

“POLÍTICA DO ENTENDIMENTO” OU “POLÍTICA DA RAZÃO”?

(Uma introdução à filosofia política de Merleau-Ponty)

Alberto Alonso Muñoz
Universidade Federal do Paraná

*Ao Vinas, esperando acalantar um
pouco mais nossa pequena polêmica*

RESUMO

Este trabalho procura investigar, de forma introdutória, os pressupostos ditos "ontológicos" da crítica de Merleau-Ponty a Lukács e Weber, tentando mostrar como sua crítica se lastreia na recusa da oposição tradicional das categorias sujeito e objeto no que compete à prática histórica e política. Tenta, finalmente, esboçar o contorno geral da praxis política defendida por Merleau-Ponty, chamando a atenção para a matriz "perceptiva" presente nesse modo de encarar o sentido histórico.

PALAVRAS-CHAVE: *fenomenologia; filosofia francesa contemporânea; epistemologia das ciências humanas; marxismo; Merleau-Ponty.*

I.

O “Prefácio” das *Aventuras da Dialética* discute um paradoxo fundamental para o pensamento político contemporâneo, paradoxo este à primeira vista insolúvel: retomando um comentário de Alain, Merleau-Ponty opõe uma “política do entendimento” — que

não pretende abraçar o todo da história, toma o homem como ele é, em obra num mundo obscuro, resolve os problemas um a um, procura, a cada vez, fazer passar nas coisas um pouco dos valores que o homem, quando está só, discerne sem hesitação, e não conhece outra estratégia senão o conjunto de ações de perseguição” — a uma “política da razão” — “que totaliza a história, liga todos os problemas, se orienta com base num porvir já inscrito no presente e no qual eles seriam resolvidos em conjunto, deduz, pois, a tática de uma estratégia, trata como pré-história tudo o que foi vivido até aqui pela humanidade, postula um novo começo, uma inversão das relações existentes pela qual a humanidade se recria capaz, desta vez, de viver (MERLEAU-PONTY: 8, 9).

É claro que por “política da razão”, Merleau-Ponty entendia basicamente o tipo de práxis habitual da política revolucionária de modo geral, cujo tipo emblemático é o marxismo. Por “política do entendimento”, em contrapartida, as *Aventuras da Dialética* entenderão, em primeiro lugar, obviamente o tipo de política própria à democracia liberal e, em segundo lugar — e mais fundamentalmente, de acordo com o primeiro ensaio desta obra —, a forma de ação política que Weber na “Política como Vocação” analisava. Como era já de supor, nem uma nem outra deverão satisfazer Merleau-Ponty. Eis o problema.

O leitor das *Aventuras da Dialética* (e demais artigos da mesma época) não poderá sentir-se satisfeito com as poucas indicações *positivas* sobre que espécie de práxis deveria substituir esses dois tipos ideais. Ao final da leitura, o leitor poderá concordar com as críticas às diversas formas de práxis do marxismo (Trotsky, Lenin, Marx e Engels, Lukács, Sartre em boa parte do livro) e, sem dúvida, com a acusação de “relativismo” lançada à política weberiana.

Todavia, pouco é dito a respeito do tipo de práxis que deveria tomar o lugar destas duas formas opostas de ação política. O leitor é obrigado, assim, a procurar "em negativo" ou no baixo-relevo das críticas de Merleau-Ponty a espécie de política que estaria pressuposta ali. Restaria explicitar estes pressupostos, ainda que de maneira sumária: tal é o objetivo deste trabalho. Para tanto, cumpre, em primeiro lugar, apresentar a matriz teórica a partir da qual as críticas de Merleau-Ponty se fazem possíveis (é o tema da primeira parte deste ensaio); de posse destes resultados, cabe, então, construir uma imagem do tipo de proposta política pressuposta (ou, ao menos, com ela compatível) pela crítica merleau-pontyana (este o objetivo da segunda parte do texto a seguir).

II.

Um dos pontos centrais das *Aventuras da Dialética* é a insistência no fato de que a oposição entre a política do entendimento e a política da razão só é possível a partir de uma escolha conceitual prévia que opõe radicalmente o sujeito que observa e intervém no processo histórico, de um lado, e o próprio processo, de outro. Opor Weber (personagem central do primeiro capítulo) a Lukács (personagem do segundo capítulo) só faz sentido, à luz da economia da obra, a partir de uma cumplicidade de fundo a ser criticada. A política weberiana era, aos olhos de Merleau-Ponty, consistente com o tipo de ontologia presente nos interstícios das análises de Weber. Lembremos, a propósito, as páginas finais da *Ética Protestante*: qual o sentido que tomará o processo de desencantamento do mundo a partir de agora, em que passou a girar em falso em torno de si mesmo e levou até à dissolução da teologia negativa (um Deus intangível cujos desígnios são sempre insondáveis para os homens) que o calvinismo pressupunha (MERLEAU-PONTY: 22)? Ora, o sentido de um processo histórico, dados os cruzamentos possíveis com outros paralelos e desconhecidos para

os atores que deles participam, só pode surgir *post festum*, isto é, só é visível depois de as misturas terem ocorrido. Noutras palavras: o que pode tornar-se um acontecimento novo só se saberá, obviamente, depois de todas as possibilidades combinatórias nele presentes terem-se atualizado (ou não). Um "grande acontecimento" pode não ter quaisquer repercussões no fluxo histórico — e o inverso também é verdadeiro. E se o calvinismo mostra seu sentido para nós hoje, é porque conhecemos o "fim" dessa história: nós sabemos o que os homens daquela época não poderiam ver — que o modo de vida ascético do calvinismo se ajustava como uma luva ao tipo de ação econômica empreendedora que o capitalismo em germe demandava (MERLEAU-PONTY: 27). A mistura, levada e permitida pelos indivíduos que são o suporte dessas trocas de padrões de conduta (ao mesmo tempo — eis o importante — homens religiosos, produtores de mercadorias, juristas, governantes, administradores de negócios, chefes de família, etc), como sabemos, é explosiva: há uma afinidade eletiva entre o capitalismo e a ascese protestante (contra outras formas de prática religiosa, menos "adequadas") e o processo é desencadeado, crescendo como uma bola de neve, que não cessa de incorporar novos elementos a cada momento (MERLEAU-PONTY: 32 e ss).

Se nem nós nem os autores que participam deste drama no seu início somos capazes de prever o que se sucederá é porque o objeto que nos esforçamos por observar — o fluxo do processo histórico — nos envolve e somos, por ele, *ultrapassados*. Numa linguagem menos imagética: tudo se passa como se o objeto observado pelo sujeito/agente histórico fosse de uma tal riqueza em detalhes, de uma complexidade tal e de uma tal *magnitude* que só lhe fosse possível observar uma área muito limitada e precisa por vez. Todo um "em torno", um horizonte deste objeto fica, assim, na penumbra, não-visível para o observador. Isto vale tanto para o desenrolar

futuro do processo histórico (cujas consequências são-nos acessíveis *apenas no nível da conjectura*) quanto para o presente e para o passado que investigamos, não sendo possível abarcar todas as interações que se processam num certo período. Um tipo ideal (*Idealtyp*) será uma construção teórica pela qual *medimos*, face a este *padrão de pureza* o grau de desenvolvimento ou de desvio no incremento ou decréscimo das interações entre os atores que produzem o sentido histórico. Isto é, o tipo ideal apenas é o padrão de medida pelo qual aferimos o teor de uma propriedade num certo período. Sem este padrão, seria impossível efetuar o *recorte* (literalmente) histórico que se deseja investigar, e assim nem mesmo haveria um objeto para ser observado. Como construção *ideal*, entretanto, não cabe sequer perguntar se se refere ao real: o processo histórico concreto é de outra natureza, revelando a presença de “impurezas” que fazem com que jamais se apresente como substância pura — donde sua complexidade. Levando nossa metáfora química ao limite, diríamos que o processo histórico é análogo ao conjunto dos processos químicos que se realizam na natureza: do mesmo modo como não há modelo teórico que explique e preveja a posição de cada átomo, cada molécula, cada detalhe enfim, não há como *sobrevoar*, dado o ultrapassamento do sujeito pelo objeto, a totalidade do devir da história (MERLEAU-PONTY: 36 e ss.).

As consequências no tocante à política são imediatas e seguem o mesmo esquema geral: a diferença agora é que o observador do processo histórico, observador *desinteressado*, cede lugar a um observador “participante”, ao mesmo tempo juiz e ator do drama. E a “Política como Vocação”, aos olhos de Merleau-Ponty, não deixa dúvidas: se há apenas probabilidade e conjectura sobre o horizonte histórico envolvente no território da observação “neutra” (mesmo a idéia de neutralidade axiológica deve ser posta em questão, mostrará Weber) e não-participante, o mesmo ou mais ainda deve ocorrer no nível da ação política concreta.

O político julga apenas com base nos valores dados ou em valores por ele inventados (no caso do verdadeiro estadista, que lança à frente uma sociedade); todavia, o risco, o cálculo político com base em possibilidades meramente prováveis, a casualidade e a contingência do eventual, enfim, não podem ser eliminados. Do mesmo modo como somos cegos, como meros observadores, para as margens do processo, somos cegos também para elas enquanto atores. A conclusão é imediata: não há como julgar segundo valores que são os de um contexto, que são tão válidos e com pretensão à universalidade como outros quaisquer que com eles concorrem. Não há ponto fixo, não há como julgar senão pelas e nas contingências.

O que devemos guardar é a matriz que organiza esse relativismo histórico e político: a oposição radical entre um objeto e um sujeito, cujas dimensões são desiguais, produzindo o efeito trágico de um processo histórico avesso à totalização. De um lado, pois, um sujeito minúsculo; de outro, um objeto descomunal. Não há sobrevôo possível, e estamos lançados no relativismo. O surpreendente é que o inverso também ocorra com a mesma ontologia: uma versão “dogmática” da filosofia da história, que admite uma visão panorâmica de todo o processo e a idéia de uma totalização do sentido. O surpreendente, como veremos, é que a conclusão contrária seja possível com pelo menos uma dessas premissas: a começar por Lukács.

* * *

Se, no caso de Weber, o objeto era “maior” — ultrapassa o sujeito —, no caso de Lukács o sujeito ultrapassa, segundo Merleau-Ponty, os limites do objeto, permitindo construir uma teoria sobre o devir histórico e, assim, compreender o porvir. Todavia, o marxismo lukácsiano distingue-se do liberalismo justamente por admitir que o acesso ao objeto não é imediato, mas pressupõe a não-interposição de uma *aparência* do objeto. Em termos

mais claros: se Lukács é marxista e não liberal é porque sabe que o nosso acesso ao objeto, conquanto não impossível — é deste problema weberiano que decorreria, para Merleau-Ponty, as questões com que Lukács se debatia (MERLEAU-PONTY: 43-46) — nem por isso é imediato. É apenas no momento em que as brumas da ideologia se recolhem que o verdadeiro sentido do processo pode surgir com clareza, e desta forma definir uma práxis “rigorosa”, digamos assim. Dessa forma, somente no interior de um partido proletário haverá a possibilidade de o intelectual colocar-se na posição de observador privilegiado, situando-se numa “plataforma de observação” que oferece o panorama da história: noutros termos, assumir o “ponto de vista do proletariado” é a condição para perceber o sentido da história. Classe cuja humanidade efetiva é *negada* por todas as demais, apenas ela pode empreender uma negação universal — a revolução. Esse o pressuposto ontológico que lastreia, epistemologicamente, essa “perspectiva privilegiada” do processo histórico: única classe que não tem nada a perder, que *sofre* a negação empreendida pelas demais, o proletariado deve ser também o único observador que consegue perceber todos os traços da estrutura que acorrenta o homem. Em suma: de um privilégio ontológico a um privilégio epistemológico, a consequência é boa.

Ora, essa teoria que pretende descortinar um sentido unívoco para o devir histórico não deixa de envolver-se em paradoxos. Digamos, de modo geral, que o paradoxo apontado por Merleau-Ponty pode ser descrito mostrando a dificuldade em conciliar alguns dos pressupostos do marxismo de Lukács. Em primeiro lugar, lembremos que Lukács aceita o fato de que a ideologia, umbral produzido pelas classes dominantes para legitimar seu exercício de dominação e exploração, acaba enevoando o ponto de vista de todos, não só o do proletariado — a quem é primeiramente dirigida — como também o da própria burguesia (MERLEAU-PONTY: 56-66).

Nenhum deles está, assim, em condições de ver o processo histórico sem distorções ideológicas essenciais. E é o próprio Lukács, dirá Merleau-Ponty, que sustentará que a ideologia só pode ruir no momento da práxis revolucionária (MERLEAU-PONTY: 70 e ss). Mas, em segundo lugar, a teoria do processo histórico que descreve a natureza e os mecanismos da ideologia, o sentido da história e a estrutura da sociedade é construída *antes* do início da práxis revolucionária efetiva e deve iluminá-la. Se é assim, deve ser tão ideológica quanto qualquer outra ideologia; mais ainda, não há mais diferença entre ideologia e não-ideologia — e a palavra “ideologia” se transforma num termo vazio. A solução lukácsiana, totalmente insuficiente para Merleau-Ponty, é a de que teoria e prática revolucionária deveriam alimentar-se uma à outra: não haveria, então, a preexistência da teoria à práxis revolucionária, mas uma se nutriria da outra e esse processo consistiria, justamente, na dissolução da ideologia, que descortinaria, pouco a pouco, o sentido unívoco e real do processo histórico. Teoria e prática estariam numa relação que Lukács obviamente não hesita em chamar de *dialética*.

Ainda assim, resta-nos uma dificuldade, cuja solução, para Merleau-Ponty, redundaria em dissolver os pressupostos ontológicos da teoria lukácsiana: a relação clássica, ali mantida, entre o objeto conhecido e o sujeito que o conhece. Pois afinal como garantir ainda que o sentido histórico seja unívoco, para além da multiplicidade de perspectivas que dele teremos ao longo do processo de dissolução da ideologia? Supor uma *univocidade*, uma permanência do sentido, ao menos formalmente, para além das perspectivas temporalizadas ligadas à práxis histórica implica ainda em supor um acesso do sujeito ao nível formal do objeto: se não sabemos — dada a ilusão ideológica — *qual* o sentido do processo histórico, ao menos saberíamos que há *um* sentido histórico e há *um único* sentido possível para a história. Mas como não ver aqui

novamente um conflito entre a ideologia e a teoria? Afinal, mais uma vez Lukács, aos olhos de Merleau-Ponty, sustentaria teses incompatíveis: a ideologia cega e só cessa de cegar quando a revolução ocorre; e, contudo, não é ideológica a afirmação de que há um sentido unívoco para a história, como não são ideológicas as críticas à ideologia. Ao mesmo tempo a teoria é e não é ideologia, é e não é aparência do real. E sem que, a esta contradição, possamos chamar de dialética.

Essas dificuldades devem implicar numa radicalização do esquema lukácsiano, que partilhava dos pressupostos weberianos sem saber: uma diferença nítida entre objeto e sujeito, sendo justamente esta fronteira que deve ser apagada — a idéia de um objeto em si, repousando independentemente do processo pelo qual ele se constitui para nós.

III.

Essa mesma falsa oposição já aparecia num texto antigo, de vezo francamente stalinista: *Humanismo e Terror*, de 1949. Nesse trabalho, analisando os “processos de Moscou” — eufemismo para as autocríticas da época do acirramento stalinista na URSS — Merleau-Ponty sustentava que o olhar do ocidental era *incapaz de compreender* o que se passava ali. Acostumado ao tipo de julgamento burguês — que julga pelas “intenções” subjetivas do réu —, o cidadão ocidental não poderia ver com clareza a essência daquele tipo inédito de julgamento que ocorria além das fronteiras do “país da Revolução”: enquanto um revolucionário julga as *ações* do companheiro tendo em vista a realização de um fim preciso (a instalação de uma nova sociedade, a comunista), sendo-lhe indiferente as intenções boas ou más do agente, o tribunal burguês procuraria reparar um dano ao tecido social, este sempre pensado como aquilo que se deve preservar a qualquer custo. A mesma matriz, pois, já aparecia ali em 1949: a “política do entendimento”, que lida com o fato político efêmero e com a ausência de um sentido histórico que serviria

de guia para a prática política, opunha-se à “política da razão” (“entendimento” e “razão”, clivagem reconhecidamente hegeliana) da mesma forma como o tribunal burguês se opunha ao tribunal revolucionário. Todavia, se a matriz já pode ser encontrada em 1949, o encaminhamento da questão nas *Aventuras da Dialética* será diverso.

Antes de passarmos em revista essa “solução”, façamos um breve desvio para atingirmos alguns resultados prévios que nos permitirão esclarecer este ponto. Numa obra de 1945, a *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty se esforçava por compreender uma “perversão” teórica decorrente da transposição de um conjunto de conceitos para um domínio ao qual eles não se ajustariam. A percepção nos apresenta *objetos* à nossa volta — mesas, cadeiras, árvores, seres humanos etc. Ocorre que esses objetos surgem, na nossa frente, a partir de um jogo de aparências sensíveis (visuais, auditivas, táteis etc), cuja lógica nada deve à lógica dos objetos que ela faz aparecer. Enquanto, por exemplo, os objetos são independentes uns dos outros e estão vinculados por relações causais, os fenômenos da percepção estão entre si numa relação de dependência recíproca, conspirando ou cooperando para a aparição dos objetos e, sobretudo, não se submetendo à lógica das relações causais. Mais ainda — e eis aqui o ponto que nos interessa — enquanto os objetos aparecem como coisas autônomas, que independem de nós para existirem, o território dos fenômenos (isto é, da percepção) só subsiste graças a um sujeito que percebe. Em particular, a série dos fenômenos é aberta e não se fecha jamais — nunca se vê completada por um derradeiro “perfil” da coisa percebida, ao passo que o campo dos objetos é composto de coisas acabadas e independentes. A percepção é mutável e procede por reconfigurações sucessivas; os objetos são, em princípio, sempre os mesmos.

Todo o equívoco surge em virtude de as teorias habituais da percepção tentarem

"POLÍTICA DO ENTENDIMENTO" OU "POLÍTICA DA RAZÃO"?

compreender a lógica das aparências sensíveis como análoga à lógica dos objetos. Ora, uma vez que os dois campos são inteiramente opostos (embora um seja condição de aparição do outro) não podem ser compreendidos um pelo outro, devendo cada um manter sua especificidade se desejamos chegar a uma análise rigorosa. Sobretudo deve-se evitar confundir a série dos fenômenos, sempre inacabada e inacabável, com a dos objetos, onde totalidades bem delimitadas surgem para nós. O leitor já poderá desconfiar que o mesmo diagnóstico se repete na série dos fenômenos históricos, cada momento da série apresentando um *sentido* particular e se *reconfigurando* logo em seguida. Tanto a política da razão como a política do entendimento se equivocam por pensarem a série como um análogo dos objetos: num caso, sobrevôo absoluto do objeto, a série está pronta desde todo o sempre e o sentido da história, desde já decidido; no outro, o objeto ultrapassa o sujeito que o observa, e assim ele não apresenta, em si mesmo, nenhum sentido. Em ambos os casos, o engano é análogo: o processo histórico perde suas propriedades caracterísiticas, é desrespeitado em favor de um domínio — o dos objetos — que nada tem a ver com ele.

Seria necessário, para compreendermos com detalhes os traços gerais da política de Merleau-Ponty, fazer ainda uma incursão pela análise merleau-pontyana do tempo; essa tarefa, contudo, nos levaria demasiado longe. Guardemos, entretanto, um resultado importante: é sempre o paradigma da percepção que serve de guia das críticas e análises de Merleau-Ponty. O desenrolar do processo histórico é visto como análogo ao desenrolar das aparências na percepção — ambas têm a mesma *forma*. Restaria perguntar se aqui, mais uma vez, se respeitou a especificidade daquilo que se queria descrever.

Que tipo de política poderia estar por trás desta crítica? No prefácio a *Signos* e nas páginas finais das *Aventuras da Dialética*, Merleau-Ponty nos apresenta algumas pistas. É evidente, sustenta ele, que a questão proletária, embora ainda uma questão central de nosso tempo, não é mais a que determina o curso dos acontecimentos: a partir de agora ela deve dividir seu espaço com outras questões, cujo conjunto define o sentido da história *neste* período. As ações políticas, então, têm um sentido histórico por que se guiam; só não possuem, contudo, um sentido histórico *unívoco*: o político e o observador agora são a mesma pessoa na mesma circunstância (à diferença de Hannah Arendt, o ator e o observador não constituem dois papéis separados), mas a história reconfigura seu sentido a cada momento, e o sujeito da práxis não sobrevoa nem é ultrapassado por ele. Contra o marxismo, certamente. Contra o liberalismo, que não admite qualquer espécie de sentido na história, desejando resolver as questões particulares cada uma à parte, deve-se replicar que, embora não seja sempre o mesmo, não deixa de suscitar nossas ações, guiando a práxis concreta.

A essa política Merleau-Ponty chama de “liberalismo de esquerda”: nem totalitarismo stalinista, nem democracia formal burguesa. Difícil dizer, mais precisamente, com o que se pareceria: com a social-democracia européia das décadas de 60 e 70? Difícil dizer, sobretudo se pensarmos na esquerda de nossos dias. Seja como for, lembremos que a proposta emerge na segunda metade da década de cinquenta, época em que a guerra fria estava ainda bastante quente e poucos eram os que não se engajavam em um dos lados — sobretudo na França. Tentar pensar uma solução alternativa nesta época não era uma tarefa fácil. Principalmente se levarmos em conta o “sentido histórico” do momento presente.

Alberto Alonso Muñoz é colaborador de pesquisa do CEBRAP, doutorando em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

BIBLIOGRAFIA

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1955). *Les Aventures de la Dialectique*. Paris, Gallimard.