

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.30541>

Artigo recebido em: 05/04/2020

Artigo aprovado em: 29/06/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

ENTRE CLAUDE LEFORT E MERLEAU-PONTY

a experiência proletária e sua espessura temporal¹

ENTRE CLAUDE LEFORT ET MERLEAU-PONTY

l'expérience prolétarienne et son épaisseur temporelle

Elizete Waughan da Silva²

(eli.waughan92@gmail.com)

RESUMO

O artigo pretende explicar o caráter inventivo da noção de experiência proletária presente na obra de Claude Lefort por meio da aproximação desses conceitos às noções de estrutura e temporalidade elaboradas por Maurice Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, buscamos uma noção de consciência que seja inscrita na existência, para que seja possível dar respaldo à natureza proletária descrita por Lefort. Assim, a partir da consciência temporal merleau-pontiana, estabelecemos o coração da inventividade na subjetividade temporalizada e lançamos luz sobre o poder instituinte dessa classe explorada, tendo em vista que Lefort nos propõe não apenas uma nova interpretação da luta de classes, mas uma percepção mais próxima da realidade mesma dessa luta, na qual não há lugar para a ideologia mecanicista ou, ainda, para uma proposta de partido cindido entre uma massa de executantes e uma direção ou *intelligentsia*.

Palavras-chave: Claude Lefort. Merleau-Ponty. Experiência Proletária. Temporalidade. Invenção Democrática.

RESUMÉ

Ce texte prétend expliquer le caractère inventif de la notion d'expérience prolétarienne de Claude Lefort. C'est au travers de ces concepts qui comprennent: les notions de structure et de temporalité élaborées par Maurice Merleau-Ponty, que nous allons essayer de trouver une notion de conscience qui s'inscrit dans l'existence afin qu'il soit possible de soutenir la nature prolétarienne décrite par Lefort. Ainsi, à partir de la conscience temporelle merleau-pontienne, nous établirons le cœur de l'inventivité dans la subjectivité temporalisée, et mettrons en lumière le pouvoir instituant de cette classe exploitée. Nous prendrons en considération que non seulement Lefort nous propose une nouvelle interprétation de la lutte des classes, mais aussi une perception plus proche de la réalité de cette lutte. Selon laquelle il n'y a ni de place pour l'idéologie mécaniciste ni de place pour une proposition de parti divisé entre une masse d'exécuteurs et une direction ou *intelligentsia*.

Mots-clés: Claude Lefort. Merleau-Ponty. Expérience Prolétarienne. Temporalité. Invention Démocratique.

¹ Artigo originado de pesquisa financiada pela FAPESP (processo 2019/17635-5).

² Graduanda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6536246549434995>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0803-1229>.



1 INTRODUÇÃO

Autor de *A invenção democrática* e *O trabalho da obra*, Claude Lefort dedicou sua vida a uma reflexão política ancorada na história e na práxis. Inspirado por Castoriadis, ao lado de quem fundou a revista *Socialisme ou barbarie*, ele escreveu sobre *Mai de 68* na França e elaborou uma crítica à burocracia. Foi aluno de Merleau-Ponty e leitor fiel de suas obras.

Mesmo após um rápido deslize do olhar sobre as linhas ensaísticas de Lefort, podemos notar uma constante que nos é apresentada como se portasse um sentido que dispensa qualquer explicação, como se fosse por si própria elucidativa. Essa constante, expressa seja pela noção de invenção ou de criatividade, reside no desdobramento de uma das questões mais primordiais da história da filosofia: a dualidade forma e matéria, corpo e alma, consciência e sensível. Tal desdobramento pode nos encaminhar a desfechos os mais díspares, dentre eles a compreensão dessa dualidade como algo de ilusório. É dessa maneira que Lefort tratará o problema; a recusa dessa dualidade se mostra como ponto de partida para o entendimento da criatividade intrínseca a seu conceito de experiência proletária. Nosso problema se torna, então, investigar como ele resolve essa questão primordial da dualidade, de modo a trazer para o centro o caráter inventivo ou criativo dessa experiência.

Nesse sentido, na esteira de Merleau-Ponty, o artigo trata de mostrar como a noção de criatividade presente na experiência proletária, segundo Lefort, é herdeira de alguns conceitos de seu professor. Ou seja, entendemos que a dificuldade presente no caráter criativo da experiência proletária só pode ser resolvida através do conceito temporal de consciência descrito por Merleau-Ponty. Em consequência disso, concluímos que é ele que permite compreender a inventividade da experiência no plano histórico, já que possibilita uma virada do plano privado ao plano público ou social, isto é, com enfoque intersubjetivo, a partir da noção de *instituição*. Ademais, se evocamos *O trabalho da obra*, esse percurso nos oferece uma oportunidade de ver como, sob a pena de Lefort, a obra merleau-pontiana continua seu trabalho, continua inscrita na existência enquanto ecoa no pensamento que está vivo, uma vez considerada elemento basilar na elaboração da crítica lefortiana à burocracia e no desenvolvimento da noção de experiência proletária.

A fim de nos atermos às relações entre os autores em questão e sua importância na compreensão da noção de experiência proletária, passaremos rapidamente pelas críticas lefortianas à burocracia presente no instrumento de luta partido –



considerado em sua versão cindida entre massa de executantes e direção –, críticas apresentadas sobretudo nos ensaios compilados no livro *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Em primeiro lugar, durante essa explanação, ressaltaremos alguns pontos nos quais podemos evidenciar a necessidade de uma elucidação, aproveitando para abrir linhas de diálogo entre os autores. Após esses apontamentos, passaremos por alguns conceitos merleau-pontianos considerados por nós pertinentes a nossa tarefa e, em seguida, será possível atar aquelas linhas anteriormente abertas a fim de aprofundar a compreensão de algumas noções lefortianas esboçadas na primeira parte do texto. Logo, o artigo se estrutura da seguinte maneira: no ponto (2) apresentamos os principais aspectos da natureza proletária para começar a delinear o conceito lefortiano de experiência proletária. Em seguida, no mesmo ponto, abordamos suas consequências e sua originalidade, de modo que a crítica à burocracia nos ajuda a delinear o conceito, pois implica uma valorização de sua criatividade. Dentre as lacunas abertas nessa primeira parte da exposição, ressaltamos aquela em que Lefort evidencia a necessidade de uma nova noção de consciência; daí o ponto (3), que traz a consciência descrita por Merleau-Ponty, o qual a entende como uma estrutura temporal. Esse ponto (3) se divide em dois: 3.1 é dedicado à elucidação da noção de estrutura – no caso, a estrutura referente à ordem humana – segundo o fenomenólogo, a fim de bem evidenciar sua estratégia de ruptura com a dualidade forma e matéria, sempre tendo em vista mostrar o enraizamento da consciência na experiência a partir da criação de objetos culturais que guardam em seu sentido o de não ser mais, isto é, de se ultrapassar incessantemente; já a seção 3.2 tem por finalidade evidenciar o caráter temporal da consciência, reinserindo o tempo na existência, movimento que busca dar conta desse sentido de ultrapassagem ou de deiscência do ser apresentado no ponto anterior, pois, para Merleau-Ponty, o tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais. É nesse movimento que encontramos a justificação da centralidade da criatividade ou inventividade lefortiana. O que Merleau-Ponty entende por experiência pode ser lido na descrição lefortiana do papel criativo do proletariado na história; é disso que se ocupa o ponto (4) do artigo, o qual tenta trazer à luz a impreterível colaboração do conceito de *instituição* para a resolução de nosso problema – conceito, aliás, presente nos dois autores.

A aproximação desses dois filósofos não é novidade, uma vez que o próprio Lefort já escreveu sobre a importância dos conceitos de seu professor em sua filosofia política. Importantes estudiosos de Lefort exploram essa leitura; no entanto, ainda há muito trabalho para mostrar detalhadamente onde esses dois filósofos encontram-se



amarrados, sobretudo no que concerne à noção de experiência proletária lefortiana, que ainda é pouco estudada e não dispõe de uma análise mais específica. Assim, voltamo-nos para ela no ensejo de colaborar para uma possível gênese da noção de *invenção* democrática do autor.

2 DA NATUREZA CRIATIVA DO PROLETARIADO SEGUNDO LEFORT

Dentre as análises históricas elaboradas por Lefort, partimos do cenário da Revolução Russa de 1917, analisada pelo autor, para expor brevemente sua crítica à burocracia. Lefort indaga como após uma revolução proletária foi possível se erigir um Estado burocrático, um agente de exploração e prova concreta do potencial inibidor da burocracia sobre a ação espontânea e criativa do proletariado. Em sua crítica, a forma de luta partido é desbancada de seu lugar de verdade tácita; sua forma cindida entre massa de executantes e direção é deslegitimada. Para tanto, bastou ao autor esclarecer a natureza proletária, a relação desta com a forma partido e sua distinção em relação à natureza concernente à burguesia. Fazemos um resumo desse movimento, que enseja trazer à luz uma nova leitura da luta de classes a partir da lente que ressalta o proletariado como o maior poder produtivo da sociedade.

Nesse sentido, sublinhemos em primeiro lugar os principais aspectos da natureza proletária. Sabemos que seu traço mais abordado é o econômico, pois seu papel de produtor tem consequências em sua composição e em seu percurso na história. Contudo, ele não é o único, conforme afirma Lefort. Um segundo traço vem de sua condição de classe explorada, a qual a condiciona a uma luta revolucionária, e é a partir dessa condição que ela forma sua concepção universal e racional da sociedade. Portanto, sua consciência política é intrínseca a sua situação de classe, donde decorre que todo o seu desenvolvimento corresponde a um amadurecimento dessa consciência. Nesses dois primeiros traços se destaca seu caráter objetivo, os quais situam, em termos merleau-pontianos, a classe operária no mundo, inserem-na em uma cultura e na história. Um terceiro aspecto de sua natureza está contido justamente na correlação entre o avanço do movimento operário e sua consciência, pois só há progresso quando se aprofunda a compreensão de sua natureza e de seu papel na sociedade, o que se dá pela assimilação subjetiva de seu modo de trabalho, para além de sua condição *objetiva* de classe explorada. Em quarto, temos que a capacidade de organização e criação de formas de luta, como sindicatos, partidos, comitês, e as relações tecidas no interior das mesmas revelam a maturidade do movimento operário. Nestes dois últimos traços,



a consciência é inscrita na experiência, primeiro porque é sempre situada, como os dois primeiros aspectos da natureza proletária evidenciam, e, segundo, porque é no *fazer-se* que se põe para nós a *consciência* de algo; assim como o “querer e saber que se quer, amar e saber que se ama são um único ato, o amor é consciência de amar, a vontade é consciência de querer” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 504). Por isso, é na capacidade de organização e criação de formas de luta que apreendemos a consciência da classe explorada *fazendo-se*, ou seja, como *expressão*, na tentativa de reformular sua estrutura visando um valor, uma nova ordenação simbólica que a reposicione no mundo de modo a romper com sua condição precária.

Diante desses aspectos, depreende-se um último traço que confere o fundamento e a força da crítica desenvolvida por Lefort à direção revolucionária, inseparável da afirmação de seu esgotamento: a história do proletariado é *experiência*, compreendida apenas como um progresso auto-organizado no qual a cada período ele se depara com os problemas que colocam em questão tanto sua condição de classe explorada quanto toda a sua experiência anterior, possibilitando novas formas de luta. Do cenário da Revolução Russa, por exemplo, resta o problema da forma de realização do poder operário, ou seja, sua capacidade de tomar os meios de produção e o poder político, visto que o Estado composto pelas direções do partido bolchevique foi quem se apropriou deles, restringindo, então, o poder a uma certa classe de burocratas. Destarte, podemos nos questionar: por que Lefort assevera que a experiência proletária é um processo auto-organizado? Por que ela está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência? Assim, já vislumbramos linhas de diálogo entre a filosofia de Lefort e a de Merleau-Ponty, pois a realidade de se tratar de uma classe instituída por sujeitos concretos, situados e, portanto, seres temporais nos ajudará a compreender por que Lefort caracteriza os aspectos expostos acima como fundamentais à natureza proletária e de onde se desdobra seu poder inventivo.

Mas, antes de nos aprofundarmos nesse ponto, cabe-nos ainda esclarecer as consequências dessa natureza e sua originalidade, se comparada às leituras mecanicistas da luta de classes. Para Lefort, um primeiro princípio se coloca: “o proletariado apenas consegue realizar seu poder progredindo sem cessar na consciência de seus objetivos, organizando-se e diferenciando-se”³ (LEFORT, 1979, p. 62). Essa premissa implica pensar a necessidade do partido para o proletariado. A questão é que as noções de partido e direção parecem ter sido imputadas à ideia de revolução de maneira tal que as formas de luta do

³ “le prolétariat ne peut réussir à instaurer son pouvoir qu’en progressant sans cesse dans la conscience de ses buts, qu’en s’organisant et se différenciant.”



proletariado são inconcebíveis sem sua pressuposição, o que deveras remete a uma alienação, já que o partido e sua direção são formas de luta forjadas pela classe explorada, isto é, exprimem o poder de criação desta diante de sua condição. Portanto, não estão dadas em sua natureza; pelo contrário, são consequências ou expressões de sua inventividade num momento determinado de sua experiência histórica.

É num movimento de entrelaçamento entre experiência e teoria que Lefort traz à luz a contribuição de Rosa Luxemburgo para a história da experiência proletária. Desde o grande levante russo em 1905, e mais tarde com a Revolução, Luxemburgo coloca em questão o centralismo do partido bolchevique e seu distanciamento para com a classe explorada, além da bem valorosa oposição que faz a Trotsky quando diz que a verdade do partido não pode se sobrepôr à experiência das massas. Isso constitui uma oposição justamente porque Trotsky é resoluto na formulação de que nunca há uma crise do movimento operário, somente da direção. A consequência disso é desastrosa, pois dessa maneira ele destitui o operariado de qualquer participação nos rumos da revolução. É nítida a aproximação de Lefort para com o pensamento político de Luxemburgo quanto ao lugar da experiência e ação das massas na revolução e o peso com o qual a história recai sobre ambos. Na seguinte passagem, Isabel Loureiro relaciona dois textos de Luxemburgo enfatizando a espontaneidade e a ação criativa das massas em oposição ao aparato burocrático dos bolcheviques e socialdemocratas:

Vemos assim Luxemburgo identificar as noções de “dialética histórica” e “vida”, o que por sua vez nos conduz ao fundamento do seu socialismo democrático: as massas, vivendo as suas próprias experiências, encontram soluções inesperadas exigidas pelas circunstâncias imediatas e, nesse processo, tornam-se livres, conscientes. A palavra vida remete neste contexto à criação, à espontaneidade, ao instintivo, ao ativo em oposição ao codificado, ao mecânico, ao abstrato, ao rígido, ao passivo, ao burocrático, numa evidente crítica à social-democracia e ao bolchevismo. “Dialética histórica” e “vida” significam, portanto, criação do novo, intrinsecamente ligada ao momento revolucionário, traduzida na greve de massas e mais tarde nos conselhos. (LOUREIRO, 1997, p. 51)

Contudo, Luxemburgo ainda não coloca em questão a necessidade do partido, trabalho que Lefort realiza ao discutir as bases da natureza do proletariado. De pronto, a necessidade do partido pode se dar devido à ilusão de que o proletariado precise de um instrumento de combate simetricamente oposto ao da burguesia; no entanto, a natureza estritamente econômica desta permite que ela se aliene nas formas de representação estáveis, como aquelas dos partidos políticos, os quais não passam de superestruturas para



ela. Já a natureza do proletariado impossibilita qualquer forma de alienação de seu poder, visto que não se trata de uma natureza objetiva, como a da burguesia, pois a economia e a política são inseparáveis em sua realidade. Um partido de vanguarda ou uma direção deve integrar o proletariado e se ancorar em sua experiência e no ritmo de seu avanço, pois essa classe forma uma multiplicidade irreduzível a uma de suas partes e possui um movimento de progresso que é sempre maior do que o de qualquer grupo isolado, tal como no caso da noção de *estrutura* de Merleau-Ponty, a qual não pode ser reduzida a uma de suas partes, uma vez que sua significação é expressa apenas no todo, ou onde cada parte é expressão do todo. É justamente essa significação, ou forma, que não pode ser representada pela soma ou simples justaposição das propriedades de cada componente considerado fora de sua estrutura.

248

Pensemos na pergunta de Lefort: “Devemos admitir que a história se define inteiramente pela luta de classes; atualmente inteiramente pela luta do proletariado contra as classes que o exploram; *que a criatividade da história e a criatividade do proletariado, na sociedade atual, são uma só e mesma coisa?*”⁴ (LEFORT, 1979, p. 71, grifo nosso). Lefort relembra que a resposta a essa questão já foi dada por Marx quando ele assinala, em *A miséria da filosofia*, que o maior poder produtivo é a própria classe revolucionária. Ela é a principal produtora da sociedade. Contudo, o pseudomarxismo, assim denominado por Lefort, optou por interpretar a luta de classes como mera ciência econômica, com base em um materialismo fundado a partir do ponto de vista da exploração do proletariado, apartando este de sua natureza criadora e o aproximando da imagem de um sujeito meramente passivo, obediente às condições de vida que lhe são impostas pela burguesia. Tal leitura é obra mesma da ideologia capitalista, ou seja, representa mais uma forma de alienação sob bases objetivistas, nas quais o proletariado e a burguesia não são nada além de personificações de categorias econômicas. Como bem explica Lefort, ao se portar de argumentos propriamente marxianos:

Não somente Marx se distingue dessa teoria, mas ele também a critica explicitamente em suas obras de juventude: a tendência a se representar o desenvolvimento da sociedade em si, isto é, independentemente das pessoas concretas e das relações que elas estabelecem entre elas, de cooperação ou de luta, é, segundo ele, uma expressão da alienação inerente à sociedade capitalista. É porque as pessoas são como estrangeiras ao seu trabalho, porque a sua condição social lhes é imposta independentemente de sua vontade, que as pessoas são conduzidas a representar a atividade humana em geral como uma atividade física e a Sociedade como um ser em si.

⁴ “Faut-il admettre que l’histoire se définit tout entière par la lutte de classes; aujourd’hui tout entière par la lutte du prolétariat contre les classes qui l’exploitent; que la créativité de l’histoire et la créativité du prolétariat, dans la société actuelle, sont une seule et même chose?”



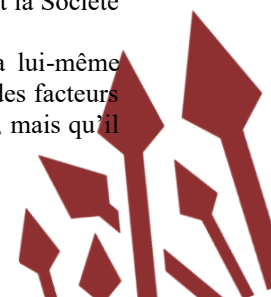
(LEFORT, 1979, p. 72)⁵

Essa interpretação da luta de classes representa o proletariado como uma massa inconsciente submetida às leis de um desenvolvimento natural, possibilitando a redução deste a um simples executante dessas mesmas leis econômicas, o que justificaria a organização do movimento operário em, de um lado, uma massa de executantes e, de outro, uma *intelligentsia* consciente, isto é, segundo os moldes da estrutura partidária já criticada por Lefort em seu texto *Le prolétariat et sa direction*. Essa crítica, mais especificamente referente às vanguardas, a certas estruturas partidárias e à burocracia, expõe o movimento teórico geral proposto em seu outro texto, intitulado *L'expérience prolétarienne*, a saber, o movimento expresso pelo próprio conceito de experiência proletária no qual é imprescindível a compreensão da distinção das lentes pelas quais interpretamos a luta de classes: ora, ou por uma via exageradamente alienada, como exemplificado pela ideia de partido cindido em direção e uma massa de executantes, ou por outra na qual se admite o proletariado como ator – ou seja, não somente passivo e reativo, mas sim aquele que age diante das condições que lhe aparecem, aquele que forja ferramentas de luta, como a forma partido já acima citada, e que inventa novas formas de produção, sendo a origem até mesmo do avanço técnico da sociedade. Se assim não fosse, a própria expressão *luta de classes* seria inócua e vazia, pois estaria diante de apenas um ator social, a burguesia, que jogaria sozinha uma luta sem adversários, ator tal que na realidade não produz nada além da exploração sobre uma classe considerada por ele, de maneira equívoca, uma massa amorfa e inativa. Ressalta Lefort:

De fato, a verdadeira resposta a esse pseudo-materialismo econômico é trazida pelo proletariado ele mesmo na sua existência prática. Quem não vê que ele não somente REAGIU, na história, aos fatores externos, economicamente definidos pelo tipo de grau de exploração, nível de vida, tipo de concentração, mas que ele realmente agiu, intervindo revolucionariamente não segundo um esquema preparado por sua situação objetiva, mas em função de sua *experiência total cumulativa*. (LEFORT, 1979, p. 73, grifo nosso)⁶

⁵ “Non seulement Marx se distingue de cette théorie, mais il en a fait une critique explicite dans ses œuvres philosophiques de jeunesse; la tendance à se représenter le développement de la société en soi, c’est-à-dire indépendamment des hommes concrets et des relations qu’ils établissent entre eux, de coopération ou de lutte, est, selon lui, une expression de l’aliénation inhérente à la société capitaliste. C’est parce qu’ils sont rendus étrangers à leur travail, parce que leur condition sociale leur est imposée indépendamment de leur volonté que les hommes sont amenés à se représenter l’activité humaine en général comme une activité physique et la Société comme un être en soi.”

⁶ “En fait, la véritable réponse à ce pseudo-matérialisme économique, c’est le prolétariat qui l’a lui-même apportée dans son existence pratique. Qui ne voit qu’il n’a pas seulement RÉAGI, dans l’histoire, à des facteurs externes, économiquement définis du type degré d’exploitation, niveau de vie, type de concentration, mais qu’il



250 Uma vez que há uma ação criativa por parte do proletariado, faz-se necessária a compreensão desse processo de criação; não à toa Lefort cita no trecho acima a expressão *expérience total cumulative*, na qual o termo *expérience* remete à vida concreta das pessoas e suas relações, além de trazer-se seu caráter cumulativo, que evoca a relação dessas experiências vividas com a história da sociedade. Aqui começa a ser delineada uma noção bem diferenciada daquilo que por muitos é denominado consciência. Para Lefort, a noção de consciência que Marx descreve e o processo para acessá-la e amadurecê-la não são suficientemente desenvolvidos, o que possibilitou a elaboração de teorias deliberadamente equivocadas sobre a consciência proletária e seu processo, afirmadas como extensões dos conceitos marxianos, porém, formuladas a despeito destes. Por isso, propomos partir da consciência sob a luz dos conceitos merleau-pontianos como uma chave de leitura da experiência proletária de Lefort. Veremos que essa noção preenche as lacunas ressaltadas neste ponto (2) do artigo, as quais nos é válido lembrar: por que Lefort assevera que a experiência proletária é um processo auto-organizado? Por que ela está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência? Como compreender por que Lefort caracteriza os aspectos expostos mais acima como fundamentais à natureza proletária e de onde se desdobra seu poder inventivo? Por que a classe proletária forma uma multiplicidade irreduzível a uma de suas partes e possui um movimento de progresso sempre maior do que o de qualquer grupo isolado? Já adiantamos anteriormente que isso ocorre devido a sua forma, pois ela evoca a noção de *estrutura* merleau-pontiana, a qual não pode ser reduzida a uma de suas partes, uma vez que sua significação é expressa apenas no todo, ou onde cada parte é expressão do todo. No entanto, o que isso quer dizer? Por que essa estrutura é reivindicada? A noção de consciência de Merleau-Ponty é ela mesma uma estrutura, mais especificamente uma estrutura temporal. No próximo ponto, tentaremos descrever como Merleau-Ponty entende esses conceitos, para, em seguida, mostrar suas implicações nos conceitos lefortianos, buscando elucidar o caráter inventivo da experiência proletária, composta por sujeitos instituintes.

3 UM RETORNO A MERLEAU-PONTY: A CONSCIÊNCIA COMO UMA ESTRUTURA TEMPORAL

a réellement agi, intervenant révolutionnairement non pas selon un schéma préparé par sa situation objective, mais en fonction de son expérience totale cumulative.”

Elizete Vaughan



251 É importante reconstruirmos a noção de consciência temporal de Merleau-Ponty, pois ela rompe com a consciência constituinte e constituída, permitindo-nos conceber um sujeito instituinte no qual a alteridade é possível, isto é, duas ou mais consciências são possíveis simultaneamente, possibilitando uma virada do privado ao público. Afinal, é este campo que importa à noção de experiência proletária, pela razão de ela ser uma experiência coletiva. Essa experiência é tal que se acumula e define a história da sociedade atual por meio da criação de novos objetos de cultura e de uso que guardam em seu sentido o de não serem mais, de se ultrapassarem. Portanto, buscando entender a concepção lefortiana de que a criatividade da história e a criatividade do proletariado são uma só e mesma coisa, em primeiro lugar reconstruímos o caráter estrutural da consciência de Merleau-Ponty a partir da ordem humana descrita na *Estrutura do comportamento*, pois essa descrição expõe o modo como esse autor, assente em sua noção de estrutura, concebe uma consciência enraizada na experiência. Isso nos ajudará a resolver algumas questões levantadas no ponto anterior. Outras questões dependem da compreensão do caráter temporal da consciência; por isso nos encarregamos, logo em seguida, de apresentar sua descrição da temporalidade. Merleau-Ponty diz que “o tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais”. E continua: “Ele não é outra coisa senão a fuga geral para fora de Si” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 562). Essa temporalidade da consciência responde a por que a classe proletária está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência. A passividade e a atividade intrínsecas ao sujeito instituinte são pensadas a partir da temporalidade e da estrutura concernentes à consciência, que, de acordo com Merleau-Ponty, é a singularidade da ordem humana.

3.1 A terceira ordem do ser: a humana

Para entendermos a consciência segundo Merleau-Ponty, devemos lembrar que existem três ordens do ser descritas em sua filosofia, a saber, a ordem física, a ordem vital e a ordem humana, apresentadas em *La structure du comportement*, das quais partiremos visando a compreender a noção de estrutura simbólica e a especificidade da ordem humana⁷, tão importantes para explicar por que a experiência proletária não pode ser expressa por um grupo

⁷ Neste texto não nos aprofundaremos nas mudanças conceituais que o autor realiza durante sua vida filosófica, como a reavaliação das distinções e hierarquia por ele estabelecidas entre as três ordens.



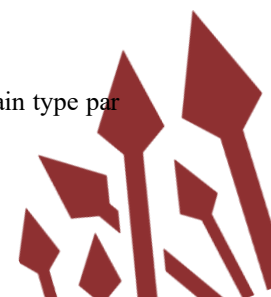
isolado de vanguarda. Essas ideias também auxiliam uma boa apresentação do conceito de temporalidade no autor, afinal, esta é uma estrutura, e é justamente isso o que lhe confere uma dinâmica não linear e a difere das ideias canônicas de tempo, problema essencial em nossa discussão sobre a criatividade proletária.

Merleau-Ponty assinala que o comportamento deve ser considerado como expressão de condutas simbólicas cujo modo se relaciona com os *stimuli* que o envolvem, os quais só podem ser considerados na situação tal como ela é para o organismo. Numa relação intrínseca com sua situação, com seu meio, o autor pontua que o organismo tem uma realidade estrutural, dentro da qual seus movimentos são como gestos dotados de uma unidade interna; por conseguinte, os comportamentos podem ser ditos geográficos e passam a ser afirmados em sua articulação interna e dotados de um sentido (significado). Desse modo, a experiência não pode ser apenas a fixação de certos movimentos; “ela faz avançar a aptidão, ou seja, o poder geral de responder a situações de um certo tipo por reações variadas que têm em comum apenas o sentido”⁸ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 176).

252 A fim de ultrapassar as antinomias que vão do materialismo ao espiritualismo e vitalismo, Merleau-Ponty integra as três ordens como três tipos de estruturas, como se existisse uma única forma aplicável a esses três campos e capaz de manter, após essa sua aplicação, as particularidades de cada ordem, engendrando ao final três formas diferentes. A ordem física tem como propriedade mais importante a material, considerada enquanto quantidade; a ordem vital tem a vida considerada enquanto ordem; e o terceiro campo, o humano, tem como propriedade central o espírito entendido como valor ou significação. Na mesma linha que a teoria da *Gestalt*, o autor assevera que as três ordens funcionam por um sistema em que cada efeito local depende da função que ele exerce no conjunto, depende de seu valor e de sua significação com relação à estrutura que o sistema tende a realizar.

Concentremo-nos na ordem humana, pois é ela que introduz a noção de consciência que nos importa aqui. Merleau-Ponty diz que, se concordamos com que a vida seja a aparição de um interior no exterior, temos que a consciência é em primeiro lugar apenas a projeção no mundo de um novo meio que é irredutível aos precedentes; a humanidade seria então apenas uma nova espécie animal. No entanto, o autor ressalta que o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, uma vez que esse trabalho projeta entre o humano e os *stimuli* físico-químicos objetos de uso, objetos culturais, que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento. Temos, pois, de reconhecer a

⁸ “[...] elle monte des aptitudes, c’est-à-dire le pouvoir général de répondre à des situations, d’un certain type par des réactions variées qu’ont de commun que le sens.”



originalidade dessa terceira ordem, que o fenomenólogo chama de situação percebido-trabalho (MERLEAU-PONTY, 1967). Para tanto, ele parte do termo hegeliano de trabalho, que designa o conjunto de atividades pelas quais o homem transforma para si a natureza física e a vital. Mas como associar a consciência à ação? O autor começa sua resposta se distanciando da filosofia que acolhe a noção puramente motriz de ação, da qual se servem também os psicólogos, e, segundo ele, tal qual Bergson o fez. Pois nessa ação vital os atos humanos não têm significação própria; eles se compreendem por referência às intenções da vida – Merleau-Ponty exemplifica –, tal como a roupa é compreendida apenas como uma pelagem artificial, e o hábito é somente o resíduo fossilizado de uma atividade espiritual.

Para Merleau-Ponty, a psicologia afirma que no julgamento de existência não está implícita necessariamente a determinação de seu conteúdo. Assim, podemos experienciar o choque instantâneo de algo sem ter a determinação de seu conteúdo. Essa picada fugidia é o que marca nosso ponto de aterramento com a realidade, é o que há de irreduzível na experiência e sem o qual nosso pensamento seria desenraizado do ser. Essa é uma contribuição importante dos psicólogos contemporâneos, pois eles ligam o equilíbrio da vida psicológica ao sentimento que nós temos da vida presente, que eles chamam de função do real. Merleau-Ponty sublinha que a psicologia e a filosofia tendem a uma noção da consciência atual para dar conta do que há de específico na percepção, isto é, as existências individuais que ela revela em nós ou fora de nós. O autor sublinha que a filosofia não dispõe de uma ideia da consciência e de uma ideia de ação que tornariam possível uma comunicação interior entre elas, seja a consciência definida pela posse de um objeto de pensamento, como Kant defende, ou como transparente a ela mesma, como conhecimento de si, assim defendido por Bergson, de acordo com a leitura de Merleau-Ponty desses autores. A relação interior não é possível porque ambas são definidas de modo a permanecerem em uma relação externa. A percepção e a ação são levadas em conta no que elas têm de específico, ou seja, isoladamente. Como se admite então que é função delas enraizar a consciência no ser se, concomitantemente, recusa-se ao julgamento de existência a determinação de seu conteúdo? Ora, o que parece ocorrer é o enraizamento da consciência numa ideia. Como diz Merleau-Ponty no mesmo texto, “duas abstrações juntas não fazem uma descrição concreta” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 218)⁹. Não há, de um lado, uma percepção ou um conhecimento e, de outro, uma ação; o que há são como que unidades melódicas – dito de outro modo, conjuntos significativos vividos de maneira indivisa. Portanto, uma

⁹ “Deux abstractions ensemble ne font pas une description concrète.”



solução seria descrever as estruturas de ação e de conhecimento (percepção) nas quais a consciência se engaja. Devemos notar que não é por uma relação mecânica e exterior que a percepção humana se relaciona com a estrutura de ação humana, pois “a percepção é um momento da dialética vivente de um sujeito concreto, participa da sua estrutura total, e, correlativamente, ela tem por objeto primitivo, não o ‘sólido inorganizado’, mas as ações de outros sujeitos humanos”¹⁰ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 218).

Por falta de uma noção suficientemente desenvolvida de consciência atual, a percepção teve de ser desdobrada de modo arbitrário. O autor tenta partir, agora, dos caracteres descritivos da percepção para entender como eles nos fazem conceber a estrutura da consciência. Ao descrever a vida primitiva da consciência, fica evidente que as percepções iniciais visam sobretudo intenções humanas e não objetos de natureza, além de concebê-las como realidades sobretudo experienciadas, e não exclusivamente como objetos verdadeiros. Portanto, a significação humana é dada antes dos pretendidos signos sensíveis. Na ordem humana, a forma é uma configuração visual, ou sonora, entre outras; ela pode até ser anterior à distinção dos sentidos, ocorrendo com ela o mesmo que nas duas ordens precedentes: o valor ou significação sensorial de cada elemento é determinado por sua função no conjunto e varia segundo ela e, caso ela mesma se modifique, o valor também é modificado.

Começamos a entender por qual motivo o aspecto descritivo da percepção inicial exige uma nova noção de consciência, uma noção a partir da qual seja possível descrever a percepção primitiva, pois ainda falta saber por que a criança compreende antes de toda elaboração lógica o sentido humano dos gestos, dos objetos de uso, o valor significativo da linguagem, e como é possível a ela compreender atitudes nunca antes experienciadas. Em suma, como através desses materiais uma unidade de sentido irreduzível é apreendida?

Para responder a tal pergunta, não devemos nos restringir à oposição entre o inato e o adquirido; o autor busca descrever, no momento mesmo da experiência, a emergência de uma significação indivisível: “é necessário que a linguagem ouvida ou esboçada, a aparência de um rosto [...] sejam de imediato para a criança o envelope sonoro, motriz ou visual de uma intenção significativa provinda do outro”¹¹ (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 224). Ao mesmo tempo que é mais compreendido o som da voz, sua entonação, do que o material verbal, esses fenômenos sonoros são inseridos imediatamente numa estrutura expressão-expresso

¹⁰ “La perception est un moment de la dialectique vivante d’un sujet concret, participe à sa structure totale, et, corrélativement, elle a pour objet primitif, non pas le ‘solide inorganisé’ mais les actions d’autres sujets humains.”

¹¹ “il faut que le langage entendu ou ébauché, l’apparence d’un visage [...] soient d’emblée pour l’enfant l’enveloppe sonore, motrice ou visuelle d’une intention significative venue d’autrui.”



(*expression-exprimé*). Isso torna impossível aplicar à consciência inicial (*conscience commençante*) a distinção de forma *a priori* e de conteúdo empírico. A título de exemplo, Merleau-Ponty nos lembra que em Kant admitem-se apenas dois tipos de experiência que provenham de uma estrutura *a priori*: aquele de um mundo de objetos externos e aquele dos estados de sentido íntimo; todas as outras especificações da experiência entram no bojo dos conteúdos *a posteriori*, mesmo aquelas que requerem debates infinitos, como a consciência linguística ou a consciência do outro. A palavra não é nada além de um fenômeno sonoro, um momento da experiência externa, à qual soma-se uma significação ou, no vocábulo kantiano: um conceito.

255 A consciência infantil não distingue o conteúdo sensível da estrutura *a priori*, como ocorre na consciência adulta. Não é possível definir a consciência como uma função universal organizadora da experiência que ditaria a todos os seus objetos as condições da existência lógica e da existência física que são aquelas dos objetos articulados, e que devesse suas especificidades somente à variedade de seus conteúdos. Recusa-se então o múltiplo dado como fonte de toda especificidade; recusa-se também a atividade mental como princípio de toda coordenação. O sujeito epistemológico não será mais possível, pois, por recusa, não se separam a relação e as diferentes estruturas concretas que aparecem na experiência. Desse modo, o mundo percebido se fragmenta em regiões descontínuas, ao passo que a consciência se cinde em atos de consciência de diferentes tipos, consciência que se reconhecerá através das estruturas que ela assume a cada momento. O outro pode ser admitido de diversas maneiras, seja pelas sensações, seja por meio de conteúdos representativos mais pobres. Isso porque há várias formas de a consciência visar seu objeto e vários tipos de intenções nela. Assim, o fenomenólogo pontua que não podemos reduzir a consciência à função de coordenar um mosaico, de possuir e contemplar uma representação; isso é reduzi-la a uma de suas particularidades, negando a estrutura.

Ademais, assim como os atos de pensamento, o objeto desejado carrega consigo uma significação, uma pré-ciência do que eles procuram; o próprio ato de pensamento tem uma forma estrutural e situada que implica um tipo de reconhecimento cego do objeto desejado pelo desejo. É por esse meio que o outro pode ser dado à criança e que ela compreende o sentido humano dos corpos, dos objetos de uso, o valor significativo da linguagem, antes de



compreender toda elaboração lógica¹², antes de toda síntese de representações, mesmo sem nunca antes ter experienciado essas significações:

O que nós acabamos de dizer é suficiente para vermos que a posse de uma representação ou o exercício de um julgamento não é coextensivo à vida da consciência. A consciência é antes uma rede de intenções significativas, às vezes claras por elas mesmas, às vezes o contrário, vividas ao invés de conhecidas. (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 227)¹³

Essa concepção é o que possibilitará religar a consciência à ação num sentido mais abrangente. Uma vez que a ação vital recorre a meios mais engenhosos para realizar seus fins animais, quer dizer, recorre a uma relação exterior de meios e fins, problemas resolvidos pelo instinto, a ordem humana não pode recorrer a essa concepção de ação quando sua consciência é descrita como viemos a apresentar. A consciência representativa é apenas uma das formas da consciência, a qual se define mais por sua relação a um objeto; os movimentos sentidos se ligam entre eles por uma intenção prática que os anima, que faz deles uma melodia orientada, o que torna impossível definir como elementos separáveis o fim e os meios. Substituímos a análise dos fins da ação e de seus meios por aquela de seu sentido imanente e de sua estrutura interior. Assim, se todas as ações permitem uma adaptação à vida, a palavra “vida” não tem o mesmo significado na ordem animal e na ordem humana. Temos o exemplo do ato de vestir-se, que ultrapassa o instinto de se proteger do frio e passa a ser um ato de teor simbólico, como de pudor – ou seja, uma atitude de pudor em direção a si mesmo e ao outro. Uma originalidade dessa terceira ordem é o ato da fala, o qual deixa evidente que os humanos cessam de aderir imediatamente ao meio. Somente assim é possível integrar à consciência o coeficiente de realidade proposto pelos psicólogos, os quais se equivocaram ao tentar introduzi-lo de fora. Sem dúvida existe um acompanhamento motor do pensamento, mas ainda temos de compreender como a existência bruta que temos ou pensamos sentir é ligada ao objeto percebido.

¹² Devido à complexidade do tema, não poderemos nos delongar nesse assunto. Porém, trazemos uma passagem de *A prosa de Dora*, da autora Silvana Ramos, para ajudar na continuação da leitura deste texto: “Mas o que é esta concretude ou esta facticidade da experiência que precisa ser resguardada pela reflexão filosófica? O que é este ‘tecido sólido do real’ (PhP, V, 6) que para *ser* não precisa *ser posto* pela consciência? Lembremos que já na *Structure du comportement* Merleau-Ponty recusava a separação entre fato e essência e buscava mostrar, através da apropriação filosófica da noção de *Gestalt*, que o sentido não é uma doação da consciência às coisas, mas algo que surge no interior da experiência que o corpo estabelece com os conjuntos significativos que se lhe apresentam. Compreender essa dialética entre sujeito e mundo equivale a reconhecer que o mundo tem sentido para uma subjetividade encarnada (a qual, dirá Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*, abriga uma existência anônima ou pré-pessoal) antes de ser determinado pela ciência ou pela reflexão filosófica”.

¹³ “Ce que nous avons dit suffit à faire voir que la possession d’une représentation ou l’exercice du jugement, n’est pas coextensive à la vie de la conscience. La conscience est plutôt un réseau d’intentions significatives, tantôt claires pour elles-mêmes, tantôt au contraire vécues plutôt que connues.”



O autor nos orienta dizendo que é no aspecto fenomenal do percebido e em seu sentido intrínseco que se deve encontrar o índice existencial, já que é ele que parece ser real. No entanto, essa consciência vivida não ultrapassa a dialética humana. Para Merleau-Ponty, o que define o humano não é sua capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da biológica; é o fato de ultrapassar as estruturas criadas para criar outras, como o galho da árvore, que pode ser um galho ao mesmo tempo que um bastão, isto é, uma mesma coisa visível para ele sob uma pluralidade de aspectos. Esse poder de escolher e variar os pontos de vista é o que lhe confere o poder de criar instrumentos, a partir de um uso virtual. É a partir disso que o autor nos assegura que o sentido do trabalho humano é o reconhecimento de um mundo de coisas visíveis para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, o posicionamento de um espaço e de um tempo indefinidos. Esse terceiro campo inaugura um novo modo de se orientar diferente dos dois campos anteriores, um modo dentro do qual não cabe uma estrutura rígida, destituída de seu significado, como ocorre na burocracia. Segundo ele:

257

[...] esses atos da dialética humana revelam a mesma essência: a capacidade de se orientar com relação ao possível, o mediato, e não a partir de um meio limitado [...]. Assim a dialética humana é ambígua: ela se manifesta primeiramente pelas estruturas sociais ou culturais que ela cria e nas quais ela se aprisiona. Mas seus objetos de uso e seus objetos de cultura não seriam o que eles são se a atividade que os cria não tivesse também em seu sentido os aniquilar e os ultrapassar. (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 230)¹⁴

Assim, tentamos descrever o advento da ação e da percepção humanas; buscamos mostrar que elas são irredutíveis à dialética vital do organismo e de seu meio, afinal, fazer isso seria destituí-la de seu significado e reduzi-la a uma de suas características. Para tratar com mais precisão a relação da dialética propriamente humana com a dialética vital, o fenomenólogo recorre a Freud. Merleau-Ponty questiona se os conflitos que Freud trata, os mecanismos psicológicos que ele descreve (a formação de complexos, a regressão, a transferência etc.) exigem realmente o sistema de noções causais pelas quais ele os interpreta, e que o submete ao risco de transformar sua teoria numa metafísica da existência humana, pois desse modo perderíamos o desenvolvimento como uma estruturação do comportamento. Para Merleau-Ponty, a estrutura normal é aquela que reorganiza a conduta em sua

¹⁴ “Ces actes de la dialectique humaine révèlent tous la même essence: la capacité de s’orienter par rapport au possible, au médiat, et non par rapport à un milieu limité [...]. Ainsi la dialectique humaine est ambiguë: elle se manifeste d’abord par les structures sociales ou culturelles qu’elle fait apparaître et dans lesquelles elle s’emprisonne. Mais ses objets d’usage et ses objets culturels ne seraient pas ce qu’ils sont si l’activité qui les fait paraître n’avait aussi pour sens de les nier et de les dépasser.”



profundidade, de modo que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido nas atitudes novas; ela finalizaria em um comportamento perfeitamente integrado do qual cada momento seria interiormente ligado ao conjunto. Ocorrem problemas quando a integração é realizada somente de maneira aparente ou parcial, de modo a permanecerem no comportamento sistemas relativamente isolados que o sujeito se recusa a assumir e transformar.

Nesses casos o que acontece é que certos *stimuli* objetivos revestem um sentido do qual o indivíduo não se desfaz, deixando se instalar uma montagem rígida e estável. Essa aderência, essa inércia de certas estruturas de conduta impõe um problema. Pergunta-se, então, como certas dialéticas separadas e certos *automates* espirituais dotadas de uma lógica interior podem se constituir no fluxo de consciência e dar uma justificação aparente ao pensamento causal: tal como ocorre com o proletariado e a imagem alienada que este adquire de si mesmo, isto é, como uma massa impotente e incapaz de se emancipar de maneira ativa, sendo necessária uma *intelligentsia* para o dirigir.

258 Por isso é importante ressaltar que essa dialética isolada é condicionada pela atitude de um conjunto da consciência que evita pensar seu complexo para evitar integrá-lo e responsabilizar-se por ele. O sonho para o psicanalista e o acontecimento de um trauma na infância são o meio para compreender uma montagem ou uma atitude presente. O que para Freud é chamado de complexo, regressão etc. é apenas a possibilidade de uma vida de consciência fragmentada que não possui em todos os seus momentos uma significação única. Esse defeito confere a aparência de autonomia a uma conduta parcial; é a esse modo de operar que Lefort vai renunciar na vida política.

Somente agora podemos compreender por que Lefort assevera que a experiência proletária é um processo auto-organizado e por que a classe proletária forma uma multiplicidade irreduzível a uma de suas partes, uma multiplicidade cujo movimento de progresso é sempre maior do que o de qualquer grupo isolado. É por esse motivo que ele defende que um partido de vanguarda ou uma direção deve sempre integrar o proletariado, ancorando-se em sua experiência e no ritmo de seu avanço. Ao pendermos sobre o campo simbólico da ordem humana e a relação de sua consciência com sua ação, entendemos também como a consciência enraizada na experiência é possível. Porém, ainda não está claro por que a classe proletária está sujeita a adversidades que a fazem interrogar reiteradamente sua condição e toda a sua experiência. Uma vez admitido que a natureza dessa classe decorre de uma consciência compreendida como uma estrutura criadora de



seus objetos de uso e de cultura, perguntamo-nos o que permite a Merleau-Ponty afirmar que esses mesmos objetos de uso e de cultura “não seriam o que eles são se a atividade que os cria não tivesse também em seu sentido os aniquilar e os ultrapassar” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 230). Visando esse problema, voltamo-nos agora à *Phénoménologie de la perception*, em que a consciência, autora dessa atividade de criação, é apresentada como uma consciência de estrutura temporal, a partir da qual compreenderemos melhor a criatividade que Lefort reivindica colocando no centro a noção merleau-pontiana de tempo.

3.2 A temporalidade

Um mundo que nunca é, como diz Malebranche, senão uma “obra inacabada”[...] A esse esboço de ser [...] a essa unidade aberta do mundo deve corresponder uma unidade aberta e indefinida da subjetividade. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 545)

259 Merleau-Ponty apresenta no capítulo II da terceira parte da *Fenomenologia da percepção* duas importantes noções de tempo desenvolvidas na história da filosofia: aquela que remete a um tempo em si e outra que remete à consciência como única e exclusivamente constituinte, ou seja, a qual constitui o tempo a partir de si, como se ela se portasse de um poder de elaboração do mundo tal qual aquele defendido pelo idealismo. Este, por sua vez, pressupõe a posse total e privada dos conteúdos de consciência possíveis. Porém, o autor depreende que, se assim fosse, essa mesma consciência deveria poder vislumbrar o presente, o passado e o futuro a seu bel prazer, já que ela rompe com a passagem do não ser ao ser. Assim, todas as formas do tempo já estariam estabelecidas na consciência como presenças absolutas, pois ela as constituiria por completo sem a participação de outrem ou do mundo. Por outro lado, a noção de tempo ancorada num tempo em si, separada do sujeito, repõe os mesmos problemas levantados pelo idealismo, pois a presença absoluta também é colocada, mas desta vez no mundo e não mais na consciência. Merleau-Ponty nota que, nessa noção de tempo, a passagem intrínseca ao movimento do tempo é negada; dito de outro modo, um tempo imóvel se impõe na forma de instantes que não se diferenciam no movimento de transcendência do tempo. A sucessão não é possível dentro desse imobilismo e simultaneidade de *agoras* indistintos que estariam presentes no mundo, cabendo ao sujeito recortá-los em passado, presente e futuro de forma estritamente linear. O sujeito efetuará um



movimento proeminente passivo de aquisição dos conteúdos de consciência provindos do exterior, e não mais de sua posse exclusiva como acontece na noção do idealismo.

Como então Merleau-Ponty compreende o tempo? O autor parece defender que é próprio da temporalidade o movimento de diferenciação, a partir do qual a consciência transcende a si mesma e ao mundo, assim como este a transcende simultaneamente, por meio de um único e mesmo movimento que engendra presente, futuro e passado. De acordo com o autor:

[...] o sistema das retenções, a cada instante, recolhe em si mesmo aquilo que, um instante antes, era o sistema das protensões. Ali existe não uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 562)

Esse movimento mobiliza as três temporalidades de forma que o porvir se torna presente e este, um passado recente. O futuro e o passado são o não ser, ou seja, o porvir pede lugar ao ser por via de um movimento de passagem incessante, no qual o presente transcende a si mesmo e passa ao não ser – esse mesmo movimento perpassa simultaneamente todas as temporalidades, pois é como se fosse uma engrenagem em que todas as peças são deslocadas ao mesmo tempo, tal como a estrutura exposta anteriormente. Por isso a necessidade de percorrer *A estrutura do comportamento* antes de tratarmos estritamente da estrutura temporal desenvolvida pelo fenomenólogo.

Como bem explicita Moura: “o ser temporal é o ser cujo *sentido* é o de deixar de ser sem tornar-se nada, unificando-se por sua própria ‘fluxão’: não estando encerrado em si, mas transcendendo-se em direção a esses horizontes” (MOURA, 2010, p. 175). É devido a esse movimento temporal que o mundo é inapreensível em sua totalidade pelo sujeito; o fato de este ser um ser situado quer dizer que ele sempre pressupõe um enraizamento no mundo no qual o sujeito se situa e está em relação com seu entorno. Devemos nos manter atentos para não recairmos numa interpretação objetiva de tempo, como se o mundo dispusesse os conteúdos da consciência diante de cada subjetividade; afinal, nem mesmo o sujeito apreende a si próprio por completo. Logo, não há como compreender o sujeito por inteiro, mas podemos compreendê-lo em parte ao descrever a intersecção de suas dimensões. A descrição do tempo nos permite ter acesso à estrutura concreta da subjetividade. Assim, apreender o sujeito em sua totalidade não é possível, porque, além de pressupor um falso limite, ter-se-ia de negar seu caráter de existência em que a subjetividade



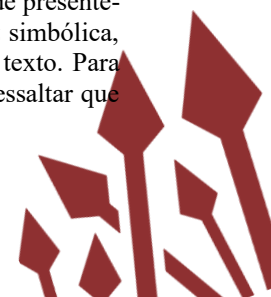
se compõe e recompõe incessantemente, de acordo com suas inesgotáveis relações de intenção para consigo mesma (podemos remeter ao pensamento e à linguagem como exemplos) e para com o mundo. Esse desdobrar incessante é o próprio movimento de diferenciação inerente ao tempo, mas o tempo não é um ser existente que paira entre nós; o tempo é o próprio movimento de diferenciação inerente ao ser, à própria subjetividade¹⁵:

Dizemos que o tempo é alguém, quer dizer, que as dimensões temporais, enquanto se recobrem perpetuamente, se confirmam umas às outras, nunca fazem senão explicar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto que é a própria subjetividade. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 566)

261 É diante de um campo de presença que o sujeito vislumbra um horizonte de porvir e um de passado. Mesmo quando ele evoca um passado distante, ele ainda evoca um horizonte de porvir, mas que hoje se encontra encerrado, e evoca simultaneamente um horizonte de passado que se encontra atualmente mais distante do que se encontrava quando no momento passado, que ele acaba de resgatar. Assim, aquilo para onde tenta se transportar ao se desfocar de seu campo de presença atual, o qual ele nunca abandona, é sempre um campo de presença, ou já passado, ou antecipado. Essa é uma condição na qual o sujeito está inserido devido a uma exigência mesma de sua existência, na qual ele não pensa a todo momento e, não obstante, está sempre subentendida, como o fundo de uma figura que não visamos diretamente e que, no entanto, é o pressuposto para que a figura adquira relevo. Portanto, é desse campo de presença que sentimos o tempo e acompanhamos seu desdobramento. Nós não o elaboramos; ele apenas escoar. O ser situado não pode permanecer imóvel e idêntico diante do mundo que se transforma, assim como este não permanece o mesmo diante de suas modificações internas; um implica o outro numa mesma relação ou num mesmo movimento.

Esses horizontes reivindicados pelo campo de presença, ou por sua circunvizinhança, estão a ele ligados por linhas intencionais que partem de um campo perceptivo, ou seja, de uma estrutura de relações; Husserl denomina essas linhas intencionais de protensões e retenções. É a temporalidade enquanto rede de intencionalidades que não nos permite reduzir o tempo a um simples escoamento produzido de acordo com uma sucessão de *agoras* sobre uma linha.

¹⁵ Barbaras diz que não se trata de compreender o tempo como sujeito, pois isso remontaria à dualidade presente-passado, desprovido este do ser. Trata-se, sobretudo, de estabelecer o tempo como ser, uma matriz simbólica, sistema que abraça tudo, dimensão universal, ou seja, a carne, mas a qual não iremos adentrar neste texto. Para saber mais, consultar *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Também é válido ressaltar que o tempo não é restrito à subjetividade, como bem lembra Silvana Ramos em *A prosa de Dora*.



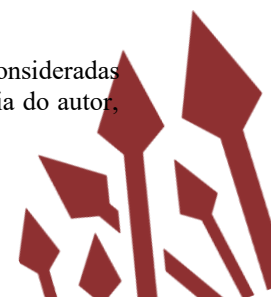
O tempo realiza a síntese da apreensão que se encontra ligada à síntese intelectual, tal como a intencionalidade operante possibilita a intencionalidade do ato, de acordo com Husserl. Ou seja, como exposto no capítulo sobre “O *cogito*”, na mesma obra que aqui consideramos, amar e saber que se ama são um único ato, no qual só se sabe que se ama porque justamente se ama; como o *Cogito* tácito¹⁶ possibilita o *Cogito* quando a consciência silenciosa se volta para si e se apreende visando o mundo; mas, uma vez esse momento *capturado*, essa consciência silenciosa não cessa de ser situada e continua visando o mundo. Saber que penso requer antes que eu pense algo.

Desse modo, o passado não é apenas recordação expressa, ele é, assim como o futuro, esse movimento que não precisa ser visado diretamente a todo instante para existir; ele é um movimento incessante de ultrapassagem do presente em um passado, e esse mesmo movimento envolve a passagem do porvir ao presente. Não é necessário ao sujeito se recordar a todo momento, como diz Merleau-Ponty, dos *Abschattungen*, ou sombreamentos A' e A'', para que eles estejam nele; eles se desdobram incessantemente nesse movimento de transcendência irrefreável do ser. O passado e o porvir fazem sempre fronteira com o presente e são anunciados por esses *Abschattungen*: isso Husserl nomeia de síntese passiva do tempo, o que nos coloca um problema que é logo solucionado pela compreensão do tempo como um único movimento de escoamento.

A temporalidade não é a separação em partes distintas nomeadas passado, presente e futuro; ela é um movimento único de passagem do futuro ao presente, no qual aquilo que era presente cede lugar ao futuro em sua passagem para o passado, tal como uma estrutura que só tem um significado enquanto estrutura – não um significado dado pela soma de suas componentes, mas sim na relação tecida por elas e na qual as próprias componentes não têm significado algum quando consideradas em si mesmas, a saber, como passado, presente e futuro completamente separados. Estes apenas têm um sentido temporal, de deslizamento, quando levamos em conta sua realidade, quer dizer, somente na própria relação de um com o outro que compõe um único e mesmo movimento transcendente.

Portanto, não temos o acúmulo de *Abschattungen* distintos entre si ou uma soma de retenções. Se assim fosse, teríamos uma multidão de *Abschattungen*, de A', A'', cada qual cristalizado e acumulado num espaço. O acúmulo que se dá não é a soma de retenções distintas; o que se guarda é a individualidade de A – a individualidade da experiência de algo,

¹⁶ Tendo em vista que as últimas obras de Merleau-Ponty, tal como *O visível e o invisível*, não são consideradas na altura em que se encontra esta pesquisa, não trataremos das transformações conceituais na filosofia do autor, tal como aquela que envolve o *Cogito* tácito.



de ter vivido algo. Um sujeito que é A num momento passa a ser B, pois o tempo pesa sobre sua existência, mas ele ainda guarda a individualidade do que experienciou, daquilo que ele já foi – do que um dia passou por seu campo de presença e que, portanto, não pode negá-la. Ela estará sempre ali; é possível acessá-la através de seus desdobramentos em A', A'', A''', os quais não são distintos da individualidade de A. O que é alterado é a relação do sujeito com A, pois ela é modificada em A', A'' por conta do mesmo movimento de transcendência em que ele se ultrapassa e se modifica. Quando A passou a ser B, ele se modificou, e B não recupera A em sua totalidade, pois não é mais A, e sim B que traz consigo traços de A e o recupera através de A'. Em seguida, B passa a ser C, e este recupera A através de A'' porque sua relação com A mudou novamente, não sendo a mesma relação expressa por A', pois não é mais expressa a relação de B com A, visto que não se trata mais, atualmente, nem de A nem de B, e sim de C. É por isso que Merleau-Ponty sublinha que ali não existe uma multiplicidade de fenômenos ligados, mas um só fenômeno de escoamento. Em suas palavras:

O tempo é o meio, oferecido a tudo aquilo que será, de ser a fim de não ser mais. Ele não é outra coisa senão a fuga geral para fora de Si, a lei única desses movimentos centrífugos, ou ainda, como diz Heidegger, um “ekstase”. Enquanto B se torna C, ele também se torna B', e no mesmo momento A, que, se tornando B, também tinha se tornado A', cai em A''. A, A' e A'', por um lado, B e B', por outro, são ligados entre si não por uma síntese de identificação, que os fixaria em um ponto do tempo, mas por uma síntese de transição, enquanto eles saem uns dos outros, e cada uma dessas projeções é apenas um aspecto da dissolução ou da deiscência total. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 562)

Quando B passa a C e B se desintegra em B', o autor nos pergunta como então não ocorre uma desintegração absoluta que faça desaparecer a individualidade dos momentos. Isso se resolve quando acompanhamos a maturidade de C, que antes se anunciava como *Abschattungen* e, quando ocupa o presente, apenas coloca ali todo o processo para sua realização em C; quando o faz, já anuncia aquilo que deve vir após e, desse modo, anuncia concomitantemente sua passagem ao passado. Portanto, C não deixa de ser completamente, ou não se desintegra completamente, pois pode ser recuperado pelo presente, assim como o futuro está sempre ali:

Como no tempo ser e passar são sinônimos, tornando-se passado o acontecimento não deixa de ser [...]. O tempo conserva aquilo que fez ser no próprio momento em que o expulsa do ser, porque o novo ser era anunciado pelo precedente como devendo ser e



porque para este era a mesma coisa tornar-se presente e ser destinado a passar. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 563)

A partir disso, temos a oportunidade de elucidar a continuidade do tempo: por mais que C se modifique em D, ele é ligado a D por ser sua antecipação, o anúncio de D, assim como é ligado ao ser passado pela antecipação de sua própria passagem. Concluimos, pois, que o presente não é fechado em si; ele se transcende em direção a um porvir e a um passado. O que temos na realidade é, então, uma estrutura apenas, um só tempo que para trazer algo à existência tem de fundá-lo em toda a sua estrutura (passado, presente e futuro), isto é, tem de ter sido antes fundado como presente e como passado por vir, em temporalidade que se temporaliza como “porvir-que-vai-para-o-passado-vindo-para-o-presente”.

Quando Merleau-Ponty diz, como já citado anteriormente, que as dimensões temporais nunca fazem senão explicar aquilo que estava implicado em cada uma, exprimem todas uma só dissolução ou um só ímpeto, que é a própria subjetividade, depreende-se o seguinte: ao passo que a consciência é constituinte, ela também é constituída. Temos, portanto, temporalidades correspondentes a esse caráter dúbio da subjetividade, a saber, o tempo subjetivo e o tempo objetivo, respectivamente. Essa noção de sujeito como ser temporal que Merleau-Ponty nos aponta é o que nos permite descrever por que o sentido da atividade criativa da consciência contém um caráter de ultrapassagem incessante. Ou seja, ela nos parece ser indispensável para entendermos por que a criatividade é constitutiva do ser, justificando a necessidade de nos atermos longamente a ela. Além disso, estabelece as bases para pensarmos o mundo cultural, isto é, como as experiências se conjugam e instituem um campo social, o que não será tratado de maneira detalhada neste texto.

Finalmente podemos compreender o que Merleau-Ponty entende por consciência temporal e sua relação intrínseca com a criatividade. No ponto seguinte, dedicamo-nos à tarefa de amarrar as relações já indicadas entre os dois autores, mas o fazemos, nesta etapa final, apresentando a noção de instituição. Ela permitirá pensar a dialética entre tempo constituinte e constituído em termos de tempo instituinte e instituído, ou seja, fazer uma virada do plano privado ao público recusando o sujeito constituinte em prol do sujeito instituinte. Pois ela possibilita a intersubjetividade, isto é, dá conta da simultaneidade de duas ou mais consciências para, assim, conseguimos resolver a dificuldade da criatividade intrínseca à experiência proletária, que é uma experiência coletiva.



4 CONSIDERAÇÕES FINAIS – LUTA DE CLASSES: UMA EXPERIÊNCIA TRIBUTÁRIA DE UMA ESPESSURA TEMPORAL

Na introdução que Claude Lefort escreve para o livro de Merleau-Ponty *Humanismo e terror*, podemos entender, em parte, a leitura que aquele faz do fenomenólogo. Esta já assinala uma possível relação entre eles e respalda nossa proposta de interpretação das noções lefortianas apresentadas neste artigo. Entre as linhas paradoxais de Merleau-Ponty sobre o que chama de *comunismo efetivo*, isto é, o regime presente na URSS, Lefort observa, ao mesmo tempo que uma credulidade manifesta a esse *comunismo*, a constatação, por parte do fenomenólogo, de certos traços totalitários e de incoerência, os quais são mais bem delineados posteriormente em *As aventuras da dialética*. Sublinhemos dois deles: em primeiro lugar, Merleau-Ponty já atenta para uma clivagem entre o poder e a sociedade, para uma burocracia cujas vantagens salariais a separam das massas; segundo, ele nota muito bem que a teoria do proletariado implica simultaneamente a ideia de uma lógica e de uma contingência da história, que, por isso, exclui a teoria de uma pura espontaneidade das massas e aquela de uma política reservada exclusivamente a um partido ou sua direção. Apesar de a doutrina marxista colocar a teoria do proletariado como central e depositar numa única classe uma tarefa universal e a significação total da história de maneira mística, Merleau-Ponty reconhece um princípio de atividade e de inércia históricas nessa classe potencialmente única, porém fragmentada em sua realidade pelas condições do capitalismo. Por isso Lefort reitera a importância da leitura de *Humanismo e terror* em contraponto com *As aventuras da dialética*, e escreve ao final da introdução:

À ideia de que o marxismo se ordena em torno da filosofia do proletariado e se confunde com a filosofia da história, ele [Merleau-Ponty] contrapõe que a dialética se converte em mito quando ela pretende “precipitar” numa realidade social dada, em uma classe, “a significação total da história”. Enfim, à ideia de que a persistência do conflito de classes incita a conservar a esperança de uma revolução mundial, ele contrapõe que se deve “colocar o problema social em termos de luta”, mas distanciar a imagem de uma solução pela ditadura do proletariado. (LEFORT in MERLEAU-PONTY, 1980, p. 38)¹⁷

¹⁷ “A l’idée que le marxisme s’ordonne autour de la philosophie du prolétariat et se confond avec la philosophie de l’histoire, il oppose que la dialectique se convertit en mythe quand elle prétend ‘précipiter’ dans une réalité sociale donnée, dans une classe, ‘la signification totale de l’histoire’. Enfin, à l’idée que la persistance du conflit de classes incite à conserver l’espoir d’une révolution mondiale, il oppose qu’il faut ‘poser le problème sociale en termes de lutte’, mais écarter l’image d’une solution par la dictature du prolétariat.”



Concentremo-nos na teoria do proletariado como princípio de atividade e de inércia históricas; podemos dizer que essa atividade e passividade decorrem do caráter temporal do ser. A subjetividade descrita como temporal engendra uma intersubjetividade de mesma alcunha, na qual, como veremos adiante, uma dialética entre tempo constituinte e constituído será repensada em termos de tempo instituinte e instituído. Merleau-Ponty tenta, segundo Ramos, “recolher todas as dimensões disseminadas pelos poderes corporais (a motricidade, a percepção, a afetividade e a linguagem) numa única subjetividade, a qual poderá ser finalmente definida como *tempo*” (RAMOS, 2009, p. 120). Sobre a recusa de um sujeito absoluto, é erigida uma relação intencional complexa em que o ser temporal é, concomitantemente, ativo e passivo. Isso implica, como já sabemos, todo o conceito de estrutura desenvolvido por Merleau-Ponty.

Se antes não estávamos munidos de uma noção de consciência suficientemente desenvolvida, agora a consciência temporal desvelada por Merleau-Ponty nos permite conceber seu caráter tanto subjetivo quanto objetivo, enveredados numa só estrutura. Ao passo que a consciência é consciência da experiência de algo, podemos conceber a consciência de uma classe segundo seu enraizamento em sua própria existência concreta, a qual estabelece os termos da determinação de sua natureza assim como os de sua indeterminação. É a partir disso que justificamos a descrição da natureza proletária elaborada por Lefort e exposta mais acima, considerada em toda a sua complexidade enquanto principal poder produtivo desprovido de poder político e social. Por exemplo, essa classe tem um traço econômico importante, o qual não pode se sobrepor aos outros que também a situam e, como um conjunto, exigem uma transformação incessante ao mesmo tempo que também proveem as condições dessa transformação, tal como a sua condição de classe explorada que a impele à luta por emancipação e sua criatividade na elaboração de instrumentos de luta a partir das condições precárias nas quais está implicada.

Para deixar mais evidente nossa proposta de aproximação entre os autores, relembremos que Lefort escreve no prefácio dos cursos compilados em *L'institution dans l'histoire personnelle et publique* de Merleau-Ponty que este, a fim de se distanciar da ideia de uma consciência constituinte, introduz um novo sentido para o termo *instituição*:

Ele o considera em seu duplo sentido – ação que dá um início e estado de coisa acabado (*établi*), social, político, jurídico, por exemplo – com a diferença essencial de que a instituição como fundação não é considerada como produto de um ato, e que a instituição, como acabamento (*établissement*), contém ao mesmo tempo que a possibilidade de sua perpetuação, sob a forma da repetição, ou



mesmo da petrificação, a possibilidade da reativação da força instituinte. (LEFORT in MERLEAU-PONTY, 2003, p. 6)¹⁸

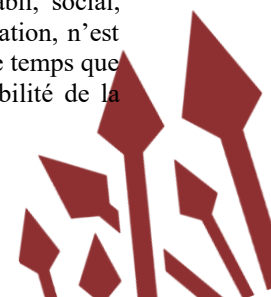
Lefort pontua a maneira como o fenomenólogo defende que o tempo é o modelo da instituição: esta deve ser entendida como os eventos de uma experiência que inscreve naquelas dimensões duráveis, de acordo com as quais outras séries de experiências adquirem sentido; dito de outro modo, que esses eventos que depositam no ser outro um sentido definido mais como um apelo a uma sequência, isto é, como a exigência de um futuro. Podemos compreender esse sistema segundo a noção de estrutura temporal. Ramos nos esclarece por que Merleau-Ponty recorre à noção de instituição:

Dito de outro modo, a instituição indica a capacidade que certos acontecimentos têm de inaugurar um processo coerente de diferenciação interna passível de ser pensado – e que conseqüentemente guarda um *sentido*. Nestes termos, a instituição não é um “ato” de um sujeito: não se trata de um sentido doado ou constituído pela consciência. Na verdade, visa-se aqui a peculiaridade de um acontecimento capaz de abrir um “campo” – ou uma “dimensão” – de experiência que *exige uma continuidade* e, por isso mesmo, inaugura uma “história”. Sendo assim, Merleau-Ponty nos convida a abandonar o modelo do sujeito constituente em benefício do sujeito instituinte. Pois, enquanto instituinte, o sujeito pode coexistir com outros sujeitos (uma vez que uma das principais características da instituição é a capacidade que ela tem de operar uma viragem do privado ao público, já que toda instituição exige uma retomada, ou seja, ela é um apelo a um futuro inédito), ao passo que a constituição nos impede de dar conta da simultaneidade de duas ou mais consciências. (RAMOS, 2009, p. 177-178)

Ainda segundo Ramos, Merleau-Ponty diz que a pessoa deve ser compreendida como uma instituição, pois é capaz de instituir comportamentos de complexidade muito superior à dos animais. Ela reforça que é a temporalidade que permite explicar a invenção que nasce no coração da subjetividade, a mesma que “descomprime a existência humana e faz dela o lugar da transcendência e da criação: *o excesso do nosso ser sobre o ser natural*” (RAMOS, 2009, p. 128). Podemos afirmar que o indivíduo considerado uma instituição está inserido num mundo cultural e compartilha sua experiência de classe, uma vez que se situa num espaço e tempo comuns a outros que também estão inseridos nas mesmas condições.

Da afirmação de Barbaras que o ser é tempo, e o tempo é espaço, vale lembrar que “o distanciamento, que tem sentido apenas a partir de uma orientação, caracteriza o que ainda

¹⁸ “Il le prend dans son double sens – action qui donne un commencement et état de chose établi, social, politique, juridique, par exemple – à cette différence près, essentielle, que l’institution, comme fondation, n’est pas considérée comme le produit d’un acte et que l’institution comme établissement contient en même temps que la possibilité de sa perpétuation, sous la forme de la répétition, voire de la pétrification, la possibilité de la réactivation de la force instituant.”



não alcancei, ou seja, o que é indistintamente lá longe e mais tarde”¹⁹ (BARBARAS, 2001, p. 249). Ele nos apresenta uma imagem que representa a abertura que o tempo nos prescreve; ela nos ajuda a vislumbrar como a experiência de uma classe é descrita a partir da realidade de que ela, por ser temporal, também é situada, estando inserida, portanto, numa condição, assim como também está sujeita à contingência. Logo, podemos concluir que é ancorada nessa realidade temporal do ser que a experiência proletária de Lefort pode ser compreendida de maneira mais profunda, pois aquilo que Merleau-Ponty entende por experiência é o que deve ser levado em conta ao pensarmos a descrição lefortiana do papel criativo do proletariado na história. Segundo Lefort, o mundo percebido de Merleau-Ponty é mais do que sensorial, pois toda percepção é a relação de uma ação humana, e o sujeito, por seu turno, não é apenas um corpo natural nem uma consciência pura, mas é “como o X ao qual são abertos os campos [...]”. Em particular, devem-se introduzir campos imaginários, campos ideológicos, campos místicos – linguísticos, e não somente a abundância do sensível”²⁰ (LEFORT in MERLEAU-PONTY, 2003, p. 19). A noção fenomenológica de percepção e todo o seu aspecto temporal nos permite depreender que a experiência proletária não é uma simples interpretação da luta de classes, mas a própria luta de classes e sua capacidade de suplantar as ideologias mecanicistas que destituem o proletariado de seu poder político e social. Essa experiência proletária de Lefort lança luz sobre o poder criativo dessa classe, que, para se superar, tem de admitir efetivamente sua forma estrutural, mesmo que com um grau de certo modo inconsciente, permitindo-se analisar suas determinações e as adversidades das contingências, de modo a criar novos objetos culturais, novas condutas simbólicas, de acordo com a necessidade de sua natureza sempre aberta à criação e à superação de suas formas ultrapassadas.

¹⁹ “L’*éloignement*, qui n’a de sens qu’à partir d’une orientation, caractérise ce que je n’atteins pas encore, c’est-à-dire ce qui est indistinctement là-bas et plus tard.”

²⁰ “Mais comme l’X auquel sont ouverts les champs [...]. En particulier, il faut introduire champs imaginaires, champs idéologiques, champs mythiques – linguistiques, et non seulement la réplétion du sensible.”



REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: J. Millon, Diffusion Harmonia Mundi, 2001.

LEFORT, C. *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris: Gallimard, 1979.

_____. Introduction. In: MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1980.

_____. Préface. In: MERLEAU-PONTY, M. *L'institution dans l'histoire personnelle et publique: le problème de la passivité, le sommeil, l'inconscient, la mémoire*. Paris: Berlin, 2003.

LOUREIRO, I. Democracia e socialismo em Rosa Luxemburgo. *Crítica marxista*, n. 4, p. 45-57, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1967.

_____. *Fenomenologia da percepção*. 2 ed. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MOURA, A. C. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*. São Paulo: Humanitas, 2010.

RAMOS, S. *A prosa de Dora: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo. 339 p. Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, 2009.

