

# O Marxismo e a “Fundamentação das Ciências Humanas”\*

Alberto Alonso Muñoz\*\*

**Resumo:** Investigando o projeto merleau-pontiano de fundamentação das ciências humanas, notadamente a sociologia e a antropologia, este artigo procura compreender as críticas de Merleau-Ponty à ontologia marxista (de forma genérica) em *Les Aventures de la Dialectique*, ressaltando a impossibilidade de descrição, desse ponto de vista, das características ontológicas dos fenômenos históricos nos termos de uma totalização dialética da história.

**Palavras-chave:** fenomenologia, marxismo, dialética, epistemologia das ciências humanas, Merleau-Ponty.

“Não é a dialética que está caduca, mas a pretensão de terminá-la num fim da história ou numa revolução permanente, em um regime que, sendo a contestação de si próprio, não precise ser contestado de fora e, enfim, não tenha mais um fora.” (Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, pp. 276-277)

## I

Em sua última obra *Le Visible et l'Invisible*, publicada postumamente, Merleau-Ponty esboçava o projeto de uma nova ontologia fenomenológica que, entre outras conseqüências, deveria estabelecer definitivamente os fundamentos da ciência. Ontologia que, desde *L'Oeil et l'Esprit*, era pensada como situando-se nos antípodas daquela “ontologia cartesiana” — que não se con-

\* Este artigo beneficiou-se das discussões junto ao grupo de bolsistas do CEBRAP. Agradeço ao prof. Carlos Alberto R. de Moura a leitura crítica da primeira versão deste texto.

\*\* Aluno de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da USP e bolsista do CEBRAP.

fundia exatamente com a ontologia de Descartes — que elegia o “ser objetivo”, “plenamente determinado”, como o tipo ideal de ser, único com direito de cidadania no domínio da ontologia. Noutros termos: a “ontologia cartesiana” escolhia o “ser-coisa” como padrão e base aos quais deveriam ser reduzidas todas as outras espécies de ser. Estratégia que, aos olhos de um fenomenólogo, não deixaria de ser, no mínimo, criticável: essa redução do “ser em geral” ao “ser coisa” não implicaria a perda da especificidade de natureza de cada domínio eidético? Desejar compreender a experiência perceptiva e seus paradoxos, a natureza e o comportamento do corpo vivo em geral e do corpo humano em particular, a linguagem, os comportamentos sociais, o processo histórico etc, como coisas (vale dizer, pelos mesmos métodos com que a física, desde Galileu e Descartes, pretendeu compreender a “região eidética” da natureza) não implicaria corromper a *especificidade de essência* desses outros tipos de ser? Se é isso o que ocorre, a necessidade de uma ontologia que respeitasse a essência de cada região eidética, sem que se elegessem como critério de objetividade as propriedades particulares a um domínio qualquer, é premente desde que se diagnostique, como faz Merleau-Ponty (e a fenomenologia em geral), a “crise da ciência” como uma “crise de fundamentos”.

Crise que, em primeiro lugar, afetaria as próprias “ciências naturais”. A física, por exemplo, teria atingido um grau de desenvolvimento que a conduziu a considerar como “seres físicos últimos” as “relações entre observador e observado” (Merleau-Ponty 5, p. 27). Entretanto, a física atém-se a sua ontologia obsoleta, e reinterpreta seus novos resultados através das lentes do velho cartesianismo; donde as “partículas estranhas” que podem estar em dois lugares ao mesmo tempo, ou as propriedades que só existem para certa posição do observador, ou ainda as “considerações de escala” e os limites da mensurabilidade, serem comentadas pelo código ontológico tradicional, e a física se tornar cada vez menos intuitiva e cada vez mais povoada de paradoxos (*Id., ibidem*, p. 28). Algo de mais grave ainda ocorre com a psicologia, que forja, como seu objeto de estudos, um “psiquismo” (um conceito “tão mítico quanto as classificações das sociedades ditas arcaicas” (*Id., ibidem*, p. 29), *causa* do comportamento humano considerado “observável”, e a ser estudado como um

outro “objeto qualquer” — o que teria por conseqüência, evidentemente, a imensa dificuldade até hoje de a psicologia fundar-se como ciência. Coisa semelhante se passa com a fisiologia, incapaz de abandonar o modelo do corpo humano como mero agregado de partes exteriores entre si e incapaz também de dar conta dos novos resultados a que suas pesquisas a conduziram (Merleau-Ponty 5, pp. 35-36). Uma nova ontologia, pois, que pudesse garantir a especificidade de cada domínio de essências permitiria ao menos uma melhor adequação metodológica de cada ciência a seu campo de investigações. Mas não apenas isso: a contingência irremediável a que a “ontologia cartesiana” havia submetido domínios como o da percepção (agregado de partes indiferentes, logo privado de relações intrínsecas), conseqüência desse “reducionismo” que conduzia toda espécie de ser à absorção no interior da esfera das coisas dadas na percepção, poderá agora ser expulsa, dando lugar ao império das relações de essência doravante descobertas. Tudo se passa, em última análise, como se, para fazer avançar o projeto racionalista clássico, fosse preciso implodir a ontologia tradicional, ou pelo menos confinar a velha senhora a um território bem delimitado e bem menor.

Trata-se de um projeto racionalista, portanto, que pretende antes ampliar o território das relações de necessidade que definir um “irracional irreductível”. A nova ontologia de Merleau-Ponty deveria retornar ao *espírito* do projeto de Descartes de fundamentação das ciências, mesmo se pagando o preço de encarcerar a metafísica da plena determinação. Uma longa série de textos indica que esta ontologia deveria estender-se, tornando-se a base não somente da física e da psicofisiologia, mas também das “ciências do homem”, extensão que, como se verá, tratará de definir também para o ser social e para o ser histórico uma especificidade que funde as bases de considerações metodológicas “mais adequadas”. Definindo o objeto das ciências sociais e da história *com rigor*, esses saberes poderiam constituir-se — sempre cada um à sua maneira, de qualquer modo sempre *dissolvendo a contingência* — pela primeira vez em sua história como *ciências*. Projeto audacioso, não há dúvida, e que deveria conduzir a um embate com o marxismo, essa “metafísica da história”, como

Merleau-Ponty o chama no “Prefácio” a *Signes* (Merleau-Ponty 10, pp. 9-47). Examinemos mais de perto, de início, ainda que rapidamente, em que consistiria para Merleau-Ponty essa especificidade do fato social que o tornava irreduzível ao “ser coisa”.

## II

Em *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, Merleau-Ponty (*Ibidem*, pp. 143) lembrava que o primeiro esforço de constituição da sociologia como ciência havia sido a tentativa de Durkheim de conceber os fatos sociais como passíveis de serem tratados “‘como coisas’ e não mais como ‘sistemas de idéias objetivizadas’” (*Id.*, *ibidem*, p. 143). É preciso distinguir, por conseqüência, dois conjuntos de “representações”: as representações partilhadas por toda uma coletividade e aquelas inteiramente subjetivas e individuais, as relações entre ambas permanecendo exteriores, “como entre duas coisas” (*Id.*, *ibidem*, p. 144). Mais ainda: concebendo a sociedade como coisa, deveria ser possível estabelecer uma gênese ideal das sociedades pela combinação de sociedades elementares e a composição dos compostos entre si: o simples sendo confundido “com o essencial e o antigo” (*Id.*, *ibidem*, p. 144). Por outro lado, o procedimento de Durkheim impedia o acesso àquilo que nas culturas ditas arcaicas poderia haver de irreduzível à nossa, congelando-as numa “diferença insuperável” (*Id.*, *ibidem*, p. 144). De qualquer modo, quer quando assimilava rápido demais o real ao ideal, quer quando o declarava impermeável, a sociologia de Durkheim pressupunha sempre a mesma imagem da subjetividade que pertencia à velha ontologia forjada pela filosofia moderna; noutros termos: “a sociologia falava sempre como se ela pudesse sobrevoar *seu objeto*, o sociólogo era um *observador absoluto*” (*Id.*, *ibidem*, p. 144, grifos nossos).

Em *Le Métaphysique dans l’Homme*, Merleau-Ponty relembra os impasses a que conduziu essa tentativa de assimilação do fato social às “coisas”: se é “ao social” que se deve recorrer para explicar, como instância última, fatos como por exemplo a vida religiosa, e se o ser social é concebido como uma realidade *exterior* ao indivíduo — uma *consciência coletiva* — mas “encarre-

gada de explicar tudo o que se apresenta ao indivíduo como dever ser” (Merleau-Ponty 9, p. 156), não se vê claramente como o ser social poderia desempenhar esta última função a não ser que não mais fosse concebido “como uma coisa”, passando a ser intersubjetividade, “relação viva e tensão entre os indivíduos” (*Id., ibidem*, p. 156). Desta forma, “se tratar os fatos sociais como coisas é procurar seus elementos componentes ou conectar exteriormente um ao outro como a sua causa, este preceito famoso não é praticável: a sociologia não conhece elementos permanentes nos diferentes todos onde eles se encontram integrados, nem fatos sociais exteriores uns aos outros, mas, no caso de cada sociedade, uma totalidade em que os fenômenos se exprimem mutuamente e admitem um mesmo tema fundamental” (*Id., ibidem*, pp. 157-158). Donde o elogio a Marcel Mauss e a Claude Lévi-Strauss em *Signes*: ao empregar a noção de simbólico, Mauss abria as portas para que mais tarde Lévi-Strauss pudesse empregar a categoria de *estrutura*, colocando um ponto final na concepção do fato social como um mero agregado de partes. O fato social não é fragmentável, não é um conjunto de elementos reunidos exteriormente por um momento de integração, mas antes um todo dotado de um sentido, *todo sintético*, como se poderia dizer na linguagem das *Logische Untersuchungen* (Husserl 1, p. 227).

✿✿✿ Todavia, o equívoco de considerar o fato social como “analisável como uma coisa” encontra seu fundamento numa espécie de tendência natural bem mais profunda do que se poderia pensar a princípio. Longe de ser um mero fracasso teórico, o *objetivismo* — essa tentativa reiterada de reduzir todos os domínios eidéticos às características ontológicas dos objetos pertencentes ao território da *res extensa* — é antes a expressão da tendência primária de percorrer a trajetória inversa da reflexão: ao invés de se recuar das coisas ao seu modo de apresentação, descreve-se o movimento contrário e se principia por concebê-lo como se concebe um objeto percebido. *Le Visible et l’Invisible* é claro a esse respeito: o objetivismo não ultrapassa a “fé perceptiva”, mas é antes sua expressão mais ingênua e mais arraigada, idéia cara a Merleau-Ponty desde a *Structure du Comportement* e a *Phénoménologie de la Perception* (cf. Merleau-Ponty 3, capítulo 4 e Merleau-Ponty 8, “Introdução”). *Le Métaphy-*

*sique dans l'Homme* retoma a idéia desta reflexão ao reverso, agora no contexto da análise das ciências humanas:

“É-nos natural acreditarmo-nos em presença de um mundo e de um tempo que nosso pensamento sobrevoa e do qual ele pode à vontade considerar cada parte sem modificar sua natureza objetiva. A ciência em seus primórdios retoma e sistematiza essa crença. Ela subentende sempre um espectador absoluto no qual se faça o somatório dos pontos de vista, e correlatamente um geometral de todas as perspectivas. Mas as ciências do homem (para não dizer das outras) fizeram ver que todo conhecimento do homem pelo homem é inevitavelmente, não contemplação pura, mas retomada, por cada um, segundo o que pode, dos atos de outrem (...)” (Merleau-Ponty 9, pp. 162-164).

De onde a consequência inevitável: as ciências humanas são metafísica: são ciências que não permanecem na “atitude natural”, mas discursos que pressupõem um *procedimento reflexionante* que a ultrapassa. “As ciências do homem”, diz Merleau-Ponty, “em sua orientação presente, são metafísicas ou transnaturais no sentido de que elas nos fazem descobrir, com a estrutura e a compreensão das estruturas, uma dimensão de ser e um tipo de conhecimento que o homem esquece na atitude que lhe é natural” (*Id., ibidem*, p. 162, nós grifamos).

Compreende-se, se são ciências em que a reflexão é pressuposta, porque não é possível reduzir, por exemplo, a relação sujeito-objeto, ou a relação entre os diversos sujeitos, a coisas: de maneira geral elas lidam com *os modos de apresentação* das transcendências em geral, portanto com o modo de acesso à objetividade. “A consciência metafísica não tem outros objetos senão a experiência cotidiana: o mundo, os outros, a história humana, a verdade, a cultura. Mas em lugar de tomá-los inteiramente feitos, como consequências sem premissas e como se eles fossem evidentes (*allaient de soi*), ela redescobre sua estranheza fundamental para mim e *o milagre de sua aparição*” (*Id., ibidem*, p. 165, nós grifamos). Essa “experiência cotidiana” que a metafísica

toma por tema é essencialmente irredutível ao ser-coisa por constituir o próprio modo de dar-se das coisas, pertencendo a um domínio eidético inteiramente singular, cuja singularidade só é descoberta num recuo reflexionante. Entende-se por que nos sendo natural acreditarmo-nos como observadores absolutos a observar um objeto puro, Durkheim tenha pretendido erigir a sociologia nos moldes da “ontologia cartesiana”: prova de que Durkheim, como diriam as *Ideen*, ainda não havia ultrapassado as fronteiras do território da “atitude natural”.

Mas então não se vê muito claramente em que, em contrapartida, difeririam as ciências humanas de uma “ontologia do *Lebenswelt*”. Afinal, se é “metafísico” todo saber que se debruça, através da reflexão, sobre o “milagre da aparição” das transcendências na “experiência cotidiana”, na medida em que tanto a filosofia quanto as ciências humanas podem ser ditas metafísicas não mais parece haver linha divisória entre os dois domínios. Mais ainda, o que parece ocorrer agora é uma perda de especificidade “de segundo grau”, onde as ciências humanas parecem não ser outra coisa senão uma pálida continuação das “considerações de essência” próprias ao terreno da nova ontologia, ainda por desenvolver. Ora, a especificidade desta ontologia é tratada no momento em que Merleau-Ponty toma por tema — em *Le Philosophe et la Sociologie* — as condições para que se possa compreender realmente uma outra cultura (Merleau-Ponty 9, pp. 126 e segs). Por exemplo, um antropólogo pode descrever o sistema de pensamento numa determinada cultura que lhe serve de objeto de estudos. Como ele, contudo, compreende o que significa aquele sistema de parentesco? Recorrendo à “estrutura pessoal e interpessoal de base, às relações institucionais com a natureza e com outrem, *que tornam possíveis as correlações constatadas*” (*Id., ibidem*, p. 126, nós grifamos). Se se pode conceber uma comunicação entre duas culturas, mesmo entre dois indivíduos, é porque deve haver um solo comum que permite compreender o que é alheio a partir daquilo que está presente em *nossa* experiência. O mesmo se passa com as concepções freudianas da sexualidade, em que a experiência do corpo próprio serve de mediadora para que se imaginem outras “técnicas do mundo”, entenda-se, diferentes usos que recebem as regiões corporais em outras culturas, a partir de um polimorfismo inicial do corpo “como veículo do ser-no-mundo” (*Id., ibidem*, p. 126). Desta forma, a experiência do corpo que se acha

atualizada em nós “jamais é reduzida à condição de um simples possível entre todos, já que é sobre o fundo desta experiência privilegiada, em que aprendemos a conhecer o corpo próprio como ‘estruturante’, que entrevemos os outros ‘possíveis’, por mais diferentes que eles sejam dele” (Merleau-Ponty 9, p. 127). A diferença agora entre o domínio da filosofia e o da sociologia é o mesmo que existe entre as condições de possibilidade e suas realizações empíricas no interior de uma cultura particular: a filosofia deve oferecer a essência do que constitui a intersubjetividade e a percepção, por exemplo, que, revestidas de suas roupagens empíricas, realizam-se na sociedade e *sustentam* os comportamentos sociais. Este *a priori* da sociabilidade é o que garante que Quine e o selvagem possam chegar a se comunicar, é ele o território da nova ontologia: “a filosofia não é um certo saber, ela é a vigilância que não nos deixa esquecer a fonte de todo saber” (*Id.*, *ibidem*, p. 127, nós grifamos).

Diferença entre a essência e o acidente, pois. Todavia, a oposição torna-se menos nítida do ponto de vista da *constituição* desta nova ontologia: na medida em que Merleau-Ponty recusa a idéia husserliana de redução e, por consequência, o acesso a essências ideais inteiramente desvencilhadas de toda facticidade (cf. *Id.*, *ibidem*, pp. 129-136; 5, pp. 142-171; 10, pp. 201 e segs), a nova ontologia a ser erigida deverá estar “em crise permanente” (*Id.* 6, pp. 110-111), deverá estar submetida a um processo de revisão constante, de modo a caminhar no sentido de dissolver a cada passo toda facticidade a que ainda se acha presa. Essências incompletas, pois, a depender de uma variação na imaginação, variação esta que, situada dentro dos limites de uma subjetividade finita, não acede jamais a uma variação *completa*. E nessa “variação da imaginação” o recurso aos dados empíricos pode ser de grande valia: as essências dessa nova ontologia, “liames secretos que ligam um objeto a outro”, são também a reduplicação ou o retorno reflexionante do saber empírico sobre si mesmo. “(...) A esse título, não é somente desnecessário dizer que a filosofia é compatível com a sociologia, é necessário dizer que ela lhe é necessária como um constante apelo a suas tarefas, e que cada vez que o sociólogo retorna às fontes vivas de seu saber, àquilo que, nele, opera como meio de compreender as formações culturais as mais distantes dele, ele faz espontaneamente filosofia...” (*Id.* 9, p. 138).

Uma ontologia aberta, que oferecesse aos saberes empíricos fundamentos rigorosos, que permitisse adequar objetos e métodos, que fizesse avançar o “domínio da razão” (cf. Merleau-Ponty 7, p. 70). Desde já se prepara o embate com o marxismo. E não sem razão todo o elogio à antropologia social de Lévi-Strauss aparece ao lado de considerações a respeito do desenvolvimento das ciências, numa referência ao *télos* e às tarefas da razão ocidental: a nova “ontologia aberta” dificilmente será compatível em todos os seus pressupostos com o conceito de uma *totalização revolucionária* da história. Retornemos, ainda que rapidamente, a alguns traços gerais desse embate com o marxismo no interior do pensamento de Merleau-Ponty.

## II

A trajetória que a temática marxista descreve no interior da *démarche* intelectual de Merleau-Ponty é longa e bastante curiosa. Em 1945, numa longa nota da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty (8, pp. 199 e segs.) comparava a psicanálise ao marxismo, os quais poderiam livrar-se da acusação de “biologismo” ou “economicismo” desde que tomassem consciência de que a *sexualidade* ou a *economia* só seriam pontos de vista privilegiados sobre o indivíduo e a sociedade porque neles se *exprimiriam* todas as “estruturas da existência”. O equívoco de toda espécie de reducionismo consistiria em transformar essas estruturas num conjunto de *causas* dos fenômenos históricos ou do comportamento individual; ora,

“o materialismo histórico não é uma causalidade exclusiva da economia. Estar-se-ia tentado a dizer que ele não faz a história e as maneiras de pensar repousarem sobre a produção e a maneira de trabalhar, mas, mais geralmente, sobre a maneira de existir e de coexistir, sobre as relações inter-humanas” (*Id., ibidem*, p. 200).

Trata-se, pois, de uma interpretação do materialismo histórico que pretende dissolver qualquer economicismo: assumir o ponto de vista da economia não significa passar a compreender todos os fatos históricos como *efeitos* do

modo de produção, mas antes situar-se numa perspectiva de observação que permite “revelar a estrutura do *Mitsein*” (Merleau-Ponty 8, p. 200). O que, em contrapartida, não redundaria em dissolver o “drama econômico” num drama mais geral, um “drama existencial”, e por conseqüência, numa forma qualquer de espiritualismo: o que ocorre é que há um *a priori* da “condição humana” (*Id., ibidem*, p. 202) que torna possível numa determinada época a estrutura fundamental que governa a sociedade. “Em cada caso [da vida individual], uma das ordens de significação pode ser considerada como dominante, tal gesto como ‘sexual’, tal outro como ‘amoroso’, tal outro enfim como ‘guerreiro’ e mesmo na coexistência, *tal período da história pode ser considerado como sobretudo cultural, principalmente político ou principalmente econômico*” (*Id., ibidem*). E no caso da sociedade burguesa, a “ordem econômica”, uma das possíveis a partir da existência humana, é evidentemente a preponderante: o materialismo histórico se apóia na filosofia, esta encarregada de “mostrar o que é possível a partir da condição humana” (*Id., ibidem*).

Esse “marxismo existencialista” permanece, de resto, pouco desenvolvido na longa nota da *Phénoménologie de la Perception*. É somente em *Humanisme et Terreur* (publicado em 1949) que essa tentativa de aproximação existencial com o marxismo será levada ao limite. A tarefa central de *Humanisme et Terreur* é compreender o processo revolucionário em geral e, em particular, os acontecimentos na União Soviética, para poder traçar uma linha de ação diante dos fatos: *Humanisme et Terreur* não deixa portanto de apresentar uma faceta de escrito de circunstância (o acirramento do stalinismo soviético, o fim da Segunda Guerra, o redirecionamento dos partidos comunistas nacionais), face-ta que o próprio Merleau-Ponty confessará mais tarde em *Les Aventures de la Dialectique* (*Id.* 4, p. 306-307). Esboçemos, ainda que em traços gerais, o percurso de Merleau-Ponty naquele trabalho.

O ponto de partida de Merleau-Ponty em *Humanisme et Terreur* é uma análise da experiência do tempo numa sociedade revolucionária, por oposição à sociedade burguesa. O revolucionário julgaria as ações *tomando um futuro como presente*: na medida em que cada ação objetiva individual põe em risco ou aproxima a *consolidação* de uma sociedade futura em processo de construção, o revolucionário assume um ponto de vista ideal — situa-se num futuro

por construir — e dessa posição julga “retrospectivamente” o presente. De onde os julgamentos por tribunais revolucionários levarem em consideração sempre as ações *objetivas* dos indivíduos, e não suas intenções subjetivas — o que se trata de julgar não é um *crime*, mas uma *ação* cujas conseqüências podem ter desviado o processo revolucionário de seu fim. Em contrapartida, a sociedade burguesa julgaria quanto às intenções *subjetivas* do agente: o tribunal na sociedade burguesa é uma arena de forças, onde a sanção pune o *responsável* e pretende que a *justiça* seja feita. Que se leia: pune a *violação* da lei — portanto coíbe a modificação dos comportamentos sociais —, e pretende julgar quanto à adequação ou não do comportamento à norma coercitiva — portanto projeta um presente no futuro, não mascarando seu *caráter conservador*. Pode-se perceber por que seria impossível compreender os Processos de Moscou (longamente analisados, com detalhes, nos dois primeiros capítulos) e as “autocríticas” públicas se nos situarmos *fora do processo revolucionário*, isto é, aplicando-lhe as categorias burguesas de justiça; o que parece “injusto” (a condenação de um réu com base unicamente em seu “comportamento objetivo”, sem qualquer referência a suas intenções) é injusto apenas para um observador “preso à ideologia burguesa”.

Mas qual o fundamento desta “sociedade por construir”? Neste momento, Merleau-Ponty parece combinar, embora não de maneira manifesta, as considerações de Lukács em *Geschichte und Klassenbewußtsein* com uma “interpretação existencialista” da condição do proletariado, este sendo de resto o momento em que mais se aproxima teórica e publicamente de Sartre. A razão pela qual o proletariado é a única classe a portar a bandeira do universal está em sua situação perante as demais classes no interior da sociedade burguesa e, em particular, do modo de produção: somente pode instaurar definitivamente a “humanidade” uma classe cuja humanidade se encontre *inteiramente negada*. Certamente esta classe não será a burguesia, pois esta é a *negadora* do proletariado em sua essência; mas também não a pequena burguesia, que, se *não nega* (dependendo de seu próprio trabalho), também *não é negada* (é proprietária de seus próprios meios de produção); só o proletariado pode *empreender uma negação universal* que, negando a negação da humanidade no interior da sociedade, é capaz de pretender a sua instauração. Assumir a perspectiva do

modo de produção é compreender essa “situação existencial” do proletariado, que faz dele a única classe que, pela superação de sua condição, pode vir a estabelecer concreta e definitivamente a essência pressuposta da humanidade.

Resta saber o que fazer com a Revolução (termo que, para a geração de intelectuais franceses da década de cinquenta, era sinônimo de União Soviética), uma vez que as promessas de instauração da humanidade parecem ter permanecido a meio caminho. Suprimiu-se a burguesia, certamente, e podia-se sem dúvida fazer loas à União Soviética por haver melhorado as condições de vida do proletariado. Contudo, o aparelho de Estado permaneceu de pé, certamente dirigido por “representantes do proletariado”, mas ainda bastante sólido para que se desconfie de que algo de estranho se passa. A explicação oficial todavia é a de que a consolidação do poder proletário exige que a dissolução do Estado só seja feita quando desaparecer a ameaça representada pelas nações burguesas ocidentais: a “defesa das conquistas” a que se chegou, o caráter ainda inicial e precário da construção da nova sociedade exigiriam a manutenção provisória do aparelho de Estado justamente como *aparelho*, isto é, como instrumento a serviço da consolidação e da proteção da Revolução. Desde que as oportunidades permitissem à Revolução avançar, ela avançaria, se espalharia mundialmente, e terminaria por estabelecer, em toda a parte, a nova sociedade.

Merleau-Ponty está disposto a aceitar essa explicação “oficial”: cumpre esperar, fortalecer os proletariados nacionais em cada sociedade burguesa, enfraquecer a burguesia e sua dominação do aparelho de Estado, portanto diminuir o cerco ao “País da Revolução”, esperando que o degelo possa então ocorrer e o processo continue até o fim. Entretanto, para aceitar esse voto de confiança pedido pela Revolução, Merleau-Ponty impõe uma cláusula de salvaguarda: o direito, mais ainda, a *necessidade* de rever as análises caso os fatos tomassem um outro rumo diferente do previsto por elas (Merleau-Ponty 10, p. 202). Sinal claro de que a adesão de Merleau-Ponty não se fazia sem uma certa desconfiança.

Em 1955, Merleau-Ponty publica *Les Aventures de la Dialectique*, considerando que aquela cláusula de salvaguarda havia entrado em vigor. Ora, o fato

que acionou aquele dispositivo foi a Guerra da Coréia (cf. Merleau-Ponty 4, pp. 308 e segs): é certo que a União Soviética não invadiu a Europa estabelecendo, pela força, um regime idêntico ao seu por toda a parte. Em 1947 parecia claro que “todo progresso da URSS fora de suas fronteiras *se apoiava sobre a luta dos proletariados locais*” (*Id., ibidem*); com a Guerra da Coréia, entretanto, a União Soviética depara pela primeira vez com a possibilidade de fazer avançar a Revolução. A aceitação da divisão da Coréia em dois estados-satélites, mais ainda, as ordens de Moscou para que os partidos comunistas locais se recolhessem e se contentassem com a situação imposta tornava manifesto o equívoco de conceber o regime soviético como “a caminho” da realização de uma nova sociedade. Enquanto havia “zonas neutras através do mundo”, podia-se pensar — iludir-se, talvez — que a crítica do capitalismo devesse ter por contrapartida uma adesão ao socialismo real. Mas, “já que elas desapareceram, a contemporização marxista não era, em nós, outra coisa senão devaneio, e devaneio suspeito” (*Id., ibidem*). Era preciso agora “que a recusa da escolha se tornasse a escolha de uma dupla recusa” (*Id., ibidem*, p. 310): a sociedade soviética não era mais um “meio termo” a desaparecer em breve, mas uma nova espécie histórica de regime opressor, cuja especificidade e cuja imobilidade exigiam uma análise independente.

Ora, o que surpreende o leitor do “Epílogo” de *Les Aventures de la Dialectique* é a interpretação de Merleau-Ponty que entende o regime soviético como uma *conseqüência necessária* da concepção de história presente no marxismo: “deve haver na própria crítica alguma coisa que prepare os defeitos da ação” (*Id., ibidem*, p. 311), uma ação que redunde então na instauração de uma sociedade burocrática de estilo soviético. “Esse fermento, nós o encontramos na idéia marxista de uma crítica encarnada historicamente, de uma classe que é *supressão de si*, de onde resulta, em seus representantes, a convicção de ser universal em ato, o direito de se afirmar sem restrição, a violência inverificável” (*Id., ibidem*, p. 281). Falando em nome desse universal, uma classe *dirigente* chega ao poder, e “justamente por dirigir, tende a tornar-se autônoma” (cf. *Id., ibidem*, onde Merleau-Ponty compara os acontecimentos na URSS com o processo da Revolução Francesa). A conseqüência é novamente, como tantas outras vezes ao longo da história, a traição da revolução: “a nova

classe dirigente volta-se contra aqueles que a haviam ajudado a triunfar e que já a ultrapassam, ela restabelece sobre eles seu poder positivo já contestado” (Merleau-Ponty 4, p. 279). E a consequência inevitável: “as revoluções são verdadeiras como movimentos e falsas como regimes” (*Id., ibidem*, p. 276).

Compreendamos: a crítica não se volta tanto para o método da ação — um partido de vanguardas que de alguma maneira se coloca *acima* do proletariado —, mas para a perda da especificidade do processo histórico, que é a *condição* dos equívocos do método; o erro não está na dialética, convém deixar claro, mas em “precipitar a significação total da história num fato histórico — o nascimento e o crescimento do proletariado (...)” (*Id., ibidem*, p. 311). É essa “homogeneização” da história, essa simplificação que redundava na perda de sua *complexidade* irredutível à mera consideração do proletariado que tornava o marxismo uma “metafísica da história” (metafísica no pior sentido do termo), epíteto pelo qual por vezes Merleau-Ponty designa o marxismo no “Prefácio” de *Signes*. A dialética da história é mais complexa do que o materialismo histórico pode imaginar (cf. *Id.* 5, p. 146).

O diagnóstico de Merleau-Ponty aqui não será diferente daquele que havíamos encontrado quando se tratava da filosofia social de Durkheim: perda de especificidade da natureza do fenômeno histórico, redução a um tipo ou a uma propriedade do ser-coisa. O materialismo histórico havia pretendido “exprimir em palavras ou idéias relações preexistentes como tais nas coisas” (*Id.* 4, p. 278), marca evidente de um objetivismo ingênuo, tão ingênuo quanto aquele do sociólogo que se concebia como “observador absoluto” diante de um objeto purificado — numa palavra, aqui como lá a “ontologia cartesiana” era o pressuposto. E essa mesma ontologia obsoleta era o avesso do verdadeiro “espírito da dialética”, que só pode estar presente “nesse tipo de ser onde se realiza a junção dos sujeitos, ser não é apenas um espetáculo que cada um deles se oferece por sua própria conta, mas sua residência comum, espaço de sua troca e de sua inserção recíproca” (cf. *Id., ibidem*, p. 278). Tratava-se, novamente, de uma reflexão ao reverso, que instaura o fenômeno nas coisas, que pensa poder cristalizar, “embalsamar” (*Id.* 5, p. 219) a dialética, torná-la uma

coisa. Em *Le Visible et l'Invisible*, após haver comentado o uso que Sartre havia feito da dialética, Merleau-Ponty comentava:

“a má dialética” — a do marxismo, como também a de Sartre — “é a que não quer perder sua alma para salvar-se, que quer ser dialética imediatamente, tornar-se autônoma e termina no cinismo, no formalismo, por ter evitado seu próprio duplo sentido. O que chamamos de hiperdialética é um pensamento que, ao contrário, é capaz de verdade, pois encara sem restrição a *pluralidade de relações* e o que chamamos de ambigüidade” (Merleau-Ponty 5, p. 129, grifos nossos).

Recusa da “precipitação” da dialética numa classe, recusa da idéia de uma *totalização* final. A partir de agora, o que sobra do marxismo é o mesmo que sobrou do teorema de Pitágoras quando do surgimento das geometrias não-euclidianas: Marx não é falso, como pretenderia um pensamento que acreditasse ingenuamente no progresso como avanço quantitativo. Marx deve ser visto como um *clássico*, como Descartes ou Kant ou Hegel, um “campo de pensamento” onde se vai para “aprender a pensar” (*Id.* 10, p. 18), mas garantindo sua validade, como o teorema de Pitágoras, apenas dentro de certo horizonte. Todavia, aos olhos de Merleau-Ponty a recusa da idéia de totalização não implica exclusivamente a trivialidade de considerar o marxismo como já sendo uma “verdade segunda”. É antes a idéia de uma identificação perfeita entre teoria e práxis, logo entre a filosofia e a história que é posta em xeque. Desta maneira, com a falência da tentativa de superar a filosofia realizando-a, projeto que o marxismo se havia proposto, a fenda entre a história e a filosofia se reabre: a filosofia não é “nem serva nem senhora da história. Suas relações são menos simples do que se havia pensado: é literalmente uma *ação a distância*, cada uma do fundo de sua diferença, exigindo a mistura e a promiscuidade” (*Id., ibidem*, p. 20). Reabre-se o fosso entre ambas, e a filosofia terá suas responsabilidades, e a história, outras. Sabemos quais devem ser, para Merleau-Ponty, as “tarefas” da filosofia agora.

## IV

As relações entre a filosofia e a história passam agora a ser mediadas por aquelas que se travam entre a nova ontologia, por erigir, e as “ciências do homem”. Não se nega a possibilidade de um discurso sobre a história nem sobre a *práxis*. A recusa parece ser a aplicação à história daquele “pensamento de sobrevôo”, de que fala *Le Visible et l’Invisible*: a plena determinação dos princípios que regeriam o processo histórico, sinal suficiente de que a história está sendo concebida como “puro objeto”, isto é, que não se ultrapassou a atitude natural. Mas não devemos esquecer que para Merleau-Ponty a reflexão é sempre uma *reflexão incompleta*: uma reflexão que se pudesse colocar aquém da história transformaria mais uma vez o processo histórico em um *puro objeto*, desta vez envolvendo nele a situação do sujeito que observa o desenrolar do curso dos acontecimentos. Neste caso, a ilusão de poder ultrapassar inteiramente a “atitude natural” na história é idêntica à ilusão de que ela possa ser assimilada a um objeto: a ilusão de sobrevôo absoluto seria a mesma no objetivismo quanto na reflexão “completa”. Os dois enganos são cometidos pelo marxismo: quando pensa numa totalização possível, em que reproduz a certeza a que a percepção me abre de observar objetos dotados de contornos precisos; ou quando assume a postura de um observador a examinar sua situação privilegiada no interior do processo. Ora, desde que se recuse peremptoriamente o “pensamento de sobrevôo”, o discurso sobre a história a que se deve chegar deverá ter implícita a idéia de que a *reflexão é necessária, porém sempre incompleta*.

A reflexão sobre a história a que se chegará, esta subjetividade “finita e situada”, porém não ingênua, não parece ter uma forma muito diferente daquela que vimos a sociologia assumir quando anteriormente tratamos da questão de suas relações com a ontologia “sem termo” que Merleau-Ponty se propunha como projeto em sua última obra. A história deverá apresentar sempre, a cada instante, um *sentido*; como todo ser pertencente à *res temporalis*, o sentido da história jamais será *absoluto*. Ao contrário, como na percepção as diferentes perspectivas evocam outras futuras que são “riscadas” ao se tornarem presentes, assim também o sentido histórico procede por correções sucessivas, jamais

oferece um sentido *unívoco e final*. E é claro que compete à nova ontologia mostrar as condições pelas quais o “ser histórico” configura um sentido, portanto mostrar a *essência* do modo de constituição do fenômeno histórico e sua natureza irreduzível a outras “regiões eidéticas”, se preferirmos empregar termos husserlianos. A história como disciplina de pesquisa, mas também como *práxis*, não deve esquecer essa especificidade do ser histórico. Uma história que agora deve, como *práxis*, proceder por negações parciais, nunca uma negação única e total: um “liberalismo de esquerda” (Merleau-Ponty 4, pp. 303-304) que se inspira naquele de Weber, aceitando porém que se coloque o problema social em termos de luta de classes, ao mesmo tempo que recusa o conceito de ditadura do proletariado. Uma história que, como disciplina de pesquisa, procede sempre por aproximações e correções sucessivas, não fazendo uso de conceitos absolutos (*Id.* 9, pp. 158-162).

Como se percebe, tais implicações são consequências da idéia de uma “ontologia aberta”, que se constitui sempre através de sínteses parciais, sempre revisadas e revisáveis, procedendo por aproximações sucessivas. O que não esconde, contudo, as dificuldades de conciliar a fenomenologia com o tipo de discurso desenvolvido pelo marxismo ou pelas ciências sociais, discurso “da explicação e da análise”, por oposição à “descrição rigorosa” da fenomenologia; mas o que também não oculta o racionalismo implícito nessa estratégia de “fundamentação do saber” em todos os níveis.

Julho de 1992

**Abstract:** Investigating Merleau-Ponty's project of foundation of human sciences — mainly sociology and anthropology —, this paper aims to understand Merleau-Ponty's rejection of marxist ontology in *Les Aventures de la Dialectique*, showing the impossibility of description, from that point of view, of the ontological characteristics of historic phenomena in the terms of a dialectic totalisation of history.

**Keywords:** Phenomenology, marxism, dialectic, epistemology of human sciences, Merleau-Ponty.

## Bibliografia

1. Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer, 1968, vol. II/1.
2. Merleau-Ponty. M. *Humanisme et Terreur*. Paris, Gallimard, 1947.
3. \_\_\_\_\_: *La Structure du Comportement*. Paris, P.U.F., 1949.
4. \_\_\_\_\_: *Les Aventures de la Dialectique*. Paris, Gallimard, 1955.
5. \_\_\_\_\_: *Le Visible et l'Invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
6. \_\_\_\_\_: *O Olho e o Espírito*. Tradução de Geraldo Dantas Barreto. São Paulo, Abril Cultural, 1980 (Col. "Os Pensadores").
7. \_\_\_\_\_: *O Primado da Percepção e suas Conseqüências Filosóficas*. Tradução de Constança M. César. Campinas, Papirus, 1990.
8. \_\_\_\_\_: *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard, 1945.
9. \_\_\_\_\_: *Sens et Non-Sens*. Paris, Nagel, 1966.
10. \_\_\_\_\_: *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.