos outros por aquilo que nos separa deles. O ódio que Nizan sente, por exemplo, tem a contrapartida do amor: “o amor sozinho é também um ato de revolta, eles²⁷ esmagam o amor” (NIZAN, 2002, p. 162). Não há pior maneira de sobrevoar o presente e fugir da responsabilidade de abrir um futuro do que dar razão somente ao passado. Merleau-Ponty acha que Sartre mima as novas gerações e lhes fecha as portas do futuro ao depositar todo o

²⁷ Os ricos, os poderosos, o *homo economicus*.

bem no passado, na vida dos heróis mortos, e ao culpar os sobreviventes, como se alguma vez estes houvessem tido todo o destino em suas mãos:

Não é verdade que em algum momento nós tenhamos sido senhores de todas as coisas, nem que, tendo diante de nós os problemas claros, nós tenhamos desperdiçado tudo por futilidade. Os jovens aprenderão justamente ao ler esse prefácio [o de Sartre ao livro de Nizan] que seus irmãos mais velhos não tiveram a vida tão fácil. Sartre os mima. Ou mais ainda, seguindo exatamente o modelo de sempre, severo com os filhos de seu espírito, já quadragenários, ele cede tudo aos seguintes – e os relança no eterno retorno da rivalidade (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 60).

Como Merleau-Ponty já dizia quase dez anos antes a respeito da adversidade, o mal não é uma criação absoluta de ninguém na história, ele nasce em meio à trama do tecido dela. Só que esse tecido não pode ser simplesmente jogado fora e tecido novamente desde o início, às vezes é preciso remendá-lo, costurá-lo... Se quisermos então ser bons costureiros da história, devemos compreender bem de que é feito seu tecido para o perfurarmos com a agulha e a linha corretas e assim costurarmos a moda de nosso tempo. É a famosa “*virtù* sem nenhuma resignação” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 61): nem resignação ao passado que já foi, nem ao futuro que não se sabe como será, nem à causalidade da história, nem à contingência dos acontecimentos, nem à passividade, nem à revolta. Nossa *virtù* deve ser a de quem compreende a história como instituição e encontra nela mesma os instrumentos para superá-la, sem a ilusão de uma retomada total, nem de um recomeço absoluto.

CONCLUSÃO

Concluir um trabalho desenvolvido ao longo de anos nunca é tarefa fácil. Sobretudo quando se trata de filosofia, e de uma filosofia tão abrangente como a de Merleau-Ponty. Durante a pesquisa filosófica é inevitável que, durante o percurso, sejamos como que condicionados a pensar pela cabeça do autor, qualquer que seja ele, a ver o mundo pelos seus olhos e que, em muitos casos, até mesmo nos apropriemos de seu estilo de escrita. Muitas vezes, sem perceber, acabamos respondendo até mesmo aos problemas mais banais do cotidiano pelo método argumentativo do filósofo cuja obra estamos estudando. Faz parte. Afinal, é possível ser absolutamente original no que quer que seja?

Quando se trata de filosofia política, talvez as dificuldades aumentem. Somos confrontados com problemas que geralmente não são mais os do nosso tempo e assim acabamos sendo praticamente condenados a formulá-los pela maneira como os pensadores os formularam e a dar as respostas que eles deram, com nossa criatividade ficando muitas vezes restrita a fazer um arranjo entre as múltiplas perguntas e respostas que foram formuladas pelos personagens daquela época. Esse acaba sendo o nosso trabalho de historiadores das ideias. Entretanto, a segunda dificuldade que aparece é que esse trabalho se desenrola em meio aos problemas de nossa época, o que acaba nos cindindo na dupla angústia de um descolamento da nossa realidade – e, no nosso caso, no meu caso, pelo menos, de mulher e brasileira vivendo no século XXI tendo de ser transportada para uma discussão feita por homens europeus do século passado, isso é especialmente perturbador – e de encontrar uma racionalidade tal naquele contexto de outrora que almejamos que ela seja aplicada ao nosso contexto de aqui e agora porque tudo aquilo faz tanto sentido para nós que nos dedicamos àquele pensamento que nossa vontade é de fazer entender a todos que a fórmula da solução de nossos problemas já foi dada, basta aplicá-la.

Entretanto, isso, além de ser impossível, não seria nem mesmo justo. Não seria justo com a nossa época, não seria justo comigo, nem à sociedade à qual eu pertenço. E, pior ainda, se minha inspiração para pensar e agir assim fosse Merleau-Ponty, não seria justo com seu pensamento, pelas inúmeras razões que tentei expor neste mesmo trabalho. Em minha opinião – mesmo sabendo que em filosofia é sempre muito complicado falar em *opinião* – o maior legado de Merleau-Ponty é seu incentivo à compreensão do presente, que tem uma espessura que pode ser invadida e perfurada, mas não saltada como se fosse um obstáculo de uma prova de atletismo. Isso quer dizer que o caminho não será fácil, que a força que utilizarmos para avançar será sempre contraposta por outra ou outras forças para nos barrar ou nos retardar,

mas não é nunca impossível. Aliás, nosso caminho se tornará impossível se recusarmos a reconhecer a existência dessa violência inerente ao nosso campo de vida presente e conseqüentemente não nos darmos as armas necessárias para combatê-la ou se acharmos que se trata da mesma violência do passado e tentarmos combatê-la pelas mesmas armas do passado.

Os problemas políticos do presente não são mais a Guerra Fria, a instabilidade da IV República francesa ou a guerra da Argélia, e os problemas brasileiros nunca foram esses, pelo menos não diretamente. As vozes que falam sobre os problemas também não são mais as mesmas, e conseqüentemente a maneira de formulá-los também mudou, assim como os critérios para considerar o que é ou não um problema político também mudaram, em grande parte graças às novas vozes. Quando Merleau-Ponty transforma a história em carne ou quando sua fenomenologia se apoia na análise da percepção, a temática do corpo traz uma generalidade fundamental que permite que ao mesmo tempo não nos isolem em perspectivas parciais, relativas e limitadas e tenhamos sempre em vista que o ponto de partida da reflexão e da ação é situado, se engrena a uma série de condições físicas, psíquicas e históricas nas quais o sujeito se encontra e se move. Ou seja, uma racionalidade geral existe em meio à diversidade e à multiplicidade. É dentro desse quadro que podemos considerar os problemas políticos como problemas de todos, sem recorrer à pretensão de estabelecer uma moral universal que não abarca a diferença e tenta resolver tudo imediatamente excluindo os que não se moldam a ela.

Nesse sentido, Merleau-Ponty nos deixa uma grande lição quando fala dos *clássicos*. Estudar um clássico, ou mais ainda, considerar uma obra como clássica, só tem sentido se pudermos encontrar nela os elementos que nos façam ir para além dela e até de nós mesmos. O clássico só pode fazer brotar um sentido em nós se tivermos um solo fértil o suficiente para cultivá-lo: ou seja, se pudermos trocar com ele conhecimentos e experiências que nos permitam saber o que pode ser continuado no nosso tempo e o que deve ser deixado em seu tempo (mas nunca totalmente descartado, pois mesmo aquilo que só funcionava em seu próprio tempo foi necessário para que chegássemos até aqui, mesmo que apenas para ser superado); do contrário, o clássico servirá apenas como peça de depósito. Assim, é totalmente inútil estudar filosofia política pelos clássicos se estes não forem tratados como clássicos, quer dizer, se forem tratados como peças de depósito ou como sementes sem plantio. Mobilizar conceitos e temas de filosofia política sem fazê-los dialogar com o passado, o presente e até mesmo com o futuro é mera acumulação teórica e, pior ainda, em muitos casos

transformá-los em *commodity* lucrativa para os que fazem negócios com ela. Assim, novamente o imperativo da carne se impõe.

Desse modo, a obra de Merleau-Ponty, já instituída como clássica nos campos da fenomenologia, da ontologia e também da psicologia, também se institui como um clássico do pensamento político francês. Diversos comentadores ressaltaram o aspecto de continuidade entre a obra merleau-pontiana e a obra de outros autores. Revel, por exemplo, liga a obra de Merleau-Ponty à de Michel Foucault no que se refere à filosofia da história, vendo em ambos um pensamento que se recusa ao dualismo da alternativa do determinismo e da liberdade. Vejamos:

Ora, precisamente, a *outra história* que nós tínhamos acreditado reconhecer em Foucault como em Merleau-Ponty consistia ao contrário numa representação da história recusando a escolher um dos dois ramos da alternativa, mas não renunciando no entanto ao problema. A *outra história* era uma concepção da história afirmando a necessidade de pensar conjuntamente, de maneira ao mesmo tempo indissociável e simultânea, as determinações e a liberdade, a história já feita e a abertura do presente, o assujeitamento e a subjetivação, o “já aí” do mundo e sua prosa – em suma, o estado presente das coisas e a “diferença possível” (REVEL, 2015, p. 209).

Frédéric Worms, por sua vez, coloca Merleau-Ponty como ponte entre a filosofia da existência dos anos 1950 e o estruturalismo dos anos 1960, falando da forte amizade entre Merleau-Ponty e Claude Lévi-Strauss e seu comum interesse pela noção de estrutura trazida da linguística, com cada um abordando o tema a seu modo. Diz Worms:

Merleau-Ponty vai mostrar a importância crescente dessa mediatização, dessa objetivação do sentido, da noção de estrutura à qual Lévi-Strauss dá lugar ao generalizá-la a partir da linguística, mas sem jamais renunciar por sua parte à outra face, à face do dentro, ao sentido da experiência humana para o homem mesmo, entre os signos. Pois tudo se joga ali para ele, nessa pequena expressão: “entre”, “entre os signos”. O sentido, como o mostra a linguística estrutural, só existe na relação entre os signos, em sua diferença – entre eles, portanto. Mas “entre eles”, segundo Merleau-Ponty, o que se preserva apesar de tudo é um apercebido em nossa existência e no ser das coisas, da natureza, do mundo e da história. O sentido é diferença só como sistema ou também como lacuna, como buraco no sistema? Todos os meandros da relação entre estrutura e existência, entre estrutura e diferença igualmente, nos anos 1960, se desempenharão sobre essa questão, que não é sem consequência política (CRÉPON; WORMS, 2015, pp. 138-139).

Marc Crépon, por sua vez, em sua pesquisa parte do pensamento do século XX para analisar o fenômeno da violência do século XXI, que ele chama de “consentimento assassino” (que traduzimos livremente de *consentement meurtrier*), que consiste, *grosso modo*, em todas as formas de consentimento à morte do outro, consentimento esse que tem um fundamento

ontológico (nós e os outros vamos morrer e sabemos disso), mas que se efetiva e se aprofunda a cada dia em que aceitamos como coisas dadas aquilo que mata nossos semelhantes, como a fome, a miséria, o terrorismo, a falta de cuidado médico etc. Para Crépon esse consentimento naturaliza e essencializa a violência, porque enquanto ela é algo distante de nossa realidade nós tendemos a considerá-la parte da paisagem onde ela acontece, e quando somos deparados com ela (num atentado terrorista, por exemplo), nós tendemos a encontrar causas simples para ela (uma religião, por exemplo) e a achar que ela vem de um ódio que é supostamente o traço constitutivo de um grupo de pessoas e que portanto ela só será resolvida com mais violência²⁸. O objetivo de Crépon é a recusa da violência, ou melhor, do consentimento assassino, mas para isso ele entende ser necessária uma investigação que, em vez de apontar as causas dos fenômenos de violência – o que foi feito à exaustão até os dias de hoje e não resultou em nada, muitas vezes até servindo para justificar regimes de terror – estude seus efeitos, porque estes sim, a seu ver, podem ter uma significação universal que escape a toda condescendência com o consentimento assassino. Apesar de essas conclusões serem diferentes das de Merleau-Ponty, Crépon aproveita do pensamento de nosso filósofo principalmente o *attentisme* que se seguiu à publicação de *Humanismo e Terror*, em que o silêncio foi uma postura de distanciamento para obter conhecimento sobre o que se passava na URSS e, para não se transformar em consentimento assassino, n'*As Aventuras da Dialética* se tornou uma dupla recusa do comunismo soviético e do capitalismo norte-americano²⁹.

Enfim, esses três são só alguns comentários. Evidentemente muitos outros foram, serão e estão sendo produzidos. E estamos nos restringindo às pesquisas realizadas na França, sem contar os inúmeros trabalhos desenvolvidos em outros países. De nossa parte, aqui no Brasil, estabelecer as semelhanças e continuidades entre o pensamento de Merleau-Ponty e o pensamento político brasileiro, passando inevitavelmente por uma análise da recepção da filosofia merleau-pontiana no Brasil, seria o tema de um outro trabalho. Tentar estabelecer essas relações no curto espaço de uma conclusão seria trabalhar com meras suposições e agir de maneira um tanto quanto irresponsável. Assim, não podemos senão indicar que esse é um trabalho a ser feito e fazer votos de que também possamos fazer parte dele.

Mas pelo menos uma coisa precisa e pode ser dita. Vimos aqui, em nosso humilde papel de historiadores de ideias, a insistência de Merleau-Ponty em não recusar o conflito como peça-chave de abertura da política. O conflito, de acordo com Merleau-Ponty seguindo uma longa tradição de pensamento, significa a existência de duas ou mais forças em disputa

²⁸ Cf. CRÉPON, 2016, p. 8 e ss.

²⁹ Cf. CRÉPON, 2012, p. 257 e ss.

pela política e, mais especificamente, pelos direitos que dão suporte à vida na existência em sociedade. Não significa, portanto, que uma esmague todas as demais, nem que a finalidade de cada uma das forças em disputa seja liquidar as oponentes. Isso, em suma, não é política. Infelizmente, ainda não chegamos a um tempo em que essa política verdadeira tenha sido praticada em todas as partes do mundo; no máximo podemos dizer que houve e há experiências pontuais e mais ou menos isoladas. E, claro, não podemos deixar de levar em conta que essa posição de Merleau-Ponty, apesar de sua aspiração universalista, faz parte de uma tradição eurocêntrica e predominantemente masculina de pensamento, e que contrapô-la a outras também seria objeto de outro trabalho, mas também não podemos deixar de reconhecer que ela deixa uma perspectiva bastante aberta para o acolhimento de todo tipo de diferença. Assim, é estarrecedor que, às vésperas da segunda década do século XXI, tenhamos um cenário que em muitos pontos se assemelha ao da segunda década do século passado: temos em alguns países a ascensão de ideologias nacionalistas; um conservadorismo moral que prega a aniquilação, seja pela morte, seja pela “cura”, de pessoas de acordo com o gênero e a orientação sexual; o controle do corpo e da vida das mulheres com a restrição do acesso aos direitos reprodutivos; desigualdade social fundamentada no racismo, no sexismo e no elitismo; exclusão das pessoas com deficiência; crise econômica grave... infelizmente a lista é longa, e a ela ainda se acrescenta um crescente fundamentalismo religioso monoteísta. Do mesmo modo que Merleau-Ponty se perguntava logo após a II Guerra Mundial: “como o antisemitismo é possível?”, nós nos perguntamos como *tudo isso* ainda é possível depois de tanta filosofia, tanta história e tanto aprendizado.

A resposta não é fácil, e tentar encontrá-la na tentação de dizer que isso tudo acontece porque alguma teoria disse que a história se sucede em ciclos ou que é por falta da aplicação de alguma teoria política e/ou econômica pode nos conduzir ao pessimismo e à sensação de fracasso. Aparentemente o roteiro que Merleau-Ponty escreveu em “La guerre a eu lieu” foi reprisado: tivemos em alguns países emergentes, incluindo o nosso, algo em torno de duas décadas de crescimento econômico, de expansão do acesso a direitos como saúde e educação, estávamos felizes nas universidades discutindo a filosofia de nossos antepassados (sobretudo os europeus)... até que veio o que frequentemente se chama de “onda conservadora” e inverteu tudo: governos mudaram, seja por eleição, seja por deposição, a crise econômica se instalou, o acesso a direitos básicos foi dificultado... Entretanto, também vimos que Merleau-Ponty recusa essa explicação da repetição da história em ciclos: o que existe é uma adversidade, e essa adversidade só toma conta da história quando nós nos recusamos a

compreendê-la, quando não temos *virtù* para enfrentá-la.

Nesse caso, então podemos dizer que não fomos e não somos pessoas de *virtù* para enfrentar a adversidade? Em certa medida, não fomos mesmo, porque a história, como vimos, é de responsabilidade de todos, não existem inocentes totalmente inocentes nem culpados totalmente culpados nela. Mas reconhecer esse fato também faz parte de nossa *virtù*. Afinal, se abandonamos a ideia de fim da história, não há nada definitivamente ganho nem definitivamente perdido nela. O que fazer então? Obviamente não temos a receita, e é muito provável que ela não exista agora e que nunca venha a existir. Mas como filósofos temos um papel importante a cumprir.

Weber diferenciou os políticos entre aqueles que vivem *para* a política e aqueles que vivem *da* política. Essa diferença é muito mais profunda do que a estabelecida pelo senso comum, que diz que o político que ganha salário e outros benefícios é o político profissional que vive da política e que deve ser abolido em prol de um quimérico político benevolente que trabalhe de graça em nome pura e simplesmente do interesse público. Weber demonstrou muito bem que o ganho de salário serve justamente para evitar que o político seja tentado a receber propinas e que a atividade política seja acessível não apenas às camadas mais ricas da população. É claro que o ganho de salário não evita a corrupção, o nosso cotidiano nos mostra isso constantemente, de modo que é preciso todo um sistema institucional da nação que faça com que os poderes se regulem e se fiscalizem entre si. Dessa maneira, viver *para* a política implica em ter sua atividade orientada, sim, para o interesse público, mas, para que isso seja possível, são necessárias condições institucionais, bem como qualidades pessoais da pessoa que exerce a atividade pública, porque o próprio da política é ser uma luta e um político verdadeiramente capaz deve conseguir combater adequadamente. Mas o que isso nos diz sobre a filosofia?

Acredito – e vou encerrar com uma opinião extremamente pessoal – que nós, filósofos, devemos pensar em que medida estamos vivendo *para* e em que medida estamos vivendo *da* filosofia. Durante meu percurso, me deparei inúmeras vezes, e tentei mostrar neste trabalho, com a concepção de Merleau-Ponty da função do filósofo. De maneira geral, o filósofo, para Merleau-Ponty, tem um papel especial na compreensão do mundo, dos sujeitos e da história: às vezes próximo para ser distante, às vezes distante para ser próximo, o filósofo nunca está totalmente fora do mundo, nem nunca o sobrevoa. O filósofo é homem e mulher como todos os homens e mulheres, mas tem a tarefa fundamental de compreender e de ajudar a compreender todos os aspectos da vida. Assim, a filosofia não faz nenhum sentido enquanto

conhecimento separado, ela deve estabelecer o diálogo e a abertura entre todos os conhecimentos para poder contribuir com a verdade. Ora, se a filosofia é busca da verdade, então o filósofo deve ter uma vocação especial para cumprir essa tarefa, de modo que ele precisa ser alguém que vive *para* a filosofia. Numa concepção desse tipo, viver *para a filosofia* significa, em primeiro lugar, não sobrevoar os acontecimentos nem os conhecimentos, significa ter disposição para adentrá-los e articulá-los uns aos outros. Isso exige também uma série de condições institucionais e materiais para que esse trabalho seja executado com a dedicação que ele exige, de modo que o filósofo tenha tempo e liberdade para exercer seu ofício.

Assim, em que medida não estivemos esse tempo todo vivendo apenas *da* filosofia? Isto é, em que medida não acabamos nos dedicando a nossas pesquisas de maneira isolada e egocentrada, em que medida nossos métodos não engessaram nossas práticas de pensamento e de pesquisa, e em que medida nossas instituições e recursos não limitaram nosso acesso aos equipamentos, fontes e pessoas necessários para um bom desenrolar de nossa atividade? Frequentemente ocorre que nossos familiares e amigos mais próximos não tenham a menor ideia do que fazemos, e a isso se soma o fato de vivermos num país e num tempo em que o saber filosófico tende a ser marginalizado, sucateado e considerado acessório. Qual é o nosso papel diante disso? Para falar como Merleau-Ponty, talvez nos falte a “*virtù* sem nenhuma resignação”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Merleau-Ponty:

MERLEAU-PONTY, M. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A Prosa do Mundo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues*. Transcrição de Jérôme Melançon. Lagrasse: Verdier, 2016.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 2000a.

_____. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2010.

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

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

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

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2014.

Bibliografia crítica:

ADVERSE, H. A matriz italiana. In: BIGNOTTO, N. (org.) *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

ARDANT, G; MENDÈS FRANCE, P. *La science économique et l'action*. Paris: Unesco e Julliard, 1954.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ARON, R. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2012.

_____. *Marxismes imaginaires*. Paris: Gallimard, 1970.

_____. *Machiavel et les tyrannies modernes*. Paris: Éditions de Fallois, 1993.

AUDIER, S. *Machiavel, conflit et liberté*. Paris: Vrin/EHESS, 2005.

- BEAUVOIR, S. *Faut-il brûler Sade?*. Paris: Gallimard, 1955.
- BERSTEIN, S.; WINOCK, M. *La République recommencée: de 1914 à nos jours*. Paris: Points, 2017.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- _____. (org.) *Matrizes do republicanismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- _____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BRECHT, B. *Poemas 1913-1956*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2000.
- CHAUI, M. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHEBEL D'APPOLLONIA, A. *Histoire politique des intellectuels em France: 1944-1954*. Bruxelas: Éditions Complexe, 1991.
- CHOURAQUI, F. The paradox of Power. *Chiasmi International*, n. 19, p. 69-85, 2018.
- CRÉPON, M.; WORMS, F. *La philosophie face à la violence*. Paris: Éditions des Équateurs, 2015.
- CRÉPON, M. *Le consentement meurtrier*. Paris: Cerf, 2012.
- _____. *L'épreuve de la haine: essai sur le refus de la violence*. Paris: Odile Jacob, 2016.
- DODEMAN, C. Une “philosophie militante” est-elle encore possible? Merleau-Ponty et l'échec des philosophies de l'histoire. *Chiasmi International*, n. 19, p. 39-55, 2018.
- GIDE, A. Prefácio. In: SAINT-ÉXUPÉRY, A. *Vol de Nuit*. Paris: Gallimard, 1931.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. v. 3.
- GREIMAS, A.-J. *L'actualité du saussurisme*. Le français moderne, n. 24, 1956. Disponível em: <http://www.revue-texto.net/1996-2007/Saussure/Sur_Saussure/Greimas_Actualite.html> Acesso em: 24 ago. 2019.
- GUÉRIN, D. *Bourgeois et Bras-Nus: guerre sociale durant la Révolution Française 1793-1795*. Paris: Libertalia, 2013.
- HEMINGWAY, E. *Por quem os sinos dobram*. Tradução de Luís Peazê. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- HUBENY, A. Jouer um rôle. In: BONAN, R. (org.). *Merleau-Ponty: de la perception à l'action*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2005.
- INVITTO, G. *La tessitura di Merleau-Ponty*. Milão: Mimesis, 2002.
- _____. Merleau-Ponty et Machiavel. In: HEIDSIECK, F. (org.) *Merleau-Ponty. Le*

- philosophe et son langage*. Paris: Vrin, 1993. p. 169-181.
- KOESTLER, A. *O Zero e o Infinito*. Tradução de André Pereira da Costa. Barueri: Amarilys, 2013.
- LEFORT, C. *As formas da história*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chaui. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. Posfácio. In: MERLEAU-PONTY, M. *O Visível e o Invisível*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Perspectiva, 2012a.
- _____. Prefácio. In: MERLEAU-PONTY, M. *A Prosa do Mundo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012b.
- _____. *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard, 1978.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MELANÇON, J. *La politique dans l'adversité: Merleau-Ponty aux marges de la philosophie*. Genebra: MetisPresses, 2018.
- NIZAN, P. *Aden Arabie*. Paris: La Découverte, 2002.
- PEILLON, V. *Éloge du politique: une introduction au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- _____. *La tradition de l'esprit: itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Grasset, 1994.
- REVAULT D'ALLONNES, M. *Le dépérissement de la politique: généalogie d'un lieu commun*. Paris: Aubier, 1999.
- _____. Les conditions phénoménales de la politique. In: BONAN, R. (org.) *Merleau-Ponty: de la perception à l'action*. Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 2005.
- REVEL, J. *Foucault avec Merleau-Ponty: ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin, 2015.
- SAINT-AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*. Paris: Vrin, 2004.
- SAINT-ÉXUPÉRY, A. *Pilote de Guerre*. Paris: Gallimard, 1942.
- _____. *Vol de Nuit*. Paris: Gallimard, 1931.
- SARTRE, J.P. Prefácio. In: NIZAN, P. *Aden Arabie*. Paris: La Découverte, 2002.
- _____. *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Gallimard, 2008.
- _____. *Situations, IV*. Paris: Gallimard, 1964a.
- _____. *Situations, VI*. Paris: Gallimard, 1964b.

SAUSSURE, F. *Curso de Linguística Geral*. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2006.

SKINNER, Q. *Machiavel*. Traduzido para o francês por Michel Plon. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

TOUCHARD, J. Après les aventures de la dialectique. *Revue française de science politique*, n.3, pp. 657-659, 1956.

VUILLEROD, J.-B. Merleau-Ponty hégélien? *Chiasmi International*, n. 19, p. 101-114, 2018.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Carlos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. *Ciência e política: duas vocações*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

_____. *Escritos políticos*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.