

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAROLINE FELTZ PAJEWSKY

DUAS ABORDAGENS AO PROBLEMA DA HISTÓRIA: UMA LEITURA DAS
CONTINUIDADES E DAS RUPTURAS NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

CURITIBA

2024

CAROLINE FELTZ PAJEWSKY

DUAS ABORDAGENS AO PROBLEMA DA HISTÓRIA: UMA LEITURA DAS
CONTINUIDADES E DAS RUPTURAS NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
(CIP)UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Pajewsky, Caroline Feltz

Duas abordagens ao problema da história: uma leitura das continuidades e das rupturas na filosofia de Merleau-Ponty. / Caroline Feltz Pajewsky. – Curitiba, 2024.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Neves Cardim.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **CAROLINE FELTZ PAJEWSKY** intitulada: **Duas abordagens ao problema da história: uma leitura das continuidades e das rupturas na filosofia de Merleau-Ponty**, sob orientação do Prof. Dr. LEANDRO NEVES CARDIM, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 29 de Abril de 2024.

Assinatura Eletrônica

03/05/2024 09:59:17.0

LEANDRO NEVES CARDIM

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

16/05/2024 09:51:55.0

ALEXANDRE DE OLIVEIRA TORRES CARRASCO

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO)

Assinatura Eletrônica

03/05/2024 08:58:34.0

JOSÉ LUIZ BASTOS NEVES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Wilson e Anibela, cujas primeiras hesitações acerca de minhas (tantas) escolhas nunca vieram acompanhadas de falta de incentivo. Obrigada por todo o esforço material e emocional dedicados à minha formação, até aqui;

À Larissa Segantini Negrão, pela amizade e prontidão em ouvir minhas angústias todos esses anos;

Aos colegas e amigos Lucas Axt e Christopher Jonathan. Lucas, sou grata por sua presença. Christopher, pelos incentivos e pelas profícuas leituras que empenhamos juntos ao longo de nossas pesquisas;

Às garotas do polo aquático, especialmente Fran e Anara, pela força que inspiraram;

A Leandro Neves Cardim, pela orientação desde a graduação;

A José Luiz Neves e Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, pela atenciosa leitura e comentários na banca de qualificação;

À CAPES, pela bolsa de estudo para essa pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa versa sobre o conceito de história na primeira fase do pensamento de Maurice Merleau-Ponty. Nela acompanhamos a maneira como o filósofo aborda o tema a partir de dois registros. De um lado, a partir do problema da unidade e da diferença do fenômeno humano. De outro, a partir do problema do sentido na história, ou então, da filosofia da história. Nosso objetivo é seguir o desenvolvimento dos problemas relativos ao mundo sócio-histórico desde seus fundamentos, a saber, desde o esforço merleau-pontiano de inserir a consciência no mundo e apresentá-la como *consciência encarnada*. Para tanto, selecionamos desde as duas primeiras grandes obras do período - *A Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção* – até os escritos políticos reunidos em *Sens et non-sens* e a obra *Humanismo e Terror*. A leitura conjunta dessa miríade de textos –apesar de longos - foram recortados a fim de contribuir ao nosso problema. Dessa forma, a questão que se busca indicar é se, abordando o mundo histórico como meio dado a partir de uma produtividade humana que insere uma ruptura em relação ao dado natural, o pensamento de Merleau-Ponty desenvolve uma filosofia da história, constituída aquém da universalidade e racionalidade absoluta dos acontecimentos do mundo. Por fim, ao entender que os problemas postos não podem ser de todo resolvidos pelos quadros conceituais da primeira fase, indicamos o modo como as mesmas questões passam a ser tratadas nos anos que imediatamente se seguem, agora a partir da ideia de *instituição*.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; historicidade; sentido; violência

ABSTRACT

This research focuses on the concept of history in the early stage of Maurice Merleau-Ponty's thought. It traces the philosopher's approach to the subject through two registers. On one hand, it explores the issue of unity and difference in the human phenomenon. On the other hand, it delves into the problem of meaning in history or the philosophy of history. Our aim is to follow the development of problems relating to the socio-historical world from their foundations, namely, from the Merleau-Pontian effort to insert consciousness into the world and present it as *incarnated consciousness*. To achieve this, the study selects texts from the two initial major works of this period - *The Structure of Behavior* and *Phenomenology of Perception* - to the political writings gathered in *Sense and Non-Sense* and the work *Humanism and Terror*. Despite their length, a careful reading of these myriad texts has been excerpted to contribute to the research problem. In this way, the question that we search to indicate is whether, approaching the historical world as a means given from a human productivity that inserts a rupture in relation to the natural being, Merleau-Ponty's thought develop a philosophy of history constituted below the universality and absolute rationality of world events. Finally, understanding that the problems posed cannot be completely resolved by the conceptual frameworks of the early stage, the study indicates how these same issues are addressed in the immediate years that follow, now from the perspective of the idea of *institution*.

Key Words: Merleau-Ponty; historicity; sense; violence

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO I. O SUJEITO CONCRETO E SEU MEIO PRÓPRIO	14
1. O comportamento como forma e o sentido para a consciência.....	14
2. Do comportamento amovível ao simbólico: o humano como transformação real	21
3. A consciência encarnada e o ‘verdadeiro transcendental’	33
4. A temporalidade e a liberdade concreta	43
CAPÍTULO II. A COEXISTÊNCIA E O SENTIDO DO MUNDO HISTÓRICO	59
1. Uma fenomenologia existencialista dos acontecimentos históricos.....	59
2. Filosofia e política: a filiação com reservas ao marxismo e os impasses do pós-guerra	63
CAPÍTULO III. O ENCAMINHAMENTO PARA UMA HISTÓRIA ESTRUTURAL.....	77
1. Uma nova ideia de estrutura	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS.....	91
PRIMÁRIA	91
SECUNDÁRIA	91

No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quisesse, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico – e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de regulação e por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem

Merleau-Ponty

INTRODUÇÃO

O problema que guiou a pesquisa a seguir, a saber, o conceito de história no que se denomina a primeira fase do pensamento de Maurice Merleau-Ponty, perpassa toda sua obra e não é alheio aos leitores das duas primeiras grandes obras do autor. Muito menos é ele ignorado por seus principais intérpretes. À questão de saber se há corte, ruptura, continuidade ou integração entre a natureza ou o natural em nós e a cultura ou a história, a leitura dos comentários à *Estrutura do Comportamento*, por exemplo, nos fornece ambas as interpretações. Já no que se refere à intenção merleau-pontiana de não aderir às interpretações objetivas e exteriores dos fenômenos históricos, entendidos como coisa, são conhecidas as questões que fazem o filósofo permanecer em um tipo de filosofia da qual tentou se desvencilhar e que privilegia a significação da consciência, reduzindo a exterioridade a um correlato intencional. Queremos dizer, com isso, que o trabalho aqui proposto não ambiciona a descoberta de nenhuma novidade, até então passada despercebida por aqueles que se dedicaram aos diferentes temas abordados por Merleau-Ponty.

Antes, tivemos a intenção, com a leitura conjunta dessas obras e dos textos políticos - seja *Humanismo e Terror* ou textos menores publicados, à época, na *Temps Moderns* - ao final deste trabalho, tanto cumprir a exigência de concretude em filosofia demandada pela própria filosofia da existência da qual o filósofo fazia parte quanto salientar alguns elementos fundamentais da história e que somente esses últimos textos parecem fornecer. Pois é neles que podemos ver como o pensamento merleau-pontiano ganha diferentes contornos e diferentes perspectivas conforme muda o referencial teórico com o qual dialoga: as filosofias da história de Kant, Hegel, Marx e Sartre, a sociologia de Émile Durkheim, a filosofia política de Maquiavel e, até onde nos colocamos a tarefa, a linguística de Saussure e a antropologia social. Ou seja, pensamos tanto rastrear as influências filosóficas que dão corpo à reflexão de Merleau-Ponty quanto dar o devido espaço aos fatos históricos que foram ocasião para o seu pensamento.

Quanto ao método, isto significa dizer que partimos da filosofia merleau-pontiana em direção ao modo como o mesmo pensa a história. Dessa forma, trabalhamos com os textos políticos – por vezes chamados de textos de conjuntura - no sentido de fazer ver como operam neles conceitos formulados nas elucubrações filosóficas acerca da relação

entre a natureza e a consciência, a necessidade e a liberdade, o sujeito e o mundo. Afinal, de acordo com Alphonse de Waelhens, é a ideia de consciência engajada, tal como defendida nas primeiras obras, que se encontra, no fundo, nos diversos artigos em que esse autor esboçou a sua filosofia da história e sua interpretação do marxismo (DE WAELHENS, 1970, p.9). E isto porque aquelas reflexões, propriamente filosóficas, não são, vale ressaltar, destacadas dos materiais que as suscitam, o mundo da vida ou o *Lebenswelt*.

Pois se era projeto recorrente do filósofo a recusa do neokantismo, e o colocar em evidência o caráter situado de toda filosofia, isto não se dava por uma recusa das grandes questões clássicas da filosofia, mas sim por uma “exigência de reencontrar o mundo” (REVAULT D’ALLONES, 2001, p.11). Onde o destaque que o método fenomenológico ganha neste período, ao permitir falar da experiência humana nas suas mais diversas formas: estética, ética, prática, política e também histórica. Portanto, longe de significar o abandono das interrogações clássicas, a manutenção delas confere à reflexão merleau-pontiana acerca da história duas abordagens distintas, cujo curso seguimos em nossa pesquisa. A primeira, referente ao problema da unidade e da diferença do fenômeno humano em relação à natureza, exposta sobretudo em *A Estrutura do Comportamento*, quando o filósofo reflete sobre a passagem entre diferentes tipos de fenômenos, como o vital e o simbólico, a partir da categoria de *fundação*. A segunda, referente ao problema próprio da filosofia da história, o do sentido ou não-sentido, da universalidade ou da particularidade, e cujas referências principais serão a *Fenomenologia* e os textos reunidos em *Sens et non-sens*.

No primeiro capítulo, dedicar-nos-emos pontualmente a primeira e a segunda obra. Na primeira obra, sobretudo em seu terceiro capítulo, Merleau-Ponty apropria-se da noção de forma da *Gestaltpsychologie* ao julgar que ela permite compreender a articulação entre a ordem física, a ordem vital e a ordem simbólica do comportamento para além da categoria da causalidade, de forma a não ser possível alegar que um comportamento humano, por exemplo, seja determinado por causas exteriores, como o meio social, ou por causas interiores, como o fisiológico. Tampouco, que seja absolutamente livre. Antes, entendida como o todo constituído do arranjo de diferentes partes, a forma permitiria uma solução realmente nova à antinomia do interior e do exterior (MERLEAU-PONTY, 2006a), pela qual desmantela-se a visão da consciência como para si, interioridade pura, e da natureza como em si, exterioridade completa, e

torna possível a compreensão de um campo em que os termos não são excludentes. Ou seja, está em jogo aqui diferentes alternativas acerca do fenômeno humano e de sua relação com a natureza, girando a questão em torno do problema da necessidade e da liberdade. Abordando a distinção entre o comportamento animal e o comportamento humano, a obra é responsável por fornecer elementos para a reflexão acerca do campo propriamente humano, o campo do simbólico, e que tem em sua origem a negação do meio imediato de resposta aos estímulos. Dessa forma, será a presença do *trabalho* e a modificação que produz no meio natural que colaborará para distinguir a conduta humana das demais, sendo a partir daí a história o meio propriamente humano forjado pela intersubjetividade concreta.

Já a partir do ponto de vista da *Fenomenologia da Percepção*, tocaremos nos temas nela desenvolvidos que corroboram o ponto de vista do qual partimos, isto é, que atestam que o falar do fenômeno histórico e de seu sentido passa aqui pelo enraizamento da consciência no mundo em que ela age e que a revela, em primeiro lugar, como consciência encarnada. Acompanharemos também as implicações da reformulação da ideia de consciência para as concepções de temporalidade e de liberdade, já que se constituem como tópicos importantes para a compreensão da constituição do mundo humano e sua relação com o que passará a ser entendido por mundo natural.

Ademais, o problema da história vai ganhando novos contornos quando ligada à ideia de existência, para além da problemática de ruptura ou continuidade com a ordem natural. Isto é, passa a se delinear – já a partir da *Fenomenologia da Percepção*, mas depois dela também – o problema do sentido desse meio humano comum e, consequentemente, um conceito de história, agora explicitamente inspirado na teoria revolucionária de Marx e em contraposição às histórias universais. Assim, no segundo capítulo, nos dedicamos a investigar a presença, nos escritos políticos ou de conjuntura merleau-pontianos, de uma aplicação de conceitos fenomenológicos e existencialistas aos acontecimentos históricos que serve à intenção merleau-pontiana de compreender o sentido que esses acontecimentos ‘emanam’. A essa altura, as esperanças depositadas no marxismo também são aqui, em partes, justificadas pela leitura que o filósofo faz do materialismo histórico, cujo ponto central restaria na compreensão dialética que possui das relações entre a consciência e a matéria. A teoria revolucionária segue ainda no cerne das discussões quando da publicação de *Humanismo e Terror*, obra que fornecerá elementos tanto para entender o freio merleau-pontiano em relação à prática comunista,

quanto para se pensar o lugar de outrem na ação política, pela qual a história como o meio comum habitado pelos sujeitos de uma comunidade aparece fortemente transpassada pela contingência, pelo não-senso e pela violência.

Como se sabe, é a guerra de 1939 e sobretudo sua chegada à França, com a ocupação do território e sua administração pelas tropas nazistas, que marca a reflexão de toda uma geração de filósofos franceses na segunda metade do século XX¹. Nestes, as noções de finitude, de contingência e de *non-sense* erguem-se contra os ideais do século XIX de uma razão universal que, maior que os acontecimentos particulares, guiaria o curso da história. Para Merleau-Ponty, são justamente os efeitos da guerra que colocam em xeque, de uma vez por todas, um tipo idealista de filosofia ensinada nas universidades de então e também a certeza da sociedade francesa, até 1940, de que a violência nazista se restringiria à Alemanha. Mas também não é ao ponto de vista puramente objetivo que o filósofo se volta para pensar a história. Recusando-se a pensá-la como soma de acontecimentos sucessivos e justapostos, Merleau-Ponty trilha, no desenvolvimento do conceito e – ao menos – em uma aproximação de *uma* filosofia da história, um caminho similar ao que faz, de fato, em filosofia da percepção: nega a pura objetividade e a pura subjetividade, de modo a fazê-la aparecer como dimensão do mundo percebido e, portanto, como *história existencial*. Dessa forma, a inquietação principal que motiva a pesquisa do filósofo, a saber, aquelas relações entre o empírico e o transcendental/o objetivo e o subjetivo, ao serem compreendidas pelas noções de comportamento e de existência se lhe tornam próprias e certamente dão um passo em relação às leituras científicas da história e às tradições intelectualistas da filosofia da história. Isto é, trata-se de uma reflexão bastante peculiar e difícil de ser localizada como filosofia da história se pensamos nos moldes das grandes filosofias da história dos séculos XVIII e XIX. Mas que, se o for, não parece se reduzir à filosofia da história marxista - já que é claro onde Marx será alvo de críticas pelo filósofo, isto é, na ideia do desenvolvimento necessário da sociedade sem classes, ao fim e ao cabo da superação e destruição, por si mesma, da sociedade capitalista.

¹ Referimo-nos à filosofia existencialista, ou, como preferiu Merleau-Ponty, à filosofia da existência. François Dosse refere-se a estes e outros intelectuais ainda como “proféticos”, por terem atravessado a tragédia, isto é, o nazismo e a colaboracionismo, “acalentando a expectativa de reencantar a história” (DOSSE, 2021, p. 15) sendo, portanto, ainda crentes na possibilidade de uma sociedade futura portadora de um grau mais elevado de humanidade/felicidade. Não pensamos ser este exatamente o caso de Merleau-Ponty - para quem a principal marca da história é justamente sua abertura ou indeterminação.

A pergunta que nos colocamos ao longo deste trabalho é se, uma vez que os meios pelos quais se pretende dar conta de fundamentar a unidade ou de falar daquele “terceiro gênero de ser” se mostram incertos, havendo recaída em uma filosofia da consciência porque dela se faz apropriação do vocabulário, essa dificuldade interna ao projeto merleau-pontiano na primeira fase implica na impossibilidade de falar da história para alguém do escopo do objetivismo científico e do idealismo filosófico? É este conceito, no período, de fato fundado em um modo de partilha do mundo entre eu e outrem ou reduz-se a um tipo de significação puramente individual? Qual, por fim, a relação da história com a natureza?

Por certo, o conceito será revisitado nos anos seguintes e será proveitoso indicar algumas mudanças conceituais pelas quais Merleau-Ponty pretende sanar estas dificuldades. Assim, no terceiro capítulo apresentamos a noção de *instituição*, introduzida pelo filósofo em 1955 para sair do vocabulário da constituição e com qual a visa fornecer a dinâmica de funcionamento do mundo sócio-histórico - dinâmica que, por vezes, será expressa pelo nome de história estrutural, agora a partir não exatamente daquilo que se chamava de estrutura nas primeiras obras, mas bebendo da fonte linguística de Ferdinand de Saussure e da diacriticidade do signo, bem como das contribuições da antropologia estrutural. Também apresentamos brevemente as novas influências que corroboram a ideia de uma continuidade entre as ordens humana e animal, a saber, as novas pesquisas acerca da definição de instinto, pela qual o filósofo defende a presença de uma instituição ou mesmo de uma história no funcionamento vital e refere-se à continuidade possível entre as ordens não mais a partir do biológico ou fisiológico em nós, ressignificados ou não, mas a partir de uma presença de instituição de sentido no animal².

Seguindo tal leitura e acompanhando-a de alguns outros textos do período, publicados originalmente em *Signes*, tentaremos interpretar o que seria a metafísica da história que o Resumo do Curso menciona pretender esboçar com essa nova noção, apontando as continuidades e as rupturas que se pode encontrar na passagem da primeira fase para a intermediária da filosofia de Merleau-Ponty.

² Deve-se salientar que as Notas de Curso fornecem não um texto acabado e em que claramente aparecem expostas e explícitas as ideias do filósofo. São notas e, no mais das vezes, não apresentam mais do que esboços de uma nova teoria se fazendo. O que, evidentemente, restringe – ou, pelo contrário, abre o leque de interpretações possíveis? – se não as interpretações que podemos fazer delas, o desenvolvimento da reflexão do autor que leva à determinadas conclusões ali expostas.

CAPÍTULO I. O SUJEITO CONCRETO E SEU MEIO PRÓPRIO

1. O comportamento como forma e o sentido para a consciência

A simples presença de um ser vivo já transforma o mundo físico, faz surgir aqui “alimentos”, ali um “esconderijo”, dá aos estímulos um sentido que eles não tinham. Com mais razão ainda a presença de um homem no mundo animal

Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p.257

A leitura da *Estrutura do Comportamento*, obra publicada em 1942, e o seu fio condutor, isto é, a chamada pela compreensão das relações entre a consciência e a natureza, nos fornece a primeira abordagem para a compreensão do conceito de história na primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty. Na medida em que se tem em vista a reformulação de categorias filosóficas clássicas, presentes, ainda que implicitamente, na base de algumas teorias científicas, o trabalho de análise efetuado ao longo da obra pretende colocar em xeque, ao mesmo tempo, tanto as definições de consciência e natureza de cunho idealista, quanto as definições de consciência e natureza de cunho realista, cuja implicação é a de compreensão das relações entre os termos pela ideia de causalidade. Ou seja, de um lado, efetua-se a crítica de um tipo de pensamento que concebe a consciência como poder universal de constituição da natureza, entendida essa, por sua vez, como “um conjunto de propriedades e relações objetivas” (FERRAZ, 2009, p.22). Por outro lado, é o pensamento causal aplicado sobretudo na biologia e na psicologia do início do século XX que se intenta superar. Para Merleau-Ponty, estas ciências, por tomarem a consciência como parte real do conjunto da natureza, passam a explicar o comportamento do animal e o comportamento humano como efeito de determinações exteriores ou interiores, ou seja, como efeito do meio social, do fisiológico ou, então, do psíquico.

O problema de ambas as concepções pode ser facilmente entrevisto. Com o realismo científico, há passividade demais na consciência, sendo o humano por demais

determinado, opção que é “incompatível com a consciência que temos de nós mesmos” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.584) e pela qual pouco entender-se-ia qual a responsabilidade que recai sobre os atos humanos. Com o idealismo filosófico, há autonomia demais na consciência e toda a natureza é por ela constituída. No limite, não se veria em que poderia ser aquele que porta uma liberdade absoluta, determinado. Para o filósofo, a antinomia entre sujeito e objeto, presente em ambas as concepções, torna a reflexão sobre a liberdade impraticável, já que “impossível marcar um ponto para além do qual as coisas deixariam de ser ἐν ᾧ ἴ. Ou estão todas em nosso poder, ou nenhuma” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.584-5). Donde o interesse por um meio em que os termos, ainda que opostos, não sejam contraditórios, mas sim *coexistentes*, orientar a pesquisa merleau-pontiana desde seu início. Dessa forma, entre o que o autor chama de realismo e intelectualismo ou entre a explicação causal dos fenômenos e sua compreensão pelas significações, opta-se nem por um nem por outro, mas tanto por um quanto por outro³.

Na primeira obra, partindo do método do espectador estrangeiro, isto é, dos resultados das ciências – como os da psicologia experimental – o projeto consiste em investigar de que forma “as próprias ciências vão apresentando o fenômeno humano como dependente de uma infraestrutura biológica, psicológica e social, que o condiciona sem apelo, e que, todavia, não pode, sob pena de psicologismo e relativismo, cancelar sua autonomia e espontaneidade” (NEVES, 2018, p.19). Assim, como bem nota Bimbenet, em *Nature et humanité*, a escolha metodológica de partir do ponto de vista que faz da consciência uma coisa ou um objeto não tende a validar a oposição das duas perspectivas já mencionadas, mas sim representa o início de um trabalho crítico de ultrapassamento do realismo, ou ainda, de inscrição de “uma certa verdade do naturalismo no seio da filosofia transcendental” (BIMBENET, 2004, p.36).

O trajeto da *Estrutura do Comportamento* é, de fato, exemplar dessa inscrição: parte-se do método objetivo e, colocando-o em questão, introduz-se a noção de *forma* oriunda da *Gestaltpsychologie*. Com ela, chega-se ao componente subjetivo do meio, sem compreendê-lo, contudo, como completamente constituído pelas capacidades cognitivas

³ Referindo-se às duas alternativas que Merleau-Ponty pretende ultrapassar pelo método existencialista, o intérprete francês Étienne Bimbenet diz: “Com a noção de existência não é mais uma coisa ou outra, mas é uma quanto outra” (BIMBENET, 2004, p. 113). Tradução nossa.

de uma consciência pura. Pois, após referir-se às relações entre a consciência e a natureza para a ciência biológica, Merleau-Ponty indaga

[...] a solução estaria num puro e simples retorno ao criticismo? E, uma vez feita a crítica da análise real e do pensamento causal, não haveria nenhum fundamento no naturalismo da ciência, nada que “entendido” e transposto, devesse encontrar um lugar numa filosofia transcendental? (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.3)

Pois contra noções realistas presentes nas ciências, recusa-se a opção de conceber o comportamento como um fato observável, um conjunto de respostas a um conjunto de estímulos. Contudo, contra o intelectualismo diagnosticado na filosofia, a recusa é a de conceber o comportamento como “uma projeção no exterior das intenções de nosso pensamento” (MOUTINHO, 2006, p.47). Compreendendo- o como uma *forma* ou uma *estruturação*, Merleau-Ponty busca conciliar a verdade de cada uma dessas perspectivas e mostrar o sujeito como “uma corrente de atividade”, ao mesmo tempo enraizado na natureza e na história (MERLEAU-PONTY, 1997, p.67). Mas o que significa dizer que o comportamento é uma forma?

A definição que a obra nos dá é sobretudo funcional e é alternada, por vezes, pela noção de estrutura⁴. Nas palavras do filósofo, as formas

se definem como processos totais cujas propriedades não são a soma das propriedades que as partes isoladas possuiriam [...] Pode-se dizer que existe forma sempre que as propriedades de um sistema se modificarem para cada mudança ocorrida em uma única de suas partes e se conservarem, ao contrário, quando todas elas se modificarem, mas conservarem entre elas a mesma relação” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.69-70)

Deste modo, o que se intenta indicar é que o comportamento, antes da divisão objetivista ou intelectualista que sofre nas ciências e na filosofia clássica, é uma *totalidade* que não é pura soma das partes que a compõe (seu aspecto material, vital e espiritual), mas uma totalidade que depende do arranjo das partes para possuir determinadas propriedades.

Por essa razão, será constitutivo da forma física um tipo de arranjo no qual a matéria e suas relações imediatas prevalecem, enquanto poderá ser chamado de comportamento propriamente dito os tipos de arranjo da totalidade que se realizam na ordem vital e na ordem simbólica. De acordo com Merleau-Ponty, “nossa experiência

⁴ A definição funcional diz muito sobre a superação da filosofia da substância que com ela se intenta operar. Por isso, em *O animal que não sou mais*, Étienne Bimbenet escreve, sobre a especificidade do arranjo simbólico que “é funcionalmente, como comportamento de um novo tipo e não como substância distinta que precisamos compreender nossa humanidade” (BIMBENET, 2014, p.76)

externa é a de uma multiplicidade de estruturas, de conjuntos significativos”, nas quais alguns desses conjuntos constituem o mundo físico e encontram na lei a expressão suficiente de sua unidade interior (MERLEAU-PONTY, 2006a), enquanto outros

Que chamamos de seres vivos, oferecem a particularidade de ter um comportamento, ou seja, que suas ações não são compreensíveis como funções do meio físico e que, ao contrário, as partes do mundo às quais reagem são delimitadas por eles por uma norma interior (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.248-249)

Esses comportamentos são, em primeiro lugar, os vitais, aqueles pautados por uma norma interna do organismo biológico. Seguidos deles há, no conjunto dos seres vivos, a conduta simbólica, pautada por valores do sujeito do comportamento, o ser humano, sendo que cada uma das três formas representa uma estruturação na qual “a individualidade se realiza cada vez mais” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.207). Não havendo causalidade linear que delimite causas e efeitos do comportamento, os fatores físicos deixam de poder ser a causa de efeitos biológicos, e o vital deixa de ser a causa de um desenvolvimento espiritual, para inscrever-se entre as diferentes partes relações *dialéticas* – ou de *causalidade circular* – que dificultam precisar o que no comportamento é da ordem do em si e da ordem do para si.

São duas as consequências que a aplicação do conceito de forma aos fenômenos do mundo físico, vital e humano garante. A primeira refere-se à impossibilidade de tratar a interação entre o exterior e interior pela categoria de causalidade. Mesmo a análise de um indivíduo inorgânico revela, para Merleau-Ponty, uma organização interna das partes frente ao ambiente externo – e que visa a manutenção do equilíbrio dado, ainda que se trate de uma resposta mais imediata do que a observada nos fenômenos da ordem vital⁵. Quando esta *imediaticidade* é superada, entra em vigor um comportamento que exprime a capacidade de assimilar os estímulos por meio de sua própria estrutura corporal, fazendo com que haja certos estímulos que apareçam significativamente para si, enquanto para outros não. A ordem vital “se revela mais integrada do que a forma física, pois interpreta a exterioridade em função de suas próprias intenções vitais” (NEVES, 2018, p.54) respondendo de maneira *adaptada* aos estímulos externos.

⁵ A especificidade da ordem física, na qual não nos deteremos, é que nele a forma é um sistema de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante “a partir de certas condições exteriores dadas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.227) – daí que se diga dela como inferior ou imediata - e na qual “cada mudança é traduzida por uma redistribuição total das forças, assegurando a constância de sua relação” (CHAUI, 2002, p.235).

Portanto, é conforme um *a priori biológico* que as situações são respondidas na ordem vital, *a priori* este que constitui tão somente a maneira própria pela qual os estímulos entram em uma determinada estrutura do comportamento, ou seja, pela qual significam e valem para a atividade típica de cada espécie. Mostrando que a conduta depende mais do significado que os estímulos têm ou não para o organismo, portanto, da relação de sentido que se estabelece entre eles, é o realismo nas ciências e a ideia de propriedades materiais do estímulo, isto é, deste considerado como coisa *em-si* que se desmantela. Afinal, dessa forma, “a ciência biológica se proíbe concebê-los como coisas em si que existiriam, *partes extra partes*, no sistema nervoso ou *no* corpo, vê neles dialéticas encarnadas que se irradiam num meio que lhes é imanente” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.251). A novidade do comportamento na ordem vital – que se expressa pela noção de *adaptação* – está nesta pré-constituição do meio, que agora é o meio conforme as normas internas do organismo e não somente o exterior dado.

Além disso, deve-se reconhecer, segundo Merleau-Ponty, que “o objeto da biologia é impensável sem as unidades de significado que uma consciência nele encontra e nele vê se desenvolver” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.251). Isto é, a fim de avançar na compreensão que a *Gestalttheorie* faz da noção de forma, tida como coisa real ou parte do *ser da natureza*, o filósofo reitera que as formas ou as totalidades significativas são *para* uma consciência. Portanto, que são conjuntos percebidos e, por isso mesmo, junção de uma ideia e de uma existência indiscernível, o arranjo contingente pelo qual os materiais começam a adquirir, diante de nós, um sentido (MERLEAU-PONTY, 2006a) ⁶. Isto é, ainda que o sentido dessas formas seja aderente aos eventos concretos nos quais se realiza, a sua apreensão só se faz pela *correlação perceptiva* e depende, portanto, da relação com o sujeito. Dessa forma, no que tange à análise das formas físicas, vitais ou simbólicas, trata-se, justamente, de um “evento perceptível para o cientista que estuda o comportamento” (FERRAZ, 2009, p. 26).

Porém, isso é o mesmo que dizer que a forma é uma ideia da consciência? Também não. Para Merleau-Ponty, reconhecer a estrutura como perceptível não significa o mesmo que a constituição do objeto. A necessidade de uma estrutura corporal para a apreensão dos eventos do mundo, já dotados de um sentido imanente, não é o mesmo que

⁶ Daí que se entenda a afirmação posterior, na *Estrutura do Comportamento*, de que “já introduzimos a consciência e o que chamávamos de vida já era consciência de vida” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.252).

a postulação de categorias *a priori*, da sensibilidade ou do entendimento, que juntas dariam ao sujeito um objeto constituído, o único passível de ser conhecido e diferente da coisa em-si. Conforme reitera Ferraz,

A assimilação dos estímulos conforme os padrões estruturais do organismo não deve ser confundida com a constituição da natureza pelas sínteses cognitivas da pura consciência. Na verdade, tal assimilação, para Merleau-Ponty, consiste em um processo coordenado pelas capacidades perceptivas, que apresentam diretamente os entes e os eventos existentes no mundo [...] A percepção não se limita a forjar representações sobre um mundo que em si poderia divergir daquilo que é apreendido. O sentido dos fenômenos apreendidos é aderente aos eventos materiais apresentados (FERRAZ, 2009, p.24)

Com isto, cerceia-se também o idealismo, já que se reconhece um sentido dos fenômenos maior que o dado, unilateralmente, pela consciência. Isto é, reconhece-se uma certa verdade do realismo no momento mesmo em que se volta para a filosofia transcendental, também já modificando-a.

E eis a segunda consequência da aplicação do conceito de forma aos três diferentes tipos de fenômenos. Com ela, Merleau-Ponty pode alcançar a pretendida superação da antinomia entre sujeito e objeto, ou ainda, pode alcançar “a síntese da natureza e da ideia” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.213). Uma vez que cada diferente forma, feita objeto de estudo próprio de diferentes ciências, se apresenta não como coisa em si, real, presente na natureza, mas como “feixe de relações”, “intersecção de uma multiplicidade de relações” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.221), então a ordem física, a ordem vital e a ordem simbólica acham-se integradas no solo comum do mundo percebido, que é base de toda e qualquer ciência, ao mesmo tempo em que mantida aí as suas diferenças. De acordo com Merleau-Ponty, a noção de forma permitiria uma solução realmente nova à antinomia da consciência e da natureza porque longe de considerar as ordens como substancialmente distintas, integra-as como três tipos de estrutura (MERLEAU-PONTY, 2006a). Isto é, porque a análise efetuada não as reenvia à diferentes substâncias, absolutamente distintas entre si, o que se verifica é que cada ordem se distingue *estruturalmente*, ou seja, a partir da forma como estabelece as relações entre interioridade e exterioridade.

Portanto, para além de expressar a impossibilidade, contra o realismo e a causalidade linear, de tomar os fatores internos e externos do comportamento isoladamente – uma vez que o que a experiência mostra é a produção de efeitos globais e indivisíveis – a noção de forma ainda é importante pois é aplicável às relações que se

estabelecem entre interior e exterior nas três diferentes ordens. Sendo *universalmente aplicáveis*, as propriedades materiais, vitais e espirituais representam tão só o caráter dominante de cada uma – e não exclusivo –, o que garante, por sua vez, alguma continuidade entre as ordens física, vital e simbólica, pela qual o filósofo pode se distanciar da interpretação de que a hierarquia existente entre as diferentes formas represente uma distinção substancial, de natureza⁷. Diferente disso, o comportamento inorgânico, orgânico ou simbólico, eles “devem representar diferentes graus de integração” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.207).

Assim, ao menos até a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, o comportamento é a noção central pela qual Merleau-Ponty pensa a unidade entre a liberdade e a dependência no fenômeno humano. Afinal, “o comportamento, enquanto tem uma estrutura, não se situa em nenhuma dessas duas ordens” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.196), a do em si ou do para si, já que os gestos do comportamento, as intenções nele presente não expressam intenções de uma consciência pura, desprendida de seu meio, ou, nas palavras do filósofo, “um ser cuja essência é conhecer”. Pelo contrário, o que o comportamento deixa transparecer é “uma certa maneira de tratar o mundo, de ‘ser no mundo’ ou de ‘existir’” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.197), pela qual o espírito não se revela como “um novo tipo de ser, mas uma nova forma de unidade” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.197), de maneira a desfazer as alternativas objetivistas e intelectualista de compreensão da natureza e da consciência. O que é, segundo Merleau-Ponty, “justamente o que pretendíamos ao dizer que ele é uma forma” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.199). Resta então a questão fundamental: o que difere a conduta animal da conduta humana? O que há nesta última que represente maior integração e individualidade?

⁷ Segundo Merleau-Ponty, a *Gestalttheorie* teria mesmo consciência da consequência de um pensamento estrutural, a saber, a substituição da filosofia das substâncias por uma filosofia da forma, mas que não a levou à cabo por não efetuar precisamente o trabalho de “análise filosófica” do conceito, despiando-o dos pressupostos realistas e intelectualistas (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.206).

2. Do comportamento amovível ao simbólico: o humano como transformação real

A análise descritiva do comportamento de um chimpanzé fornece as primeiras pistas. Por intermédio deste exemplo, Merleau-Ponty ressalta a especificidade da ordem vital, e mais especificamente, do comportamento amovível, em relação às ordens física e simbólica. No caso em questão, tanto o uso de um galho de árvore quanto o de uma caixa-sede como instrumentos, isto é, como meio para algum fim, revelam-se insuficientes no comportamento animal, uma vez que ambos dependem de uma determinada posição no campo visual, em relação ao objetivo visado, para efetivamente poderem ser vistos ou utilizados como instrumentos.

Um sujeito de Kohler, que, contudo, tinha, em experiências precedentes, aprendido a manejar caixas, não usa aquela que lhe é oferecida enquanto outro macaco estiver sentado nela; encosta-se na caixa (logo não podemos dizer que não a viu), mas ela permanece para ele um ponto de apoio ou de repouso, não pode tornar-se um instrumento (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 178)

Assim, que em uma primeira experiência o animal tenha utilizado a caixa ou o galho como caixa-instrumento ou bastão, respectivamente, não se segue que em diferentes circunstâncias ele continue a enxergar-los com esta possibilidade, ou, se se preferir, deste ponto de vista. Revela-se neste comportamento, com isto, a sua distância do sistema físico e do sistema simbólico, já que há uma relação ambiente-organismo pautada pela atribuição de valor de uso à alguns objetos, doravante chamados de sinais⁸ - fato que rompe, de um lado, com a suposição de que o comportamento animal é constituído de conexões físico-geométricas, isto é, num espaço e tempo supostamente objetivos (CHAUI, 2002, p.238). Mas, de outro, o que se percebe é que a conduta segue presa a uma vinculação imediata com o ambiente, dependendo o uso instrumental de uma determinada configuração desse ambiente.

Portanto, é o modo pelo qual o animal relaciona-se com o espaço e com o tempo que está em questão. E o fundo da sua dificuldade em manter a percepção de objetos como

⁸ Acerca de como o valor de uso é atribuído nesta ordem, Merleau-Ponty diz: “o valor instrumental de um objeto diminui à medida que ele está mais afastado do objetivo, ou seja, que este valor não é feito de propriedades mecânicas precisas que seriam independentes de sua posição” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.179). A valoração no animal, portanto, não estando atrelada à supostas propriedades físicas ou reais do objeto, como comprimento, largura, rigidez (categorias inclusive próprias ao entendimento humano), vem a comprovar a tese gestaltista da estruturação do meio conforme o *a priori* da espécie e ainda revela um tipo de estruturação inédita e positiva da situação, pela qual um objeto torna-se sinal, isto é, aparece como utilizável.

instrumentos para certos fins, quando fora de certas configurações espaço-temporais, está justamente no fato de que se mantém expostos às solicitações da proximidade. Razão pela qual a instrumentalização, longe de depender das propriedades do objeto, depende sim “de sua posição na estrutura meios-fins” (CHAUI, 2002, p.239). Estando no cerno da insuficiência do comportamento animal a impossibilidade de apreensão de um objeto como idêntico e diferente, ao mesmo tempo, mas apenas como duas coisas distintas e alternativas, então o galho da árvore e o bastão, bem como a caixa-sede e a caixa-instrumento, lhe aparecem como coisas diferentes e não podem, por isso, desempenhar mais de uma função. Nas palavras de Merleau-Ponty

Vimos que a caixa-sede e a caixa-instrumento são, no comportamento do chimpanzé, dois objetos distintos e alternativos, e não dois aspectos de uma coisa idêntica. Em outros termos, a cada momento, o animal não pode adotar com relação aos objetos um ponto de vista escolhido com discricção, mas o objeto aparece revestido de um “vetor”, investido de um “valor funcional” que depende da composição efetiva do campo. Esse é para nós o princípio das insuficiências que notamos em seu comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.183)

A esta altura, pode-se bem dizer que o que se está apontando como insuficiência neste nível de comportamento é que ele não seja humano, isto é, que não seja integrado tal como naquela ordem em que a individualidade mais se realiza. E, de fato, o próprio autor irá dizer que “o que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no exterior, sob a diversidade de seus aspectos, um invariante [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.185)⁹. Contudo, lembremos que se trata de salientar a especificidade de um determinado comportamento em relação a outros.

E, na continuação do trecho, o filósofo acrescenta, referente àquela falta, que se trata de “um invariante comparável à invariante imediatamente dada do corpo, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre os objetos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.185), a fim de deixar clara a incapacidade do animal em relação à

⁹ Apesar disso, quando do comentário de Merleau-Ponty ao fato de as relações no campo da atividade animal não serem físico-geométricas, seguem-se duas observações que pensamos que vale retomar. A primeira, de que nem mesmo no mundo humano tais relações constantemente estão presentes, no sentido de constantemente moldarem nossa ação no mundo. A segunda, de que o fato de que não sejam tais relações imanentes ao comportamento animal, não significa que o significado de seu comportamento ou sua lógica própria de estruturação tenham um significado *nulo*. Antes, “sua originalidade poderia ser entendida apenas por uma psicologia e uma filosofia que pudessem conceder um espaço ao indeterminado como tal, e entender que um comportamento ou experiência podem ter um significado “vago” e “aberto”” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.180). Ora, não é justamente a tentativa de integrar o vago e indeterminado na experiência humana que se pretende com o alargamento da razão?

visadas objetivas: é porque não percebe a si mesmo como um invariante, como uma coisa que entra em diversas relações sem se alterar, que o animal não consegue enxergar o mesmo no exterior, e nem, conseqüentemente, utilizar o que encontra no exterior como meio para um fim virtual.

E uma vez definida a especificidade do comportamento amovível pela *atualidade*, chega-se à definição da ordem simbólica: aquela na qual há possibilidade de transferência de um sentido para outro, aquela na qual se torna possível a estrutura coisa (MERLEAU-PONTY, 2006a). Conforme Silvana Ramos, é justamente nessa relação específica para com a “estrutura coisa” que se estabelece a capacidade humana de transformação e superação do dado. Uma vez que, tal como o corpo próprio, a coisa aparece como um idêntico capaz de infinitas relações possíveis e variáveis, é a própria visada objetiva de si mesmo que “permite ao homem continuamente transcender as relações dadas em direção a outras “possíveis” (RAMOS, 2009, p.33), isto é, que permite um tipo de conduta pautada pela autonomia do sujeito do comportamento, portanto, livre. Orientação em relação ao virtual ou possível – e não com relação a um meio limitado – que Merleau-Ponty chamará, com Goldstein, de atitude categorial (MERLEAU-PONTY, 2006a).

Ao abrir o subcapítulo “as formas simbólicas”, o filósofo diz que nos animais os signos permanecem sempre sinais e nunca se tornam símbolos, de forma que um comando dado a um cachorro não lhe representa nenhum significado, se diferem os objetos que seriam o meio da sua execução, em relação aos objetos utilizados no treino. Faltaria, neste caso, a possibilidade de o cachorro improvisar, tal como visto como possível na ação do humano. Tomando como exemplo o uso de diferentes instrumentos musicais por um musicista, Merleau-Ponty escreve

É preciso que a nova correlação dos estímulos visuais e das excitações motoras seja mediada por um princípio geral, de maneira que torne possível a execução, não de frases ou de trechos determinados, mas, se necessário, de um trecho improvisado (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.190)

Princípio geral que não faz parte da norma da conduta animal, a capacidade de criação a partir de um dado não habitual ou desconhecido pode ser compreendida pelo fato de, na dialética humana, a resposta poder simbolizar com o estímulo, que já possui, nesta ordem, um significado imanente (MERLEAU-PONTY, 2002a). O que transparece, aqui, é um comportamento capaz de desprender-se do momento atual, de exprimir o estímulo por si mesmo e não somente conforme os *a priori* da espécie, instintivos, de

maneira que é somente nesta ordem que se torna possível, segundo Merleau-Ponty, tanto a ação de conhecimento quanto a ação moral¹⁰.

Logo, é por conta do surgimento da “possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema”, da *multiplicidade perspectiva*, que os estímulos podem ser liberados “das relações atuais nas quais meu ponto de vista particular os prende, dos valores funcionais que as necessidades da espécie definidas para sempre lhes atribuíam (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.192). Ou seja, porque dispõe do espaço e do tempo de maneira diferente daquele vivido pelo animal, o comportamento humano inaugura uma nova dialética, situada para além da proximidade espacial e do tempo atual. Com esse fenômeno, o que se introduz é uma função simbólica que torna possível que um objeto, tal como o galho de árvore, se mantenha um e o mesmo, porém com *sentidos* diferentes.

E que torna possível o uso ou a construção de instrumentos para além de sua utilidade no campo prático atual, já que o “poder de escolher e de variar os pontos de vista permite-lhe criar instrumentos, não sob a pressão de uma situação de fato, mas para um uso virtual e, em particular, para criar outros” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.273). Já quanto ao sentido de liberdade que este comportamento expressa, será tão somente na *Fenomenologia* que a noção propriamente dita será definida. Há de não se esquecer, contudo, que essa característica própria do comportamento humano não vem desacompanhada do enraizamento do sujeito e de seu comportamento na natureza ou na história, se não queremos cair na armadilha de considerar o fenômeno somente em um de seus polos.

Por essa razão, vale notar que o movimento ascendente que podemos ver se desdobrar na obra (que começa pela descrição dos comportamentos ditos inferiores, isto é, reflexos, passa pelos superiores e então alcança os propriamente humanos), pode menos servir a instaurar uma escala valorativa entre os comportamentos e mais valer pela filiação que permite estabelecer entre o humano e o vivo¹¹. Tal é a interpretação de Étienne

¹⁰ Quanto ao conhecimento, este exige também o ato da palavra pela qual o meio é elevado “à condição de espetáculo”, somente assim sendo possível dele tomar posse mentalmente (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.271). Para ambos, contudo, a ação de conhecimento e a ação moral, a pré-condição é a falta de imediatidade das respostas humanas aos estímulos.

¹¹ O movimento ascendente, isto é, o fato de a descrição e o significado dos comportamentos começar pelos exemplos da forma física, depois da forma vital e então da forma psíquica, em conjunto com a manutenção do vocabulário “comportamentos reflexos”, “superiores” e “complexos”, podem ensejar também a interpretação da hierarquia existente entre as ordens ser de uma distinção, entre elas, de natureza, cada uma constituindo uma parte do universo. Há de se manter em vista, contudo, que o ponto de vista expresso de Merleau-Ponty é o de que a forma não é um acontecimento real, que se desenrola na natureza, mas um

Bimbenet, para quem a filiação assegura mesmo o parentesco entre o homem e o animal e para quem a “ambição arqueológica”, de fazer retornar à consciência o seu enraizamento vital, permanece no projeto da obra complementar – a *Fenomenologia da Percepção* (BIMBENET, 2004).

E ainda que haja, de fato, um trabalho arqueológico rumo ao solo originário da consciência, em prol de fazer “descer à terra” a consciência transcendental, essa ambição não deve ser confundida com a redução da consciência à uma realização vital ou do comportamento à uma intenção biológica¹². Isto é, ao abordar exclusivamente a descrição da ordem humana, Merleau-Ponty dirige-se claramente à Bergson, afim de introduzir a filiação filosófica que mais lhe parece fazer sentido a essa altura, que é, contudo, a filiação com Hegel¹³

Foi intencionalmente que, em vez de falar de ação, como fazem a maioria dos psicólogos contemporâneos, escolhemos o termo hegeliano “trabalho”, que designa o conjunto das atividades através das quais o homem transforma a natureza física e viva (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.253)

Já vimos que a marca do pensamento merleau-pontiano acerca do comportamento é o abandono da compreensão causal entre estímulo e reflexo, em prol da adoção de um pensamento dialético. Neste, há de se considerar a estruturação das formas a partir de sua lei ou significado imanente e não de explicar o comportamento a partir de causas isoladas. Afinal, desde a contribuição da teoria da *Gestalt*, não se concebe que “nenhuma forma tem sua causa suficiente fora de si” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.208). Assim sendo, em um trecho longo, mas relevante, estabelece-se, por fim, a diferença da ação humana em relação à ação do indivíduo físico e do organismo vital

Enquanto um sistema físico se equilibra considerando as forças que o rodeiam, e enquanto o organismo animal forja para si um meio estável que corresponde aos *a priori* monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, já que projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos “objetos de uso” (Gebrauchsobjekte) – as roupas, a mesa, o jardim –, “objetos culturais” – o livro, o instrumento de música, a linguagem – que

fenômeno *para* a consciência e se refere, portanto, ao modo como a consciência compreende diferentes tipos de comportamentos.

¹² Pensamos aqui na crítica de José Luiz Neves à interpretação “biologizante” do comportamento simbólico por Étienne Bimbenet, que, ao acentuar a herança do organicismo de Goldstein na *Estrutura do Comportamento*, penderia o fenômeno humano para o seu aspecto de inerência ou dependência da natureza (NEVES, 2018)

¹³ Isto é, do Hegel lido a partir das interpretações francesas de Alexandre Kojève e Jean Hyppolite. Quando das menções ao filósofo alemão na obra, é a interpretação de Jean Hyppolite que é expressamente citada nas notas de rodapé.

constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.252)

Merleau-Ponty já havia anunciado a particularidade da percepção humana para pensar a sua dialética de ações e reações, dando a entender que o próprio *olhar* humano transforma o meio em que está inserido, ao fazê-lo aparecer enquanto fenômeno para a consciência. Agora, nos é dito que o trabalho, ao mediar as relações entre o sujeito e os estímulos, inaugura a terceira e última ordem dos fenômenos analisados.

Ou seja, se na ordem vital a novidade consistia numa pré-formação do meio por parte do organismo, favorecendo reações instintivas de cada espécie aos estímulos, na ordem simbólica a novidade consiste não só na produção de um meio de comportamento também próprio e definido pelas estruturas perceptivas humanas. A novidade é que este meio é sempre já atravessado pelo trabalho e, portanto, nele aparecem objetos, culturas, comportamentos ou intenções propriamente humanas¹⁴.

Em linhas gerais, é sobretudo com a dialética entre o senhor e o escravo que o *trabalho* se constitui, para Friedrich Hegel, como elemento fundamental da formação da consciência de si. Para o filósofo alemão, o trabalho é *agir formativo* pois que nele (após a luta de vida ou de morte resultar na dependência do Outro) o escravo “servindo, suprassume em todos os momentos sua aderência ao ser-aí natural; e, trabalhando-o, o elimina (HEGEL, 1992, p.132)¹⁵. Assim sendo, resta do conflito pelo reconhecimento que a atividade propriamente humana é aquela que, visando a realização de um desejo também humano, opera a transformação e eliminação do *ser-aí natural* pelo *trabalho*, responsável último por fazer a mediação para o mundo cultural ou histórico.

¹⁴ Para Bimbenet, a principal influência para a descrição do comportamento humano estaria, na realidade, em Bergson (BIMBENET, 2004). É verdade que o papel do instrumento, os objetos de uso, são fundamentais na descrição merleau-pontiana da ordem humana. Contudo, a filiação ao vocabulário hegeliano é expressa. Ainda, quando reflete sobre as diferenças nos comportamentos vitais e humanos, Merleau-Ponty nos diz que o comportamento de um ser vivo produz uma *concavidade* no mundo e que é somente com o desenvolvimento de uma consciência que esse nível de organização se torna um “buraco no ser”, tal como o seria para Hegel (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.197). A expressão “buraco no ser”, contudo, pelo que tudo indica, está presente nas leituras francesas e não no filósofo alemão propriamente. Por exemplo, ver *O Ser e o Nada*, 2005, p. 127.

¹⁵ Movimento este pelo qual o escravo não se vê imediatamente livre, mas cria as condições de libertação do senhor e estabelece, para com a coisa, uma relação *essencial*. Ainda, na leitura kojéviana, uma vez que toda satisfação do objeto desejado acarreta a transformação ou destruição do mesmo (em sua forma ou essência), então, no ser consciente de si, “toda ação é negadora” (KOJÈVE, 1947, p.12). Vale ressaltar que não necessariamente estas interpretações de Kojève são plenamente aceitas por Merleau-Ponty. Segundo Ramos, a presença delas no terceiro capítulo de *A Estrutura do Comportamento* é antes a de um diálogo crítico com um tipo de ontologia – substancialista – que, concebendo o sujeito como pura negatividade, acaba por separar irremediavelmente natureza e mundo histórico (RAMOS, 2009, p.40).

À Merleau-Ponty, importa utilizar o termo *trabalho* e referir o seu sentido à Hegel por dois motivos. O primeiro deles é que, dessa forma, pode efetivamente diferenciar o tipo de criação humana do seu meio de comportamento. Sem esta referência, a consciência bem poderia ser “apenas a projeção no mundo de um novo meio, irredutível aos precedentes, é verdade, e a humanidade apenas uma nova espécie animal” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.252). Mas não é este o caso. O meio em que a consciência humana age não é aquele estruturado conforme as intenções vitais, já que, aqui, a própria ação – tal como para Hegel – “transforma a natureza em mundo humano” (RAMOS, 2009, p.39). E ainda, de acordo com Silvana, o termo também é empregado para “esclarecer que toda percepção é mediada por significações humanas ou culturais”, donde que nenhuma visada perspectiva possa ser direcionada à um suposto objeto natural, em si, e nem a conduta simbólica possa ser explicada pelo modo de funcionamento vital (RAMOS, 2009, p.39).

Mas, além disso, um pouco adiante na obra, o sentido do trabalho vai se precisar, de modo a também se incluir nele a diferença para com a filiação que há pouco se havia estabelecido. É que, colocando no centro da discussão o trabalho e o sentido de ato negador a ele acompanhado, o filósofo tem como indicar que se trata, na ordem humana, fundamentalmente da possibilidade de uma constante transformação do seu meio. Afinal, afirma-se que o humano não se define pela capacidade de criar uma segunda natureza para além da biológica – seja ela econômica, social ou cultural (MERLEAU-PONTY, 2006a). Antes, trata-se de uma capacidade de “superar as estruturas criadas para criar outras” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.272), já que é próprio do fenômeno humano uma dialética ambígua que

Manifesta-se inicialmente pelas estruturas sociais ou culturais que faz surgir e nas quais se aprisiona. Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que os faz surgir não tivesse como sentido negá-los e superá-los (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.274)

Dialética que expressa o movimento humano de transitar entre o dado e sua negação, entre o instituído e o instituinte, ela expressa a capacidade de um gênero de comportamento que pode, pelo trabalho, visar novas formas de existência. Por essa razão, de acordo com Bimbenet, o trabalho é uma *figura* particularmente legível da atitude categorial, ele representa, ao lado do agir, “a representação paradigmática da atitude categorial” (BIMBENET, 2004, p.78-79). E, de fato, conforme Merleau-Ponty, a

atividade humana possui o sentido de reconhecimento “para além do meio atual, de um mundo de coisas visível para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, o tomar posse de um espaço e de um tempo indefinidos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.273).

Com a função simbólica e a nova estrutura temporal torna-se possível a instituição do que entendemos, historiográfica ou filosoficamente, por *história*. Conforme Chaui, “somente nessa dimensão é que se poderá falar em *história* propriamente dita” (CHAU, 2002, p.240), e isto porque se trata de um comportamento capaz de se dirigir para aquilo que está ausente, o tempo passado e também futuro.

Ao lado do recorte que acompanhávamos até aqui, a história como o meio que o humano elabora para si continuamente pelo *trabalho*, notemos rapidamente do que se trata a história enquanto objeto de conhecimento. Pois, do ponto de vista da *Estrutura do Comportamento*, o objeto da disciplina, assim como o de qualquer outra, é compreendido pela noção de forma e remete, portanto, à *unidade ideal*, ao *conjunto percebido* por aquele que se põe a observá-la. Assim, de acordo com Merleau-Ponty, o organismo que a análise biológica se ocupa, por exemplo, é uma dessas formas e, por sua vez,

Esse método de organização da experiência não é próprio do conhecimento biológico. Entender, em história, é também recortar, segundo categorias, o conjunto global dos acontecimentos concretos, depois tentar recuperar a unidade real de que partimos estabelecendo entre uma ordem e outra – entre o político e o econômico, o econômico e o cultural – concordâncias ou derivações. É também, num devir que é, na escala molecular, inarticulado, marcar rupturas, fases, o fim de um mundo, o início de outro (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.238)

Assim, do ponto de vista de um pensamento segundo a forma, os acontecimentos históricos não são entendidos como puros fatos, reais, desdobrados em um tempo objetivo. Mas também não são uma pura ideia, descolados dos materiais concretos em que se realizam. São, antes, objetos de percepção e alicerçados, por isso, no mundo percebido. De forma que dependem, em alguma medida, do ponto de vista daquele que se põe ao seu conhecimento, o historiador. Por essa razão, a história não tem somente o sentido de um campo de estudo. Aquém da objetividade científica que adquire, aquém da sua apreensão como a de *novos objetos*, a história é a captação de uma *nova estrutura do tempo*, “não o tempo objetivo ou o tempo da natureza, mas o tempo propriamente humano” (MUCHAIL, 2008, p. 410)¹⁶.

¹⁶ *O Metafísico no Homem* também faz elogios ao método de conhecimento que não desconsidera a posição do observador e que visa apreender o passado sem imprimir nesses acontecimentos as categorias do

Quanto àquela capacidade de superar as estruturas criadas, é também a própria gênese do fenômeno humano que a torna compreensível. Traduzindo as relações entre as diferentes estruturas como relações de *fundação*, Merleau-Ponty nos diz da ordem física, vital e humana que

cada uma delas, não sendo uma nova substância, deveria ser concebida como uma retomada e uma ‘nova estruturação’ da precedente. Donde o duplo aspecto da análise que, ao mesmo tempo, liberava o superior do inferior e o “fundava” nele (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.286)

A *fundação* exprime o paradoxo do fenômeno: por um lado, parece se constituir em oposição ao mundo natural, pois que autônomo em relação à intenção vital e atestado pelo próprio uso humano das necessidades biológicas: a vestimenta que é também ornamento, a casa que é também local de expressão de valores pessoais, o ato sexual que não depende mais da periodicidade, mas que é constante e variável. São comportamentos ou produtos do trabalho que revelam que o advento das ordens superiores, conforme se realizam, suprimem como autônomas as ordens inferiores e como dando, aos processos que as constituem, um significado novo (MERLEAU-PONTY, 2006a). Na medida em as condições da vida são definidas pela essência própria da espécie – neste caso, de câmbio ou alternância de sentido – então o biológico não tem o mesmo sentido que na animalidade, e “reorganizados por sua vez em conjuntos novos, os comportamentos vitais desaparecem como tais (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.280-281).

Por outro lado, ainda se trata de uma espécie. E as formas inferiores aparecem, ao mesmo tempo, como condição de possibilidade para o estabelecimento de qualquer nova forma de existência: é o que se expressava dizendo que a ordem inferior fundava a superior. Ou seja, se há “tentativa de apropriação e negação do mundo natural” (CHAUI, 2002, p.242), pelo qual pode se instituir o mundo sócio-histórico, é porque há reversibilidade entre consciência e natureza. Com o corpo biológico ou o natural em nós como condição para que a expressão simbólica se torne possível – ou com a história presente ou o instituído como condição para um tempo futuro, ainda aberto e indeterminado – com a dupla fundação Merleau-Ponty novamente aponta esse vínculo estreito existente entre a miríade de termos antagônicos abordados. Ou ainda, aponta a

pensamento presente. “A verdadeira objetividade exige, pois, que se examine, para atribuir-lhes seu justo papel, as componentes “subjetivas” dos acontecimentos”, na qual toda a dificuldade da tarefa da história aparece: “despertar o passado, repô-lo no presente, reconstituir a atmosfera da época tal como foi vivida por seus contemporâneos, sem lhes impor nossas categorias [...]” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.186).

coexistência, junto daquela *descontinuidade estrutural*, de uma *continuidade histórica* entre o simbólico e as demais regiões do ser¹⁷.

Pascal Dupond, recuperando o verbete *Fundação* – ou *fondation/institution* – no sentido de *Fundierung*, diz que este une dois termos numa relação recíproca entre fundante e fundado (DUPOND, 2010), de forma que se pode compreender a relação entre natureza e história na primeira obra merleau-pontiana no sentido de que

A natureza “funda” a história e a cultura no sentido de que é sua base ontológica [...], mas, inversamente, a história e a cultura “fundam” a natureza, pois a natureza no homem só é visível sempre já “recuperada” por uma capacidade de expressão e de criação de sentido [...] (DUPOND, 2010, p. 37-38)

Dessa forma, se há está na origem da ordem humana algum tipo de dependência para com a natureza, na medida em que esta é o seu solo fundante – aspecto que parece garantir a interpretação de que entre natureza e história há continuidade –, ocorre que justamente porque esta natureza é percebida pelo humano, ela já está inserida no quadro simbólico da espécie, atravessada pelo seu olhar, pelo trabalho e pela linguagem. Ou seja, pela expressão humana. E, por este motivo, é, ao mesmo tempo, fundada por ele – aspecto que, por sua vez, abranda a garantia de continuidade entre as ordens e repõe o problema da ruptura¹⁸. Afinal, poder-se-ia perguntar qual natureza é essa a que o humano está ligado e se ela não se reduz, por fim, a um correlato intencional da consciência.

Não obstante, os casos sempre possíveis de recaída ou desintegração da conduta – exemplos regularmente presentes tanto na *Estrutura do Comportamento* quanto na *Fenomenologia da Percepção* – relembram não só a contingência ou o acidente da condição simbólica quanto sua inscrição em ordens inferiores. “Há uma dualidade que sempre reaparece num nível ou noutro”, por exemplo, a fome ou a sede que impedem o pensamento e pela qual se faz ver que “a integração nunca é absoluta e sempre fracassa” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.325). Com tais passagens, Merleau-Ponty parece apontar para o fato de que, sendo a ordem humana aberta a retomadas e elevados graus de liberdade, mas também sujeita a um tipo de funcionamento menos integrado – tal como

¹⁷ Os termos “descontinuidade estrutural” e “continuidade histórica” são do intérprete Bimbenet e representam, em sua análise da *Estrutura do Comportamento*, uma transformação singular da antinomia clássica entre consciência e natureza (BIMBENET, 2004).

¹⁸ Também segundo Dupond, a natureza está presente em toda reflexão sobre a história em Merleau-Ponty, porém, tão somente como um termo operatório, ganhando estatuto filosófico quando do curso *A Natureza* no Collège de France. Antes disso, ela apareceria de modo a 1. Expressar que ela só transparece através da história e 2. Designar o que no humano há de dependência ou passividade (DUPOND, 2020, p.59).

no famoso caso Schneider – essa natureza a qual a consciência está ligada é mais do que uma mera significação pura. Para Bimbenet, por exemplo, os casos de desintegração significam mesmo que o transcendentalismo a que chega Merleau-Ponty é um que *compõe* com a lei adversa de uma natureza que dele participa e que pode sempre desfazer as totalidades nas quais se instala a consciência (BIMBENET, 2004).

Assim, da mesma forma que o simbólico não pode ser concebido fora das situações concretas em que se encarna, também os instintos não existem *isolados* da dialética espiritual e, por isso, “o espírito não é nada ou é uma transformação real e não ideal do homem. Porque não é uma nova espécie de ser, mas uma nova forma de unidade, ele não pode repousar em si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.282). Repousando nas estruturas inferiores, o próprio organismo se transforma e concebe-se, agora, como *corpo próprio*, cujo comportamento, percepção e trabalho inauguram a ordem humana.

Trata-se de um corpo que se direciona ao mundo tal como ele é *para* o humano, isto é, segundo a forma pela qual a estrutura corporal e simbólica o organiza e que torna possível que o que era necessidade vire liberdade concreta (MERLEAU-PONTY, 1980). Ou seja, é porque o homem nunca pode ser um animal, porque sua vida é sempre mais ou menos integrada que a de um animal, que a ordem do espírito se revela como uma *transformação real* do homem.

A esta altura, é o caso particular do desenvolvimento da consciência infantil fundamental para a compreensão merleau-pontiana das relações entre o exterior e interior no comportamento simbólico, já que não se mostra como ato de juízo ou de conhecimento, mas antes como direcionamento a outros rostos e gestos, sobretudo o da mãe, e aos objetos da cultura. Nas palavras de Merleau-Ponty, “poderíamos ser tentados a dizer que, após o corpo humano, são os objetos de uso criados pelo homem que compõem o campo da percepção incipiente” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.260). E uma vez desautorizada a explicação causal entre a natureza e a consciência pelas descobertas da psicologia da forma, a consciência não poderia se enquadrar como uma “matéria plástica que receberia do exterior suas estruturas privilegiadas pela ação de uma causalidade sociológica ou fisiológica” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.264). Ou seja, ocorre que somente a presença de outros humanos e de objetos culturais no meio que a criança habita não pode desenvolver, de fora para dentro, uma consciência dela mesma e do *alter ego*.

Antes, é preciso que haja prefigurado na consciência infantil uma estrutura que, na experiência da percepção, torne possível o surgimento e a apreensão de uma unidade de sentido ou, então, de uma intenção significativa entranhada nesses outros corpos ou objetos. Sem a prefiguração, tal como “uma disposição para o ato da palavra”, a linguagem que a criança ouve ao seu redor não passaria de mais um fenômeno sonoro, por exemplo, e não teria o poder de reenviar às intenções ou sentidos humanos nela presentes. Assim,

se o mundo humano pode adquirir já de início, na consciência infantil, uma importância privilegiada, não pode ser enquanto *existe* em volta da criança, mas enquanto a consciência da criança, que vê o uso de objetos humanos e começa a utilizá-los por sua vez, é capaz de encontrar imediatamente nesses atos e nos objetos a intenção da qual são o testemunho visível (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.265)

A particularidade deste modo de consciência e a presença humana que está em seu termo revelam duas questões importantes para a reflexão da consciência e da ordem humana em geral. A primeira, principalmente voltada contra a tese do intelectualismo, acerca da impossibilidade de distinção entre formas *a priori* e conteúdos empíricos (MERLEAU-PONTY, 2006a), já que a experiência mostra a consciência se desenvolvendo tão somente no contato com o mundo – enquanto o mundo, de sua parte, não é mais do que a unidade apreendida pela consciência perceptiva *fazendo-se*. A segunda, acerca do surgimento do espírito como uma *transformação real* do organismo em corpo humano, na medida em que permite uma descrição do que é particular a esta nova ordem e dá ensejo, portanto, conforme Ramos, à descrição da história e da cultura (RAMOS, 2009).

Entendida como uma transformação operada, pela percepção e trabalho humanos, sobre a natureza, com ela se instaura um novo tipo de arranjo das relações entre a interioridade e a exterioridade – a *forma simbólica* – e um novo registro de ação – o *meio humano, histórico* ou *cultural* – responsável agora por fazer a mediação “entre o homem e os estímulos físico-químicos”, de maneira a liberá-lo da ação como simples adaptação ao meio do comportamento e evidenciar o papel de agente histórico do humano (CHAUI, 2002).

E se há um atestado de complementaridade das duas primeiras obras merleau-pontianas pelo fato de compartilharem o método descritivo, seja da experiência do comportamento ou da consciência, pela qual podemos passar da leitura de uma obra para

outra, então resta compreender a mesma relação a partir do ponto de vista do interior, a fim de despojar, desta vez, a consciência de suas prerrogativas e submetê-la aos poderes naturais do corpo próprio (BIMBENET, 2004), bem como aos do mundo sócio-histórico.

3. A consciência encarnada e o ‘verdadeiro transcendental’

Assim como a natureza penetra até
no centro da minha vida pessoal e
entrelaça-se a ela, os
comportamentos também descem
na natureza e depositam-se nela sob
a forma de um mundo cultural

Merleau-Ponty, *Fenomenologia da
percepção*, p.465

A *Estrutura do Comportamento* redefine a ideia de consciência, ligando-a interiormente à ideia de ação (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.255)¹⁹. Ou seja, contra a interpretação intelectualista, a consciência não é núcleo de organização da experiência ou do “múltiplo dado”. Contudo, contra a interpretação objetivista, também não se mostra possível afirmar que a consciência é mero produto do meio, efeito de determinações biológicas, históricas ou sociais, isto é, que funcione sob o princípio de causalidade. Aquém destas alternativas, a consciência é “mais uma rede de intenções significativas, por vezes claras para elas mesmas, por vezes, ao contrário, mais vividas que conhecidas” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.270), podendo definir-se melhor sempre pela *referência* a um objeto²⁰. E, justamente, a particularidade do modo de consciência infantil –

¹⁹ Mas não a uma ação vital, alternativa que reduz, para Merleau-Ponty, a relação entre fins e meios em uma relação exterior, pela qual a inteligência humana seria somente um meio de alcançar um fim animal (MERLEAU-PONTY, 2006a). Por essa razão, a análise bergsoniana dos fins da ação e seus meios precisava ser substituída, para Merleau-Ponty, por uma análise do sentido imanente da ação humana e de sua estrutura interior, capaz de apreender o vínculo interior que liga a análise intelectual à ação, isto é, para além do sentido vital.

²⁰ O termo intenção não deve ser compreendido, na fenomenologia em geral, pelo sentido costumeiro que ao qual a língua portuguesa nos reenvia. Do latim *Intentio*, ela designa a referência de uma atividade prática ao seu próprio objeto (ABBAGNANO, 2007, p.575-576) e não possui, portanto, o sentido de propósito ou ideia de uma ação. É Brentano quem irá definir o psíquico a partir da intenção, isto é, como fundamentalmente “direcionamento a um objeto”, “relação a um conteúdo” e somente com Husserl a consciência se chamará *intencionalidade*, concepção que Merleau-Ponty endossa nas primeiras obras – com ressalvas ao transcendentalismo husserliano. Ou seja, referimo-nos à famosa concepção de que toda *consciência é consciência de algo* e que Merleau-Ponty apresenta, na *Fenomenologia*, dizendo que “para

organizada para a percepção de outrem e do mundo humano, lacunar para o que vem a ser os modos de consciência adulta – fazia ver que os atos de pensamento ou a representação do objeto eram apenas um dos tipos de consciência possível, e não a vida da consciência inteira (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.269).

Ou seja, a nova ideia de consciência evidencia que existem, em realidade, várias maneiras de visar o objeto e é a partir dela que Merleau-Ponty pode repetir, nos diversos textos em que se debruça sobre o desenvolvimento das ciências, naturais ou humanas, que seus objetos de estudo (os fenômenos da natureza, a história, a cultura) não são *fatos puros* ou *objetos* diante de nós, abertos a um conhecimento pleno pelo sujeito epistemológico, mas são também uma “uma suscitação” do sujeito. Isto é, aquilo que também lhe solicita e à uma resolução das situações dadas. Daí que se diga, na *Estrutura do Comportamento*, de uma intenção prática que anima o sujeito do comportamento (MERLEAU-PONTY, 2006a, p.270), anterior à relação de conhecimento, e que faz da consciência, antes de tudo, uma *consciência engajada*.

A primeira obra merleau-pontiana já indicava assim um ponto de contato existente entre consciência e natureza de ordem prática. Mas então porque a complementariedade da pesquisa, agora a partir do ponto de vista interior da experiência vivida, daquilo que a própria consciência tem a dizer da sua experiência? Ainda que a análise do comportamento como região de comunicação entre o interior e o exterior lá já expressasse a recusa da volta à solução criticista, acontece que a “desautorização do realismo ainda não basta para refutar o intelectualismo do ego transcendental, kantiano ou husserliano” (NEVES, 2018, p.35). Dessa forma, “retornar à existência como ao meio no qual se compreende a comunicação entre o corpo e o espírito não é retornar à Consciência ou ao Espírito” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.221), já que a centralidade do *corpo próprio*, nosso meio geral de ter um mundo (MERLEAU-PONTY, 2006c), visa se mostrar capaz de desbancar a universalidade da consciência como ato de significação na medida em que se revela como “aquilo que projeta as significações no exterior” e que, se não nos impõe instintos, tal como faz ao animal, é o que “dá a nossa vida a forma da generalidade” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.202).

que haja consciência, é preciso que exista algo do qual ela seja consciência, um objeto intencional” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.172). Aponta-se, dessa forma, o caráter fundamentalmente relacional da consciência e uma definição substancial da mesma dá lugar à uma definição de vínculo, troca ou comércio com algo diferente de si.

Ponto de vista que traz novas informações quanto à definição da ideia de história, bem como de sua relação com a natureza. Pois se a *Estrutura do Comportamento* deixa de conceber a natureza tal como a tradição, isto é, como multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros, para concebê-la como aquilo que só aparece *através* da expressão humana, a relativização dos poderes da consciência que a *Fenomenologia* visa evidenciar a partir da ideia de encarnação modifica também a ideia que se faz desta natureza ou do natural em nós. Para o intérprete Bimbenet, por exemplo, a noção de *existência*, agora responsável por indicar o campo de intersecção da interioridade e da exterioridade, dá um passo a mais que o dado pela noção de comportamento, já que indica um sentido de inscrição natural da consciência para além do de regressão patológica ou de comportamentos menos integrados (BIMBENET, 2004), ou seja, para além daquilo que teria sido sublimado por formas mais complexas de consciência.

Mas o que passa a ser entendido por natureza, então? Um tipo de unidade que não é posta pela consciência, e que, por vezes, passa a se confundir com a vida natural ou anônima do corpo e com os seus poderes, aqueles que antecedem os atos reflexivos e que constituem a *base concreta* da consciência. Afinal, “o corpo é a existência imobilizada ou generalizada” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.230). Ou ainda, é o corpo “um *eu natural*, uma corrente de existência dada” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.236). Por isto, a fim de atestar esse aspecto de dependência ou passividade do “absoluto de iniciativa” que é a consciência quando vista a partir da interioridade, a nova ideia de natureza ou do natural em nós irá precisar se apresentar “como fundo irrefletido inabsorvível pela reflexão, um horizonte latente de vividos jamais atualizáveis pela atenção e motivando silenciosamente as decisões explícitas da consciência [...]” (NEVES, 2018, p.37).

Assim, o que na *Estrutura do Comportamento* se apresentava como o suporte material de um *sentido encarnado*, aqui é um mundo já sempre “ali”, uma natureza que é presença inalienável. Afinal, na experiência da percepção, “nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.213). Desta feita, o problema se coloca como aquele o de saber as relações entre um sujeito que depende de um mundo já existente, mas que é, ao mesmo tempo, aquele que faz o mundo aparecer. O prefácio da obra já anunciava que “trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui” e o mundo como “indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.15).

Não se pode deixar de notar, contudo, o problema posto pela linguagem e pela ideia de fala. A essa altura, Merleau-Ponty nos diz que a linguagem é a operação expressiva cuja particularidade é “sedimentar-se e de constituir um saber intersubjetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006, p.257-8). Desse ponto de vista, ela poderia exprimir um tipo de significação que não se refere a um único indivíduo, mas que é acessível a toda uma comunidade de sujeitos falantes.

Também corrobora essa definição o fato de que, para filósofo, a linguagem não se reduz a exteriorização do pensamento, isto é, nela os signos não são a tradução, no exterior, de um fenômeno interior acabado que seria a sua origem²¹. Contudo, tais afirmações ainda não explicam o processo de criação originário da linguagem, momento no qual aparecem dificuldades concernentes à tentativa de enraizar esse fenômeno de expressão no corpo próprio e, portanto, deslocá-lo da consciência constituinte – antes de ser operação da inteligência ou tradução de pensamentos, a pronúncia da palavra é “um dos usos possíveis do meu corpo”, a fala um “verdadeiro gesto” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.246-249).

Assim, para alcançar a origem da linguagem, Merleau-Ponty distingue entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. A segunda refere-se ao uso da linguagem constituída, ou seja, ao uso de um mundo linguístico e cultural no qual as significações encontram-se disponíveis após a sua criação e sedimentação. Já a *fala falante* é justamente aquela que dá origem aos conceitos e às significações, é núcleo do ato de expressão e se dá, eis o problema, como “excesso de nossa existência por sobre o ser natural” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.267). Assim, porque o ato expressivo direciona-se a um sentido novo, criado, que em nada pode ser comparado a um objeto natural, a *fala falante* é um modo do sujeito alcançar-se para além do ser, criando a fala “como apoio empírico de seu próprio não-ser” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 267).

Identificado com uma potência aberta e indefinida de significar, para além do ser, o sujeito ou a existência são aquilo cujo excesso em relação ao mundo natural passa a se exprimir pela linguagem. Assim postas as definições de fala e de expressão, elas colocam sérios problemas – que, mais tarde, reaparecerão no vocabulário da descrição da experiência da temporalidade – para a descrição de uma continuidade entre a ordem

²¹ Por exemplo, “[...] o próprio sujeito pensante está em um tipo de ignorância de seus pensamentos enquanto não os formulou para si ou mesmo disse e escreveu, como o mostra o exemplo de tantos escritores que começam um livro sem saber exatamente o que nele colocarão (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.241).

natural e a ordem simbólica, entre o domínio da natureza e o domínio da história ou do ser e do não-ser. Pois, se a constituição de um mundo cultural se dá com o advento de sentidos que excedem o ser natural, tanto o fenômeno da expressão é reservado a uma produtividade exclusivamente humana que pouco se vê como dependeria realmente daquele aspecto de generalidade que é o corpo próprio, quanto a linguagem acaba por introduzir uma real ruptura entre o mundo natural e o mundo humano²².

Mas voltemos à questão do que seria a natureza ou o natural em nós na *Fenomenologia*. Há ainda algumas consequências decorrentes da sua subordinação à potência de significar. A certa altura da obra, Merleau-Ponty comenta a união concreta dos dados fisiológicos e do psíquico nos seguintes termos:

O que nos permite tornar a ligar o “fisiológico” e o “psíquico” um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que ambos são orientados para um pólo intencional ou para um mundo. Sem dúvida, as duas histórias nunca se recobrem inteiramente: uma é banal e cíclica, a outra pode ser aberta e singular, e seria preciso reservar o termo história para a segunda ordem de fenômenos se a história fosse uma sequência de acontecimentos que não apenas tem um sentido, mas ainda o dão a si mesmos (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.129-130)

Ainda que se possa falar num vínculo ou ligação entre a vida biológica e espiritual, tal como atestado pela experiência concreta, Merleau-Ponty nitidamente reserva propriedades distintas e de importância diferentes às duas ordens de fenômenos. A vida biológica, ou o natural em nós, segue aparecendo como o banal e cíclico que é retomado por uma consciência capaz de autonomia e de temporalidade distinta, cujo sentidos se dão numa produtividade deslocada do mundo natural²³.

Para Neves, é porque não pensa mais em uma dependência real da consciência com relação à natureza, trabalho já efetuado na *Estrutura do Comportamento*, mas sim de sentido, explica-se “o interesse não mais voltado à maneira como as determinações

²² Ocorre assim que a ideia de linguagem e de fala na filosofia merleau-pontiana da primeira fase, apesar do vaivém pelo qual se constitui, faz prevalecer o aspecto da existência humana não que depende de alguma forma da natureza ou do mundo percebido, mas que lhes traz ao aparecer. Uma analogia que o filósofo lança mão também lança dúvidas acerca daquele papel que o corpo teria no ato da fala falante. Distinguindo o poema do grito, na mesma medida em que o corpo biológico do corpo enquanto movimento de expressão, ele diz: “[...] o grito utiliza nosso corpo tal como a natureza o deu a nós, que dizer, pobre em meios de expressão, enquanto o poema utiliza a linguagem, e mesmo uma linguagem particular, de forma que a modulação existencial, em lugar de dissipar-se no instante mesmo em que se exprime, encontra no aparato poético o meio de eternizar-se” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.209).

²³ Apesar de que, tal como para Bimbenet, o método descritivo que ali se efetua teria o mérito de revelar também a natureza mais como fundamento interior do que mera contingência que margeia os atos da consciência (BIMBENET, 2004).

vitais do comportamento *conduzem* à consciência, mas antes à maneira como a subjetividade *se apropria* significativamente dessas determinações [...]” (NEVES, 2018, p.78). A apropriação significativa dos dados na *Fenomenologia da Percepção* também pode colocar em novos termos a recusa da compreensão causal da conduta humana. É porque concebe a *existência* como um ato de retomada, pela qual os fatos são assumidos e pelo qual a eles é dada uma forma que “tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.236).

O ato de retomada – ou da *transcendência*²⁴ – é o modo como Merleau-Ponty passa a compreender os dois polos ou os dois momentos da totalidade do fenômeno humano, que não é mais uma espécie natural, mas uma ideia histórica (MERLEAU-PONTY, 2006c). Também esse esquema serve à Merleau-Ponty para abordar o funcionamento da história em seu nível ante predicativo.

Em uma famosa e longa nota de rodapé, a formulação de uma história existencial vem acompanhada da admissão da perspectiva materialista histórica. Para Merleau-Ponty, tal como a perspectiva da psicanálise não pode ser lida como uma redução da existência à sexualidade – isto é, da sexualidade entendida erroneamente como “processos dos quais os órgãos genitais são o lugar” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.219) – também o materialismo histórico não pode ser compreendido como uma teoria que relaciona causalmente a economia e a história, ou ainda, que compreende a economia como se se tratasse somente dos modos de produção, desligados das relações inter-humanas que aí se realizam e se cristalizam.

Mais do que isto, diz Merleau-Ponty, “ele poderia ser exposto em uma outra linguagem” que a das formulações causais, e pela qual a noção de *existência* pode bem servir para iluminar as relações entre os fatores econômicos e culturais da história. Portanto, de um lado a ideia é negar as leituras que compreendem a história como efeito de causas econômicas. Dessa forma, por exemplo, não se trata de explicar a Revolução de 1917, pelo índice de preços no varejo no momento considerado (MERLEAU-PONTY, 2006c), desconsiderando a tomada de consciência que pode levar a cabo a colocação em forma do futuro pela coletividade. De outro, nega-se que a relação seja a inversa, ou seja,

²⁴ “Chamaremos de transcendência este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.234).

que a economia não tenha sentido próprio, de forma que é verdade que a aproximação de uma revolução traz para perto os temas econômicos e faz transparecer as relações de produção, mas não somente porque nelas se imprimem todos os modos de ser da coexistência, como também porque possuem o caráter de *motivações* da ação humana²⁵. Por conta disso, na retomada que o humano opera das situações vividas, nenhum ato de pensamento “poderá ser inteiramente desprendido do contexto histórico em que vive, e, em particular, de sua situação econômica” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.635), de forma que entre as alternativas que reduzem a significação da história aos motivos econômicos ou os motivos econômicos à significação existencial, opta-se por compreender ambas como polos de uma história única que é a história da existência social (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.634), na qual todos os motivos ligam-se uns aos outros justamente porque fazem parte de uma totalidade que é a existência mesma, e que reenvia, segundo Merleau-Ponty, ao limite da tarefa da filosofia e da política²⁶.

A concepção existencial da história ainda esclarece uma passagem anterior na *Fenomenologia* – reproduzida a seguir – que constitui o núcleo da segunda abordagem possível do problema da história, o do seu sentido. Isto é, ela recoloca o problema da definição do conceito no quadro maior das filosofias da história cunhadas pela tradição filosófica, situando-a a meio caminho do sentido e do não-sentido, da lógica e da contingência absolutas. Além disso, também retoma os comentários ao campo da história como disciplina, a historiografia, caminho já traçado na *Estrutura do Comportamento*. Na passagem que nos referimos, é dada a primeira definição da ideia de história – se não nos enganamos.

a história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento *único* que cria formas estáveis e as dissolve. O organismo e suas dialéticas monótonas não são, portanto, estranhos à história e como que inassimiláveis por ela (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 130)

Passagem que diz muito sobre aquela facilidade de se passar de uma obra a outra, vale ser melhor esmiuçada. Identifica-a a um movimento de criação e dissolução de formas, é voltando às formulações da primeira obra que podemos, em partes,

²⁵ Na nota de rodapé, lemos que “uma concepção existencial da história não retira às situações econômicas seu poder de *motivação*” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.635). O termo é, sobretudo nos capítulos finais da *Fenomenologia da Percepção*, amplamente utilizado por Merleau-Ponty e designa o caráter da liberdade humana que não a faz ser desprendida das condições materiais ou sensíveis.

²⁶ Caberia a segunda, e não a primeira, determinar qual ordem de significação – a econômica, a cultural, a política, a moral, etc. – é dominante em determinado momento histórico, isto é, qual recobre mais completamente os fatos (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.636).

compreender o sentido da afirmação, já que o vocabulário da possibilidade de dissolução ou desintegração de estruturas mais complexas é lá encontrado. Dessa forma, se a história é um movimento único, ela representa justamente o tipo de totalidade realizada com a ação humana, pela qual os sujeitos criam novas formas de organização de seu campo próprio, ou seja, pela qual retomam e assumem uma determinada situação²⁷.

O ato histórico cria formas estáveis, mas estas, como tudo o que é da ordem humana, estão abertas à ação do tempo e dos sujeitos históricos. Por essa razão, também se trata a história da ação pela qual pode haver dissolução das formas criadas²⁸. De acordo com Chauí, de fato, “as rupturas são possibilidades inscritas na continuidade temporal da estrutura” (CHAUI, 2002, p.254), mas não sem a ação de sujeitos que operam a transformação do que foi instituído.

Daí que a possibilidade de uma situação histórica se funde na existência corporal, pois que o organismo – nesta ordem, o sujeito concreto – não é nada fora das relações sócio-históricas em que está envolvido. Afinal, o uso do corpo é transcendente em relação ao uso biológico e as condições materiais, aqui, não se resumindo às condições impostas ao organismo na ordem vital, fazem com que o sujeito tenha inscrito em si e naquilo que lhe seria mais natural tanto as condições históricas que o tornam, de um lado, uma existência genérica, quanto o caráter de atividade, leia-se, liberdade, que lhe possibilita a transcendência da situação de fato. Por essa razão, a menos que se trate, por exemplo, de uma “verdadeira revolução”,

o sujeito da história não cria integralmente seu papel: diante de situações típicas, ele toma decisões típicas [...] e o *a priori* histórico só é constante para uma dada fase e sob a condição de que o equilíbrio das *forças* deixe subsistir as mesmas *formas* (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.130).

Como vimos anteriormente, não se trata de admitir exatamente a existência de uma segunda natureza no humano, mas, lembrando o registro da *Estrutura do Comportamento*, de reconhecer uma estruturação nova e original da situação na ordem

²⁷ Apesar do esquema dessa produção histórica parecer se confundir com o esquema da transcendência a nível pessoal, Merleau-Ponty afirma, em mais de um texto, que o sujeito da história nunca é um indivíduo. A nível da história, portanto, é preciso pensar que essa produção nunca se faz só, que depende da coexistência, apesar de encontrar seu fundamento, se se quiser, sua condição de possibilidade, no sujeito concreto. Nosso corpo, diz Merleau-Ponty, é a condição de possibilidade “de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.519).

²⁸ Lembremos que o sedimentado ou o adquirido, tal como o pensamento, não é “massa inerte” e está pressuposta sempre no movimento de criação.

humana que, como que imediatamente, transforma o dado natural e lhe confere novo(s) sentido(s). Portanto, tal como lembrado por Neves, que se trata de interpretar o campo da história em sua filiação de sentido em relação à natureza. Portanto, como apropriação significava dos dados naturais ou mesmos históricos.

Já quanto ao que tem de negativa, a passagem parece apontar a posição de Merleau-Ponty para com as filosofias da história que fazem parte da tradição. Apesar das referências possíveis serem vastas²⁹, pensamos ser possível agrupá-las, seguindo a linha de raciocínio do filósofo, em dois grupos antagônicos. No primeiro caso, o alvo seriam as concepções intelectualistas da história³⁰, que entendem o seu processo como que destituído do acaso e da contingência, portanto, como plenamente perpassado por algum tipo de princípio intelectual que torna possível sua explicação e ordenação completa, bem como seu encaminhamento para um fim pré-determinado. Aqui, entende-se que os acontecimentos particulares, por piores ou mais absurdos que sejam, só podem significar no interior de uma racionalidade universal maior do que os dados empíricos.

Eis então como que o segundo grande problema detectado no intelectualismo, todos resumidos à subsunção do empírico no transcendental. De início, ele ignorava o papel do corpo nas reflexões acerca da percepção e, conseqüentemente, da relação entre o sujeito e objeto. Doravante – e também conseqüentemente – ele ignora o papel dos acontecimentos particulares no desenrolar da história humana e crê, ainda por cima, mesmo pondo-os à parte, em um necessário e inevitável fim ao qual se encaminha. No limite, o intelectualismo coloca o sujeito e a Razão, agora no que diz respeito à história, como constituinte puro daquele campo do qual faz parte e ao qual está, em realidade, sujeito. Assim, argumentando que o erro do intelectualismo reside na passagem da afirmação da tomada de consciência da interioridade para a afirmação do ato de significação como operação de um Eu puro, o filósofo escreve que, por isso, “era incapaz de dar conta da variedade de nossa experiência, daquilo que nela é não-sentido, da contingência dos conteúdos” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.203).

Evidentemente que tais concepções universais da história não fazem sentido no interior de uma filosofia, no caso da merleau-pontiana, que busca restituir aos fenômenos

²⁹ Em todo o trecho do capítulo em que se dispõe a tal definição, Merleau-Ponty não cita expressamente nenhum nome ou pensador em específico a que possa estar se referindo.

³⁰ Trata-se do tipo de pensamento que vem à tona sobretudo em oposição às interpretações judaico-cristãs da história e de seu ordenamento por uma Providência externa ao mundo dos acontecimentos (PECORARO, 2009) e que alcançam o seu auge com as filosofias da história de Kant e Hegel.

e a facticidade seu estatuto filosófico. Tampouco no interior de uma filosofia que, se não admite que o sujeito seja determinado pelo seu meio, pensa, ao menos, nas sobredeterminações que encaminham para uma determinada conduta do *ser no mundo* e que – no nível da coexistência – constituem os *a priori* históricos que tendem a ser o modo de resposta às situações vividas³¹.

Já no segundo caso, parecem estar agrupadas nele as alternativas empiristas, tanto as embasadas em uma concepção cíclica do tempo e – consequentemente – circular ou repetitiva das épocas da história da humanidade, quanto aquelas científicas³². As últimas, porque fundamentadas em uma concepção retilínea do tempo e progressiva ou evolutiva da história, culminam na imposição do método científico nas ciências humanas como ideal e a “física social”, consolidando o domínio do social como mero objeto de estudo, privilegia um tipo de investigação dos fenômenos voltado à formulação de leis universais que regulariam os fenômenos humanos.

Dessa forma, são duas as questões que marcam a posição de Merleau-Ponty e elas estão intrinsecamente ligadas. A primeira é referente ao sujeito, já que há tanto a recusa de concepções da filosofia da história que fazem do humano e sua ação no mundo como que indiferentes à realização da história – na qual pode-se incluir, por certo, a recusa de concepções teológicas-cristãs, cujo *télos* é predeterminado pela Providência divina –, quanto das concepções que concebem o humano de maneira contrária, isto é, como indivíduo ou coletividade dotada de um poder de criação ou de progresso que, longe de ser visto como *possível*, é tomado como necessário.

Por fim, a segunda questão é referente ao objeto, já que se recusa tanto a concepção de objeto intelectualista, isto é, dele considerado como constituído por categorias *a priori*, ou, no caso da história, de uma razão pura, quanto a definição objetiva

³¹ É em menção às patologias que Merleau-Ponty irá introduzir a noção de sobredeterminação freudiana. Para o filósofo, teria sido abandonando o pensamento causal que Freud pôde conceber que todo ato humano possui um sentido e que os sintomas, em um indivíduo, têm sempre vários sentidos, não podendo designar um como sua causa. Nas palavras de Merleau-Ponty: “um sintoma, no momento em que se estabelece, sempre encontra no sujeito *razões de ser*, de forma que nenhum acontecimento em uma vida é, propriamente falando, determinado do exterior” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.632).

³² Ainda que o caso do positivismo comtiano seja exemplar deste tipo de filosofia da história, será, sobretudo em demais textos, a ideia de fato social e o determinismo a ele subjacente do sociólogo Émile Durkheim que será criticada explicitamente. Em *O metafísico no homem*, por exemplo, o filósofo escreve: “[...] se chamou energeticamente a atenção para o estudo do social, contudo, ao recomendar que fosse tratado “como uma coisa”, talvez o tenha despojado daquilo que constitui seu maior interesse” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.183). Por essa razão, François Châtelet diz que o sociólogo “rompe incontestavelmente com toda metafísica, recusa obstinadamente qualquer teoria geral do devir” e “funda um positivismo rigoroso” (CHÂTELET, 1985, p.323).

do mesmo. Ou seja, da história concebida como coisa real e exterior ao sujeito, como objeto de conhecimento do cientista e causa da conduta humana. Novamente, são as alternativas do extremo subjetivismo e do extremo objetivismo que encontramos na posição de Merleau-Ponty. Daí que a resolução do problema seja posta nos termos de *movimento*, de *formas estáveis* e de *existência*. O filósofo parece buscar, no que diz respeito à relação entre sujeito histórico e situação histórica, o vocabulário que melhor exprime o vínculo entre eles – se se quiser, que exprime a verdade de cada tradição, intelectualista e objetivista.

Relação dialética, na qual há troca entre os termos e impossibilidade de compreendê-los isoladamente, por ela concilia-se, portanto: 1. O caráter transcendental – isto é, a capacidade de significação e criação de um meio próprio; 2.o caráter empírico – isto é, a forma que tal movimento adquire quando se institui e se torna dado culturalmente disponível e condição histórica que se inscreve no coração do sujeito do comportamento.

Como se sabe, é com a noção de temporalidade na *Fenomenologia* que o filósofo pretende, efetivamente, mostrar a síntese entre sujeito e objeto, entre empírico e transcendental. Redefinido pelas capacidades do corpo de estruturar um campo cujo sentido é nele aderente e que, além disso, é um campo prático, o verdadeiro transcendental deixa de ser o constituído ou posto pela consciência e refere-se, antes, ao “eu posso”³³. Portanto, uma vez bem compreendido o papel do corpo na reflexão fenomenológica de Merleau-Ponty, acompanhem os problemas que surgem ao filósofo no momento em que busca, a partir de uma nova ideia de tempo, solucionar as antinomias já supracitadas.

4. A temporalidade e a liberdade concreta

O capítulo *A Temporalidade* coloca lado a lado as noções de subjetividade e temporalidade. Para o filósofo, a análise do tempo é central para a conciliação dos dois

³³ Além de se opor ao transcendental kantiano, é da definição husserliana que Merleau-Ponty também pretende se afastar. Ainda que se aproxime do último ao se debruçar sobre o âmbito da vida antepredicativa, Merleau-Ponty “considera a percepção inseparável de um contato com estruturas concretas, com arranjos de diversos elementos em *Gestalten*” (FERRAZ, 2006, p.44) e, por isso, não admite que a consciência seja, após a tentativa de redução completa, atividade de doação de sentido ao mundo.

pontos de vista acerca do humano – portanto, enquanto consciência, presença de si a si ou interioridade e enquanto generalidade corpórea, comportamento ou exterioridade. Dessa forma, o tempo em seu caráter originário, assim como cada tema analisado ao longo da obra, é formulado a partir do balanço das posições intelectualistas e objetivistas do mesmo fenômeno.

Assim, a primeira concepção abordada é a do tempo objetivo ou cósmico, isto é, o tempo considerado como coisa em si mesma e que estaria no mundo e nas coisas independente do sujeito (CARDIM, 2007). Analisando a ideia de que “o tempo passa ou se escoia”, tal como presente na metáfora de Heráclito, Merleau-Ponty diz que “o tempo supõe uma visão sobre o tempo”, não sendo tal como um riacho ou uma substância fluente. Antes, “Se essa metáfora pôde conservar-se até hoje é porque, sub-repticiamente, nós colocamos no riacho um testemunho de seu curso” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.551).

Portanto, recuperando o sujeito que é sempre testemunha de um acontecimento, o filósofo visa negar que a experiência originária do tempo seja a do tempo objetivo, a do tempo do relógio:

[...] o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas. Nas próprias coisas, o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e sobrevivência eternas; [...] e aquilo que falta ao próprio ser para ser temporal é o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã. O mundo objetivo é excessivamente pleno para que nele haja tempo (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.551-552).

O ser do realismo ou do naturalismo, o suposto mundo real e em si revela-se, uma vez desprovido da visada perspectiva de uma testemunha, também desprovido das dimensões de passado e futuro. Isto porque, entendido o tempo como fluxo ou passagem de uma dimensão à outra, isto é, do presente ao passado ou ao futuro, faz-se necessário que tais dimensões não existam da mesma forma, portanto, que não sejam entendidas como instantes pontuais que se sucedem indefinidamente. Conforme Cardim,

O tempo depende da estreita relação que estabelecemos com as coisas e com o mundo, afinal, temos um ponto de vista de onde experimentamos a colocação em forma do mundo para nós. Pois considerado nele mesmo, o mundo não passa de “um único ser indissolúvel que não muda” (CARDIM, 2007, p.128)

Portanto, tratando-se de uma diferenciação, esta é passível de ser encontrada somente ao lado da subjetividade, e por isso “o movimento de temporalidade aproxima-

se, assim, do movimento subjetivo de transcendência” (FERRAZ, 2006, p.192). Dessa forma, não é à toa que seguir a dialética interna do tempo conduzirá à nova ideia de sujeito, já que significa “ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.550).

Mas se a passagem do tempo depende de um espectador, isto não é o mesmo que dizer que o espectador constitui o tempo. Afinal, ele, o tempo, nasce da *relação* entre o sujeito e as coisas. Daí que ele não possa ser nem dado ou conteúdo da consciência, nem idealidade. Se fosse objeto constituído pela consciência, o tempo seria plenamente desdobrado, plenamente feito ou representado, e tanto não seria apreendido na sua característica de passagem ou de trânsito, quanto reduzir-se-ia ao conhecimento que dele podemos ter.

Por isso, abordando a alternativa intelectualista, Merleau-Ponty nega que se alcance aqui o fenômeno tal como ele é, temporal – pois mais confundir-se-ia com o espaço objetivo – e muito menos como “dimensão de nosso ser”. Na realidade, a alternativa que faz do tempo como constituído pela consciência recai no mesmo erro do objetivismo: concebe os momentos do tempo como representados, e não vividos. “Só pode haver tempo se ele não está completamente desdobrado, se passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido. É essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.556). Não representando a totalidade do fenômeno, este tempo real ou da consciência é tão somente a sua compreensão pelo senso comum ou pela ciência, fundada, para Merleau-Ponty, na experiência originária do tempo³⁴. Conforme Dupond, nesse nível, ele não está nas coisas, nem tampouco “é um escoar das coisas independente da consciência”, mas, ao mesmo tempo, a consciência não é “poder soberano de constituição do tempo, ela não paira sobre o tempo, ela não é o autor do tempo, está apanhada nesse tempo que, embora não surja sem ela, não surge por meio dela (DUPOND, 2010, p.69).

Como compreender então a relação entre uma subjetividade que faz aparecer os três termos (passado, presente e futuro), sem confundir-se com eles, isto é, sem constituí-los idealmente? Uma vez que é verdade que o tempo “tem necessidade de uma síntese”? É aí que o filósofo passa a definir a dialética interna do tempo como a dialética entre o

³⁴ Por isso, “agora, é preciso fazer a passagem do conceito de tempo para a própria experiência do tempo” (CARDIM, 2007, p.133), passagem essa fundamentada pelas análises de Husserl do tema nas suas *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*.

tempo constituinte e o tempo constituído. O último refere-se ao tempo objetivo, como uma sucessão de agoras. Por isso se diz dele que se identifica com o espaço objetivo, já que passível de ser interpretado como uma linha reta nas quais se inscrevem pontos, isto é, os instantes, que se sucedem um ao outro com certos intervalos de espaço. Centralizado no presente, o tempo constituído não possui meios de abarcar o tempo enquanto passagem e comunicação entre os diferentes instantes, mesmo porque explica o passado como mera recordação e o futuro como conjectura da consciência, faltando-lhe reconhecer o sentido de passado e porvir que estão na base de suas projeções, afinal, “mesmo se, de fato, nós nos representamos o porvir com o auxílio daquilo que já vimos, novamente é verdade que, para pro-jetar o porvir diante de nós, primeiramente é preciso que tenhamos o sentido do porvir” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.554)

Dessa forma, somente as noções de campo de presença e de intencionalidade de retenção e de protensão podem dar conta do tempo em todas as suas dimensões, isto é, do tempo verdadeiro, em que se apreende “aquilo que é a passagem ou o próprio trânsito” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.556). Noção que será importante para a futura definição de liberdade concreta, o campo de presença depende daquela nossa ancoragem em um mundo e que se desdobra, sob nosso olhar, em uma circunvizinhança da ordem do espaço e do tempo vividos, isto é, um campo que abarca o presente como internamente ligado ao horizonte de passado próximo e de futuro próximo, aos “quase-presente”. Nas palavras de Ferraz,

trata-se de desvelar, no presente vivido, uma espessura de passado imediato e de futuro próximo como fases que se movem e se perfilam segundo o ímpeto presente. O passado e o futuro não se reduzem a conjecturas ou lembranças; eles são horizontes inerentes à experiência temporal do sujeito (FERRAZ, 2006, p.192)

Isto é, a noção de campo, longe de partir da ideia de instantes do tempo como pontuais ou fechados em si mesmo, ligados por relações de causalidade, ela “implica uma certa duração que engloba todos os momentos do tempo: o presente, o passado imediato e o futuro próximo” (CARDIM, 2007, p.133), não ligados por uma síntese intelectual, mas por uma síntese de transição. Referindo-se ao campo como uma jornada de trabalho, por exemplo, Merleau-Ponty explica a diferença dos atos da consciência e dos atos espontâneos:

eu não me represento minha jornada, ela pesa sobre mim com todo o seu peso, [...]eu não penso na tarde que vai chegar e em sua sequência, e, todavia, ela “está ali”, como o verso de uma casa da

qual não vejo a fachada, ou como o fundo sob a figura (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.557)

Ou seja, antes da consciência predicativa do tempo e da separação dos seus momentos, o sujeito vive a passagem entre eles de maneira inerente ao próprio campo perceptivo, pois que “o que está em jogo, aqui, é um certo poder que permite o sujeito visar “em intenção” (CARDIM, 2007, p.134). Portanto, de uma certa maneira pela qual o próprio momento futuro ou passado toca o momento presente e formam, juntos, uma unidade natural e primordial pela qual “a substancialidade dos momentos se escoia”. Sem que a relação entre os diferentes momentos do tempo seja de determinação causal

O surgimento de um presente novo não *provoca* uma compressão do passado e um despertador do futuro, mas o novo presente *é* a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover. Os “instantes” A, B, C, não *são* sucessivamente, eles *se diferenciam* uns dos outros (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.561)

Ou seja, o tempo identifica-se aqui com uma única potência ou um único ímpeto indiviso, pelo qual *ser* e *passar* são um e o mesmo. Para bem descrever essa experiência, a definição mesma de presente há de ser um que não encerrado em si mesmo, mas sim que é transcendência em direção a um porvir e a um passado³⁵. O que é o mesmo que dizer que o tempo é um sujeito.

Pois que se trata, aqui, da intencionalidade operante ou daquela consciência redefinida como saída de si, direcionamento ao diferente. Anterior a intencionalidade de ato, representativa dos atos de consciência reflexivos, a intencionalidade operante, é, por sua vez, “aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida”, portanto, é aquela intencionalidade responsável por organizar o campo em que se comunicam, de fato, sujeito e mundo, consciência e natureza. Segundo Ramos,

ela estrutura uma relação de “ser no mundo”, uma espécie de conhecimento prático que é um modo original – e talvez mesmo originário – de acesso ao mundo. Consequentemente, ao que parece, o sujeito será primordialmente uma instância prática atrelada à presença significativa do mundo, o que já indicava, aliás, a *Structure du comportement* (RAMOS, 2009, p.59)

Ou seja, a partir de então, a temporalidade é a responsável por propriamente introduzir aquela modificação do mundo em mundo percebido já antecipada na *Estrutura*

³⁵ Ainda, conforme Cardim, isso é o mesmo que dizer que “o tempo é a matriz do que é o sentido. Uma coisa tem sentido quando reenvia para outra coisa que ela mesma, e é assim que visamos as dimensões do tempo: elas são visadas como outra coisa que elas mesmas” (CARDIM, 2007, p.140).

do Comportamento, pois ela é uma certa forma de colocação em forma do mundo, uma ruptura da plenitude do ser em si na medida em que desenha ali uma perspectiva, ali introduz o não-ser (MERLEAU-PONTY, 2006c).

E, contudo, o filósofo afirma ainda que, não sendo eternos, somos temporais devido a uma necessidade interna, e não por um acaso de constituição – o que indica, em meio a essa potência de transformação do mundo – uma espécie de passividade. Não se tratando a temporalização uma escolha do sujeito, ela se assemelha ao esquema da situação dada. Em um longo trecho, identificando a síntese de transição, efetuada pela intencionalidade operante, com uma síntese *passiva*, Merleau-Ponty exprime a relação de fundação – ou relação dialética – existente entre o tempo constituinte e o tempo constituído:

Falando em síntese passiva, queríamos dizer que o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese. Ora, a temporalização, por sua própria natureza, satisfaz a essas duas condições: com efeito, é visível que eu não sou autor do tempo, assim como não sou autor dos batimentos de meu coração, não sou eu quem tomo a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça. E, todavia, este jorramento do tempo não é um simples fato que padeço, nele posso encontrar um recurso contra ele mesmo, como acontece em uma decisão que me envolve [...]
(MERLEAU-PONTY, 2006c, p.572)

Portanto, a passividade está no cerne daquilo que é constitutivo do humano, ela não é estranha ao sujeito, mas está em sua origem e em seu desenrolar inteiro. Ou seja, “o sujeito não pode recuar nem aquém, nem além desta passividade constitutiva do processo temporal” (CARDIM, 2007, p.142), de forma que a partir desta unidade natural proporcionada por uma temporalização que não escolhemos efetuar, Merleau-Ponty pode conciliar aqueles dois pontos de vista acerca do fenômeno humano, isto é, enquanto necessidade e liberdade, enquanto sujeito e objeto.

Sendo “inteiramente ativos e inteiramente passivos, porque somos o surgimento do tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.573), o próprio nascimento do ser humano, diz o filósofo junto com Husserl, funda simultaneamente a individualidade e a generalidade, impedindo que sejamos, alguma vez, um indivíduo absoluto. E, assim, eis que a transcendência, ao se tratar de um movimento realizado pelo corpo próprio, responsável e privilegiado capaz de estabelecer com o mundo e em relação às suas estruturas as primeiras significações do campo ante predicativo, era o meio pelo qual o

filósofo visava exprimir que não existe subjetividade sem um mundo para o qual ela se dirige constantemente³⁶.

Não à toa, então, consiste, toda a filosofia de Merleau-Ponty, em uma impossibilidade falar do homem sem falar de seu enraizamento no mundo e de sua relação com os outros e com si mesmo. No nível da história e da intersubjetividade, esse imbricamento se dá, segundo Caminha, nos seguintes termos:

O ser humano é, ao mesmo tempo, passivo e ativo no seio da história que ele mesmo institui. Ele é passivo na medida em que está sempre situado numa condição política que o faz ser submisso a uma situação já dada, todavia exerce uma força criadora que institui novas formas de existir a partir dessa situação pré-estabelecida (CAMINHA, 2008, p.189)

Contudo, é também a esta altura que se pode entender que Merleau-Ponty se compromete com a chamada filosofia da consciência. Conceber a primazia do tempo constituinte, identificada com o movimento da subjetividade, como a introdução do não-ser no ser significa, em poucas palavras, conceber a primazia da consciência, ainda que não-tética, em relação à natureza, da subjetividade em relação ao tempo natural. Ainda que o não-ser que rompe a plenitude do tempo natural seja “um campo de presença e, neste sentido, está aberto ao mundo, ao passado e ao futuro, e por isso mesmo recupera ou integra os aspectos psíquicos e fisiológicos de sua existência” (RAMOS, 2009, p.131), mesmo assim, a mudança do corpo enquanto organismo para “primeiro objeto cultural” com usos que não são vitais, mas expressivos, parece tornar difícil que a encarnação da consciência signifique a superação da filosofia da consciência.

É também uma questão do vocabulário utilizado por Merleau-Ponty que deixa margem para a compreensão dessas mudanças operadas pelo humano no mundo como produtos de um espírito que se opõe à vida natural. Basta lembrar que se reserva a possibilidade histórica, decorrente do tempo enquanto trânsito, à essa ordem, em oposição ao tempo natural, entendido como banal e cíclico. Dessa forma, ainda segundo Ramos, pode-se dizer que

a encarnação do não-ser em nada diminui a distância que separa a vida repetitiva da natureza – um esboço vazio do verdadeiro

³⁶ Há um trecho, presente no capítulo *A Liberdade*, que inclusive ilumina o que é a passividade deste sujeito ou de seu campo de presença – campo perceptivo – no ato de significação tal como proposto por Merleau-Ponty. Nele, lemos que “enquanto tenho pés, um corpo, um mundo, em torno de mim produzo intenções que não são decisórias e que afetam minha circunvizinhança com caracteres que não escolho” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.589).

“acontecimento” que é a expressão – da vida humana *integrada* e daquilo que pode instituir *por sobre o ser natural* (RAMOS, 2009, p.133)

Interpretação que se justifica com mais razão ainda se consideramos que Merleau-Ponty não localiza o início do acontecimento expressivo na linguagem ou nas criações culturais, mas na percepção mesma.

Para Ferraz, por exemplo, a própria prioridade que a existência, ou o mundo vivido, ganham nesta filosofia assemelham-se – não sem restrições – ao retorno ao eu cartesiano, uma vez que esta prioridade possui o sentido de negar que os atos da consciência possam ser causados pelas condições objetivas do meio. Ou seja, uma vez que “o ser no mundo delimita a amplitude da experiência significativa, e, nesse sentido, é anterior às determinações causais do meio em que se insere”, não é à toa que uma das importantes tarefas da *Fenomenologia* é resolver a proeminência deste Si indeclinável e meio universal dos fenômenos, em relação à camada de impessoalidade e generalidade caracterizada pelo comportamento ou pelo corpo.

Mas então, dessa forma, é mais o *Cogito* tácito o responsável pela manutenção dos privilégios da consciência do que a temporalidade originária. Sabe-se que ao lado da ideia de encarnação, Merleau-Ponty assume a verdade cartesiana de que “na raiz de todas as nossas experiências e de todas as nossas reflexões encontramos então um ser que se reconhece a si mesmo imediatamente” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.496), ou seja, um ser que possui consciência de si no momento mesmo em que apreende um objeto³⁷.

É verdade que o *Cogito* tácito, tipo de consciência em que tenho experiência de mim por mim (MERLEAU-PONTY, 2006c) é apresentado, de um lado, a fim de novamente extirpar a possibilidade de que o objeto ao qual a consciência se dirige seja um objeto real, em si, cuja consequência seria a de conceber “a vida psíquica a uma notação dos fatos do ambiente, já que mesmo os atos por ela suscitados são determinados

³⁷ Constitui-se aqui uma das distâncias do Cogito que Merleau-Ponty visa defender ao Cogito cartesiano. Ainda que se mantenha deste uma “verdade definitiva”, a afirmação da subjetividade, esta se afirma no mesmo “movimento profundo de transcendência que é o meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006c, 504). Malograda ou não, é por esta simultaneidade que Merleau-Ponty pode continuar a conceber a subjetividade como abertura à alteridade, ao mundo ou a outrem. Para Renaud Barbaras, é neste momento que Merleau-Ponty entra novamente na dificuldade de estabelecer categorias próprias para pensar os fenômenos que faz a descrição e recai nos quadros dualistas que buscava superar. Afinal, da afirmação de que há fenômenos no mundo, cuja existência seria a condição para o pensamento de..., o filósofo conclui imediatamente que “há consciência de algo”, de forma que longe daquela certeza ser reenviada àquilo de que é certeza, nomeadamente do próprio mundo, ela é imediatamente explicitada como certeza de si” (BARBARAS, 2001).

pelas condições objetivas” (FERRAZ, 2006, p.171). Contudo, a certeza subjetiva que acompanha a apreensão dos objetos, implica que “a própria experiência das coisas transcendentais só é possível se eu trago e encontro em mim mesmo seu projeto” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.494).

A *Fenomenologia da Percepção* convocava a necessidade de retomar a interpretação do cogito, sem retirá-lo do tempo, isto é, ligando-o à ideia de existência³⁸, e a certeza que aqui é descoberta se localiza aquém do conhecimento, em realidade, ela se realiza somente em ato, em cada ato de percepção ou de pensamento e não subsiste sem eles, de forma que, para Merleau-Ponty, seria este o *Cogito* que Descartes visava alcançar enunciando o “penso, logo existo”, mas que se constitui, em realidade, enquanto um *Cogito* secundário, verbal ou falado. Isto porque tratar-se-ia de um enunciado cujas palavras nem mesmo fariam sentido “se eu não tivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento”, isto é, “se o *Cogito* falado não encontrasse em mim um *Cogito* tácito” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.539).

Há assim um aprofundamento ainda mais radical no eu do que o cartesiano, pelo qual o filósofo recorre a ideia de uma consciência que é “um reduto de não-ser, um Si” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.536), uma certeza indeclinável de mim mesmo que sustenta todos os atos particulares de pensamento e que é condição para o *Cogito* verbal. Mas, antes de dar por definida a manutenção de um certo idealismo no pensamento merleau-pontiano, cabe ainda compreender o que o filósofo chama de relações de motivação entre a subjetividade e o mundo. Ao final do capítulo da temporalidade, Merleau-Ponty resume o essencial do problema das dicotomias clássicas afirmando que, em todos os casos, tratava-se de compreender “qual é, em nós e no mundo, a relação entre o *sentido* e o *não-sentido*” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.574).

Novamente se referindo às filosofias da história, Merleau-Ponty indaga se “Aquilo que existe de sentido no mundo é produzido pela reunião ou pelo encontro de fatos independentes, ou então, ao contrário, seria a expressão de uma razão absoluta?” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.574). Tendo em vista o que é, para o filósofo, o ato de significação, sabemos que, aqui também, a resposta poderia ser que nem a primeira opção, nem a segunda. Portanto, contra o intelectualismo – e a fim de retirar aquelas

³⁸ Afinal, “a certeza que tenho de meus pensamentos deriva de sua existência efetiva” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.511).

prerrogativas da consciência – trata-se de um sentido que não é absolutamente centrífugo, mas também centrípeto. Em suas palavras,

É verdade que nada tem *sentido* e valor senão para *mim* e por mim, mas esta proposição permanece indeterminada e ainda se confunde com a ideia kantiana de uma consciência que “só encontra nas coisas aquilo que ali ela colocou” e com a refutação idealista do realismo, enquanto não precisamos como entendemos o sentido e o eu. [...] Portanto, precisamos retornar a análise da *Sinn-Gebung* e mostrar como ela pode ser ao mesmo tempo centrífuga e centrípeta, já que está estabelecido que não existe liberdade sem campo (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.588)

Ou seja, se com a encarnação da consciência procurava-se desbancar a ideia de uma consciência pura, e de liberdade absoluta, tanto esta última deve estar ancorada em algum lugar, possuir um campo e horizontes de *possibilidade*, quanto a significação precisa deixar de ser pura doação da consciência.

Assim, o que a noção de temporalidade visava reunir era a presença de si a si com a presença ao mundo, isto é, por ela se faz aparecer o sujeito e o objeto como dois momentos de uma estrutura única, a *presença* – aquela que desdobra os demais momentos do tempo e que é capaz de objetivá-los. Fundante em relação ao tempo constituído, o tempo constituinte ou o tempo-sujeito é o meio pelo qual Merleau-Ponty pensa a solução do problema de outrem e, além disso, a liberdade. Pois que, na mesma medida em que o tempo presente dá acesso ao que não é mais e ao que ainda não é, “ele também pode dar acesso a temporalidades que não vivo e pode ter um horizonte social, de forma que meu mundo se acha ampliado na proporção da história coletiva que minha existência privada retoma e assume” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.580).

É esta retomada e assunção que se confundem, a partir daí, com a ideia de motivação. E o capítulo *A Liberdade* se inicia com a apresentação das objeções feitas à mesma. Os argumentos que tornariam necessária sua renúncia seriam dois: 1. Se os motivos têm a força de me fazer agir, então não há liberdade; 2. Se os motivos não possuem essa força, então sou livre, a liberdade é inteira, “tão grande nas piores torturas quanto na paz de minha casa” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.582).

Ora, novamente, é a própria descrição da experiência do sujeito concreto, em sua relação permanente com o que é diferente de si, que introduz algum estranhamento sobre ambas as alternativas. Para Merleau-Ponty, tomar o que poderiam ser obstáculos à ação livre justamente como criados ou desdobrados pela consciência tem como consequência

conceber uma liberdade absoluta e como que sem exterioridade³⁹, de forma que o Nada sartreano é interpretado da seguinte maneira:

Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor, não existe ação das coisas sobre o sujeito, só existe uma significação (no sentido ativo), uma *Sinngebung* centrífuga (MERLEAUPONTY, 2006c, p. 584)

No limite, tal liberdade estaria, em realidade, aquém de todas as ações e confundir-se-ia com um estado de natureza. Não sendo limitada por nada, porque relacionando-se somente com o exterior que se dá, então

essa natureza da consciência que consiste em não ter natureza, em caso algum ela pode exprimir-se no exterior nem figurar em nossa vida. A ideia de ação desaparece, portanto, de nós ao mundo nada pode passar, já que não somos nada de determinável e já que o não-ser que nos constitui não se poderia insinuar no pleno do mundo (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.585)

Portanto, é pensando no movimento centrípeto que constitui o ato de significação da consciência encarnada bem como na admissão de uma motivação do ato livre, que Merleau-Ponty visa recuperar a presença do mundo no interior do sujeito, de forma que é tanto uma reflexão que concebe todas as coisas sobre o poder do homem quanto uma pela qual nenhuma estaria sob seu poder que tornam a liberdade impossível.

A fim de deixar clara a negação de uma liberdade como estado natural do humano, o filósofo remonta à comunicação entre as diferentes dimensões do tempo (o passado, o presente e o futuro) para introduzir a noção de campo que a relaciona com a ação⁴⁰. É porque uma tal liberdade não precisaria engajar-se ou realizar-se, “ela sabe muito bem que o instante seguinte a encontrará, de qualquer maneira, igualmente livre” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.586) que a verdadeira noção de liberdade “exige que nossa decisão se entranhe no porvir, que algo tenha sido *feito* por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.586)

Isto é, exigir que a liberdade tenha um campo é o mesmo que exigir o direcionamento do sujeito rumo a uma situação diferente da atual, uma vez que “para ela

³⁹ É a com a concepção sartreana de liberdade que o capítulo é construído, através do uso do exemplo do rochedo intransponível presente em *O ser e o Nada*.

⁴⁰ Daí, novamente, a centralidade da noção para a resolução das dicotomias clássicas, agora, especificamente, a da necessidade e da liberdade.

existem possíveis privilegiados ou realidades que tendem a perseverar no ser” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.587). Concebida como uma escolha que se realiza sob uma aquisição prévia (o adquirido) e que se encaminha à confirmação de uma situação ou à uma conversão de nossa existência, para o filósofo,

[...] não haveria arrancamento se a liberdade não se tivesse investido em parte alguma e não se preparasse para fixar-se alhures. Se há não ciclos de conduta, situações abertas que pedem um certo acabamento e que possam servir de fundo, seja a uma decisão que as confirme, seja a uma decisão que as transforme, a liberdade nunca tem lugar (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.586)

Definida como poder para transcender a situação de fato, que não escolhemos e onde estamos enraizados, o ato livre significa a criação de um sentido novo que a transformará ou a ressignificará. Conforme Marilena Chaui, por exemplo, este comportamento humano é *práxis* e “transforma o necessário em contingente e dá à contingência a força de necessidade” (CHAUÍ, 2012, p.166).

Podemos entender então como a defesa de que a significação seja centrípeta e centrífuga implica a admissão da presença ou da solicitação do mundo no sujeito, sem que essas se mostrem como determinantes da conduta. A esta altura, Merleau-Ponty remonta novamente ao exemplo do rochedo intransponível. Na concepção de Sartre, este só adquiriria o valor de intransponível devido ao projeto que formulo de transpô-lo, de forma que o rochedo ou qualquer coisa fora de mim não se constitui como um obstáculo nem um limite à minha liberdade, já que foi ela mesma, isto é, já que é de mim mesmo que eles – o rochedo e as coisas – ganham determinados atributos (MERLEAU-PONTY, 2006c). E de fato, por esta via rebate-se o realismo e a coisa em si, já que essas ganham atributos que as impedem de serem uma “massa amorfa” e “inominável”. Mas não se rebate o idealismo.

Por essa razão, passa a se debruçar sobre como ocorre a valorização acerca do mundo para o humano, cujo papel do corpo é fundamental. Uma vez que qualquer projeto de pensamento é fundado em relação à experiência pré-reflexiva, ele tem, na realidade, sua origem nas valorizações corporais e na generalidade da existência, que são, por sua vez, fundantes em relação a ele. Dessa forma, havendo ou não o projeto de escalar uma montanha, por exemplo, a mesma ganha determinados atributos porque simplesmente ultrapassam o poder do corpo humano:

Abaixo de mim enquanto sujeito pensante, que posso a meu bel-prazer situar-me em Sirius ou na superfície da terra, existe como que um eu natural que não abandona sua situação terrestre e que sem cessar esboça valorizações absolutas. Mais: meus projetos de ser pensante visivelmente são construídos sobre estas; se decido ver as coisas do ponto de vista de Sirius, é ainda à minha experiência terrestre que recorro para fazê-lo [...] (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.589).

Além disso, uma vez que dependentes da estrutura perceptiva que percorre o mundo, estas valorizações espontâneas revelam-se em contraposição à individualidade pressuposta aos projetos sartreanos. Para Merleau-Ponty, as significações primeiras “elas não me são próprias, elas vêm de mais longe do que eu e não fico surpreso de reencontrá-las em todos os sujeitos psicofísicos cuja organização é semelhante à minha” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.589-590).

E é aí que o ato de significação tal como interpretado no registro das relações de fundação vem a esclarecer a possibilidade de partilha de sentido acerca dos acontecimentos, já que a história não se move “apenas segundo as decisões particulares dos sujeitos tomadas de um modo absoluto” (FERRAZ, 2006, p.216). Porque não se trata somente de uma valorização realizada por um “sujeito acósmico”, mas situado, visa-se, aqui, à existência de “um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinngebung* decisória” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.591).

Ainda, tal valorização do aspecto de generalidade acaba por levar em consideração a sedimentação de condutas na existência humana. Merleau-Ponty nos diz que as atitudes em relação ao mundo que foram frequentemente confirmadas, tal como o sentimento de inferioridade, se tornam por isso prováveis de repetição. Mas não só elas. No âmbito social ou na história humana, essa sedimentação se exprime por aqueles *a priori* históricos, modos privilegiados de conduta e constantes, sobretudo, para quando há preservação de uma determinada situação⁴¹.

A partir daí, Merleau-Ponty convoca o leitor a compreender as categorias históricas e a tomada de consciência a partir do método existencialista, cuja tarefa, doravante, é a mesma que aquela que dá origem às duas obras complementares: a recusa do pensamento objetivo sem recair na análise reflexiva. Dessa forma, não se trata de

⁴¹ Mas quando não, tendo em vista que situação e liberdade não se excluem uma à outra, o sedimentado pode ser modificado e fundar uma nova tradição (MERLEAU-PONTY, 2006c). Tal é a dialética que o filósofo encontra nas relações do sujeito com a história.

compreender nem que a posição objetiva do sujeito em um determinado circuito de produção leve à tomada de consciência, portanto, que as condições objetivas façam por si só a revolução. Nem, por outro lado, que basta a tomada de consciência e o reconhecimento de si como operário para que aquela seja possível. Assim, “O pensamento objetivo deduz a consciência de classe da condição objetiva do proletariado. A reflexão idealista reduz a condição proletária à consciência que dela toma o proletário” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.594).

Antes, nem fato constatado, nem significação decretada, a classe e a tomada de consciência são vividas de uma maneira que, se é possível que ganhem um sentido e um porvir, os mesmos não brotam de uma decisão do sujeito sem lugar e portador de uma liberdade sem limites, mas de um modo de coexistência presente e passado⁴². Afinal, “minha liberdade, se tem o poder de me engajar alhures, não tem o poder de instantaneamente me tornar aquilo que decido ser” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.600).

Porque não é ato sem retomar algo do mundo, confirmando-o ou transformando-o, a liberdade aparece justamente na troca que o sujeito estabelece com o mundo, ali incluso outrem. Logo, havendo um sentido no mundo que o sujeito não constitui, porque há, ao lado da individualidade, uma generalidade absoluta, pela qual, a rigor, há intersubjetividade, então, diz Merleau-Ponty, “sob essa condição, pode haver situações, um sentido da história, uma verdade histórica, três maneiras diferentes de dizer a mesma coisa” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.601).

Tal qual a liberdade que possui um campo, a história possui, por sua vez, uma estrutura, pela qual os acontecimentos passam, perfilam-se, e pela qual nenhum acontecimento advém do nada, isto é, pela qual o que se torna presente pode, ao menos, ser entrevisto no passado próximo, como um latente a espera de atualização. Pois, para além das significações puramente centrífugas, isto é, individuais,

Aquilo que se chama sentido dos acontecimentos não é uma ideia
que os produza nem o resultado fortuito de seu agrupamento. É o

⁴² Merleau-Ponty ainda explica a necessidade da coexistência para a compreensão das categorias históricas em analogia com o processo psicanalítico. Segundo o filósofo, da mesma forma que um paciente, em psicanálise, apenas ressignifica seu passado, isto é, lhe confere novo sentido, observando este passado a partir da nova perspectiva em que se encontra, a da *coexistência* com o psicanalista, o mesmo se passa “em todas as tomadas de consciência: elas só são efetivas se produzidas por um novo envolvimento” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.620), isto é, se produzidas tanto pela capacidade do sujeito de visar-se objetivamente, de tomar um recuo objetivo em relação a si mesmo, e colocar-se em relação ao ponto de vista de outrem. Por essa razão, este ato livre de ressignificação se encontra na intersecção dos domínios objetivos e subjetivos.

projeto concreto de um porvir que se elabora na coexistência social e no Se antes de qualquer decisão pessoal (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.602)

Dessa forma, se o sujeito da história é aquele que, além de presença a si, também é presença a outrem e ao mundo e porque esta história da qual ele é “produto-produtor” só é por conta da coletividade, isto é, da práxis inter-humana, então qual o seu sentido? Um que, também, só pode ser incompleto ou a se fazer, aberto aos diferentes pontos de vista ou perspectivas. Nas palavras de Merleau-Ponty,

Ora, se é verdade que a história é impotente para terminar algo sem consciências que a retomem e que através disso a decidam, se por conseguinte ela nunca pode ser separada de nós, como uma potência estranha que disporia de nós para seus fins, justamente porque ela é sempre história vivida nós não podemos recusar-lhe um sentido pelo menos fragmentário” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.602)

Portanto, eis como se visava iluminar a compreensão da história a partir do método existencialista. Considerada em relação a uma liberdade que se faz do encontro entre o exterior e o interior⁴³ e que, por isso, lança *raízes* no mundo, então a história humana não só se mostra possível de instituir-se tal como através do ato negador que a referência ao trabalho em Hegel trazia na *Estrutura do Comportamento*, mas também revela que seu sentido é fragmentário, pois que ela mesma é fundamentalmente inacabada e parte da “Unidade do acontecimento social” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.635), cujas diferentes dimensões significam uma à outra. Portanto, que “não há significação única da história, o que fazemos tem sempre vários sentidos” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.635), restando aí a especificidade da *concepção existencial da história*.

Concomitantemente, é também a centralidade da noção de existência, entendida como o ato pelo qual o humano retoma e assume por sua conta uma situação de fato (MERLEAU-PONTY, 2006c), isto é, como transcendência, que coloca problemas insolúveis à Merleau-Ponty no que tange a relação da consciência, ainda que encarnada, com a natureza. Evidentes no tratamento dado ao tema do *Cogito* tácito e do tempo-sujeito, elas se resumem ao privilégio que a consciência continua a manter em relação à vida ou às intenções biológicas, seja na medida em que passível de apreender-se em um distanciamento da presença ao mundo, afinal, “a reflexão, que distancia todas as coisas, manifesta-se pelo menos como dada a si mesma, no sentido em que ela não pode pensar-se suprimida, manter-se à distância de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.534),

⁴³ Afinal, eu não sou livre a despeito ou aquém dessas motivações, mas por seu meio (MERLEAU-PONTY, 2006c).

seja na medida em que liberta do tempo e da ciclicidade natural⁴⁴. Isto é, se a temporalidade não é a razão última pela qual há manutenção da filosofia merleau-pontiana nos quadros de uma filosofia da consciência, ela também não é capaz de resolver a união entre pretendida o Si indeclinável e a generalidade, entre a capacidade de autonomia e distanciamento do mundo e o enraizamento e dependência do mesmo. Dessa forma, ainda que pudesse ser a intenção desde a *Estrutura do Comportamento* pensar em uma *fundação real* da consciência ou da história sobre a natureza e o dado, acaba por prevalecer, sobretudo com o ponto de vista da *Fenomenologia*, a *fundação de sentido*, daí que “a presença da natureza em mim, a dependência da consciência em relação a suas amarras vitais, não é jamais vivida como uma passividade real, e sim como uma passividade de motivações” (NEVES, 2018, p.271), isto é, aquelas que solicitam ou motivam a ação do sujeito no mundo e que não deixam de ser aquilo que é intencionalmente retomado por ela.

⁴⁴ Para Neves, analisando o problema nos termos de subjetividade e aparecer, presença a si e presença no mundo, “a temporalidade, na qual residia com efeito a promessa de conciliação desses extremos, apenas amaina a antinomia sem resolvê-la: ela ainda supõe um foco de consciência para o qual o tempo se temporaliza, e assim confessa uma distância entre a subjetividade e o aparecer que denuncia o primado da presença a si sobre a presença ao mundo (NEVES, 2018, p.311).

CAPÍTULO II. A COEXISTÊNCIA E O SENTIDO DO MUNDO HISTÓRICO

1. Uma fenomenologia existencialista dos acontecimentos históricos

O mundo fenomenológico não é o ser puro,
mas o sentido que transparece na interseção
de minhas experiências, e na interseção de
minhas experiências com aquelas do outro,
pela engrenagem de umas nas outras

Merleau-Ponty, *Fenomenologia da
Percepção*, p.18

O capítulo precedente refazia o caminho pelo qual Merleau-Ponty pode passar de uma reflexão acerca da especificidade humana e da subjetividade para uma reflexão da intersubjetividade concreta ou do mundo sócio-histórico. Ele mostrava que há uma definição do conceito de história no primeiro Merleau-Ponty, transpassada pelas questões e referenciais teóricos apontados até aqui. Mas disso pode se concluir que o filósofo elabore, na mesma medida, uma filosofia da história? Se é como problema que a história aparece no interior da reflexão da diferença antropológica, aqui também o é.

Talvez mais possível seja afirmar que o que há é uma leitura da história concreta, os fatos ou os fenômenos sócio-históricos, de inspiração fenomenológica e existencialista. Isto é, a filosofia de Merleau-Ponty não se encaminha jamais para uma doutrina ou sistema político. Acentuando a abertura e indeterminação inerentes aos acontecimentos humanos e não estabelecendo uma posição dogmática acerca deles, ela também não deixa de considerar os problemas políticos. Dessa forma, segundo Simone Goyard-Fabre, aquelas inspirações “competem para afiar o olhar crítico” (GOYARD-FABRE, 1987, p.469) do filósofo. E, de fato, sabemos que o marxismo e as experiências comunistas serão colocados em questão. Quando as bases do primeiro (o diagnóstico e a esperança na classe proletária como motor da história) já não encontram mais respaldo na realidade mundial e quando o segundo recai nos esquemas da política tradicional, tema melhor abordado em *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty se esforça a pensar em uma nova alternativa para além do dilema posto entre comunismo e anticomunismo. Mas, antes de chegar aí, observemos melhor como a filosofia merleau-pontiana apreende os

acontecimentos do mundo histórico, tal como são apresentados nos diversos artigos reunidos em *Sens et non-sens* e originalmente publicados na revista *Les Temps Modernes*.

Logo nas primeiras páginas de *La guerre a eu lieu*, o ensino filosófico universitário à época é apontado como individualista e universalista. Como tal, tratava-se, então, de um pensamento desconectado dos fatos e da situação. Muito próximo dele estaria também o espírito da sociedade francesa, que pensava a perseguição aos judeus e a violência da guerra como que longe demais para lhe dizer respeito:

O que torna para nós inconcebível nossa situação de 1939 e a coloca definitivamente fora de nosso alcance é justamente que não tínhamos consciência dela como de uma situação. Vivíamos no mundo, tão perto de Platão como de Heidegger, dos chineses como dos franceses (em realidade, tão longe de uns como dos outros). Não sabíamos que isso era viver em paz, viver na França, e em um certo Estado do mundo (MERLEAU-PONTY, 1966, p.162)

Presos em um universo de pensamento otimista, no qual ignoravam-se a violência e a infelicidade como elementos da história (MERLEAU-PONTY, 1966, p.161), eram também os fatos postos em segundo plano e subjugados pelo universo de pensamento de cada indivíduo. Por essa razão, teriam sido os franceses em 1939 “surpreendidos com a guerra” (CHAUI, 2002, p.269). Contra tal pano de fundo, Merleau-Ponty segue afirmando que não é possível pensar a liberdade como se fosse o *destino* natural dos homens, nem que seja possível ser livre sozinho. Ao invés disso, a liberdade de uns não poderia existir (ou ao menos se manter) sem a liberdade dos outros. Para o filósofo: “Acostumados desde a nossa infância a fazer uso da liberdade e a viver uma vida pessoal, como teríamos sabido que essas eram aquisições difíceis, como teríamos aprendido a engajar nossa liberdade para conservá-la?” (MERLEAU-PONTY, 1966, p.162)

A liberdade é, então, uma *possibilidade*. Dizendo-nos que tal como experimentada antes da guerra a liberdade havia sido adquirida, isto é, fruto de um trabalho e cuja manutenção depende de uma espécie de feitura constante, Merleau-Ponty quer atentar para o fato de que ela não é um dado apriorístico, nem o fim último desta ordem do universo na qual ela mais se realiza. E, tão pouco, que uma vez realizada, esteja para sempre garantida.

Portanto, a essa altura, é uma situação concreta que recoloca o problema de outrem e refaz a ideia de liberdade e de coexistência. Pois a guerra teria feito ver que a sociedade humana não é uma pura soma de consciências ou de indivíduos, mas que esses indivíduos

também são feitos da sociedade⁴⁵. Dependendo de um outro para ser definido como “um francês” ou “um proletário”, a consciência generalizada escapa ao universalismo da categoria homem. Com a experiência da ocupação, vivendo a violência e o domínio por outrem, a consciência descobre a coexistência e, com isso, o fundo de historicidade pelo qual apresenta-se aos outros (GOYARD-FABRE, 1987). Nas palavras de Merleau-Ponty:

O antissemitismo alemão nos recoloca em frente a uma verdade que ignorávamos em 1939. Pensávamos que não havia judeus nem alemães, mas somente homens ou mesmo consciências. Nos parecia que a cada momento cada um de nós escolhia, numa liberdade sempre nova, ser e fazer isso que queria (MERLEAU-PONTY, 1966, p.167)

Marilena Chaui, em *A experiência do pensamento*, já chamara também o momento da guerra como o momento em que, para Merleau-Ponty e seus contemporâneos, ocorre a descoberta da história, ou então, de seu peso bruto e irrecusável (CHAUÍ, 2002). Isto é, momento em que o aspecto da coletividade e da contingência dominam a vida pessoal de um e de todos, relembrando o indivíduo de seu ancoramento em uma determinada sociedade, historicamente situada e que tolhe, em alguma medida, a liberdade pessoal ou absoluta que acredita possuir.

Ainda, o filósofo alega que com a guerra se aprendera a história e que “não se deve esquecê-la” (MERLEAU-PONTY, 1966, p.174), o que tanto pode indicar algum tipo de dever ou responsabilidade imputada aos sujeitos de uma comunidade quanto, também, parece colocar o mundo histórico naquela camada ante-predicativa da experiência à qual se faz necessário retornar. Se lembramos do movimento da segunda obra, isto é, de que parte do ponto de vista da consciência e coloca o que ela sabe sobre o mundo entre parêntesis – o tanto quanto possível, isto é, jamais completamente, pois que o que a redução revela é o ancoramento no mundo, o enraizamento da consciência numa determinada situação natural e histórica e que é partilhada com outrem -, o que se alcança é tudo o que em nós é fundado e que, por essa razão, habita o limiar do esquecimento⁴⁶.

⁴⁵ A partir dessa chave de leitura, é também o tempo fora da guerra percebido como revelando a brecha nas categorias universais: “Se tivéssemos visto melhor, nós já teríamos encontrado, na sociedade dos tempos de paz, mestres e escravos e teríamos podido aprender como cada consciência, tão livre, soberana e insubstituível, pode se sentir, congelar-se e se generalizar sob um olhar estrangeiro, tornar-se um “proletário” ou “um francês”(MERLEAU-PONTY, 1966, p.164-165)

⁴⁶ Em *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*, Marilena Chaui destaca o sentido que a constituição das idealidades ou sua sedimentação tem para o filósofo aqui em questão. Elas seriam entendidas como

Nesse sentido, a história ou o histórico em nós aparece como o fundo de nossas vidas, como aquilo que não escolhemos, mas que está aí para de alguma forma nos condicionar. Abordando o tema do movimento da história, Pascal Dupond relembra que ele depende dos seres humanos tal como “inseridos em formas históricas relativamente estáveis e, contudo, maleáveis, que eles sofrem e que eles transformam” (DUPOND, 2010, p.40). Sendo este um de seus aspectos, tal definição não a aproxima por demais do que fora dito da natureza? O aspecto daquilo que não escolhemos, a matéria pela qual pode haver transformação ou rearranjo de sentido? O limite da ordem do simbólico, mas também sua condição. Como se distinguiria, assim, o natural e o simbólico? Ainda mais se a própria *Fenomenologia* define o corpo humano como o primeiro dos objetos culturais?

A resposta parece simples: não há nada natural no homem. O filósofo já havia dito que “sem querer, de algum modo os homens secretam cultura. O mundo humano, por mais diferente que seja do mundo natural ou animal, de algum modo é natural para o humano” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.21). E, contudo, é esse natural responsável, na filosofia de Merleau-Ponty, pela retirada das prerrogativas da consciência absoluta. Esse impasse, como sabemos, não é pouca coisa. E se é verdade que o filósofo se esforça em pensar a política, entrelaçamento ou troca entre os homens, para além de princípios puros⁴⁷, como compreender as relações do homem com o homem e com as coisas fora do escopo do idealismo?

Afinal, o antissemitismo, “ele foi concebido no oco da história” (MERLEAU-PONTY, 1966, p.165), isto é, que há uma zona de irracionalidade, latente e, talvez, ao mesmo tempo esquecida de si mesma, sempre presente no interior da própria ordem humana.

E, justamente, pensamos que acerca do trabalho que aqui desenvolvemos, é esta a maior contribuição de *A guerra aconteceu*. Pois, na mesma medida em que acentua o papel dos fenômenos do mundo para a formulação teórica do filósofo, insere o problema

“autoesquecimento”, “olvido de si” ou “esquecimento da inerência ao mundo”, referindo-se à capacidade do pensamento humano de esquecer-se de si mesmo, isto é, da sua relação originária e fundante com o mundo. Daí a exigência, justamente, do trabalho fenomenológico de retorno às camadas pré-reflexivas da experiência.

⁴⁷ Comentando a recepção de Maquiavel, o filósofo escreve: “O que se reprova nele é a ideia de que a história é uma luta e a política relação antes com homens do que com príncipes. Haverá, contudo, algo mais certo?” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.247).

da história concreta⁴⁸ no interior da lógica própria de sua filosofia: o de revelar e conferir a devida importância aos aspectos da experiência humana que alargam a ideia de razão – a significação do comportamento, a lógica própria do corpo, o não-senso nas relações inter-humanas.

Dessa maneira, sem pretender explicar os fenômenos históricos, Merleau-Ponty mais se comprometeria em voltar-se a eles a fim de, pela descrição, fazer ver o sentido que os mesmos emanam. Neste sentido, podemos compreender melhor como aquelas inspirações fenomenológicas e existencialistas convergem para afiar a leitura de mundo operada pelo filósofo, tal como defendido por Goyard-Fabre.

E se, perto da virada para os anos de 1950 o marxismo passa a ter um destaque distinto nas suas esperanças políticas, há de se entender, antes disso, como Merleau-Ponty filiava-se a essa tradição. Alguns escritos, posteriormente publicados em *Sens et non-sens*, ao mesmo tempo que fornecem boas indicações, trazem elementos que elucidam o problema das relações entre a natureza e a história nesta primeira fase.

2. Filosofia e política: a filiação com reservas ao marxismo e os impasses do pós-guerra

Datado de 1948, *Marxismo e Filosofia* é conhecido por ensaiar uma conhecida aproximação e conciliação do pensamento revolucionário com a fenomenologia⁴⁹. Nele, a categoria de existência mostra-se fundamental, uma vez que a descrição fenomenológica da experiência vivida, em seu retorno à vida irrefletida, é responsável por revelar o homem nada mais nada menos do que como relação com o mundo e com outrem, dada a encarnação do espírito e seu enraizamento no mundo.

Não à toa, a epígrafe que abre o texto é aquela em que Marx, partindo da crítica à religião em direção à crítica do direito, diz que “Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (MARX, 2010, p.151), mote que rapidamente nos reenvia à crítica do individualismo e à defesa da coexistência já operada por Merleau-Ponty em demasiadas ocasiões.

⁴⁸ Neste caso em específico, o problema do antissemitismo.

⁴⁹ Em explicativa nota do tradutor, Marilena Chaui relembra que a origem do ensaio é a querela promovida por espiritualistas, de um lado, e marxistas, de outro, contra a fenomenologia e o existencialismo. Querela esta que suscita o ensaio merleau-pontiano como resposta.

Além disso, contra interpretações puramente realistas da relação do sujeito com o mundo, é a concepção de natureza ou matéria marxista que será trazida por Merleau-Ponty a fim de suscitar a compreensão dialética dessas relações. Aqui, será em Marx que o filósofo irá rastrear a impossibilidade de conceber toda e qualquer exterioridade como dada imediatamente, como coisa natural. Concebidas mediatamente, isto é, pelo trabalho, a coisa é, em realidade, produto da práxis inter-humana em condições determinadas (CHAUI, 1980).

Por essa razão, referindo-se ao marxismo, Merleau-Ponty diz que se nele “a natureza é dialética, é porque se trata da natureza percebida pelo homem e inseparável da ação humana” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.72)⁵⁰. Ou seja, o que o filósofo entrevê no materialismo dialético é um meio pelo qual este encontra de superar as dualidades clássicas decorrentes da oposição entre sujeito e objeto: a práxis, que compreende o domínio da vida material intervindo na vida humana da mesma forma que é ela mesma produto de um certo modo pelo qual o humano relaciona-se com a natureza. Segundo Merleau-Ponty, na leitura que faz de Marx:

Tratava-se de compreender que o vínculo que prende o homem ao mundo é ao mesmo tempo o meio de sua liberdade, e como o homem, em contato com a natureza, sem quebrar a necessidade dela, mas, pelo contrário, utilizando-a, projeta à sua volta os instrumentos de sua liberação (MERLEAU-PONTY, 1980, p.76)

Que a relação entre a matéria e o espírito seja dialética implica em mais um ponto aproximativo das duas filosofias. Em ambas, apenas haveria a possibilidade de uma produtividade propriamente humana, liberta das necessidades da matéria, e, portanto, possibilidade de surgimento de algo novo, se o for *a partir* do jogo das condições naturais (MERLEAU-PONTY, 1980). E é dessa forma que o meio circundante que o humano projeta à sua volta acaba por ser a história, e não o mesmo meio do animal ou o de uma natureza em si.

Afinal, segundo Merleau-Ponty, “este meio não sobrenatural, mas transnatural, onde os homens ‘refazem sua vida todos os dias’, é a história” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.76). Ou seja, a estruturação de uma situação de maneira propriamente humana

⁵⁰ Merleau-Ponty menciona como um dos exemplos de tal concepção de natureza a crítica ao materialismo que abre as *Teses sobre Feuerbach*, reproduzida a seguir. “Até agora, o principal defeito de todo materialismo (inclusive o de Feuerbach) é que o objeto, a realidade, o mundo sensível só são apreendidos sob a forma de objeto ou de intuição, mas não como atividade humana sensível, enquanto práxis, de maneira não subjetiva” (MARX, 1989, p. 93).

não está, para Merleau-Ponty, apartada do meio natural e nem está a ele sobreposto, afinal, se faz *a partir dela*⁵¹. Dessa forma, é na medida em que a matéria deixa de ser um dado exterior que explicaria mecânica ou causalmente a ação humana, já que carregada da dialética antes própria ao espírito, que pode exprimir e transmitir o espírito de uma sociedade, bem como sugerir os seus modos de ser e de pensar (MERLEAU-PONTY, 1980).

Por fim, compreende-se essa transnaturalidade do meio humano a partir da conciliação entre o sujeito e o objeto que a filosofia de Marx teria efetuado e que serve para indicar a compatibilidade entre ambas as filosofias. Em artigo intitulado *Violência e história: o lebenswelt da política*, Ericson Falabretti, acompanhando a leitura própria de Merleau-Ponty, diz que “a filosofia marxista, a exemplo da própria fenomenologia, não sacrifica o subjetivo ao objetivo, não reduz a consciência à matéria e não julga a história pela acumulação de fatos isolados” (FALABRETTI, 2020, p.24), o que é mais uma forma de explicar a negativa do filósofo diante das alternativas objetivistas da filosofia da história.

Ainda à luz das esperanças marxistas do filósofo francês, é então porque o sujeito não é somente produto de seu meio, mas produto-produtor, que o ator central da filosofia da história marxista é aquele para quem, nas palavras de Merleau-Ponty, “a necessidade pode virar liberdade concreta” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.80), isto é, o sujeito concreto. Contudo, se há pontos aproximativos entre os autores, restando o mérito dessa possibilidade na superação das dualidades clássicas operadas por Marx, há também diferenças.

Desde que introduzida nas reflexões da *Fenomenologia* e nos conjuntos de textos publicados, à época, na revista *Temps Moderns*, a maior incompatibilidade que pode ser vista é, certamente, a que se refere à ideia de desenvolvimento necessário do capitalismo rumo à sociedade sem classes. Segundo Mendonça, contra qualquer *télos* e necessidade, o que se passa para o pensamento merleau-pontiano é, “às vezes nas entrelinhas, outras claramente tematizadas, a ideia de uma história ambígua, caprichosa, dissimulada e não transparente à razão” (MENDONÇA, 1986, p.22). Mais apresentada como lugar do

⁵¹ Movimento este muito próximo, por sua vez, daquele que a dupla fundação, na passagem das ordens inferiores às superiores, visa exprimir.

mistério e do equívoco, haveria uma exigência dada pelos próprios fatos à Merleau-Ponty de refletir sobre a presença do não-senso na história (MENDONÇA, 1986).

Notadamente, são os fatos históricos que trazem a dificuldade do filósofo de se intitular, ou então, de fomentar a filiação ao comunismo. E é a tomada de consciência, na França, da existência de campos de trabalho forçado na URSS que encaminham, de uma vez por todas, Merleau-Ponty à uma reflexão cada vez mais crítica da prática comunista. Ela está no cerne, como se sabe, da ruptura da amizade com Sartre. Da parte de Merleau-Ponty, o desentendimento começa com a exigência de distanciamento que um filósofo deve ter para com as coisas, os fatos e as situações históricas, dada a definição mesma destes: abertos e sempre a se desenrolar de maneira não imaginada por aquele cuja função é “tornar a nós ensinar a vê-las bem” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.612), isto é, a filosofia. A referência aqui é a oscilação sartreana em relação à adesão ou não ao comunismo, que, para Merleau-Ponty, súbita e inexplicavelmente “passou do anticomunismo à defesa incondicional dos comunistas” (CHAUI, 2002, p.261)

Isto é, está no núcleo do desentendimento a diferente visão de ambos acerca do papel do intelectual e seu engajamento. Se para Sartre, no limite, trata-se de agir e tomar posição mesmo que na ignorância, uma vez que haveria má-fé em identificar aquela dificuldade de princípio, a abertura dos acontecimentos, como uma dificuldade empírica (CHAUI, 2002), para Merleau-Ponty, passa-se o contrário. É o que fica claro nas cartas trocadas entre os autores por volta de 1950.

Sendo a “armadilha do acontecimento” justamente a dificuldade de apreensão do seu sentido total, o papel do intelectual ou do filósofo seria o de tentar compreendê-lo o mais perto o possível disso, fazendo, no lugar de análises isoladas e reagindo aos acontecimentos um a um, análises de conjunto. Um dos exemplos dados clareia a questão. É o do apelo de Estocolmo, assinatura pela qual condenava-se a bomba atômica e exigia-se o desarmamento nuclear⁵². À primeira vista, Merleau-Ponty não nega, a iniciativa parece exigir a adesão de todos contrários à guerra. Porém, segundo o filósofo, o que se intentava com o apelo era garantir uma solução favorável à União Soviética em toda situação de força, de forma que não assinar ou não tomar uma posição imediata

⁵² Os anos pós-guerra, nos quais se inserem os textos políticos merleau-pontianos e as cartas trocadas com Sartre, são conhecidos pela emergência cultural na França de revistas, jornais, manifestos políticos, “em suma, um conjunto de atividades ligadas à figura emergente do intelectual engajado”, que, nestas publicações, participa da vida pública, defende causas e opina sobre os acontecimentos (CHAUI, 2002).

significava que “a coexistência e a paz implicam exigências dessa ordem”, já que ao não incentivar a ação militar comunista “a esquerda não comunista fazia seu papel, que é o de favorecer uma política de distensão” (CHAUI, 2002, p.303).

Essa ação à distância, o *attentisme* característico de toda esquerda não comunista à época, faria melhor a ponte entre a filosofia e a política, ou então, entre a teoria e a prática, uma vez que com ela vislumbrava-se

uma ação de escritor, que consiste em fazer a ida e vinda entre o acontecimento e a linha geral, e não em afrontar (no imaginário) cada acontecimento como se ele fosse decisivo, único e irreparável. [...] Ora, nisso mesmo, trata-se de um método mais filosófico, porque a distância que proporciona entre o acontecimento e o juízo emitido sobre ele desarma a armadilha do acontecimento e deixa ver-se, claramente, o seu sentido” (CHAUI, 2002, p.304)

Ora, como é sabido, a desavença toma a proporção de ruptura da amizade por conta de uma razão mais profunda ainda, que Merleau-Ponty já havia identificado na ontologia sartreana. Trata-se do problema exposto no capítulo *A Liberdade* e que já mencionamos, acerca do ato de significação pelo Nada sartreano. No limite, a liberdade sartreana, a partir de seu extremo subjetivismo, retiraria da história seu aspecto fundamental de constituir o fundo de nossas vidas e o fundo de sentido que não constituímos. Segundo Merleau-Ponty, ela recusa, assim, “à história qualquer produtividade, fazendo dela, quanto ao que tem de cognoscível, o resultado imediato de nossas vontades” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.124).

E ela passa ainda pela questão crucial de compreender a relação entre o sujeito revolucionário, ou então, as massas, e o partido que, na política institucional, as representam. Tal como o seria na leitura de Marx, o filósofo insiste em alertar o erro de considerar a relação entre o partido e as classes imediatamente, isto é, de considerar o partido como a cabeça da revolução, enquanto as massas seriam seu corpo. Ou seja, o primeiro a parte que, porque pensante, daria as ordens ao segundo, a parte que lhe obedece, o corpo. O que está em questão, aqui, é o mesmo problema já abordado ao final da *Fenomenologia*, acerca das interpretações objetivistas ou mecanicistas do marxismo e que, agora, encontram sua expressão na identificação entre a existência da classe proletária e a ação dos partidos comunistas, concebidos como representantes exclusivos

de uma classe que somente assim se agruparia e tomaria consciência de si pela ação do partido⁵³. Seria essa a definição de partido presente em *Os comunistas e a paz*, pela qual

Não se deve dizer que ele exprime o proletariado porque os militantes elegem a direção ou mesmo porque a aprovam tacitamente: tem para sempre uma delegação global pelo mero fato de sem ele não haveria proletariado. [...] A chamada confiança dos proletários não é, pois, um estado de alma ou um sentimento, que poderia diminuir ou aumentar, [...] é um sentimento que não precisa ser sentido: está inscrito ou implicado na necessidade que o proletariado, que não é nada, tem de ter um Partido para poder existir historicamente” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.139)

Já para Merleau-Ponty, a dificuldade de associação aos PCs é posta pelo próprio desenrolar da Guerra Fria, a partir da qual irá afirmar que “não se pode ser anticomunista, não se pode ser comunista” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.15). Portanto, o que faz não se permitir a adesão tal como defendida por seu então amigo Sartre, nem, ao mesmo tempo, a adesão ao anticomunismo?

As respostas se encontram, sobretudo, na obra *Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista*. Publicado em 1947, trata-se de pensar, ali, ao menos inicialmente, a questão da violência existente no comunismo, tal como revelada, por exemplo, nos Processos de Moscou, e que havia sido posto “na ordem do dia” por Arthur Koestler e sua obra de ficção *O zero e o infinito*.

Isto porque, analisando criticamente a mesma, na exposição que faz dos dilemas de um militante da revolução comunista e a violência por ele sofrida por seu próprio partido, Merleau-Ponty não nega o problema posto pela existência de fato de uma violência na URSS que não parecia visar ao lema do reconhecimento do homem pelo homem, mas também não deixa intacta, além disso, o problema da violência tal como opera nos regimes liberais democrático, não posto em questão por Koestler. Dessa forma, o ensaio merleau-pontiano teria a intenção de “responder ao crescente sentimento anticomunista na França” (FALABRETTI, 2020, p.18), alimentado, em grande parte, pelo alcance da publicação do romance⁵⁴.

⁵³ Tal avaliação merleau-pontiana desta identificação está presente no artigo “O ultrabolchevismo de Sartre”, publicado posteriormente nas *Aventuras da Dialética*, e cuja conclusão é o que retomamos aqui, a título não de avaliar se a leitura de Merleau-Ponty sobre a posição de Sartre estaria correta ou não, mas somente a título de compreender o raciocínio do filósofo acerca do objetivismo e o subjetivismo em política.

⁵⁴ Trata-se, *O zero e o infinito*, de um romance que marcou a ruptura do seu autor para com o movimento comunista internacional, que, após os julgamentos que ficaram conhecidos de Grande Expurgo, na década de 30, sob Stálin, declara-se anticomunista. Segundo Caminha, “Koestler faz uma crítica feroz aos procedimentos adotados pelo governo comunista russo, durante o governo de Stálin, que julgou e executou

Portanto, é a questão da violência na história em geral que é abordada pelo filósofo. Assim sendo, passamos agora a acompanhar o prefácio da obra, nitidamente revelador das posições merleau-pontianas acerca do marxismo e da prática comunista, bem como de sua leitura das democracias ocidentais e do capitalismo. Pois que é seguindo o fio condutor de Marx e de sua crítica às democracias formais que são apresentados os elementos constitutivos da história e esboçadas respostas para a questão da legitimidade da violência ou do terror tal como produzidos em determinadas relações inter-humanas.

O ponto de partido é claro: os princípios de igualdade e liberdade no liberalismo são mistificações (MERLEAU-PONTY, 1968), pois que o respeito à lei, que o comunismo faz a denúncia e afronta, serve, no liberalismo, para justificar as repressões policiais e militares, a defesa da liberdade serve para justificar o avanço imperialista, como se não se passasse, por exemplo, que “a civilização moral e material da Inglaterra supõe a exploração das colônias” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.9). Dessa forma, se para o filósofo francês uma discussão séria do comunismo deve se fazer sobre o terreno que ele mesmo coloca, o das relações humanas, e não o dos princípios puros, é porque

Qualquer que seja a filosofia que se professe, mesmo a Teológica, uma sociedade não é o templo dos valores-ídolos que figuram nos seus monumentos ou nos textos constitucionais, uma sociedade vale no que nela valem as relações do homem com o homem. A questão não é somente saber o que os liberais pensam, mas o que, na realidade faz o Estado liberal dentro de suas fronteiras e fora delas (MERLEAU-PONTY, 1968, p.10)

Dessa forma, não se trata, segundo Merleau-Ponty, de colocar o comunismo em análise a partir de valores que não são seus, tal como Koestler teria feito, isto é, a partir de uma defesa de não violência que não é sua, mas em refletir se “ele está em condições de resolver o problema que soube apresentar e estabelecer entre os homens relações humanas” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 10). Assim, recolocado o problema da violência, significa que a questão é tão somente a de compreender, fundamentalmente, a história humana como intrinsecamente violenta, já que o que a experiência mostra, afinal, é que a coexistência é marcada por lutas, tal como a de classes.

Quando se tem a infelicidade ou a sorte de viver uma época, um desses momentos onde a base tradicional de uma nação ou de uma sociedade se destrói, e onde, bem ou mal, o homem deve

seus opositores políticos. Segundo ele, a ditadura e o totalitarismo do comunismo transformaram o homem num zero. Logo, no regime comunista, a estrutura social é tudo, e a consciência representa nada. Por essa razão, não se pode falar de humanismo na sociedade comunista. Para Koestler, somente rompendo com o modelo comunista e adotando o liberalismo político é possível implementar uma perspectiva humanista que considere o homem como um ser infinito” (CAMINHA, 2008, p.183).

reconstruir, ele próprio, as relações humanas, então a liberdade de cada um ameaça de morte à dos outros e a violência *reaparece* (MERLEAU-PONTY, 1968, p.12, grifo nosso)

Contudo, o diagnóstico não para aí. Uma vez identificada a real substância de uma sociedade, os modos de relação entre os homens que nela operam, se ela for de exploração, então “A tarefa essencial do marxismo será pois procurar uma violência que se ultrapasse no sentido do futuro humano” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.12-13), isto é, a violência proletária no sentido de ultrapassar a expropriação e alienação que sofrem em suas nações, em seus trabalhos e em suas próprias vidas.

Por essa razão, é ao humanismo que uma tal violência seria direcionada. Pois, se Marx é hostil à não-violência pretendida pelo liberalismo – que, uma vez mascarada, torna-se estabelecida – por outro lado, então, “a violência que prescreve não é uma violência qualquer”. A partir daí, a questão debatida no livro é se esse mesmo movimento pode ser encontrado, àquela altura, no comunismo da URSS, e cuja resposta pode ser antecipada, seja pela conhecida crítica à substituição da ação proletária pela vontade e decisão do Partido, a hierarquia e a burocratização, a discrepância dos salários entre operários e dirigentes, a posterior tomada de conhecimento dos campos de trabalho forçado, etc., pela qual “o Terror não quer mais afirmar-se como Terror revolucionário” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.14).

Contudo, uma vez que poder-se-ia perguntar se a admissão da violência não implica em uma contradição para uma filosofia e uma prática que visa um outro tipo de relação entre os humanos, deve-se lembrar o marco teórico do qual parte Merleau-Ponty. Isto é, justamente um que pretende reconhecer e dar envergadura filosófica à uma camada da experiência que não opera pelos princípios da lógica clássica. Nas palavras de Caminha, apesar de ser possível dizer que se apresenta assim “uma tese recheada de contradições”, também se constata que “as reflexões políticas de Merleau-Ponty são marcadas pela condição existencial de viver com outro (CAMINHA, 2008, p.189).

Dessa forma, que é preciso não esquecer o meio ambíguo em que coexistem termos contraditórios, único pelo qual pode-se compreender a ação ou reação dos sujeitos quando frente a qualquer fenômeno totalitário ou opressor, tal como fora, por exemplo, a ação dos resistentes frente ao avanço e ocupação das tropas e administração nazista do território francês.

É a partir daí que Falabretti pode falar em um *Lebenswelt* da política, um mundo vivido em política, aquém das distinções substanciais entre contingência e necessidade, e – talvez – podemos dizer, violência e pacifismo. Em suas palavras, “a partir dessa primeira leitura de Marx, Merleau-Ponty aprofunda a ideia de que o mundo das relações econômicas e sociais – o *lebenswelt* da política – está situado no domínio da ambiguidade primordial” (FALABRETTI, 2020, p.24).

Isto porque, como vimos, é, em partes em Marx e no “autêntico marxismo” – em oposição ao mecanicista -, que o filósofo francês encontra um tipo de reflexão dialética capaz de revelar aqueles vínculos existentes entre a consciência e a natureza, o sujeito e o mundo. E se, dessa forma, a história aparece não como

simples soma de fatos justapostos – tomadas de decisões e aventuras individuais, ideias concebidas, interesses manifestados e instituições criadas – mas uma totalidade em movimento, em direção a um estado privilegiado que dá o sentido de conjunto (CAMINHA, 2008, p.187)

também se entende a dificuldade intransponível posta à época para Merleau-Ponty, referente a impossibilidade de declarar-se anticomunista e, com isso, aderir à defesa do liberalismo e aos interesses do imperialismo, e, ao mesmo tempo, de declarar-se comunista e endossar um tipo de violência que não se mostrava “progressista”

Achamo-nos, pois, dentro de uma solução insolúvel. A crítica marxista do capitalismo permanece válida e é claro que o anti-sovietismo reúne hoje a brutalidade, o orgulho, a vertigem e a angústia que encontram já sua expressão no fascismo. Por outro lado, a revolução está imobilizada sobre uma posição de prudência: ela mantém e agrava o aparelho ditatorial ao mesmo tempo que renuncia à liberdade revolucionária[...] (MERLEAU-PONTY, 1968, p.15)

Isto posto, tendo incorrendo Merleau-Ponty, no plano da investigação acerca da percepção, naquela recaída nos pressupostos dualistas das filosofias da consciência, em que o transcendentalismo reformulado implica para a concepção de história que vinha se elaborando em seu bojo? Segundo Cristina Diniz Mendonça, “Não obstante suas críticas posteriores a Sartre, Merleau-Ponty, ainda que de uma maneira escorregadia, desloca para o âmbito da história as indeterminações da consciência” (MENDONÇA, 1986, p.30), de forma que esta não muito se distanciaria daquele tipo de significação puramente individual ou de uma relação entre eu e outrem que se limita à uma relação de consciência à consciência.

Devemos nos perguntar, então, se a dificuldade de conciliar o aspecto de generalidade e de individualidade pela via do tempo-sujeito acarreta em uma real impossibilidade de se falar na intersubjetividade e na partilha e comunicação de sentidos acerca dos acontecimentos históricos?

Talvez, não totalmente. Afinal, que o meio pelo qual se pensa esta conciliação apresente problemas, não necessariamente significa a retirada de uma verdade que pode ser concebida, ao menos, como de fato. E que enseja, ao longo de toda a vida do filósofo, novas vias de resolução. Pois sabemos que se, neste primeiro momento, “o comportamento simbólico só é possível porque um si vem romper a plenitude da natureza e dar vazão a uma produtividade inédita” (RAMOS, 2009, p.133), nos últimos anos de vida será a formulação de uma produtividade inédita e independente da existência humana que passará a definir a mesma. Para os fins que nos colocamos neste trabalho, contudo, bastará pensar que não é à toa que, na virada dos anos 50, o filósofo se encaminhe para a reflexão da instituição, em lugar da constituição, a fim de abordar com um novo vocabulário os mesmos problemas dessa primeira fase.

Quanto ao marxismo, se este e sua dialética são definitivamente abandonados posteriormente, nas *Aventuras da Dialética*, são também as situações do mundo histórico que para aí encaminham Merleau-Ponty, de forma que não parece um aspecto negativo à sua produção deixar-se guiar pela concretude dos fatos. Assim, apesar de ser possível pensar que a filiação ao marxismo se dava por categorias que são estranhas, como a de existência⁵⁵, isto mais pode significar uma apropriação própria de Merleau-Ponty daquelas teorias e filósofos que lhe inspiram, do que uma filiação estrita e sem reservas. Afinal, se não houve efetivação dos valores marxistas na história, então “é indispensável manter os hábitos de discussão, de crítica de busca, os instrumentos da cultura política e social” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.16).

Ainda no que tange à ação política, *Humanismo e Terror* também aborda o problema das relações entre ato e intenção na vida pública e entre os acontecimentos e a construção científica acerca deles, impossíveis de serem isoladamente compreendidos e de fornecerem, assim, ao historiador ou cientista, as “condições de eliminar os elementos

⁵⁵ Em *A querela do existencialismo*, por exemplo, lemos que “um marxismo vivo deve salvar a pesquisa existencialista e integrá-la, em vez de sufocá-la” (MERLEAU-PONTY, 1966, p.97).

subjetivos de nossas apreciações e construir uma representação toda objetiva de nossas relações com a história” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.48).

E quanto ao sentido próprio da história, talvez podemos encontrar referências a ele no reconhecimento da contingência tal como descrita por Maquiavel, na figura da *fortuna*⁵⁶. Pois, para Merleau-Ponty, “há na história como que um malefício: ela solicita os homens, tenta-os, eles creem marchar no sentido onde ela vai e, súbito, ela se furta, o acontecimento muda, demonstra com fatos que outra coisa era possível” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.65). Próxima da ideia de uma história caprichosa, a ambiguidade ou a contingência, no caso merleau-pontiano, não impera somente pela falta de ação ou virtude na ação humana, mas antes porque há uma passividade inscrita no coração da existência e da história. Afinal, a *Fenomenologia da Percepção* já postulava que

A contingência do mundo não deve ser compreendida como um ser menor, uma lacuna no tecido do ser necessário, uma ameaça à racionalidade, nem como um problema a se resolver o mais cedo possível pela descoberta de alguma racionalidade mais profunda (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.533)

O que não permite que a história seja “uma série de conspirações e de maquinações onde vontades deliberadas orientariam o curso das coisas” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.78), mas sim que contenha um “trágico verdadeiro”⁵⁷, um desenvolvimento como que à revelia das tomadas de decisão, uma distância da intenção e do sentido que uma ação ganha quando realizada, pela qual “o que quer que façamos, será arriscado” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.83), isto é, pelo qual o sentido de uma ação extrapola aquele que havia sido intentado, já que “se transforma nas coisas”, no contato com outrem e o mundo⁵⁸.

⁵⁶ A fortuna, ou o acaso, em Maquiavel, é aquilo que aparece de forma a determinar “metade de nossas ações” (MAQUIAVEL, 1996, p.119). Comparada com a imagem de um “rio impestuoso”, ela é potência, contudo, que só aparece aonde não encontra as resistências da *virtù*, conjunto de qualidades humanas que precisam, para fazer face a ela, mudar com o tempo e a situação. Aqui, Merleau-Ponty não menciona o acaso acompanhado do seu par antitético, a *virtù* (tal como deve aparecer em Maquiavel, afinal, “o mesmo acontece com a fortuna, que demonstra a sua força onde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para lhe resistir” (MAQUIAVEL, 1996, p.120). Mas ele aparece sim como malefício e quase mesmo propositalmente como ‘sedutor’ e fugidio. E não somente no que tange à contingência Maquiavel será recuperado, mas também no que diz respeito à reflexão acerca do conflito originário que está na base das relações sociais.

⁵⁷ Ainda, “a história é terror porque precisamos avançar não segundo uma linha reta, sempre fácil de traçar, mas nos reanimando a cada momento sobre uma situação geral que muda [...]” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.107), isto é, porque é contingente.

⁵⁸ Também em *Notas sobre Maquiavel*, lemos que “os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma aparência que é o lugar próprio e, em suma, a verdade da ação histórica” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.243).

Esta é, para Merleau-Ponty, além da tragédia da história, a tragédia do governar. Pois se o político é aquele que, ao governar, deve prever e prescrever acerca de um estado de coisas que é aberto e indeterminado, sob o escrutínio, contudo, do público ou da cidade, então possui um destino que é trágico: nunca coincidir o que é no interior e em intenção no exterior, pois residem aí não apenas a sua perspectiva, mas a de todos os outros

O político não é jamais aos olhos de outrem o que é aos seus próprios olhos, não somente porque os outros o julgam temerariamente, mas ainda porque eles não são ele, e que, o que nesse é erro ou negligência pode ser para eles mal absoluto, servidão ou morte. [...] A ação política é em si impura porque ela é ação de um sobre o outro e porque ela é ação para vários. [...] Governar, como se diz, é prever, e a política não se pode justificar sobre o imprevisto. Ora, há o imprevisível. Eis a tragédia (MERLEAU-PONTY, 1968, p.22)

O que não torna possível qualquer lisonjeio, nas palavras do filósofo, de se pretender o político inocente, mas apenas uma “consciência infeliz”, uma liberdade com consequências (MERLEAU-PONTY, 1968). Contudo, essa distância é apenas uma meia verdade, sob o risco de a comunicação não ser possível. Em *Nota sobre Maquiavel*, recorrendo às relações entre os súditos e o poder na leitura que faz do pensador florentino Merleau-Ponty dá pistas da fórmula, a virtude, de como viver com os outros⁵⁹. Pois como passar deste desentendimento e da luta ou conflito originário para o humanismo?

Há uma maneira de afirmar-se que quer suprimir o outro – e que torna escravo dele. E há com o outro uma relação de consulta e de troca que não é a morte, mas o próprio ato do eu. [...] A ferocidade das origens é ultrapassada quando, entre um e outro, estabelece-se o vínculo da obra e da sorte comuns (MERLEAU-PONTY, 1991, p.241)

Ou seja, ainda que deste autor se empreste a concepção de um conflito fundamental na base do poder social, a sua maior originalidade residiria em outro aspecto, o de encontrar neste conflito algo diferente do antagonismo (MERLEAU-PONTY, 1991). Concebendo a passagem do combate animal, pela força, para o combate propriamente humano, pela lei, como regulada pela *sedução* entre as consciências antes do que pela coerção de uma sobre a outra, Maquiavel teria descrito a via pela qual não só se inaugura o meio próprio da política no interior da vida social, mas a humanidade mesma (MERLEAU-PONTY, 1991). Uma vez que a recomendação dada ao príncipe é nem de

⁵⁹ Segundo Cardim, é aí que reside o caráter intersubjetivo da *virtù*, já que enquanto meio de viver com outrem ela é, em Maquiavel e também para Merleau-Ponty, a capacidade de inserir “alguma transparência nas relações” (CARDIM, 2009, p.59).

decidir *de acordo* com os outros, pelo qual seria desprezado enquanto poder, nem de governar no isolamento, a conduta virtuosa possível estaria naqueles momentos de deliberação e comunicação com os outros, pela qual “estes podem aderir à decisão que ele tomar, porque em certo aspecto é decisão deles” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.241). E a sedução prevalece sobre a violência, aceitável apenas de forma episódica para Maquiavel, já que essa “não poderia proporcionar o assentimento profundo, que faz o poder, e não o substitui”. Daí que Merleau-Ponty localize no pensador florentino o que chama de humanismo sério, isto é, uma reflexão autêntica acerca do poder porque sustentada no reconhecimento de que as relações entre os homens longe de serem transparentes, regidas por princípios transcendentais, são um problema, bem como também é a constituição, entre eles, de uma história comum.

Porque o poder não se institui por uma delegação voluntária dos indivíduos nem necessariamente por uma coação pura, mas porque alicia⁶⁰, então ele depende de uma cristalização da opinião pela qual o cidadão não possui ódio nem desprezo daquele que o comanda. Cristalização essa que garante somente a *tolerância* do acordo tácito que faz o poder, já que esse é, no fundo, injustificável, não-senso. Nas palavras de Merleau-Ponty,

Dir-se-ia que se trata de evitar o despertar dos cidadãos. Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. Ela tolera, considera como dado o poder. O problema é evitar que tal acordo se decomponha [...]. Os homens deixam-se viver no horizonte do Estado e da Lei enquanto a injustiça não lhes dá consciência daquilo que tem de injustificável (MERLEAU-PONTY, 1991, p.238-9)

Dessa forma, se o problema humanista já havia sido entrevisto por Maquiavel e bem retomado por Marx séculos mais tarde, são, contudo, novamente os fatos históricos que deslocam a questão essencial que, em política, Merleau-Ponty se colocará. Pois, na medida em que “vemos aparecer no interior da revolução as lutas que esta deveria solucionar”, isto é, na medida em que as novas formas políticas e revolucionárias que vinham se esboçando na Revolução de 1917 são sufocadas pelos esquemas da política tradicional, emerge o problema de saber se a autonomização do poder se trata de um

⁶⁰ “Nem puro fato, nem direito absoluto, o poder não coage, não persuade: ele alicia – e alicia-se melhor apelando à liberdade do que aterrorizando” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.239). No original, Merleau-Ponty usa o verbo *cinconvenir* para referir-se aos atos do poder, que possui o sentido de sedução por manobras hábeis. Por essa razão, preferimos a tradução pelo verbo aliciar do que pelo verbo circunscrever, tal como utilizado por alguns comentadores.

fenômeno “inevitável em qualquer sociedade de homens” ou então de “uma evolução contingente” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.251)⁶¹.

Como relembra Marilena Chaui, tendo em vista que o filósofo enfatiza da filosofia de Maquiavel a crítica às ideias de fortuna e necessidade como forças transcendentais ao humano e a formulação da *virtù* como força capaz de fazer face ou de aproveitar, a partir de sua compreensão, a contingência, então “invocar uma ‘necessidade inelutável’ tanto quanto a potência das ‘circunstâncias contingentes’ da revolução russa, não seria justamente afirmar a ausência da *virtù*?” (CHAUÍ, 2021, p.68-9).

Portanto, seguindo na atitude de espera da esquerda não comunista, o texto merleau-pontiano de comentário a Maquiavel não representa, ainda, a ruptura total do autor com o marxismo. Porém, a esperança decepcionada de que com o fim da guerra o movimento revolucionário das massas reapareceria levou o filósofo a expressar ali, conforme Cardim, o esboço de uma filosofia política que busca manter juntas tanto a possibilidade da emancipação quanto da barbárie (CARDIM, 2009). E, levando em conta que uma concepção existencial de história se enredava inevitavelmente em um panorama filosófico ainda preso às categorias clássicas, qual a nova filosofia da história que o autor passa a esboçar?

⁶¹ Questão esta que se mantém nas *Aventuras da Dialética*, na interrogação acerca do ponto de passagem da revolução, que é movimento, e de seu fim, isto é, sua instituição como regime.

CAPÍTULO III. O ENCAMINHAMENTO PARA UMA HISTÓRIA ESTRUTURAL

1. Uma nova ideia de estrutura

É conhecida a influência, a partir dos anos 1950, das novas pesquisas em ciências humanas no pensamento merleau-pontiano, sobretudo as da antropologia estrutural e da linguística de Saussure⁶². A primeira, na medida em que passa a compreender o social não mais como uma coisa, mas como um “sistema eficaz de símbolos ou uma rede de valores simbólicos” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.194), aparece à Merleau-Ponty como uma reflexão alargada acerca das relações entre o indivíduo e a cultura, ou já adiantando os termos que se seguirão, entre o sujeito instituinte e a história instituída, porque se trata de uma reflexão que consegue conceber ambos os polos como ligados interiormente, como uma totalidade articulada. Por essa razão,

A estrutura, presente fora de nós nos sistemas naturais e sociais, e em nós como função simbólica, indica para o filósofo um caminho fora da correção sujeito-objeto que domina a filosofia de Descartes a Hegel. Em particular, permite compreender como estamos numa espécie de circuito com o mundo sócio-histórico, o homem sendo excêntrico a si mesmo e o social só encontrando seu centro nele (MERLEAU-PONTY, 1980, p.205)

Já a segunda tem o mérito, para o filósofo, de fornecer uma interpretação da linguagem enquanto sistema e cujo princípio interno de organização mostra os signos tendo não uma significação positiva, mas diacrítica, somente em relação aos outros signos. Por essa significação pode ser concebida a abertura a diferentes significados e a novidades em uma língua, donde que “a linguística de Saussure, no estudo da língua, legitima a perspectiva do sujeito falante que vive sua língua” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.182). Afinal, se para falar os sujeitos dependem de uma língua instituída, onde se vê que a estrutura é antes praticada por eles como óbvia e mais tem aos sujeitos do que eles a tem (MERLEAU-PONTY, 1980), isso não é tudo, já que essa também está sempre sujeita a desgastes em seu uso e a transformações operadas pelos sujeitos. Entendida como uma totalidade, na língua subsistem então duas verdades, a saber, que seja, ao redor dos sujeitos,

⁶²Também a psicanálise segue ocupando um lugar importante nos escritos de Merleau-Ponty, como veremos mais à frente.

como um instrumento que possui inércia própria, suas exigências, seus constrangimentos e, no entanto, permaneça sempre aberta às iniciativas de cada um (como, ademais, às contribuições brutas das invasões, modas e acontecimentos históricos), sempre capaz de deslizamentos de sentido, equívocos, substituições funcionais que dão à sua lógica uma feição quase titubeante (MERLEAU-PONTY, 1980, p.182)

Dessa forma, tanto o caso da antropologia quanto o da linguística quando guiadas pela compreensão estrutural reenviam ao modo de presença, nos sujeitos, daquelas instituições por eles criadas. E eis que assim aparece uma ligeira modificação no uso ao que se faz da noção de estrutura. Foi visto que nos anos 1940, com estrutura se designava arranjos de diferentes partes que davam forma a um todo. Mas, além disso, a essa altura, as relações deste todo eram pautadas por uma finalidade imanente - fosse a finalidade a lei, para o indivíduo, a norma vital para o animal ou a atitude categorial ou simbólica para o humano. E, lembremos, a estrutura era *para* uma consciência, isto é, tratava-se de um arranjo acessível *para* aquele que se disponha a sua análise. Já a partir dos anos 1950, desde a influência dessas disciplinas, a estrutura mais irá aparecer adiantando o que, nas notas do Curso *A instituição na história pessoal e pública*, professado em 1954-55 no Collège de France, Merleau-Ponty irá expor pelo nome de *instituição* e que deve ser entendida como um tipo de evento pré-subjetivo, portanto, anterior ao modo como aparece à uma consciência⁶³. Daí que o filósofo possa falar, em *O metafísico no homem*, de uma posse do sujeito pela estrutura e não o contrário.

No Curso, o cerne da reflexão que importa à nova delimitação do conceito de história – ainda que na forma de esboço – se encontra na insistência da dinâmica desse fenômeno, a *instituição*, em lugar do de constituição. Diz-se que se busca com ele “um remédio para as dificuldades da filosofia da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.123) - portanto, tal tarefa já pressupõe o reconhecimento, pelo autor, de que a *Fenomenologia da Percepção*, após seus primeiros capítulos dedicarem-se à descrição da experiência vivida do corpo, mantém-se naqueles quadros da filosofia tradicional da qual buscava se desvencilhar.

⁶³ A estrutura tal como trabalhada pela antropologia e a linguística refere-se genericamente a ideia de *sistema* e, conforme o verbete dedicado ao Estruturalismo, por Nicola Abbagnano, ela tem como conceito a função de fazer face a concepções humanistas ou idealistas da troca ou da relação entre o sujeito e o exterior. Assim, nesse terreno, a estrutura, qual seja, o social, a língua ou a organização econômica possuiria prioridade em reação ao indivíduo (ABBAGNANO, 2007). Contudo, apesar da inspiração dos trabalhos estruturalistas no pensamento de Merleau-Ponty, há de se tomar cuidado para não compreender a partir de então a instituição independente da ação dos sujeitos, instituintes e instituídos, a fim de não cair no erro de uma interpretação determinista da estrutura.

Merleau-Ponty também segue nele abordando o conceito de história no duplo registro da filosofia da história e da diferença antropológica. Assim, de um lado, a revolução, por exemplo, aparece mesmo como “uma outra instituição”, e ainda as filosofias da história de Hegel e Marx balizam suas reflexões⁶⁴. De outro, sobretudo a partir do subcapítulo “Instituição – Animalidade – Vida”, serão novas pesquisas acerca do instinto que fornecerão elementos para o filósofo pensar a especificidade da instituição humana e sua relação com a marca ou impressão - *Empreint* - animal.

E, a partir daí, diz-se que se trata no Curso de preparar o desenvolvimento da fenomenologia em uma *metafísica da história*. Mas porque preparar um outro desenvolvimento que não a fenomenologia, depois de incluir nela todas as dimensões da experiência vivida? O que significa a introdução da noção de *instituição* em meio a essa tarefa?

2. A dinâmica da Instituição

O resumo adianta que pelo conceito se entende os acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, ou seja, com ela se designa acontecimentos em relação aos quais “toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequência pensável ou uma história” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.124). Mas a instituição é também um modo *singular* de sequência de acontecimentos. Dessa forma, não é todo acontecimento não-natural que aparece imediatamente à Merleau-Ponty como uma instituição. Trata-se de acontecimentos – tal como a revolução neolítica ou industrial – que possuem sentido mais pregnante do que a introdução da batata, por exemplo, já que se tratam de acontecimentos que abrem um campo histórico ou que são matrizes de outros acontecimentos. Assim sendo, são acontecimentos que tem no tempo o seu modelo, já que possuem o sentido de ‘apelo à continuação, exigência de futuro’. Ainda, de acordo com Lefort, conservando uma eficácia do instituinte ou o espírito da instituição que foi a sua origem, somente possuem sentido se neles for possível compreender a sua função ao serviço da fundação, da conservação, da retomada ou da mutação (LEFORT in MERLEAU-PONTY, 2003, p.10).

Tudo isso implica, sobretudo levando em consideração o modelo do tempo, a formulação de uma experiência que torne possível a comunicação entre as diferenças.

⁶⁴ A dupla face do conceito de *Instituição*, por exemplo, é apresentada como novidade em relação a uma filosofia da história fundada sobre a consciência, tal como em Hegel (MERLEAU-PONTY, 2003).

Não por menos, as notas do Curso se iniciam com o “inimigo filosófico” a ser combatido, novamente explicitado como o sujeito constituinte. Pois, se não há consciência constituinte, isto é, “uma presença no todo para a qual o outro é uma negação vazia [e a] ação é indiferente, ou, pelo menos, tem sentido apenas para mim, por significação fechada” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.33), isto se dá por razões já que motivavam a recusa do filósofo em relação ao intelectualismo anos antes, a saber, que sua concepção de consciência torna o outro incompreensível, necessariamente como objeto. E que é o que a descrição da experiência não sustentava⁶⁵.

Isto é, de uma definição de sujeito ou de consciência que se tem como pensamento de si por si, portanto, como acessível unicamente do interior, outrem enquanto sujeito, tal como eu, é impossível. “Diante da consciência, não há senão objetos constituídos por ela [...]. não há, da consciência ao objeto, troca, movimento” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.123). Já a partir da instituição, o sujeito é aquilo ao qual as ordens de acontecimentos que exprimem uma “generatividade” podem acontecer. Por essa razão, segundo Merleau-Ponty, com a mudança na noção de sujeito o que se concebe é uma mudança da sua relação ao mundo, a outrem e ao fazer. Agora *viver* é apresentado como “uma intenção sem sujeito” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.34), cujo projeto implica a existência de normas ou obstáculos – portanto, “uma certa inércia”, “o fato de ser exposto a...”. Que, contudo, se não determinam o fazer, são ocasião da aprendizagem, isto é, do colocar em movimento uma atividade, um acontecimento, um presente que é produtivo após ele (MERLEAU-PONTY, 2003).

A partir de então, constituição e instituição são como opostos. Porque o sujeito instituinte-instituído abre um sentido no domínio do mundo percebido, o que nele se institui tem sentido *sem* uma consciência particular, enquanto o constituído teria sentido *somente* para essa consciência. De acordo com Terzi, contra a constituição ou a filosofia da consciência, a *instituição* é entendida como “um advento pré-subjetivo de sentido, irreduzível a operações de uma consciência e justamente por isso fecundas” (TERZI, 2017, p. 8). Daí que se possa dizer que na instituição um sentido é depositado como algo

⁶⁵ Afinal, em primeiro lugar, “é por meu corpo que compreendo o outro” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.253). De acordo com Barbaras, é sobretudo para desafiar o intelectualismo que Merleau-Ponty invoca, em tantas ocasiões, a experiência de outrem, já que nele o alter ego “vê-se desmembrado”: como outro, o outro está do lado do objeto, como ego, ele se funde comigo. Assim, se o sentido de ser do que é consiste na sua apresentação a uma consciência sob a forma de uma unidade de sentido, o aparecimento de um ser cujo sentido de ser é ser outro revela-se incompreensível (BARBARAS, 2001, p.41).

a continuar, algo que demanda uma reativação e transformação⁶⁶. E, em realidade, a sua dinâmica em quase nada difere daquela da dupla *fundação*, pela qual tanto *A Estrutura do Comportamento* quanto a *Fenomenologia da Percepção* lançam mão para abarcar a unidade e a diferença do fenômeno humano, sua proximidade e distância em relação ao mundo que traz ao aparecer. Para Terzi, ela é mesmo a tradução que Merleau-Ponty escolhe, a partir dos anos 50, para o conceito husserliano de *Stiftung* (TERZI, 2017).

Mas em que essa nova fase e os novos conceitos diferem, dessa forma, da fase inicial? Também para Myriam Revault d'Allonnes, em *A Carne do político*, o que se encontra nas pesquisas acerca da noção de instituição é a continuidade de um mesmo estilo de questionamento, que primeiramente endereçado à superação da dualidade do sujeito e do objeto, procura “ressituar o acontecimento e o ato histórico sobre um fundo de indeterminação e de abertura aos possíveis” (REVAULT D'ALLONES, 2001, p.105).

Aqui, os casos da instituição de fases do desenvolvimento humano, tal como a puberdade, de obras de arte e do conhecimento são instrutivos acerca da instituição histórica em geral. A análise da puberdade, por exemplo, torna compreensível o modo de presença do instituído no sujeito e o sentido de reativação ou transformação que a instituição possui. Nessa fase do desenvolvimento, a reedição do Complexo de Édipo, cuja marca é a da interdição, representa uma reorientação dos componentes arcaicos e nocionais, marcando o direcionamento do sujeito não mais às figuras familiares, mas ao vasto mundo social. União do fisiológico e do simbólico, ela indica, assim, uma “estranha relação” na qual “nenhuma ruptura entre instituição privada e pública” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.47) é identificada. O Édipo é, então, uma das maneiras de fixar o sentido da racionalidade da história pública, uma vez que

Aparece como privado e público, causador e causado. Toda nossa sociedade o impõe (culturalismo, cuidado das crianças) e ele sustenta nossa sociedade (coincidência das civilizações históricas, cumulativas e edipianas). A bem dizer, não há causalidade: são dois sistemas simbólicos em que cada um dá sentido ao outro (MERLEAU-PONTY, 2003, p.47)

Ligados por troca ou acumulação simbólica e menos do que dependência causal, entre a história privada de um sujeito e história pública há um sistema simbólico instituído no qual o sujeito permanece livre para reativar ou transformar o sentido.

⁶⁶ Merleau-Ponty também se refere ao próprio da instituição como um sentido por distância ou deformação (MERLEAU-PONTY, 2003, p.41).

Acerca de um livro ou outro objeto cultural, o filósofo diz que habita nele um sentido transcendente a ele mesmo (MERLEAU-PONTY, 2003, p.40), pelo qual não só o sentido da obra só se encontra em ato pelo seu autor – escrevendo, pintando– mas também pelo qual a sua significação, se poderia ser total, só o é enquanto “soma dos encontros dos outros espíritos com a obra” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.41), portanto, aberta, como sentido por deformação. Que, se é suscetível de ser retomado e transformado, aberto à uma história, só o é porque há um instituído, um suporte visível do “espírito da instituição”. Ou seja, a instituição de uma obra de arte também reenvia à dimensão supraindividual⁶⁷ que o sujeito habita. No que diz respeito ao conhecimento, o modelo da instituição é o que explica que haja um desenvolvimento tal como a história da matemática, cujo movimento geral é o da reativação da intenção originária total que dá origem a um instituído⁶⁸. Assim, as revoluções no campo do saber – mas não só – são “um regresso às fontes, um despertar do que rodeou as idealizações fundadoras, do seu contexto, um futuro que é passado, que é uma compreensão mais profunda do passado, que é *gestiftet* por este passado de forma ambígua” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.43).

Mas uma vez exposta a dinâmica da instituição e a intenção de com ela se abarcar a totalidade do modo de relação do sujeito com o instituído, Merleau-Ponty pergunta-se se a história em sentido geral, a instituição enquanto “campo intersubjetivo e sócio-histórico”, pode mesmo funcionar tal como a história do conhecimento, por exemplo. Isto que se chama de abertura, imprevisibilidade ou revoluções no campo do saber, não seriam na história opacidade absoluta, falta de finalidade ou de sentido?

A questão aqui é não enveredar a história nem para a pertença a um sentido completo, ao qual caberia ao filósofo a contemplação – contra Hegel, diz Merleau-Ponty, “reagimos contra a ideia de um sistema, de uma posse efetiva de toda a existência dispersa dos homens” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.105) -, nem para um relativismo absoluto,

⁶⁷ No original, “surindividuel”. Tradução nossa.

⁶⁸ É em nota na margem do texto que Merleau-Ponty escreve que a reativação é “não somente explicitação do implicado, mas despertar da intenção originária total da qual ele não foi mais do que uma expressão parcial” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.42). Esse movimento específico encontra-se também na instituição histórica. Ainda que seu sentido aparentemente claro pudesse ser, por exemplo, o corpo do Estado, suas leis e os aparelhos que instalam, esse sentido mutilaria a instituição porque a instituição não é somente o que foi instituído ou fixado por contrato, mas “isso mais funcionamento [...] o quadro efetivo da dinâmica do sistema, oficial ou não” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.43).

no qual a uma sociedade, quando vista de fora, faltaria sentido porque incapaz de ser compreendida pelos sistemas de referência do observador⁶⁹.

Qual a posição merleau-pontiana então? A partir da definição de *instituição* como aquele campo em que há tradição e apelo ao futuro, instituído e preservação do espírito da instituição, fazer do filósofo aquele para quem há reconhecimento das particularidades que unem (MERLEAU-PONTY, 2003). Isto é, porque a instituição não é fixação de um sentido isolado, nem o simples reflexo de um ato de consciência, mas, nos termos frequentemente usados por Merleau-Ponty, a abertura de um campo ou dimensão supraindividual (TERZI, 2017), então há uma história total, que é particular e universal, a ser acessada.

A possibilidade de princípio dessa comunicação, fundada na não insularidade dos tempos, já havia sido afirmada por Merleau-Ponty também em *O metafísico no homem*. Admitindo um universal oblíquo ou lateral⁷⁰, lá o filósofo escreve que o atingimos não “abandonando nossa particularidade, mas fazendo dela um meio para alcançar os outros, em virtude de uma afinidade misteriosa que faz com que as situações se compreendam entre si” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.186-7). Ora, esse mistério é o do fato metafísico, isto é, a consciência e o reconhecimento do paradoxo fundante do fenômeno humano, o fato de ser idêntico e diferente, ao mesmo tempo, de sua vida ser “absolutamente individual e absolutamente universal” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.188).

A partir daí, podemos compreender que o filósofo fale em uma metafísica da história, isto é, de uma compreensão dos acontecimentos humanos fecundos que não extirpa seus paradoxos imprimindo-lhe um sentido absoluto ou recusando-lhe qualquer um, mas na qual se reconhece a “estranheza fundamental” que é a passagem de um fato contingente para tornar-se necessidade e instituição. Nesse sentido,

Então, a história da humanidade deixa de ser a chegada inevitável do homem moderno a partir do homem da caverna, esse crescimento imperioso da moral e da ciência de que falam os manuais escolares “demasiadamente humanos”; deixa de ser a história empírica e sucessiva para tornar-se consciência do vínculo secreto graças ao qual Platão vive entre nós (MERLEAU-PONTY, 1980, p.188)

⁶⁹ A referência aqui é a crítica de Merleau-Ponty à imagem que Lévi-Strauss lança mão para abordar o trabalho do historiador, que, no fim, implicaria uma posição de sobrevoos e negação de uma filosofia da história. A constatação do filósofo, contudo, é de que “a opacidade absoluta da história, assim como sua luz absoluta, é ainda filosofia concebida como saber fechado: aquele que a constata se coloca fora da história, se faz espectador universal” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.107).

⁷⁰ Nas notas do Curso, fala-se em um universal concreto (MERLEAU-PONTY, 2003, p.114)

Vínculo secreto do qual a noção de instituição detém a chave de compreensão, já que capaz de ligar o momento presente ao passado que foi a sua instituição, a particularidade de cada momento histórico à sua universalidade ou identidade com os demais⁷¹, cujo triunfo é, justamente, o de me tornar capaz de compreender as diferenças (MERLEAU-PONTY, 2003).

Já no que tange à reflexão da instituição histórica em sua relação com a natureza, o Curso traz novos elementos que alargam também a concepção de animalidade tal como havia sido elaborado na *Estrutura do Comportamento*. Já o Resumo introduz a ideia de que o que poderíamos chamar de comportamento instintivo nos animais não necessariamente se constitui como um pré-dado, mas que são também *instituições* ou que implicam uma *história* de seu desenvolvimento. O apoio de Merleau-Ponty para a elaboração de tais ideias são as pesquisas sobre novas concepções do instinto pelo filósofo francês contemporâneo Raymond Ruyer, publicadas em *Les Temps Moderns* em 1953, e que aparecem como necessárias para encontrar o verdadeiro sentido da instituição humana (MERLEAU-PONTY, 2003). De um lado, exemplos do modo como ocorrem a adaptação de organismos e o desenvolvimento embrionário revelam uma plasticidade e dependência do instinto em relação à sensibilidade interna do indivíduo e do seu local, de forma que o destino instituído não é “absolutamente dado com a estrutura interna inata” e também não é nunca “independente dos dados (tempo e lugar)” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.50).

De outro, o conceito de *Empreinte* da psicologia da primeira metade do século XX também vem a refutar a existência, no animal, de um instinto puro ou de comportamentos inatos⁷². Na medida em que designa um tipo de resposta de comportamento adquirido no início da vida e que se mostra irreversível, a *Empreinte* liga-se a um estímulo expressivo ou significativo e revela o encontro como um fator decisivo (exterior e fora dos limites da espécie) da resposta ao meio. Nas palavras de Merleau-Ponty, “então aqui a relação do

⁷¹ Nesse mesmo sentido, a etnologia e seu método de trabalho também alcançam esse local de encontro entre duas diferenças. Segundo Merleau-Ponty, trata-se, com ela, de “construir uma experiência alargada que se torne, em princípio, acessível para homens de um outro país e de um outro tempo. A etnologia [...] é a maneira de pensar que se impõe quando o objeto é “outro” e que exige a nossa própria transformação” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.199).

⁷² Um dos exemplos trazidos são os de aves nascidas em incubadoras e que se fixam no observador, recusando mesmo relacionar-se com outros de sua espécie. O que esse e outros exemplos mostram é que a *Empreinte* é “contra um pano de fundo de temas gerais inatos e esperados” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.51), colocando no centro do comportamento acontecimentos que se configuram como estímulos expressivos e que marcam para sempre a resposta desses animais.

ser e do acontecimento [não é] somente contaminação do ser pela “competência” de um lugar ou pelo tema mnêmico da espécie. Mas *Prägung* pelo encontro exterior e fora dos limites da espécie (MERLEAU-PONTY, 2003, p.51).

A novidade aqui nem é tanto o reconhecimento, por Merleau-Ponty, de que as respostas aos estímulos no comportamento animal possuam uma referência ao sentido, mas na inversão que agora o autor faz quanto ao seu significado. Assim, é verdade que há admissão de algo como o acontecimento na ordem vital. O organismo, escreve, não é

“somente duração irreversível (acumulação, envelhecimento, etapas da vida) – não somente história cíclica que a duração produz – mas história e instituição no sentido de: referência ao sentido. Simplesmente esse sentido é fixado pela espécie ou pela “competência” de certos territórios” Há fecundidade de acontecimento [...]” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.50)

Uma fecundidade limitada, mas assim se exprime a presença da *instituição* já na animalidade. Contudo, se nos textos dos primeiros anos as semelhanças ou continuidades entre as ordens era interpretada no sentido de passado que sempre ameaçava a retornar, na forma de comportamento menos integrados, agora é entendido - no caso, a presença da instituição, de acontecimentos fecundos no animal – como a presença de condutas humanas no animal⁷³.

A diferença das instituições animais e humanas restaria então no uso que faz o humano desses acontecimentos. Se a *empreinte* no animal resulta em uma repetição ou reprodução irreversível da resposta de comportamento, no humano ela vem a ser matriz simbólica, e, por isso, coloca em questão uma nova significação do passado que foi a sua ocasião e cria uma situação indefinidamente aberta⁷⁴. Donde que o humano seja, ao mesmo tempo, “mais ligado ao seu passado que o animal e mais aberto ao futuro” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.57), isto é, mais aberto a um futuro que se faz por aprofundamento do passado. Não se nega, portanto, a existência de uma temporalidade que se abre para o futuro no animal, mas frisa-se, talvez lembrando as obras antecedentes, que a instituição humana “é *ainda* integração desse passado a uma significação nova” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.54), donde que, se a *instituição* não é a posição de um conceito, mas um de um ser, então ela exige uma temporalidade específica

⁷³ Dessa forma, chega-se mesmo a comparar os momentos de aprendizagem no animal com os momentos de criação na humanidade e diz-se do homem que é “um instinto animal jamais maduro” e que o gênio, “a produtividade póstuma”, vive de algumas *empreintes* (MERLEAU-PONTY, 2003, p.52).

⁷⁴ A significação, lemos a certa altura do texto, “é outra coisa que o simbolismo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.94).

e se refere ao campo no qual trabalham juntas lógica e contingência, ao campo no qual se dá forma à interação entre os homens e o mundo (REVAULT D'ALLONES, 2001) e não muito difere de uma *história estrutural*, afinal

Que nome dar a este meio onde uma forma, prenhe de contingência, abre subitamente um ciclo de porvir e o comanda com a autoridade do instituído? Que nome, senão o de história? Sem dúvida, não a história que pretenderia compor todo o campo humano com acontecimentos situados e datados no tempo serial e com decisões instantâneas, mas a história que bem sabe que o mito, o tempo lendário, obcecaram sempre, sob outras formas, os empreendimentos humanos que esquadrinham além ou aquém dos acontecimentos parcelados, história que se chama, justamente, história estrutural (MERLEAU-PONTY, 1980, p.205)

Eis que com essa definição Merleau-Ponty buscava manter o mistério na história da humanidade, fazendo dela mais um “núcleo problemático”⁷⁵ do que participação em um sentido ou na Unidade do acontecimento social. Vê-se aí, pois, - depois de tantas semelhanças no que é a dinâmica da dupla *fundação*, nos anos 1940, e no que é a dinâmica da *instituição* a partir de 1955 – onde se encontra a mudança trazida por essa ideia ao conceito de história.

⁷⁵ Mencionando Merleau-Ponty em *Signos*, Myriam Revault relembra que, para o filósofo, a história não é transparência que serviria para “explicar todo o resto”, mas sim é “núcleo problemático”, isto é, “o lugar mesmo de nossas interrogações e de nossos espantos” (REVAULT D'ALLONES, 2001, p.97). Dessa forma, para a autora, a problemática em torno da filosofia da história não é mais a de saber do sentido ou do não-sentido na história, mas da presença de uma superabundância de sentido pela qual a reativação é possível e que implica uma “riqueza do implícito” (REVAULT D'ALLONES, 2001, p.97). Próxima a essa interpretação, lembramos da de Marilena Chaui sobre uma das conotações do termo estrutura, quando compreendido junto com a diacricidade dos signos. Para a intérprete, a estrutura serve à Merleau-Ponty como único meio de designar a desubstancialização do em-si e do para-si (CHAUÍ, 2002). Isto é, designando esse modo de existência “puramente” relacional, que, tal como os signos, existe somente como “totalidade feita de diferenças e de relações internas” (CHAUÍ, 2002, p.246), a estrutura refere-se, portanto, também a uma produtividade indefinida tal qual a instituição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar da conhecida inflexão pela qual as noções de ato expressivo e Natureza passam nos anos finais da filosofia de Merleau-Ponty, o tema da história nos anos 1940, mergulhado em inspirações fenomenológicas e existencialistas, ainda nos parecia válido de ser abordado na sua lógica interna e no seu contexto histórico próprio. Também apesar da admissão de problemas insolúveis nessa fase, dados pela colocação do problema nos termos da dicotomia sujeito e objeto. Isto porque, feito um primeiro contato com essas obras – sem lê-las, a princípio, com o olhar retrospectivo de quem já se debruçou sobre *O Visível e o Invisível*, o curso *A Natureza* ou mesmo *As Aventuras da Dialética*, por exemplo – elas já parecem conter se não um projeto de conferir produtividade ao mundo natural (que a natureza não ganha, aqui, o privilégio da expressão, não se pode negar. A forma, física ou vital, é *para* a consciência. O biológico é apropriado significativamente pela potência de significar e nunca há instinto, *stricto sensu*, na vida humana), ao menos limites postos no modo de referir-se a eles que visam demarcar a importância de um *solo natural* sem o qual não haveria experiência da consciência e, conseqüentemente, da cultura ou da história.

Além disso, da mesma forma que não se deixa de estudar o problema da percepção na obra de 1945 ou da linguagem no *Tratado Lógico-Filosófico* somente porque vieram outros pontos de vista depois delas, tampouco a história enquanto produtividade exclusivamente humana parecia por essas razões perder sua relevância no quadro do pensamento do filósofo. Na verdade, agora sim retrospectivamente, tendo em vista a constante busca merleau-pontiana por um vocabulário que bem exprimisse a articulação, “em nós e fora de nós”, da atividade e da passividade ou da lógica e da contingência, que se resumem, como dito pelo mesmo, na articulação do sentido e do não-sentido, os problemas relativos à história podiam compor o lugar de uma das primeiras tentativas de abordar um domínio do mundo independente do humano ou “mais velho que ele”. Contudo, se de uma produtividade própria do Ser só se poderá falar mais tarde, era ainda do solo natural tal como articulado ao mundo histórico que nos interessava e motivava o recorte da pesquisa.

Assim, o caminho que leva da história existencial para a história estrutural, nos dois registros pelos quais escolhemos apontar essas articulações, cada um a seu modo, pode indicar tanto a continuidade de temas ao longo do pensamento merleau-pontiano, bem como as discontinuidades na maneira de abordá-los. Esse caminho indica, ademais,

a intenção e o esforço - por vezes, mas nem sempre, nitidamente contestável – do filósofo em falar do fenômeno humano e da filosofia da história além (ou aquém) daquilo que fora dito pela tradição filosófica de cunho idealista ou intelectualista.

A noção de forma, o diálogo com as ciências e a procura do sentido filosófico da mesma abriam, na *Estrutura do Comportamento*, abria na discussão das relações do humano com o meio uma direção nova que levava à *fundação* da consciência pela natureza, e vice-versa. Porém, junto com a noção de *trabalho* - de origem hegeliana, como transformação do mundo natural que a ação humana opera - tornava-se difícil conceber o que seria o natural em nós, no seu sentido próprio e não tal como apropriado ou transformado pela consciência. É o problema que a noção de *existência* trazia também, e talvez agravados, tendo em vista o vocabulário que o filósofo permanece utilizando da tradição. Quando identificada com o movimento de transcendência humana de conferir ao dado um novo sentido, recorrendo, no que tange à linguagem, a distinção entre a existência e o ser natural, é introduzida uma ruptura cuja continuidade não podia ser facilmente costurada novamente.

Posteriormente, é malgrado o projeto de superar por vez as dicotomias clássicas entre o sujeito e objeto pela via de uma temporalidade originária que uniria tanto a contingência quanto a necessidade - afinal, não efetuamos o surgimento do tempo, “*ele nasce* de minha relação com as coisas...” - já que ao final das contas não se encontram recursos para sair do vocabulário de uma passagem do mundo natural ao humano que não através de uma ideia de expressividade reservada ao mundo humano que introduz tal corte. Os diferentes momentos do tempo, lembremos, “só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, *desenhar* ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p.564).

Também a proximidade da fenomenologia e da consciência constituinte como doação de sentido exigiram a passagem da fenomenologia à uma filosofia da instituição, ou então, àquela metafísica da história. Não que se possa dizer que, partindo de um ponto de vista fenomenológico, Merleau-Ponty esteja de todo condenado a alcançar em suas descrições somente significações individuais. Vimos que seu retorno às coisas mesmas, tal como é tarefa da fenomenologia em Husserl, não admite uma redução absoluta e é ao

mundo humano, por fim, que a consciência encarnada se direciona, desde a primeira percepção. É o que a análise da consciência infantil mostrava.

A história, tal como exposta nos textos propriamente políticos, pareceu trazer um adendo às dificuldades expostas. Se a articulação entre natureza e consciência se viu resolvida em prol da segunda, em filosofia da história o pensamento de Merleau-Ponty sustenta melhor seu afastamento do idealismo. Ainda que se mantenha como verdade que o mundo cultural e linguístico se produz como excesso por sobre o ser natural, portanto, expressão de uma produtividade que só encontra representante na ordem humana, resta que o sentido dos acontecimentos não é jamais conclusivo nem individual. A história é sempre aberta, indeterminada e se faz, no máximo, como tentativa de extirpar a falta de sentido. Ademais, era tarefa posta pela crítica ao intelectualismo o alargamento da razão, como se sabe, “para torná-la capaz de compreender aquilo que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.203). Assim, a abertura dos fenômenos se mostrava capaz de compreender o sentido próprio de suas particularidades, já que não implicava a inserção delas em uma história universal que se encarregaria de conferir significação a partir de um *télos* predefinido.

Com a noção de *instituição*, a intenção era melhor pensar a origem dos atos expressivos que constituem verdadeiramente uma história, desgarrando-se finalmente das filosofias da constituição de sentido pela consciência. Como dito na introdução dessa pesquisa, as notas do Curso que apresentam claramente o novo conceito são, por vezes, esboços. Ali, a distinção entre a consciência constituinte e o sujeito da instituição é breve. O cerne da exposição, contudo, é o fato de que agora, a partir do ano de 1954, entende-se que o sentido que o sujeito da instituição (instituinte e instituído) coloca no mundo é para além da individualidade (para *uma* consciência), mas o que por ele foi instituído segue tendo sentido *sem* uma consciência em particular. Merleau-Ponty parece postular, assim, uma saída para o problema que o ponto de vista fenomenológico lhe deixava.

Além disso, as notas muito exploram a dinâmica desse fenômeno, de forma a mais fornecer elementos para entender o modo pelo qual se institui uma instituição histórica – seja no domínio privado, sentimentos, complexos, etc., seja no domínio público. A partir daí, fica estabelecido que tempo cronológico e história não caminham originariamente juntos. A instituição mais diz de um tempo passado que permanece acessível aos empreendimentos futuros (é o que faz Platão estar vivo entre nós), do que do estabelecimento de sequências pontuais, sucessivas e desconexas de acontecimentos.

Mais espírito a ser reativado, pela instituição uma história se torna possível porque elas são movimento constante de ir além de si mesmas (REVAULT D'ALLONES, 2001, p.97). Acontecimento matriz ou *fecundo*, a instituição diz da “síntese que somos nós”, e se, por exemplo, a estrutura de nosso ser social pode ser desfeita e refeita tal como pela viagem ou no aprendizado de uma nova língua (MERLEAU-PONTY, 1980), então o domínio instituído do sujeito instituinte-instituído conserva algo da instituição, algo esse que torna possível uma apoderação “da região selvagem de si mesmo, que não é investida por sua própria cultura e por onde se comunica com as outras” (MERLEAU-PONTY, 1980, p.200).

Eis que quando se dizia que o pensamento de Merleau-Ponty, com a análise da estrutura do comportamento ou a fenomenologia do corpo, podia fornecer novas perspectivas para a antropologia (RAMOS, 2009), o contrário também era verdadeiro. Se pudermos entendê-la, como faz o filósofo, como campo do conhecimento cujo objeto é o *outro*, a antropologia ou a sociologia fornecem também novas perspectivas à filosofia. Desde seu início o pensamento do filósofo se estabelecia em diálogo não só com outras áreas do conhecimento - a ciência biológica e física, a psicanálise, a linguística, etc. – como também com os diferentes meios de expressão humana, como a literatura e a pintura. Isto é, nela foram desde sempre outrem, o *alter ego* ou o fora que lhe deram a pensar.

A perspectiva deste trabalho, direcionado que era a entender, por fim, a dinâmica pela qual se articulavam o mundo natural e o mundo histórico no primeiro período do filósofo, encaminham então possíveis pesquisas seja ao modo como a mesma questão se desdobra nos anos que aqui não abarcamos, seja à uma compreensão da contribuição de Merleau-Ponty à interdisciplinaridade ou ao pensamento da diferença. No primeiro caso, seria momento de averiguar a mudança pela qual o termo natureza pode mesmo aparecer para além de um recurso operatório (falar daquilo no qual a humanidade se enraíza ou daquilo que nela é dado ou passividade) e enfim como conceito propriamente dito – tal como sugere Pascal Dupond (DUPOND, 2010). No segundo caso, o lugar das ciências e, com mais força ainda, da antropologia, nos anos 1950, entendida como aquilo que “exige a nossa própria transformação” já o sugere.

REFERÊNCIAS

PRIMÁRIA

- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento: precedido de uma filosofia da ambiguidade de Alphonse de Waelhens**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a
- _____. **As Aventuras da Dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b
- _____. **Fenomenologia da Percepção**. 3º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006c
- _____. **Humanismo e Terror: Ensaio sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968
- _____. **L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)**, Paris, Belin, 2003
- _____. **Parcours:1935-1951**. Lagresse: Verdier, 1997
- _____. **Phénoménologie de la perception**. La Librairie Gallimard, Paris NRF, 1945. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/phenomenologie_de_la_perception/phenomenologie_de_la_perception.pdf
- _____. **Sens et non-sens**. 5 editions. Paris: Les Éditions Nagel, 1966. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/merleau_ponty_maurice/sens_et_non_sens/sens_et_non_sens.pdf
- _____. **Textos escolhidos**: seleção de textos Marilena de Souza Chauí: tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SECUNDÁRIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- BARBARAS, Renaud. **De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Paris: Millon, 2001
- BIMBENET, Étienne. **Nature et Humanité: Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty**. Paris: Vrin, 2004.
- _____. **O animal que não sou mais**. Curitiba : Ed UFPR, 2014
- CAMINHA, Iraquiton de Oliveira. **10 lições sobre Merleau-Ponty**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019
- _____. **Humanismo e terror segundo Merleau-Ponty: em que medida é possível tolerar a violência?** in sÆculum- REVISTA DE HISTÓRIA, João Pessoa, 2008

- CARDIM, Leandro Neves. **A Ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty**. Tese de doutoramento, São Paulo, FFLCH-USP, 2007
- _____. **A “grande política” ou Merleau-Ponty leitor de Maquiavel**. Cadernos Espinosanos, n.20, p.49-73, 2009
- CHÂTELET, François. **História das ideias políticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985
- CHAUÍ, Marilena. **Experiência do Pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. **Merleau-Ponty: da constituição à instituição**. dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 9, n.1, p-155-180, abril, 2012
- _____. **Merleau-Ponty, de ‘A guerra aconteceu’ à ‘Nota sobre Maquiavel’**. Revista Discurso (USP), São Paulo, p.59-69, 2021
- DE WAELEHENS, Alphonse. **Une philosophie de l’ambiguïté: le existentialisme de Merleau-Ponty**. Louvain: Editions Nauwelaerts, 1970
- DOSSE, François. **A saga dos intelectuais franceses, volume I: à prova da história (1944 - 1968)**. São Paulo: Estação Liberdade, 2021
- DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010
- ERICSON, Sávio Falabretti. **Violência e história: o Lebenswelt da política**. Teoliterária: Revista Brasileira de Literaturas e Teologias, v.10, p.13-35, 2020
- FERRAZ, Marcus Sacrin Ayres. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.
- _____. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas, SP: Papirus, 2009
- GOYARD-FABRE, Simone. **Philosophie politique (XVI^e-XX^e siècle): modernité et humanisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987
- HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito: Parte I**. Petrópolis, Vozes, 1992
- KOJÈVE, Alexandre. **“En guise d’introduction” in Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit professées de 1933 à 1939 à l’École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau**. Éditions Gallimard, 1947
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 1996
- MARX, K. ENGELS, F. **A Ideologia Alemã: Anexo Teses Sobre Feuerbach**. Martins Fontes, São Paulo, 1989
- MARX, Karx. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Editora Boitempo, São Paulo, 2010
- MENDONÇA, Cristina Diniz. **Marxismo e Filosofia: algumas considerações sobre os textos merleau-pontyanos do pós-guerra**. Revista Trans/Form/Ação, São Paulo, 1986
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006

MUCHAIL, Salma Tannus. **Merleau-Ponty e a história**. Revista Cronos, v. 9, n. 2, 27 abr. 2008.

NEVES, José Luiz. **Merleau-Ponty: Inerência e Transcendência**. São Paulo: Edições Loyola, 2018

_____. **Materiais para o problema da história**. Dissertação de mestrado, São Paulo, FFLCH-USP, 2010

PECORARO, Rossano. **Filosofia da História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009

RAMOS, Silvana de Sousa. **A prosa de Doa: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty**. Tese de doutoramento, São Paulo, FFLCH-USP, 2009

REVAULT D'ALLONES, Myriam. **Merleau-Ponty: la chair du politique**. Paris, Michalon, 2001

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. Petrópolis: Vozes, 2005

TERZI, Roberto. **Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty**. Bulletin d'Analyse Phénoménologique, vol.13, n.3, 2017