

Apontando, mas de boca calada... – Algumas considerações sobre o projeto filosófico de Merleau-Ponty

Prof. Ms. Ronaldo Manzi Filho¹
(Doutorando – USP – São Paulo-SP – Brasil)
manzifilho@hotmail.com

Orientador: Prof. Dr. Vladimir Safatle
(USP – São Paulo-SP – Brasil)

Resumo: Pretendo apresentar as consequências do projeto merleau-pontyano da necessidade de “reaprendermos a ver o mundo”. Veremos como o filósofo denunciava uma naturalização da filosofia, que se encerrava num quietismo, sem armas diante de uma crise. Apontaremos assim como sua filosofia tinha como objetivo fazer com que o sujeito perceba o mundo de forma diferente, exigindo dele uma postura de assumir o risco, de se engajar no mundo. Com isso, podemos articular seu projeto a *uma* resposta possível a um conflito imaginário tão presente, não só na clínica, assim como ressaí de modo constante na política atual: o ressentimento.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Reaprender a ver; Patologia; Engajamento; Risco.

1. Considerações iniciais: Naturalização do saber...

“O homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 520). Concluindo a *Phénoménologie de la Perception* com essa passagem, supracitada, de Saint-Exupéry, Merleau-Ponty parece não deixar dúvidas quanto à sua questão filosófica fundamental: *é preciso pensar o homem em relação ao mundo, a outrem, à cultura e a si mesmo*. Para aqueles que já se debruçaram sobre sua obra, é possível perceber que Merleau-Ponty insiste no pensar *as experiências concretas* entre os homens a ponto de afirmar que este é um “princípio incontestável”: “(...)a verdade de um sistema social está no tipo de relações humanas que ele torna possível” (MERLEAU-

¹ Possui graduação em filosofia pela Universidade Católica de Goiás e mestrado em filosofia pela Universidade de São Paulo. Atualmente é doutorando em Filosofia nesta universidade (sob a orientação do Professor Livre-Docente Vladimir Safatle) e aluno do curso de formação em Psicanálise no Centro de Estudos Psicanalíticos. Co-organizou os livros *A filosofia após Freud* (Humanitas) e *Paisagens da Fenomenologia francesa: vida, percepção e ontologia* (no prelo). Publicou artigos em periódicos especializados, além de diversas traduções de artigos e revisões de livros. Atua, principalmente, nas áreas da Fenomenologia francesa e da Epistemologia da Psicanálise. Participa do grupo de pesquisa do Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise. Membro da Society of Psychoanalysis and Philosophy. Bolsista CNPq.

PONTY, 1997, p. 520), o que nos leva a uma conclusão bastante interessante: a religião, a política e a economia são *soluções inventadas por cada civilização para resolver um único problema: as relações do homem com a natureza e com outrem* (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 110).

Como é possível perceber, estar-se-ia afirmando que *as dimensões da vida social não seriam independentes da metafísica* ou que seria aí onde ela operaria, ainda que toda *especulação* filosófica estaria contida na experiência histórica de uma civilização. Essa passagem de Terry Pinkard, comentando Hegel, poderia muito bem valer para Merleau-Ponty:

(...) qualquer forma de vida terá certamente razões que ele toma como legítima/válida [*authoritative*]; na medida em que ele se torna *auto-consciente* sobre esses padrões e normas, ele irá desenvolver razões do que ele *toma* como legítimo/válido para si *realmente* como legítimo/válido. Tornar-se autoconsciente sobre tais normas é se tornar consciente dos aparentes paradoxos, incoerências e conflitos com eles. (PINKARD, 2005, p. 8)

Quer dizer, *o modo como o sujeito age não se diferencia do modo que ele toma como justificável sua ação* – apesar do senso comum não ter consciência do seu modo instintivo de pensar, de sua *lógica natural, sedimentada, naturalizada, não questionada*.

É exatamente essa sedimentação que parece ser o alvo de críticas de Merleau-Ponty à filosofia francesa diante dos “avanços” da filosofia alemã, assim como às ciências humanas, notadamente, a psicopatologia, a psicologia da criança, a *Gestalttheorie*, entre outras. Merleau-Ponty *acusa o entorno intelectual francês de uma naturalização do saber*, como se o filósofo diagnosticasse uma hipóstase da Razão devido à sua recusa em debater com seu “exterior”, seja com as não-filosofias, seja com as filosofias não-francesas.

É como se a filosofia francesa se cegasse ao que estava diante de sua face. Não à toa Merleau-Ponty anunciava (numa conferência radiofônica) uma ambiguidade e um inacabamento “escrito na textura mesma de nossa vida coletiva, e não somente nas obras dos intelectuais” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 67). Parecia que ele queria anunciar um “exterior à filosofia” que deveria ser levado a sério, um “véu” por ser “descoberto”: *a*

filosofia de seu tempo seria cúmplice de certo Terror que se encenou, por exemplo, com o advento da Segunda Guerra Mundial, por firmar (segundo a letra do filósofo) uma “realização fantástica do homem”, mistificando o mundo burguês e mascarando as relações inter-humanas efetivas (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 161).

Seguindo essa ideia, somos levados a constatar que os intelectuais franceses, contemporâneos a Merleau-Ponty, viviam num “quietismo” encerrado numa suposta “consciência absoluta” sem contato com o mundo, com outrem e, principalmente, com o *presente*. Porém, é sempre bom destacar que, talvez o conforto mais corruptor seja o intelectual, como Nietzsche resume de modo brilhante, a meu ver, com este “pequeno” aforismo: “convicções são prisões” (NIETZSCHE, 2007, §54).

Entretanto, esse “conforto intelectual” estava preste a ser dissolvido. Estes mesmos intelectuais flagraram-se “servos”, num dado momento, de um *olhar* estrangeiro: “nenhuma servidão é mais visível que aquela de um país ocupado” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 173). Certamente, o ano de 1945 era um ano marcante, não só pela defesa da *Phénoménologie de la Perception*, mas também porque levou os intelectuais a assumirem que eles não eram “os mesmos”, exigindo-os a ultrapassarem o dilema entre teoria e prática, assim como a engajarem-se numa situação comum. Para Whiteside, por exemplo, isto é determinante: “fazer a política ‘pensável’ era o problema mais urgente face à filosofia pós-guerra”. Doravante,

a descrição do sentido da teoria existencial demanda vir à tona a descrição de um mundo marcado por injustiça, violência, insatisfação social e guerra. Certamente Merleau-Ponty não contenta que estes aspectos da experiência sejam imutáveis ou desejáveis, mas ele rejeita as teorias da consciência que implicitamente minimizam sua seriedade ou intratabilidade. Ele exige uma noção de ação política que, como na história hegeliana do senhor e do escravo, descreva a prevalência da violência nas relações humanas (WHITESIDE, 1988, p. 99-100).

De fato, Merleau-Ponty associa a forma de vida francesa ao certo *otimismo* da filosofia neokantiana que não esperava uma ocupação, “(...) que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre consentida à paz e à felicidade (...)” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 169).

O que Merleau-Ponty quer criticar, de modo geral, é a possibilidade de o sujeito agir *como se a coexistência intersubjetiva* pudesse ser firmada sob um ponto de vista, o qual cada um toma sua convicção como racional, válida para todos, independente da contingência da situação: uma espécie de “liberdade de julgamento” que poderia ser tomada *independente* do “espaço público”. Como se a premissa hegeliana do *conflito* pudesse ser simplesmente abolida ou suspensa por um julgamento de “boa fé”.

No entanto, recorrendo novamente a Whiteside, compreendemos que, “desde que as ‘intenções humanas não [nos] salvam [de] uma realidade inumana’, Merleau-Ponty nos ensina que as relações interpessoais criam um contexto no qual os resultados não podem jamais ser ignorados” (WHITESIDE, 1988, p. 10). Ou seja, Merleau-Ponty quer criticar o modo que esta filosofia francesa teria *naturalizado* a noção ética kantiana, “escondendo-se” em “boas” intenções políticas sem medir as consequências às quais isso levaria. De fato, não é verdade que boas intenções justificam tudo.

Entretanto, a ocupação nazista e a guerra mostraram os fundamentos *contingentes, frágeis*, da ordem jurídica, desmascarando seu caráter sagrado (não gratuitamente adjetivada como “pétrea”) e *nos convocando a pensar numa nova forma de vida*:

(...) eu não acredito que se possa fazer uma sociedade, nem uma política, nem, com mais razão, uma arte, por um ‘imperativo’. Toda política séria se repousa sobre uma análise da situação local e mundial, ela traduz o que quer o tempo (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 69).

Como diz acertadamente Whiteside: “a violência [da guerra] expôs a dependência escondida de todo *modo de vida*, seja econômica, religiosa, artística, filosófica, numa esfera política cuja prática e desordem acumulou sentidos quase imperceptíveis sob gerações” (WHITESIDE, 1988, p. 102, grifo meu). É como se Merleau-Ponty partisse desta afirmação de Foucault:

(...) se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. E somente nessas relações de luta e poder – na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, querem exercer, um sobre os outros, relações de

poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento (FOUCAULT, 2002, p. 22-23).

É na política que as formas de vida aparecem “nuas”, um acontecimento como a guerra, traz à tona o problema da situação histórica e da responsabilidade individual que o liberalismo teria, a seu modo, tentado velar:

(...) a responsabilidade histórica ultrapassa as categorias do pensamento liberal: intenção e ato, circunstâncias e vontade, objetivo e subjetivo. Ela esmaga o indivíduo nos seus atos, confusão entre o objetivo e o subjetivo, imputa à vontade as circunstâncias; ela substitui assim ao indivíduo tal que ele se sentiria estar num papel ou num fantasma no qual ele não se reconheceria, mas no qual ele deve se reconhecer (...) (MERLEAU-PONTY, 1947, pp. 46-47).

No fim das contas, Merleau-Ponty age de maneira a responder uma única pergunta: “é realmente inevitável que haja opressores e oprimidos?” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 103-104). Estas perguntas, leva às últimas consequências duas questões “relativamente simples” (aspas necessárias): *o que temos? O que queremos?*

Como costumava dizer Lacan, é preciso dizer as coisas pelo seu nome, afinal, é *o modo de relação* entre os homens e destes com o mundo que está em pauta. Não se trata deste modo, de fazer uma história de acontecimentos ou de obras filosóficas, mas sim de compreender os *padrões* de socialização que se estabeleceram em nossos dias, assim como seus impasses.

Após este período de “suspensão da história”, de bom ou mau grado, o homem “tem” de reconstruir as relações entre si (MERLEAU-PONTY, 1947, p. xiii): é preciso *criar novas formas de vida e arriscar o preço disto*. Afirmar que *é necessário ser “mestre” de nossa própria história, mas não de outrem*.

Esta seria a grande questão para Merleau-Ponty nos anos de 1940: o comunismo é igual às intenções humanistas? Noutros termos: o comunismo seria uma nova forma de vida que valeria a pena voltar-se?

O que Merleau-Ponty quer nos mostrar é que o conflito, apesar de ser nosso quinhão, pode ser algo eliminado, desde que pensemos numa *situação em comum*: uma *escolha* em comum: o que temos? O que queremos? Um humanismo? Uma relação de

reciprocidade? Seja um mito ou um sonho, dentro do modo de vida capitalista, é preciso escolher (MERLEAU-PONTY, 1947, p. 167).

Mas afinal, o que está em jogo não é a violência, e sim o seu sentido, seu futuro, pois *desde que vivemos, já aceitamos a regra do jogo* e “(...) perdemos o álibi de boas intenções, somos o que fazemos aos outros, renunciemos o direito de sermos respeitados como belas almas” (MERLEAU-PONTY, 1947, p. 117). De fato, segundo seu modo de ver, o homem *precisa* de outrem e da natureza para realizar-se.

Temos assim um problema bem claro: como então não entrar em conflito? Como tomar uma posição em face disso? “O problema verdadeiro está naquilo que a filosofia perderia seu sentido se ela renunciasse a julgar o presente” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 130).

É nesse sentido que o existencialismo respondia à filosofia francesa: um mundo a se reencontrar.

2. “A serpente que não troca de pele, morre”

É ao deparar-se com algo próximo a uma *patologia*, que o sujeito “deverá” reconhecer-se e questionará seu próprio modo de vida, segundo o filósofo. Assim como Georges Canguilhem dizia que a saúde só é pensada a partir do patológico, para Merleau-Ponty,

(...) é somente na aproximação de uma revolução que a história pressiona mais de perto a economia e, como na vida individual a doença assujeita o homem ao ritmo vital de seu corpo, numa situação revolucionária, num movimento de greve geral, por exemplo, as relações de produção ficam transparentes, elas são expressamente percebidas como decisivas (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 201).

Isso nos mostra como, para Merleau-Ponty, o diagnóstico de sua época torna-se a *figura central* de seu próprio debate filosófico. E é aqui que vemos sua relação extremamente intrincada desse diagnóstico. A forma de pensar *sob uma ruptura com o presente* seria um caso particular de alienação: *uma doença da consciência burguesa* (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 97).

Podemos, assim, denominar como “patológico”, para Merleau-Ponty, um sujeito que se desapega da reflexão concreta de uma situação e, principalmente, que não se coloca em risco *para tentar transformar o seu presente*. O sujeito contenta-se com a situação presente sem questioná-la. Em outras palavras, petrifica-se, *rompe com o presente*: não vê o que está acontecendo ao seu redor e “perde” a capacidade de se colocar em outras posições.

Essa reflexão é fruto de uma análise de casos patológicos descrita por Goldstein. O objetivo deste médico era diferenciar gestos que aparentemente poderiam ser sobrepostos, mas que, no fundo, demonstrariam uma diferença de sentido na conduta do doente em relação à conduta normal (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 437).

O experimento é simples: tocamos em um de seus pacientes (Schneider) e perguntamos onde lhe foi tocado. Segundo Goldstein, o doente não é capaz de apontar para este lugar, entretanto, ele reage a uma picada de mosquito (bate a mão no lugar picado). Dessa forma, podemos observar que existe uma diferença clara entre uma conduta representacional (apontar o lugar picado) e uma conduta simplesmente corporal (reagir à picada).

O que é interessante para Merleau-Ponty é a conclusão de Goldstein (GOLDSTEIN, 1971, p. 49): Schneider não consegue transcender a situação dada, sendo incapaz de vivenciar qualquer situação “possível”. Ora, se Schneider não consegue representar o espaço, é porque ele perdeu seu poder de abstração, vive num espaço concreto, respondendo apenas à situação dada. Haveria, então, dois tipos de movimento: um abstrato e outro concreto, um dado e outro construído (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 128).

Para Merleau-Ponty, *não se trata apenas de um diagnóstico clínico*, o comportamento normal é *voltado ao possível*. No caso do doente, ele contaria apenas com um dos campos presentes, no qual o “fundo” do movimento concreto é o mundo dado, enquanto que, para o movimento abstrato, supõe-se um mundo “construído”, “projetado” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 127-130).

Para melhor compreendermos, recorremos ao livro contemporâneo *Phénoménologie de la Perception*, chamado *Le Normal et le Pathologique*, de Canguilhem. Para este, o doente é doente porque se estrutura de um modo unívoco, seguindo apenas uma norma específica de ação. Consequentemente, o doente é incapaz de transcender às oscilações do

meio. Ele se apega a uma norma, não sendo capaz de instaurar normas (CANGUILHEM, 2002, p. 163).

A diferença entre o normal e o patológico estaria, assim, na relação à normatividade da vida; no primeiro caso, o sujeito poderia instaurar normas, transcendendo as configurações estáticas do meio, ele poderia agir segundo seus valores. No segundo, o sujeito estaria à mercê do meio, pois qualquer variação seria para ele catastrófica, pois o doente se orientaria segundo uma norma unívoca e não seria capaz de se pôr uma nova normatividade (CANGUILHEM, 2002, p. 187-189). Percebamos quão próximos estamos de Goldstein: o doente depende do mundo exterior, “isto acontece de modo anormal, de modo compulsivo, ele é perturbado muito facilmente por mudanças em eventos externos” (GOLDSTEIN, 1971, p. 62).

Uma consequência disso é que não há algo que seja normal e patológico em si mesmo: *é na relação* entre o sujeito e o seu meio que poderíamos distinguir uma conduta normal de uma conduta patológica. Nesse sentido, não se trata apenas de uma analogia: pelo simples fato de o filósofo admitir que todo o problema está na *relação* do sujeito com o mundo, com outrem e consigo mesmo, e é esta relação que está em jogo. Ora, sendo assim, quando o homem se sente *impotente* para mudar uma situação, assumir uma posição e tentar se arriscar para transformar seu meio, Merleau-Ponty afirma encontrar certa patologia.

Mesmo em seu primeiro texto, onde comenta Scheler, isso vem à tona. Merleau-Ponty pensa, juntamente com este, que seria possível colocar em “suspenso” as reações de violência (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 15) e instaurar em *ato* um novo modo de vida que não fosse submetido ao modo de relação de determinação do mundo/outrem. Sabemos como Scheler defendia que o mundo burguês parecia ter submetido o homem a julgamentos morais que lhe seriam “exteriores”: o culto ao trabalho com conseqüente afastamento ao gozo dos seus bens (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 29). Seguindo uma temática claramente weberiana, Scheler via aí uma inversão de valores. Criticava de modo claro a relação entre trabalho e mercado na sociedade burguesa associado a um ascetismo próprio desta forma de vida (de acúmulo sem gozo) (WEBER, 2001, p. 42; 95) é o que levaria o

homem a um *ressentimento*, por ser “impotente” diante disso. (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 11).

Para ele, isso se dava devido a um *comércio* com o mundo que desvaloriza certa “intencionalidade afetiva” que, por ser de ordem (supostamente) corpórea, teria uma essência (também supostamente) alógica, irracional e irreduzível aos julgamentos de valores racionais (GURWITSCH, 1966, p. 86). Neste caminho, Merleau-Ponty destacava como Gabriel Marcel colocou uma temática que “prometia” um novo modo de filosofar: um certo “eu” corporal no centro das análises metafísicas. Tudo se passa de modo a “alargar” o domínio da Razão, contra o “Universo das Ciências” de Brunschvicg, apontando, talvez, um “Universo da Percepção” no qual o corpo exploraria anteriormente ao “eu penso que”, ou seja, “abaixo” (e que por isso mesmo se pressupõe) do que permitia operar as categorias do entendimento.

É exatamente a partir desse problema, que surge o famoso *comércio direto com o mundo* como *possibilidade* de pensar uma relação mais original entre o homem e o mundo. Percebamos como esta temática associa o estatuto da verdade com a moral: “um comércio direto com as coisas, os seres, a consciência, faz despedaçar esta esfera da vida onde o *ressentimento* quis encerrar com a verdade, os valores espirituais e os valores religiosos” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 23, grifo meu).

Os valores humanos seriam reduzidos a uma esfera que lhe domina devido a sua relação *indireta* com o mundo. Por isso, era preciso criticar de forma *direta* o ascetismo burguês: seu modo de relação com o mundo/outrem.

É importante perceber que, para Merleau-Ponty, a própria noção de projeto filosófico, mesmo em suas primeiras linhas, só pode ser posta a partir do diagnóstico de ascetismo, não podendo criar ou fundamentar sua tarefa, senão a partir da racionalidade própria de seu tempo.

Deste modo, o que gostaria de destacar aqui, não é *como* Merleau-Ponty sugeriu esta outra forma de vida que, aliás, como diz Žižek, o *Humanisme et Terreur* talvez tenha sido a “legitimação mais inteligente do terror stalinista” (ŽIŽEK, 2008, p. 64) ou um “romance engenhoso” sobre o bolchevismo, como assegura Lebrun (2006, p. 21). O que

quero destacar é como Merleau-Ponty tinha em mente propor uma nova forma de vida enquanto projeto filosófico.

Mas poder-se-ia objetar: como aquilo que nasce de uma situação serve para criticar esta mesma situação? Algo simétrico, Ribeiro de Moura pergunta-se ao comentar Nietzsche: “onde se situa o discurso crítico que avalia a totalidade de nossa ‘civilização’, sem lançar mão dos instrumentos analíticos legados por esta própria tradição?” (MOURA, 2005, p. xx). É preciso um *novo* território para se poder falar?

O que parece um impasse, na verdade, revela-se a força de sua filosofia. É preciso partir de nossa situação para impor outra. Se disséssemos que não é possível outra forma de vida, estaríamos dizendo que nossa forma de vida realizou-se plenamente e que não há nenhuma outra possível.

Ao pensar o marxismo como uma resposta contingente de certo contexto social, no qual só é possível porque os proletariados vivem concretamente a experiência da opressão, poderia ser um exemplo, da *força criadora* do homem na história (a *produtividade* do homem em transformar sua vida (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 158)) e a *contingência* do pacto liberal, apesar do liberalismo ter pretendido anunciar as propriedades imutáveis da Natureza Humana (MERLEAU-PONTY, 1947, p. 38-39). É como se o liberalismo operasse pela negação de que o mundo não é, jamais, completamente constituído *ou negasse que estamos abertos a uma infinidade de possibilidades* (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 517). Eis, aí, onde o “engajamento existencialista” abre suas portas.

3. Como se colocar em risco?

Como se vê, não há nada *a priori* que garanta qualquer decisão para Merleau-Ponty: o que quer que façamos, fazemos sob risco.

O herói contemporâneo não é um cético, um diletante, um decadente. Simplesmente, ele teve a experiência do acaso, da desordem, do revés, de 36, da Guerra da Espanha, de junho de 40. Ele está num tempo onde os deveres e as tarefas são obscuras (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 225).

Ele não quer, com isto, negar que o indivíduo tenha um “lugar” numa rede de significações postas, antes mesmo de ele nascer. É certo que a história do indivíduo é anterior ao seu nascimento, mas mesmo já tendo um lugar, o sujeito não é simplesmente determinado, *desde seu nascimento ele instaura também seu lugar*. Mesmo que afirmemos que o mundo está constituído, nada o impediria de transformá-lo:

(...) eles [os homens] aprendem de súbito [diante da crise] que tudo aquilo [sua forma de vida] era sua obra, eles são colocados em presença da tarefa humana, que não é somente de conhecer o mundo, mas de o trans-formar. Eles se sentem doravante uma liberdade e uma responsabilidade assustadora (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 105).

Para Merleau-Ponty, é a instauração de certas linhas de forças *em comum* entre os homens; suas vontades de coexistirem e de se reconhecerem, que levaria cada um a assumir uma posição. De qualquer modo, mesmo sendo *em comum*, há, para Merleau-Ponty, algo de trágico nesta *decisão*, pois o homem empreende o agir sem poder apreciar exatamente o sentido objetivo de sua ação, “ele constrói uma imagem do futuro, que só se justifica pelas probabilidades, que, na realidade, solicita o futuro e sobre o qual então ele pode ser condenado, pois o acontecimento não é unívoco” (MERLEAU-PONTY, 1947, p. 69). Mas um risco necessário, um “cálculo errado”, parecia algo que uma filosofia otimista, como a francesa, excluía, entretanto, *necessariamente*, toda ação supõe um cálculo do futuro que contribui a torná-lo inevitável.

A situação agora lhe permitia tal questionamento, visto que “quando a história cessa de ser a história dos mestres e torna-se a história humana, cada um deve se encontrar na obra comum e realizar-se nela” (MERLEAU-PONTY, 1947, p. 72). Aqui, ele toca num tema caro à filosofia: *o estatuto do erro*. Ora, pôr-se em risco não significa pôr-se diante de uma verdade; trata-se de algo muito mais próximo a uma “aventura” (assim como Merleau-Ponty dizia em *Les Aventures de la Dialectique*): “o equívoco é essencial à existência humana, e tudo que vivemos ou pensamos tem sempre vários sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 197). Isso é algo que a epistemologia francesa soube colocar em destaque, seja nas linhas de Bachelard, Canguilhem ou Monod.

Devemos ter em mente o caráter peculiar que faz Merleau-Ponty associar esse problema do risco com a compreensão e engajamento com o presente. Partir de algo para transformar: a filosofia deve incorporar a história e a experiência, não num sentido “triumfante e arrogante”, mas “interrogativo e militante” (MERLEAU-PONTY, 1957, p. 58).

Entretanto, não é óbvio por que uma “ruptura” com este presente nos levaria a algo que poderíamos denominar “patologia social” (seguindo o sugestivo arcabouço conceitual de Honneth). Ou por que haveria ainda a possibilidade de uma “saúde” da nação (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 133). Ou ainda, como seria possível mudar a “armadura burguesa existente” em uma “nação como modo original de vida e conduta” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 133). Como pensar isso?

4. Considerações finais - Apontando, mas de boca fechada...

Antes de tudo, sua resposta, como insisti, é pensar o *presente* (o que temos?), a situação francesa: “(...) tomar contato com os fatos, compreende-los neles mesmos, lê-los e decifra-los de um modo que lhes dê um sentido” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 13). Eis o lema que o filósofo impõe à filosofia: *é preciso que a racionalidade “desça à terra”* (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 43).

É nesse sentido que se deve compreender porque Merleau-Ponty sempre afirmou que o *cogito* está longe de ser a primeira verdade, pois esta afirmação pressupõe, primeiramente, *a experiência de meu corpo*. Ora,

a partir do momento em que reconheço que minha experiência, justamente, na medida em que é minha, me abre ao que não sou eu, eu sou *sensível* ao mundo e a outrem, todos os seres que o pensamento objetivo punha à sua distância se aproximam singularmente de mim (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 115).

É por isto que, aos seus olhos, a própria noção de verdade deveria ser repensada: dizer que existe uma verdade *anterior* ao cogito é afirmar que existe alguma forma de consciência que não seja solidária ao “eu penso”:

(...) a filosofia tem por tarefa nos fazer reencontrar este lugar com o mundo que precede o pensamento propriamente dito. Sob um outro plano, você vê as consequências: se o homem não é um sujeito pensante somente, mas um sujeito situado, nossa relação com os outros não pode mais ser à primeira vista as relações de um puro pensamento com um puro pensamento: eles são dominados pelas diferenças de situações; A política liberal clássica aparece como abstrata. De um modo geral, a filosofia reencontra essa ‘espessura’ e esta relação com os problemas concretos que ela havia perdido ao se fazer simplesmente reflexão sobre a ciência (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 66).

Quer dizer, o problema não está simplesmente em negar o modo que se constitui a Razão moderna, mas no próprio interior da Razão, seu fundamento foi mal posto. Há algo mais *originário* que pode nos levar a pensar *numa forma de vida mais originária*. Ora, quando o filósofo diz que seu projeto é “reaprender a ver o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 16; 2004b, p. 18)², devemos entender que:

1. Aprendemos a ver o mundo de um modo que nos levou a uma espécie de barbárie, por isso, devemos reaprender a vê-lo;
2. Deve-se pensar no estatuto do que é o *ver*;
3. Deve-se pensar igualmente qual é o estatuto do que é o *mundo*;
4. Do mesmo modo, no estatuto do que seria este algo que vê o mundo;
5. A *relação* deste que vê com o que é visto;
6. É preciso que isto ocorra – há uma *necessidade* interna da filosofia de reaprender a ver, de *descer a terra* – caso contrário, entraríamos (ou permaneceríamos?) num estado de *não-filosofia*.

É exatamente isso que ele anunciava na introdução e na conclusão da sua tese de doutorado e que aparece de modo claro nas suas análises dos sistemas políticos: encontrar o “herói” (homens em que a paixão e a razão são idênticas (MERLEAU-PONTY, 1947, p. 44)). Vale a passagem:

² Ou seja, desde sua tese de doutorado até suas notas de trabalho, Merleau-Ponty tem esta questão em vista.

(...) arriscarei minha vida por tão pouco? Darei minha liberdade para salvar a liberdade? Não há uma resposta teórica a estas questões. Mas há estas *coisas* que se apresentam, irrecusáveis, há esta pessoa amada diante de você, há estes homens que existem como escravos em torno de você e *sua* liberdade não pode se querer sem sair de sua singularidade e sem querer *a* liberdade. Que se trate de coisas e de situações históricas, a filosofia não tem outra função que de nos fazer *a reaprender a os ver bem* e é verdade que ela se realiza se destruindo como filosofia separada. *Mas é aqui que é preciso se calar*, pois o herói vive até o extremo sua relação aos homens e ao mundo, *e não convém que um outro fale em seu nome* (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 520, grifo meu).

É neste ponto que *é preciso saber o que fazer*:

(...) ora, desde que se põe esta questão, se convida o indivíduo a compreender e a *decidir*, lhe remetendo, afinal de contas, a governar a sua vida, engajando na história que terá para ele o sentido que ele terá reconhecido (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 98, grifo meu).

E é aí que o proletariado deveria agir, “neste outro futuro do qual nada podemos dizer, [pois] ele se esboça na ‘espontaneidade histórica do proletariado’” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 106). E isto corresponde de modo cabal ao que Merleau-Ponty pensava ao dizer que é preciso colocar-se “em situação”.

A filosofia não pode dizer nada de como um sujeito deveria agir. Ao contrário, deve (e é por isto que ele diz que “é preciso”) fazer com que ele perceba o mundo de forma diferente, exigir dele uma postura, uma posição, assumir o risco, engajar-se no mundo, mas nada dizer, senão cairíamos na mesma relação mestre/escravo.

Ao mesmo tempo, com esse projeto em mãos, podemos dizer que a filosofia merleau-pontyana é exatamente *uma* resposta a um conflito imaginário tão presente, não só na clínica, como também ressaí, de modo constante, na política atual: o *ressentimento*. Tomemos esta definição de Maria Rita Kehl:

(...) ressentir-se significa atribuir a um outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer. Um outro a quem delegamos, em um momento anterior, o poder de decidir por

nós, de modo a poder culpá-lo do que venha a fracassar (KEHL, 2007b, p. 11).

Ora, é exatamente esse *assumir* o grande tema da fenomenologia: o sujeito é antes de tudo um ser-no-mundo, capaz de modificar sua situação, pois a “existência é o movimento permanente pelo qual o homem, sua conta, retoma e *assume* certa situação de fato (...)” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 201, grifo meu). É por isso que pensar o projeto merleau-pontyano não só me parece fundamental nos nossos dias, como nos faz repensar o que diagnostica, por exemplo, a psicanálise contemporânea:

O homem contemporâneo quer ser despojado não apenas da angústia de viver, mas também da responsabilidade de arcar com ela; quer delegar à competência médica a às intervenções químicas a questão fundamental dos destinos das pulsões; quer enfim, eliminar a inquietação que o habita em vez de indagar seu sentido. Mas não percebe que é por isso mesmo que a vida lhe parece cada vez mais vazia, mais insignificante (KEHL, 2007a, pp. 8-9).

Poderíamos, assim, lembrar que não pensar o presente (não se situar), segundo Merleau-Ponty, é “um modo de rancor da vida” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 113). Não decidir o que fazer ou agarrar-se àquele rancor seria, a seu ver, aceitar tacitamente uma forma mutilada de vida. Nesse sentido, Merleau-Ponty certamente concordaria que “o que produz ressentimento são as tentativas de estabelecer uma solução de compromisso entre os sentimentos de revolta/insatisfação e a subordinação às condições impostas pelo poder” (KEHL, 2007b, p. 209).

Basta lembrarmos do caso do homem torturado, para que o façam falar, que Merleau-Ponty descreve nas últimas páginas da *Phénoménologie de la Perception*:

Se ele se recusa a dar os nomes e os endereços que querem arrancar-lhe, não é por uma decisão solitária e sem apoios; ele ainda se sente com seus camaradas e, engajado ainda na luta comum, está como que incapaz de falar; ou então, há meses ou anos, ele afrontou esta provação em pensamento e apostou toda a sua vida nela; ou enfim, ultrapassando-a, ele quer aquilo que pensou e disse da liberdade. Esses motivos não anulam a liberdade (...). Finalmente, não é uma consciência nua que resiste à dor, mas o prisioneiro com seus

camaradas ou com aqueles que ele ama e sob cujo olhar ele vive, ou enfim a consciência com sua solidão orgulhosamente desejada (...) (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 517-518).

Devemos ter em mente que nem toda submissão é um caso de ressentimento. O sujeito que se sente explorado, no caso, o torturado, e que deseja uma “vingança adiada”, não pode ser imediatamente posto sob o rol de ressentido. Ressentimento não se confunde com uma resignação forçada, na qual o sujeito não tem condições de reagir. Se o torturado decide ou não falar, e sofre corajosamente por essa posição, podemos dizer que ele é fiel aos seus companheiros e ao seu ideal. Nesse sentido, ele não culpa ninguém pela sua dor e, principalmente, ao correr o risco em sua revolta, ele assume as consequências do seu ato.

Nesse sentido, apesar do sujeito submeter-se à tortura, ao poder imposto, ele não poderia ser considerado um ressentido, assim como os judeus nos campos de concentração, mesmo se ele não tivesse suportado a dor e tivesse denunciando seus companheiros.

Na verdade, a questão não está em torno de denunciar ou não seus companheiros, mas no modo pelo qual o sujeito se relaciona com eles. Se o sujeito *acusa* seus companheiros pela dor que está sentindo ou se ele assume a responsabilidade do seu fracasso, se ele responsabiliza seus camaradas por estar sendo torturado; se ele sustenta a recusa de responsabilizar-se por suas *decisões* ou se ele *dirige* ao outro esta escolha, aí sim estaríamos diante de um sujeito ressentido. Mas, mesmo diante de seus fantasmas, é preciso convir que o sujeito descrito na *Phénoménologie de la Perception* assume seus riscos:

(...) e sem dúvida é o indivíduo, em sua prisão, quem revivifica a cada dia esses fantasmas, eles lhe restituem a força que ele lhe deu, mas, reciprocamente, se ele se envolveu nesta ação, se ele ligou a estes camaradas ou aderiu a esta moral, é porque a situação histórica, os camaradas, o mundo a seu redor lhe parecem esperar dele aquela conduta (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 517-518).

Referências :

CANGUILHEM, Georges. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 2002.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

GOLDSTEIN, Kurt. *Human Nature in the Light of Psychopathology*. New York: Schocken Books, 1971.

GURWITSCH, Aron. *Studies in Phenomenology and Psychology*. New York: Northwestern University Press, 1966.

HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*. Traduction de Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007a.

_____. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007b.

LEBRUN, Gerard. *La Patience du Concept – Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Causeries – 1948*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

_____. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara, 1988.

_____. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.

_____. *La Nature ou le monde du silence, Vol VI (BN: 9587)*. Inédito, 1957.

_____. *Notes de Cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996a.

_____. *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.

_____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.

_____. *Le Primat de la Perception*. Paris: Verdier, 1996b.

_____. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 2004a.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004b.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo : Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE. *Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PINKARD, Terry. *Hegel's Phenomenology – The Sociality of Reason*. New York: Cambridge University Press, 2005.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de Vinícius Eduardo Alves. São Paulo: Centauro, 2001.

WHITESIDE, Kerry. *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1988.

ŽIŽEK, Slavoj. *Não existe grande Outro*. Tradução de Eduardo Socha e Ronaldo Manzi. Cult, 125, ano 11, junho, 2008.

Pointing out, but with the mouth shut... - Some considerations about philosophical project of Merleau-Ponty

Abstract: I attempt to bring out the consequences of Merleau-Ponty's project of our necessity to "relearn to see the world". We will see how the philosopher denounced a naturalization of the philosophy, that was enclosed in a quietism, without any arm in front of a crisis. We will point out

Revista *Estudos Filosóficos* n° 6 /2011 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967

<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>

DFIME – UFSJ - São João del-Rei-MG

Pág. 150-168

how his philosophy has the aim to lead the subject to percept the world in a different way, demanding him a posture of assuming the risk, of being engaged in the world. With that, we can articulate his project with a possible response to an imaginary conflict so present, not only in the clinic, but also that becomes constantly prominent in the actual political: the resentment.

Keywords: Merleau-Ponty; Re-learn to see; Pathology; Engagement; Risk.

Data de registro: 19/11/2010

Data de aceite: 18/03/2011