

*de France (1954-1955)*. Paris, Berlin, 2003.

5. \_\_\_\_\_, “Le langage indirect et les voix du silence”, *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.
6. \_\_\_\_\_, “Le philosophe et son ombre”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1960.
7. \_\_\_\_\_, “Partout et nulle part”, in: *Éloge de la Philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1960.
8. \_\_\_\_\_, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss”, in *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard, 1960.
9. \_\_\_\_\_, “L’ontologie cartésienne et l’ontologie aujourd’hui – 1960-1961”, *Notes de cours. 1959-1961*. Paris, Gallimard, 1996.
10. \_\_\_\_\_, *La structure du comportement*. Paris, PUF, 1960.
11. \_\_\_\_\_, “Interrogation philosophique et intuition”, *Le visible et l’invisible*. Paris, Gallimard, 1964.
12. \_\_\_\_\_, *L’œil et l’esprit*. Paris, Gallimard, 1965.
13. \_\_\_\_\_, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil, 1994.

### Merleau-Ponty: from the constitution to the institution

**Abstract:** This essay examines the merleau-pontian notion of institution as the discovery of a path to overcome the tradition of philosophies of consciousness, specially the apories left by the hurselian traditional phenomenology, what allows the transition from a philosophy of constitution to a philosophy of genesis.

**Keywords:** institution, constitution, philosophy of genesis, phenomenology, philosophy of consciousness.

### NOTAS

1. Em 1951, Merleau-Ponty, quando da sua candidatura ao *Collège de France*, caracterizava assim seu trabalho em curso: “O deciframento de estruturas, somente o qual permite encontrar alguma racionalidade na história de uma língua e na história em geral sem fazer dela um novo deus, e que permite reconhecer um interior nos fatos humanos sem abandoná-los ao arbitrário de construções *a priori*, é para nós característico de uma filosofia concreta” (Merleau-Ponty 3, p.25).

---



---

## A PRESENÇA DO FILÓSOFO

---



---

Renaud Barbaras\*

**Resumo:** O artigo homenageia a obra de Bento Prado Jr, enfatizando a originalidade e o aspecto crítico de sua postura filosófica. Neste sentido, ele analisa a força do conceito de “Presença” – eixo central da tese de doutoramento do autor, publicada sob o título *Presença e campo transcendental* –, capaz de desenhar de maneira inédita um ponto de convergência entre as filosofias de Bergson, Sartre e Merleau-Ponty.

**Palavras-chave:** Bento Prado Jr, Presença, Bergson, Merleau-Ponty, Sartre, fenomenologia

O meu encontro com o Bento foi um evento decisivo na minha vida, não apenas filosófica, mas também pessoal, se é que faz sentido estabelecer uma diferença entre as duas. Como em qualquer encontro autêntico, assim que li e, depois, conheci o Bento, tive imediatamente um sentimento estranho de familiaridade, como se tudo que eu valorizava, sem saber muito bem até que ponto eu estava certo, tivesse se encarnado numa figura viva e radiante, como se tudo que eu vislumbrava, tanto no âmbito da filosofia quanto no da literatura, de repente se expressasse com uma força e uma clareza sem par. Eu poderia caracterizar o lugar do nosso encontro através de uma convicção, talvez um pouco desconcertante, que compartilhávamos: enquanto filósofos, somos amadores.

Primeiro, o amador é quem ama. O Bento era, com certeza, um amador nesse sentido: ele se relacionava com as pessoas, quaisquer que fossem, com uma generosidade excepcional. É essa mesma generosidade que caracterizava sua relação com os textos filosóficos, nos quais ele sempre percebia a intuição positiva, a intuição a ser explorada – o que lhe dava uma grande perspicácia e, por conseguinte, uma autêntica criatividade filosófica.

Mas, o amador também é quem faz aquilo que ele faz por convicção e prazer e nunca por motivos externos, pragmáticos. Enquanto amador, o Bento sabia que a filosofia caracteriza-se por um gesto de ruptura ou de distanciamento em relação ao mundo – talvez seja isso o sentido mais profundo da redução fenomenológica – e, portanto, ele

---

\* Professor de filosofia contemporânea na universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

também sabia que a filosofia perde necessariamente sua alma quando ela se compromete com as leis do mundo. Com efeito, hoje em dia e cada vez mais, a nossa relação com o mundo é dominada pelo reino da técnica e pela potência esmagadora do capitalismo mundial. A consequência disso é que qualquer atividade, inclusive no âmbito intelectual, encontra-se submetida aos imperativos da tecnicização, da rentabilidade e da visibilidade. Infelizmente, a filosofia não escapa disso: daí a criação, em toda parte, de centros de pesquisa com obrigação de obter resultados, medidos em termos de número de publicações e, outra face da mesma moeda, de organismos de avaliação e de controle, totalmente inúteis e deletérios, a não ser para dar aos burocratas a impressão de existir. O amador em filosofia é quem recusa esse movimento de profissionalização da filosofia, não no sentido da competência, mas da submissão às regras de eficiência e de rentabilidade, que são as leis do mercado. Ora, inevitavelmente, tal concepção do lugar da filosofia e da instituição filosófica se espelha dentro da própria atividade filosófica, sob forma de uma valorização exagerada da erudição histórica em detrimento do pensamento, da tecnicidade e do jargão em detrimento de uma escrita clara e acessível a cada qual. É como se se tratasse de reduzir a atividade filosófica àquilo que nela é visível (a tecnicidade como garantia de seriedade) e mensurável (o número de referências). É nesse sentido que o Bento gostava de citar a observação de Andrés Raggio, lógico argentino, segundo a qual “a tecnicidade, em filosofia, é inversamente proporcional ao interesse filosófico de um texto”(Prado Jr. 3, p.12). É também por isso que o Bento (como conta na intervenção na mesa redonda dedicada à tradução francesa de sua tese) compreendeu como um elogio a observação de Ruy Fausto com respeito ao livro sobre Bergson: “é filosofia geral, não é?” Na verdade, é uma tautologia: a filosofia deixa de ser filosófica se ela deixa de ser geral, ou seja, de se defrontar com problemas “gerais”. Com certeza, o Bento tinha consciência dessa situação da filosofia contemporânea e da ameaça que implicava a tecnicização cada vez maior da filosofia. No texto intitulado “Bergson, 110 anos depois”, inicialmente publicado na Folha de São-Paulo (1999), ele justifica a decisão de publicar em português o livro sobre Bergson, que ele chama de “pecado de juventude”, por um sentimento de “mal-estar efetivamente vivido, a sensação fortemente desagradável de uma banalização crescente da filosofia, de uma escolarização ou tecnificação asfixiantes do pensamento, de que o desinteresse por Bergson seria um dos sintomas” (Prado Jr. 3, p.257). Equivale a dizer

que o engajamento na filosofia tem um sentido ético, o que significa que ela não pode se submeter a valores ou critérios alheios a sua própria exigência, e que seu poder de análise fica a serviço de uma função crítica. O amador em filosofia nunca perde de vista essa dimensão. Portanto, não é de admirar que o Bento conclua o texto mencionado acima com a afirmação da “vocação essencialmente *ética* da filosofia, de que, implicando necessariamente a tecnicidade da análise, ela não pode converter-se em mera atividade técnico-profissional, sem perder sua essência” (Prado Jr. 3, p.263).

Enfim, o amador em filosofia não se deixa absorver completamente pela filosofia, não fica preso nela, como se fosse o único mundo: ele sempre fica com um pé do lado de fora, isto é, sabe que a filosofia enraíza-se num mundo que é alheio à própria filosofia. Mas, isso não é um sinal de ignorância ou de falta de envolvimento na filosofia, pelo contrário, é uma forma de lucidez quanto a sua essência. Como Merleau-Ponty, em especial, mostrou, há uma vertente da filosofia contemporânea cuja interrogação se focaliza sobre a relação da filosofia com a não-filosofia, que não é uma coisa diferente da filosofia nem uma negação dela mas, antes, uma dimensão dela, dimensão irreduzível e obscura de onde a filosofia nasce e que ela tenta esclarecer e formular: trata-se da dimensão pré-objetiva, ante-predicativa que Merleau-Ponty chama de “*fé perceptiva*”. Ora, cabe a uma filosofia exigente dar conta da sua própria origem no mundo silencioso da percepção; cabe à filosofia dar conta dela mesma a partir da sua própria dimensão de não-filosofia. Como Merleau-Ponty escreve: “O fim de uma filosofia é a narrativa de seu começo” (Merleau-Ponty 2, p.172). É à luz dessa evidência que, para uma filosofia rigorosa, a não-filosofia torna-se um objeto filosófico. Mas, tal necessidade levanta um problema: onde procurar a não-filosofia, sendo que não se pode voltar ao empirismo do senso comum? Onde achar um testemunho da obscuridade ou da opacidade pré-filosóficas, que não lhes trai a originalidade e a profundidade. Há somente uma resposta: é na *arte* que o filósofo encontra um testemunho já elaborado e, no entanto, ainda não transformado em conceitos, da camada originária que, ao mesmo tempo fundamenta e envolve a filosofia. Assim, o amador em filosofia não respeita as fronteiras ou, antes, sabe que não tem fronteiras nítidas e intransponíveis. Por exemplo, não faz muito sentido estabelecer uma fronteira rígida entre poesia e filosofia, a não ser que a filosofia seja identificada com uma epistemologia e a poesia com um discurso ornamental. Filosofia e poesia remetem à mesma dimensão

silenciosa da fê perceptiva e não é óbvio que a filosofia tenha um privilégio qualquer. Em todo caso, é assim que entendo a paixão pela poesia que o Bento manifestava e, aliás, espero que os poemas que ele próprio escreveu sejam publicados em breve. O Bento conta na *Folha de São Paulo*, por ocasião da comemoração do centenário do nascimento de Carlos Drummond de Andrade (outubro de 2002), “a experiência de um verdadeiro *alumbramento* com *A máquina do mundo*, numa manhã clara e inesquecível, caminhando pela alameda Santos em São Paulo. Na ocasião, perplexo, eu disse a mim mesmo : ‘Então é possível dizer essas coisas na língua que eu falo e habito?’”<sup>1</sup>. Assim, a meu ver, esse apego à literatura e à poesia em particular não se explica apenas pela recusa de toda forma de tecnicidade inútil: ele revela uma certa visão do papel da filosofia como desvelamento da sua própria dimensão de não-filosofia. A paixão do Bento pela poesia era profundamente ligada ao seu modo de engajamento na filosofia: tratava-se, para ele, de fazer filosofia ao limite, ou seja, de se situar no lugar onde ela se enraíza ou na fonte de onde ela nasce, naquela fronteira onde silêncio e palavra passam um no outro e trocam os seus papéis..

Em *Um departamento francês de ultramar*, Paulo Arantes explica brilhante e detalhadamente quais eram as relações entre filosofia e literatura na USP daquela época e, particularmente, aos olhos do Bento; e, como se sabe, ele inicia o capítulo com essas palavras: “Em meados dos anos 60, Bento Prado Jr era uma ilha de literatura cercada de filosofia por todos os lados”. Paulo Arantes insiste sobre a necessidade de se livrar, pela filosofia, de uma forma de literatura em torno da qual o essencial da vida do espírito girava naquela época. Mas, também tenho o sentimento de que, de certa forma, é na própria literatura e, particularmente, na poesia, que se encontra a filosofia luso-brasileira. Desse ponto de vista, a obra de Fernando Pessoa, e particularmente *O guardador de rebanhos* de Alberto Caeiro, que é um grande tratado de metafísica e de fenomenologia, teve um papel fundador. Acho que o Bento encarava a obra de Drummond da mesma maneira, e é isso que ele quer dizer no texto da *Folha* que citei acima.

Um dia, o Bento, que também gostava de futebol, enviou-me um poema de um poeta que eu não conhecia. O título era Ademir da Guia (um jogador que também não conhecia): “Ademir impõe com seu jogo/o ritmo do chumbo (e o peso)/da lesma, da câmara lenta/ do homem dentro do pesadelo./Ritmo líquido se infiltrando/

no adversário, grosso, de dentro, /impondo-lhe o que ele deseja,/mandando nele, apodrecendo-o./Ritmo morno, de andar na areia, /de água doente de alagados,/ entorpecendo e então atando/o mais irrequieto adversário” (*Museu de Tudo*). Assim, foi pelo Bento que descobri a obra de João Cabral, da qual ele também gostava muito. Foi um choque enorme para mim. Desde aquele momento, nunca parei de ler João Cabral e estou fazendo uma tradução francesa da obra dele. Seja como for, a poesia ficava no centro da reflexão filosófica do Bento e ele me disse várias vezes que ele estava preparando um grande livro sobre poesia e pensamento.

No entanto, foi pelo livro sobre Bergson, *Presença e campo transcendental*, que encontrei primeiro o Bento. A leitura de Merleau-Ponty, sobre quem fiz minha tese, me conduziu a ler Bergson. Naquela época, eu tinha a impressão de que havia um parentesco profundo entre os dois pensadores – o que não era espantoso já que Merleau-Ponty conhecia Bergson muito bem e até tinha escrito sobre ele – e, mais do que isso, uma possibilidade de interpretar a obra de Bergson, particularmente *Matéria e Memória*, de um ponto de vista fenomenológico. Portanto, a leitura do livro do Bento foi um choque muito grande e me lembro que li o livro de cabo a rabo com muito entusiasmo. Tomei imediatamente a decisão de traduzi-lo e cabe reconhecer que o livro se tornou rapidamente um texto de referência nos estudos bergsonianos e, mais do que isso, no campo da história da filosofia francesa do século vinte. Na verdade, é muito mais do que um livro sobre Bergson: um livro de filosofia geral, ou seja, um livro de filosofia e, justamente, é por ser um livro de filosofia, com uma abordagem muito forte e original, que ele pode ser um grande livro sobre Bergson.

A diretriz de todo o livro é a idéia de que a filosofia de Bergson é uma ontologia da Presença (“O movimento da reflexão bergsoniana é governado pelo ideal do retorno à Presença”<sup>2</sup>). Mas, Presença escreve-se com maiúsculas: não se trata da presença enquanto aparição de um objeto, nem da presença como aptidão do sujeito a abrir para uma exterioridade (presença *a* alguma coisa), mas do *lugar* onde se torna presente algo para alguém. Nesse sentido, o intuito do Bento é o de uma reconciliação entre consciência e presença: mostrar que tem um lugar prévio como condição do encontro entre sujeito e objeto equivale a estabelecer que a consciência é originariamente ligada à presença, ou seja que sua proximidade ou unidade prevalecem sobre sua diferença. A Presença é a

condição de possibilidade ao mesmo tempo da cisão e da relação entre sujeito e objeto e, nesse sentido, ela situa-se num nível ontológico mais profundo do que eles. Portanto, a interrogação diz respeito ao sentido de ser dessa Presença, desde que ela não possa mais ser concebida como substancial.

O Bento enfatiza o problema da presença na medida em que ele percebe a importância decisiva da crítica bergsoniana à idéia do Nada, que é ao mesmo tempo uma crítica à história da metafísica. Essa é regida pelo princípio de razão suficiente, isto é, ela aborda o problema do Ser através da seguinte pergunta “porque existe algo e não nada”? Assim, o Ser surge sobre o fundo de um Nada que o ameaça. Daí a determinação do Ser, característica da metafísica, como aquilo que não começou, como uma essência, cuja plenitude de determinação lhe permite resistir à ameaça do Nada. Em outras palavras, se o Ser não fosse plenamente aquilo que ele é, se ele encerrasse a menor fraqueza, ele seria imediatamente reabsorvido pelo Nada. É por isso que, tradicionalmente, o Ser é identificado com o Ser lógico, enquanto mera identidade a ele mesmo, plena determinação. É importante reparar aqui que essa caracterização do Ser é profundamente ligada ao pressuposto de uma exterioridade radical entre a reflexão e o Ser, entre o sujeito e seu objeto. Para poder delinear o Ser sobre um fundo de Nada, é preciso tomar uma distância infinita em relação a ele, recuar no fundo do Nada, como diz Merleau-Ponty, isto é sobrevoá-lo. Em suma, há uma cumplicidade entre a suposição de que a consciência pode ser exterior ao próprio Absoluto e a determinação desse Absoluto como uma realidade lógica, ou seja, transparente e estável. Ora, como se sabe, Bergson critica a idéia de Nada de uma maneira radical. Na realidade, o Ser é caracterizado pela plenitude, não pode haver furos no tecido da realidade, de modo que o Nada só tem uma existência psicológica. Como o Bento resume, a idéia de nada “supõe, de um lado, uma subjetividade que não é puramente teórica, já que espera, prefere e valoriza [...], e, de outro lado, uma objetividade plena e positiva em fluxo; e, nesta objetividade, a continuidade sem falhas nem hiatos da duração. O Nada surge, portanto, da contraposição entre o *dado* e o *desejado*, entre o *ser* e o *valor* que é instaurado pela práxis: ele é a associação entre ‘esse sentimento de preferência e essa idéia de substituição’” (Prado Jr. 4, p.55). Essa crítica da idéia do Nada desemboca necessariamente numa contestação da metafísica que decorre dessa idéia.

É nesse ponto que aparece a originalidade da leitura do Bento, alimentada, sem

dúvida, pela fenomenologia. A conclusão que Bergson tira da negação do Nada é o fato de que o Ser não precisa mais ser caracterizado pela estabilidade ou a imobilidade próprias à essência lógica: enquanto ele não sai do Nada, o Ser pode durar. Mas, como Gérard Lebrun sublinha em *La patience du concept*: “Bergson reconhece sem dúvida que a verdadeira mobilidade, a duração, é diferença consigo, mas é para fazê-la aceder à dignidade substancial [...]. O bergsonismo é, portanto, menos uma crítica à metafísica do que um deslocamento da sua tópica: o Ser só mudou de conteúdo” (Lebrun 1, p.240). Assim, em Bergson, a duração permanece substancial e até, o próprio Bergson diz que ela é a única substância: nesse sentido, ele fica no âmbito da metafísica, substituindo apenas a essência pela duração como determinação dessa substância. Bergson não percebe que, não devendo mais resistir ao Nada, o Ser não precisa mais da plenitude que o caracterizava quando surgia do Nada e, por conseguinte, pode comportar uma dimensão de negatividade.

O Bento não cai nessa armadilha metafísica; ele compreende que a crítica ao Nada metafísico, como negação do Ser, possibilita uma reconciliação entre o Ser e a negatividade, enquanto dimensão interna dele. É justamente essa reconciliação que o conceito de Presença designa. Primeiro, uma vez que a posição do Nada é ligada a exterioridade do sujeito da reflexão em relação ao Ser, a crítica à idéia de Nada desemboca na descoberta da falta de distância entre o sujeito e o Ser. Na realidade, não é possível adotar uma posição de sobrevôo; um lugar fora do Ser é impensável e, portanto, pertencemos ao Ser, somos envolvidos por ele. Aqui, há uma convergência óbvia com Merleau-Ponty, cuja ontologia é uma *intra*-ontologia: isto significa que o Ser envolve necessariamente o sujeito ao qual ele aparece, de modo que não há nenhuma alternativa entre o envolvimento (ontológico) do sujeito pelo Ser e o envolvimento (perceptivo) do Ser pelo sujeito. Assim, o filósofo fica numa relação de proximidade ao Ser e é apenas em virtude dessa intimidade que ele pode descrever a feição do mundo. Como diz muito bem o Bento: “Recusar a filosofia do negativo, recusar a *pensée de survol*, dizer que a filosofia deve seguir as ‘ondulações do real’, são uma e a mesma coisa. Todas essas teses significam que a consciência filosófica só surge no interior de um campo que a precede e não pode ser isolada de suas raízes pré-filosóficas. É afirmar que o enriquecimento do saber só é atingindo quando se ausculta esse campo prévio”<sup>23</sup>. Assim, a crítica ao Nada permite desvendar um campo prévio, que é

a tradução da impossibilidade do sobrevôo, campo que envolve tudo, inclusive os sujeitos que se relacionam com ele, e que corresponde ao “haver algo” pelo qual Merleau-Ponty caracterizava o seu ponto de partida. Como já vimos, para a filosofia do Nada, há uma dualidade e, até, uma distância infinita entre o sujeito e o objeto, já que o sujeito pode abarcar o Ser. Pelo contrário, para uma filosofia que recusa o Nada, a dualidade é derivada de e está subordinada a uma dimensão de unidade mais profunda, a uma intimidade prévia entre sujeito e objeto. Nesse sentido, o campo prévio é um campo *transcendental*: ele é a condição de possibilidade da própria dualidade entre sujeito e objeto; dele deriva a cisão entre eles. É assim que o Bento interpreta o estatuto das imagens do primeiro capítulo de *Matéria e Memória*: a totalidade das imagens, a partir da qual Bergson dá conta da percepção, é justamente a condição prévia da própria distinção entre sujeito e objeto e, nesse sentido, campo transcendental. Como escreve o Bento: “A experiência filosófica passa a ter o seu domínio próprio naquele ‘haver algo’ anterior à instauração da cisão entre sujeito e objeto. A análise do campo das imagens aparecera-nos, de fato, como análise transcendental, isto é, análise das condições de possibilidade do comércio entre um sujeito e um objeto em geral” (Prado Jr. 4, p.205).

Mas essa primeira determinação do campo prévio leva a uma segunda determinação, pela qual o Bento se afasta ainda mais de Bergson. O campo transcendental não é apenas um solo comum, mas também e principalmente a condição de uma *cisão*: a esse título, ele deve encerrar uma forma de negatividade como germe ou condição de possibilidade da própria cisão. Em outras palavras, a cisão encontra-se esboçada no campo transcendental. Cabe reparar que essa conclusão, ou seja, o reconhecimento de uma negatividade interna ao Ser, estava envolvida na crítica ao Nada. Na medida em que o Ser não precisa mais resistir ao Nada, ele pode comportar uma forma de fraqueza ou de negatividade e, na realidade, ele *deve* comportá-la como condição da relação entre sujeito e objeto. É exatamente essa introdução da negatividade dentro do campo transcendental que leva ao conceito de Presença, construído pelo Bento. Como condição de uma relação e, portanto, de uma cisão, o campo transcendental deve envolver a possibilidade dessa cisão sob forma de um germe de negatividade, de uma distância mínima. Como diz o Bento: “Se é possível uma relação entre os entes – no modo da consciência do objeto – é porque o próprio Ser instaura dentro de si mesmo uma distância mínima, que ainda não é oposição.

É essa distância mínima que chamamos de ‘ipseidade da Presença’ ou de Presença (junto a) si” (Prado Jr. 4, p.205). Assim, a Presença não é senão o transcendental encarado como condição de uma dualidade. Ela é um modo de ser primitivo e indiferenciado, indistinção do visível e do invisível, enquanto podem surgir dele justamente um visível e uma visão; nesse sentido a Presença é a identidade realizada da indiferenciação e da cisão. Pelo conceito de Presença, Bento conseguiu superar a distinção entre transcendental e ontológico: o transcendental não pode ser confundido com o subjetivo já que ele antecede a própria distinção do sujeito e do objeto; ele designa uma ipseidade realizada como condição de qualquer aparição e, portanto, da própria relação entre sujeito e objeto. A presença como presença de algo a alguém remete a uma Presença “em si” como fonte do algo, do alguém e das suas relações. Com o conceito de presença, Bento descobre um modo de ser irreduzível, neutro em relação às distinções entre objetivo e subjetivo, positivo e negativo, transcendental e ontológico.

Eu queria fazer três observações a respeito dessa teoria da Presença. Primeiro, cabe sublinhar o quanto essa perspectiva é esclarecedora: ela enseja dar uma unidade muito forte à filosofia bergsoniana. Ela permite articular claramente a dimensão crítica, que diz respeito aos falsos problemas gerados pelos conceitos de Nada ou de Possível, com a dimensão positiva da filosofia de Bergson. Sobretudo, ela permite articular o ponto de vista de *Matéria e Memória*, cujo enfoque é a teoria das imagens, e o ponto de vista da *Evolução criadora*, cujo centro é a teoria do elã vital. As imagens e a vida aparecem como sendo duas dimensões da mesma Presença ou da mesma Ipseidade: poderíamos dizer que o campo das imagens remete à dimensão transcendental, dimensão de neutralidade da Presença, ao passo que a vida remete à dimensão ontológica da mesma Presença, dimensão que envolve uma forma de negatividade.

Em segundo lugar, esse livro pode ser lido, do começo ao fim, como um diálogo com a filosofia de Sartre e, mais precisamente, como uma tentativa de dar a essa filosofia, graças a Bergson, uma coerência que lhe falta, ao estabelecer uma continuidade entre o plano da ontologia e o da metafísica (no sentido sartriano). Como se sabe, Sartre não se limita a oposição entre em-si e para-si: ele tenta dar conta da possibilidade do surgimento do para-si a partir do em-si do ponto de vista de um Ser que envolva essas duas dimensões. Daí a hipótese de um evento ontológico pelo qual o em-si tentaria fundar-se a si mesmo,

tornar-se *causa sui*. É o fracasso, necessário, dessa tentativa que dá origem ao para-si, que aparece assim como uma conseqüência desse sacrifício do em-si. Mas, o para-si tenta realizar, por sua conta, a auto-fundação que o em-si não consegue realizar. Em outras palavras, ele visa à realização de um “si” que seria a unidade efetiva do em-si e do para-si: o movimento da consciência explica-se por esse desejo de realizar essa unidade absoluta, desejo, necessariamente malgrado, de tornar-se Deus como causa-de-si. É esse movimento que Sartre chama de “circuito da ipseidade”. Daí a distinção entre ontologia e metafísica: “A ontologia limitar-se-á, portanto, a declarar que *tudo se passa como se* o em-si, num projeto de fundar-se a si mesmo, se desse a modificação do para-si. É a metafísica que cabe formar as *hipóteses* que permitirão conceber esse processo como acontecimento absoluto que vem coroar a aventura individual que é a existência do ser” (Sartre 5, p.715; Prado Jr 4, p.160)<sup>4</sup>. A obra de Bergson, interpretada pelo Bento, aparece como uma alternativa ao esquema sartriano, uma solução do mesmo problema. Mais precisamente, o conceito de Presença permite dar à filosofia de Sartre, ou seja, ao circuito da ipseidade, o fundamento que lhe faltava. É verdade que a teoria da percepção em *Matéria e Memória* pode ser interpretada como a descrição do surgimento de uma representação por uma limitação de uma presença prévia, ou seja do campo das imagens. Como repara o Bento, “é como se a Presença renunciasse à sua plenitude para dar nascimento à representação” (Prado Jr. 4, p.160). Assim, “a subjetividade finita do homem é o resultado de uma ‘queda’ ou de uma limitação dessa Presença que é a própria infinidade do Ser”, de modo que, desse ponto de vista, há uma convergência com Sartre: “neste sentido, uma Presença que fosse, ao mesmo tempo, transparência, clara consciência de si, seria uma idéia contraditória, da mesma maneira que o ser-em-si-para-si de Sartre” (Prado Jr. 4, p.161). No entanto, o Bento acrescenta imediatamente que “esse sacrifício da Presença, que dá origem à representação, não é da mesma ordem daquela ruptura da plenitude do em-si que dá nascimento ao para-si na filosofia de Sartre” (Prado Jr. 4, p.160). Por que não é da mesma ordem? Porque, com o conceito de Presença (junto a) si ou de Ipseidade da Presença, Bergson, ou Bento, consegue dar um fundamento àquele sacrifício da Presença: se o Ser pode dar nascimento ao para-si e, portanto, à representação, é porque esse Ser não é mais definido como puro em-si mas como uma Presença caracterizada por uma distância mínima. Se o sacrifício é possível, é na medida em que ele já é realizado, pelo menos

virtualmente, na Ipseidade da Presença originária. Em outras palavras, a negatividade não pode surgir de um Ser caracterizado pela plenitude: ela deve ser esboçada sob forma de ipseidade num Ser que não é mais em-si, mas Presença. Desse ponto de vista, poderíamos dizer que o ponto de partida de Bergson, lido pelo Bento, é o ponto de chegada de Sartre, a saber, aquela ipseidade, como unidade do em-si e do para-si, atrás da qual a consciência corre sem sucesso. Para dar conta da relação entre consciência e mundo, é preciso pôr a ipseidade *no começo*, ou seja, no Ser, e não no fim como objeto inacessível do desejo. Assim, aquilo que, em Sartre, era da alçada da metafísica, ou seja, de meras hipóteses, em Bergson pertence à ontologia ou, antes, é a própria distinção entre metafísica e ontologia que desaparece. É o que o Bento percebe com muita clareza: “É que da perspectiva bergsoniana não há lugar para a oposição sartriana entre *metafísica e ontologia*. [...] para Bergson, mantendo a linguagem de Sartre, *a ontologia se prolonga necessariamente na metafísica*, e só é possível a compreensão da estrutura da consciência à medida que ela é exigida pelo ser anterior ao surgimento da própria consciência”(Prado Jr.4,p.160).

Isso me leva diretamente a minha terceira observação, que também será minha conclusão. Com essa filosofia da Presença (junto a) si ou da Ipseidade da presença, o Bento desenha um ponto de convergência entre as filosofias de Bergson, Sartre e Merleau-Ponty. Com efeito, a Presença não é senão o campo fenomenal descrito por Merleau-Ponty, campo que envolve o próprio sujeito perceptivo. Mas, ao caracterizar essa presença prévia como Presença (junto a) si ou Ipseidade, Bento passa para o plano de uma ontologia fenomenológica, propondo uma gênese do para-si a partir de uma cisão ou uma negação, cuja possibilidade é antecipada na distância mínima própria à ipseidade. Mas, o mais impressionante é o fato de que o Bento consegue fundamentar essa convergência entre os dois fenomenólogos a partir de uma reinterpretação do campo das imagens em Bergson e da hipótese de uma continuidade absoluta entre o campo das imagens e a vida. Na realidade, só um filósofo no sentido mais elevado da palavra podia conseguir delinear esse ponto de convergência e propor uma síntese tão forte dessas duas grandes vertentes da filosofia francesa do século vinte, abrindo caminho para uma ontologia da Presença totalmente original.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. LEBRUN, G., *La patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.
2. MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible*, trad. Gianotti, Editora Perspectiva, 1992.
3. PRADO JR., Bento, *Erro, ilusão, loucura*, São Paulo: Editora 34, 2004.
4. \_\_\_\_\_, *Presença e campo transcendental*, São Paulo: Edusp, 1988.
5. SARTRE, *L'être et le néant*. Paris: 1943.

### The philosopher's presence

**Abstract:** This paper pays tribute to the Bento Prado's work, stressing the originality and the critical aspect of his philosophical posture. In this sense, it analyses the strength of the concept of "Presence" – central axis of the author's doctoral thesis, published with the title *Presence and transcendental field* – which is able to design in an unheard-of manner a point of convergence between the philosophies of Bergson, Sartre and Merleau-Ponty.

**Keywords:** Bento Prado Jr, Presence, Bergson, Merleau-Ponty, Sarte, phenomenology.

## NOTAS

1. Agradeço a Cristiano Perius essa referência.

---



---

## A "GRANDE POLÍTICA" OU MERLEAU-PONTY LEITOR DE MAQUIAVEL

---



---

Leandro Neves Cardim\*

**Resumo:** Este artigo pretende abordar a obra de Nicolau Maquiavel principalmente a partir da leitura feita por Maurice Merleau-Ponty. Para isto, apresentaremos, em um primeiro momento, alguns traços gerais da filosofia política merleau-pontiana com o intuito de rastrear a presença de Maquiavel no espectro de sua obra. Tratar-se-á, também, de indicar as balizas que guiam Merleau-Ponty na leitura de um texto filosófico. Quanto à discussão da filosofia maquiaveliana, procuraremos, em seguida, destacar os pontos que fizeram do secretário florentino o primeiro pensador político moderno, momento em que teremos a oportunidade de explicitar a interpretação de Merleau-Ponty. Para concluir, serão colocados em relevo os aspectos que, segundo a expressão de Claude Lefort, fazem com que a política em Maquiavel seja compreendida como "grande política".

**Palavras-chave:** Merleau-Ponty, Maquiavel, Lefort, humanismo, política.

## I

Ao abordar os textos dos filósofos clássicos, Merleau-Ponty não retoma as grandes questões da filosofia tornando-as pequenas, ele não as reduz aproximando-as de algum cânone ideal e unívoco. Trata-se, para ele, de retomar certas questões que o ajudam a pensar o mundo em que vivemos. Sua intenção expressa é "fazer no nosso tempo, e através da nossa experiência, o que os clássicos fizeram no seu" (Merleau-Ponty 12, p.70). Ora, quando um pensador interroga a obra de um outro pensador e encontra uma resposta que ainda é fecunda, tal interrogação e resposta são determinadas tanto pelo modo como o filósofo vive a apreensão do passado e do presente quanto pela maneira com que exprime suas próprias preocupações. Onde o aprendizado que cada filosofia pode nos oferecer, com a ressalva de que saibamos extrair, da maneira com que manifestaram e responderam suas preocupações, uma maneira de manifestarmos e respondermos as nossas próprias preocupações nascidas de uma leitura do presente (cf. Silva 20).<sup>1</sup>

Ao ler um autor clássico precisamos reconhecer uma historicidade que os alimenta por dentro: o sentido que sua obra oferece é aberto e pode ser retomado. Além

---

\* Pós-doutorando em Filosofia pelo Depto. de Filosofia da USP.