

**UMA CRISE NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO
E NAS NOSSAS FORMAS DE VIDA: UMA REFLEXÃO
DE MERLEAU-PONTY SOBRE A INTERPRETAÇÃO KO-
JÈVIANA DA DIALÉTICA DO SENHOR E DO ESCRAVO**

Ronaldo Manzi Filho¹
Universidade de São Paulo
manzifilho@hotmail.com

RESUMO: buscamos nesse artigo apontar como Merleau-Ponty diagnostica nossa época enquanto um estado de não-filosofia, ou seja, enquanto uma época em crise. Para o filósofo, essa crise está marcada em nossas formas de vida e é expressa de forma clara na interpretação de Kojève da dialética do Senhor e do Escravo de Hegel. Para Merleau-Ponty, Kojève descreve nossa modernidade ao mostrar que a luta pelo reconhecimento está presente nas relações intersubjetivas. Entretanto, Merleau-Ponty não acredita que esta luta seja fundante de nossas formas de vida. Ele nos sugere que um conflito só é possível a partir de um terreno comum que nos lembra o mundo infantil. Mundo esse que não é suprimido em nossa vida adulta e que podemos encontrar, por exemplo, nas relações amorosas.

PALAVRAS-CHAVE: crise da razão. dialética do Senhor e do Escravo. conflito.

¹ Bolsista CNPq.

ABSTRACT: I attempt to show how Merleau-Ponty describes our time as a state of non-philosophy, in other words, as in a time of crisis. For the philosopher, this crisis is marked in our ways of life and is expressed clearly in the interpretation of Kojève's dialectic of Lord and Slave of Hegel. For Merleau-Ponty, Kojève describes our modernity by showing that the struggle for recognition is present in interpersonal relations. However, Merleau-Ponty does not believe that this conflict is the foundation to our ways of life. He suggests that a conflict is only possible from a common ground, something that reminds us the world of the infant. A world that is not suppressed in our adult lives and that we can find, for example, in love relationships.

KEYWORDS: crisis of the rationality. dialectic of Lord And Slave. conflict.

“ Nós vivemos na ruína do pensamento”². Tal afirmação de Maurice Merleau-Ponty parece ser um lugar comum no século XX. Entretanto, no caso de Merleau-Ponty, ele nos assegura que a crise nunca foi tão profunda quanto na nossa época, devido há certa ideia de verdade que mostra hoje sua fragilidade³.

Ao dizer de uma *ruína*, o filósofo não quer pontuar somente uma crise dos saberes empíricos e da própria filosofia, como Husserl em sua *Crise das ciências europeias e a Fenomenologia transcendental*. Para Merleau-Ponty, vivemos numa crise na nossa própria *forma de vida* – algo que nos deixa incertos até mesmo se um *mundo humano* seja possível⁴. Situação que nos deixaria num risco: depois de vermos a história multiplicar seus modos de terror, não sabemos se ela irá inventar outros modos “até que o mundo caia num caos”⁵. Esse estado de crise foi denominado por Merleau-Ponty de um estado de não-filosofia e foi diagnostico dessa forma:

- 1) há uma crise da racionalidade nas *relações* entre os homens que nos leva a legitimar algum irracionalismo ou uma espécie de fascismo que ainda paira no ar mesmo depois da segunda guerra;
- 2) há uma crise da racionalidade na nossa *relação* com a Natureza: pois a lógica da evolução técnica das ciências positivas ameaça, inclusive, a destruição da Terra⁶.

Os dois pontos nos revelam uma crise nas nossas relações: por um lado, uma espécie de relação de dominação entre os homens; por outro, uma relação de dominação do homem sobre a natureza. Ora, para Merleau-Ponty, “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem”⁷. Concluindo a *Phénoménologie de la*

² Merleau-Ponty, 1957, p. 2.

³ Cf. Merleau-Ponty, 1997, p. 76.

⁴ Cf. Merleau-Ponty, 2004, p. 9.

⁵ Merleau-Ponty, 2004, p. 150.

⁶ Cf. Merleau-Ponty, 1996, p. 40-46.

⁷ Merleau-Ponty, 1967, p. 520.

Perception com esta passagem de Saint-Exupéry, Merleau-Ponty parece não deixar dúvidas quanto à sua questão filosófica fundamental: *é preciso pensar o homem em relação ao mundo, a outrem, à cultura e a si mesmo.*

Pensando nessas reações humanas, o diagnóstico de Merleau-Ponty é assustador. Em *Humanisme et Terreur*, o filósofo afirma que pensar na história da humanidade é o mesmo que pensar numa história de terror: um eterno *conflito* entre os homens, de dominação da natureza, se servindo de um jogo entre Senhor e Escravo *como modo hegemônico de pensar nossas relações*⁸.

Merleau-Ponty age como se quisesse responder a uma única pergunta: “é realmente inevitável que haja opressores e oprimidos?”⁹ – uma questão que desvelaria os *padrões* de socialização que se estabeleceram em nossos dias, assim como seus impasses.

Na verdade, uma questão que tem uma origem no modo como foi interpretado a filosofia do reconhecimento do Senhor e do Escravo na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel – uma leitura que foi profundamente marcada pelos seminários de 1933-1939 realizados por Alexandre Kojève na França.

Merleau-Ponty tal como Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Queneau, Raymond Aron e Jean-Paul Sartre, entre muitos outros, seguiram esses seminários de Kojève na *École Pratique des Hautes Etudes*, o qual marcou a experiência filosófica de toda essa geração. Foi, aliás, um dos principais momentos do século XX a introduzir o hegelianismo na França ao lado de Jean Wahl e Alexandre Koyré.

Sabemos como, nesse seminário, Kojève narra uma história sangrenta de luta pelo reconhecimento que um dia iria chegar num fim da história. Uma narração antropológica das figuras do Senhor e do Escravo que é elevada como *chave*

⁸ Cf. Merleau-Ponty, 1947, p. 110.

⁹ Merleau-Ponty, 1997, p. 103-104.

de leitura para a compreensão da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel.

Kojève vê nessas figuras uma espécie de antropogênese em que poderíamos ler toda forma de sociabilidade possível. Ou seja, uma luta pelo reconhecimento que inaugura qualquer forma de vida social.

Lembremos que, para Kojève, essa luta se dá pela luta do reconhecimento do Desejo do sujeito. Toda vez que o sujeito deseja algo, ele experimenta o que é desejar, ou seja, ele toma consciência, de algum modo, que *ele* deseja: “o desejo se revela sempre como *meu* desejo, e para revelar o desejo, é preciso se servir da palavra ‘Eu’ [‘Je’]. O homem pode estar ‘*absorvido*’ por sua contemplação da coisa, no momento em que nasce o *desejo* dessa coisa, ele será imediatamente ‘levado a *si*’¹⁰.

Notemos como é o desejo que é determinante para que a consciência tenha consciência de si. É necessário que se deseje algo para que a consciência perceba que ela é algo e que as outras coisas não são o Eu. Essas outras coisas que o desejo visa, só podem ser alcançados se o sujeito *negar* a coisa desejada, ou seja, se a consciência a transforma em sua ação. É preciso assimilá-la, fazer *sua* coisa. É esse fazer seu, essa *negação* da coisa enquanto coisa contemplada e absorvida ao Eu, que Kojève denomina uma transformação da coisa pela ação humana: desejo negador da coisa.

Para Kojève, portanto, “é preciso que o Eu [Moi] humano seja um Eu [Moi] do *Desejo*, quer dizer, um Eu *ativo*, um Eu *negador*, um Eu que *transforma* o Ser, que cria um ser novo destruindo o ser dado”¹¹. É essa ação de transformar o mundo, de negá-lo, o ponto culminante nos seminários de

¹⁰ Kojève, 2005, p. 166.

¹¹ Kojève, 2005, p. 167.

Kojève, pois é diante do reconhecimento desse Eu do Desejo que se desenrola a dialética do Senhor e do Escravo. É só em outro Desejo que o Desejo se reconhece. Nesse caminho, é inevitável que se comece uma luta: cada consciência quer que outra reconheça seu valor tal como o que ela deseja, mesmo que, para isso, o sujeito deva arriscar sua própria vida para *forçar* a consciência do outro¹².

Por um lado, uma consciência que é reconhecida como Senhor, aquela que domina, sem reconhecer outra; por outro, uma consciência que cede a essa dominação, que aliena a si diante de outra. Não seria preciso desenvolver como essa interpretação kojéviana da independência e dependência da consciência-de-si marcou profundamente o pensamento francês. Basta notarmos que, para Kojève, toda filosofia que ignora essa luta seria uma forma de mistificação idealista.

É exatamente essa estrutura de dominação e escravidão que Merleau-Ponty reconhece estar presente em nossas formas de vida. Isso porque, para Merleau-Ponty, a verdade de um sistema social está no tipo de relações humanas que ele torna possível¹³ – o que nos leva a essa conclusão: a religião, a política e a economia são *soluções inventadas por cada civilização para resolver um único problema: as relações do homem com a natureza e com outrem*¹⁴.

Como se percebe, estar-se-ia afirmando que *as dimensões da vida social não seriam independentes da ontologia*, ou que seria aí que ela operaria. Assim, *a filosofia de seu tempo seria cúmplice de certo Terror que se encenou, por exemplo, com o advento da Segunda Guerra Mundial*, por firmar uma realização fantástica do homem, mistificando o mundo burguês e mascarando as relações inter-humanas efetivas¹⁵.

¹² Cf. Kojève, 2005, p. 52.

¹³ Cf. Merleau-Ponty, 1997, p. 230.

¹⁴ Cf. Merleau-Ponty, 2004, p. 110.

¹⁵ Merleau-Ponty, 2004, p. 161.

Por isso Merleau-Ponty diagnostica uma crise no pensamento contemporâneo e nas nossas formas de vida: se levarmos a sério que toda forma de sociabilidade só é possível diante de uma luta pelo reconhecimento, estaríamos condenados a viver uma espécie de terror. Aliás,

se tivéssemos olhado melhor, teríamos já encontrado, na sociedade do tempo em paz, mestres e escravos, e teríamos podido aprender como cada consciência, quão livre, soberana e insubstituível que ela possa se sentir, coagular-se e generalizar-se sob o olhar estrangeiro, tornando-se ‘um proprietário’ ou ‘um francês’¹⁶.

Nesse sentido, poderíamos afirmar que Kojève não teria somente realizado uma interpretação da obra hegeliana, mas *teria compreendido profundamente a modernidade ao destacar a dialética do Senhor e do Escravo como chave de leitura da Fenomenologia do Espírito*, dando um “(...) nome histórico aos combates mitológicos que ele [Hegel] descreve entre a consciência em si e a consciência para si”¹⁷. Por essa razão, compreendemos porque Vicent Descombes, na sua história da filosofia francesa contemporânea, destaca que:

(...) outrem é *para mim* um fenômeno, mas eu sou, eu mesmo, um fenômeno *para ele*; manifestadamente, um de nós dois é bastante para o papel de sujeito e deverá se contentar em ser *para ele-mesmo* o que ele é *para o outro*. Explique-se, portanto, o sucesso da dialética hegeliana do Senhor e do Escravo, que a geração de 1930 [francesa] não deixa de citar e que Kojève tinha realizado a chave de sua interpretação da *Fenomenologia do Espírito*¹⁸.

¹⁶ Merleau-Ponty, 2004, p. 173.

¹⁷ Merleau-Ponty, 2004, p. 162.

¹⁸ Descombes, 1993, p. 36.

Essa observação de Descombes reflete claramente os receios de Merleau-Ponty face à interpretação kojéviana de Hegel. Seu receio era exatamente reduzir as relações entre os homens nessa premissa de luta de reconhecimento. É nesse sentido que James Schmidt observa que todo problema na leitura merleau-pontyana e satreana de Kojève está em torno do “nós”, pois “Kojève nunca confronta a questão do *que* o ‘nós’ hegeliano observa”¹⁹.

Não por acaso, desde sua tese de 1945, Merleau-Ponty buscava descrever uma relação anterior a essa luta entre consciências. Sua sugestão é afirmar que vivemos num *terreno comum*. Isto é, num mundo em comum, em que seria possível uma *coexistência anterior a qualquer conflito com outem*. Aliás, um lugar pacífico de onde se poderia originar conflitos:

com o cogito começa a luta das consciências em que cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra. Para que a luta possa começar, para que cada consciência possa presentir a presença estrangeira que ela nega, é preciso que elas tenham um terreno comum e que elas se lembrem de sua coexistência pacífica no mundo infantil²⁰.

De certo modo, poder-se-ia criticar essa posição ao lembrarmos que o filósofo mesmo sublinha na *Fenomenologia da percepção* uma dialética próxima ao que Kojève nos descreve. Merleau-Ponty destaca o drama que se desenrola no reconhecimento entre as consciências ao comentar o que é o desejo:

(...) enquanto tenho um corpo, *eu posso ser reduzido* a um objeto sob o olhar de outrem e não contar mais para ele como pessoa, ou ainda,

¹⁹ Schmidt, 1979, p. 205.

²⁰ Merleau-Ponty, 1967, p. 408.

ao contrário, eu posso tornar, por minha vez, seu senhor ao olhá-lo, mas este domínio é um impasse, porque, no momento que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, este não é mais a pessoa pela qual desejava ser reconhecido, é um ser fascinado, sem liberdade, e que, a este título, não conta mais para mim. Dizer que eu tenho um corpo é então um modo de dizer que eu posso ser visto como um objeto e que eu procuro ser visto como sujeito; que outrem pode ser meu mestre ou meu escravo, de tal modo que o pudor e o impudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que elas têm uma significação metafísica²¹.

Mas percebamos que há uma diferença fundamental aqui com a concepção kojèveana. Esse conflito não guia a *Fenomenologia da percepção* por um motivo “simples”: reparemos que Merleau-Ponty diz que “eu *posso* ser reduzido” a um objeto sob o olhar do outro, e não: “eu *sou* reduzido”. Ou seja, como frisa Schmidt, “aquí a metáfora do Senhor e do Escravo é invocada somente para negar sua significação como o modo fundamental de existência humana” (SCHMIDT, 1979, p. 213).

O que salta aos olhos, primeiramente, é que este problema parece ser colocado diretamente contra Sartre. Basta lembramos como em *O ser e o nada*, Sartre insiste em dizer que a essência da relação entre as consciências não é o *Mit-Sein*, mas o conflito. A *Fenomenologia da percepção* já ia de encontro a isto: ao afirmar uma relação em que o conflito é *possível*, mas não é o ponto de partida para se descrever o ser-no-mundo em sua relação com o outro, o filósofo já contrapunha a afirmação sartreana do conflito ser o sentido original do ser-para-outro.

21 Merleau-Ponty, 1967, pp. 194-195, grifo meu.

O que Merleau-Ponty quer nos mostrar é que o conflito pode ser algo excluído desde que pensemos numa *situação em comum*. Trata-se de uma *escolha*: o que temos? O que queremos?

Mesmo que Merleau-Ponty defenda que seja necessário o uso da violência em alguns momentos da história, isso tem um sentido específico: “quando a história cessa de ser a história dos mestres e torna-se a história humana, cada um deve se encontrar na obra comum e se realizar nela”²².

Na verdade, aquela passagem da *Fenomenologia da percepção* inaugura uma reflexão de Merleau-Ponty sobre a intersubjetividade que o filósofo jamais abandonou: como pensar a relação entre duas consciências sem que uma reduza a outra a um objeto?

Poderíamos afirmar, assim, que sua pretensão nunca foi reduzir as relações entre os homens a uma teoria do reconhecimento tal como propõe a interpretação kojéviana do Senhor e do Escravo. Seu objetivo sempre foi buscar formas de relações mais primordiais, antes dessa redução da consciência – como se fosse inevitável um conflito se partirmos daquela redução.

A estratégia do filósofo foi realizar uma espécie de intercorporeidade, em que há reconhecimento, mas um *reconhecimento cego* aos olhos da consciência. Quando se deseja, deseja-se, primeiramente, um corpo; um corpo que o corpo deseja, pois “é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem e que ele encontra como um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções (...)”²³. Portanto, não é necessário negar outro corpo para lhe desejar: ele é nosso prolongamento.

Nesses termos, não é verdade que o mais originário seja que a consciência negue o mundo. O que Merleau-Ponty nos lembra é que nossas primeiras formas de se relacionar com mundo não foram simplesmente suprimidas. Ou seja, os modos de relações que

²² Merleau-Ponty, 1947, p. 72.

²³ Merleau-Ponty, 1967, p. 406.

vivenciamos nos nossos primeiros meses de vida jamais são completamente abolidos. Não é por acaso que o filósofo se volta ao estudo da psicanálise e da psicologia infantil.

Não se trata simplesmente de uma curiosidade intelectual. O que Merleau-Ponty propõe é mostrar que o transativismo que o bebê vive nos primeiros meses de vida com sua mãe ou com quem exerça essa função continua presente na nossa vida adulta. Para o filósofo, há uma ideia profunda em se pensar a indistinção entre eu e outrem – uma forma de relação que foge daquela lógica de dominação que teria nos levado a uma crise nas nossas formas de vida contemporânea.

O exemplo mais claro que o filósofo nos traz é o amor, pois “esse estado de indivisão com outrem, essa invasão mutual de outrem e do eu no interior de situações em que nós somos confundidos, essa presença do mesmo sujeito em diversos papéis se reencontra na vida adulta”²⁴. Isso significa que há traços do transativismo na conduta da criança e mesmo no adulto.

Há, é certo, uma conquista: a criança consegue viver numa distância vivida de outrem com, talvez, uma *vertigem* de proximidade,

mas o transativismo assim relevado de todo um setor de sua vida desapareceu completamente? A indistinção entre eu e outrem não reaparece, inevitavelmente, em algumas situações, que são, para o adulto, situações limites, de mais fortes importâncias na vida? Podemos conceber um amor que não seja uma invasão sobre a vontade de outrem?²⁵

²⁴ Merleau-Ponty, 1997, p. 227.

²⁵ Merleau-Ponty, 1997, p. 226-227.

A resposta de Merleau-Ponty é que o amor é uma invasão de um sujeito na liberdade de outrem e vice-versa. Sem essa invasão, o amor seria uma espécie de ritual sem sentido, em que o outro não está presente. Essas são as palavras do filósofo. Que se veja:

sem isso, o amor se arriscaria a se tornar um simples ritual e outrem não estaria *lá*. Uma vez que introjeção e projeção são inevitáveis, minha conduta em relação a outrem será sempre, a algum olhar, imaginante. Há uma sabedoria nas relações com outrem, não há equilíbrio indiferente²⁶.

Só assim é possível que, segundo a leitura de Annabelle Dufourq, “(...) outrem encarne outro ponto de vista, outro mundo, que, a todo rigor, não pode perfeitamente coincidir com o meu. Somente uma forma de feitiçaria pode fazer que outrem ‘esteja lá’”²⁷. Modo de dizer que não há amor sem uma espécie de transitivismo, pois “amar é, inevitavelmente, entrar numa situação de indivisão com outrem”²⁸.

Se pudermos falar de algum ganho nessa forma de pensar, talvez, seja a tentativa de localizar a origem de nossa crise da racionalidade e de oferecer, ao menos, uma outra forma de pensar a relação entre os homens. Cabe a nós avaliarmos a possibilidade ou impossibilidade dessa concepção em nossos dias. Mas, algo que reafirma como as dimensões da vida social não são independentes da ontologia.

²⁶ Merleau-Ponty, 1988, p. 233.

²⁷ Dufourq, 2005, p. 313.

²⁸ Merleau-Ponty, 1997, p. 227-228.

REFERENCIAS

DESCOMBES, Vincent. *Le Même et l'Autre – Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1993.

DUFOURCQ, Annabelle. *Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses*. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Entre esthétique et psychanalyse*, vol. 6. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2005.

HEGEL, G.W.F. *La phénoménologie de l'esprit – Tome I et II*. Traduction de Jean Hyppolite. Paris : Auber, 1939.

HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.

KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et Terreur – Essai sur le Problème Communiste*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *L'Institution, la Passivité – Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.

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

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

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

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

_____. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.

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

_____. *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

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

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

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

SARTRE, Jean. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris : Gallimard, 2006.

SCHMIDT, James. Lordship and bondage in Merleau-Ponty and Sartre. In: *Political Theory*, vol. 7, n. 2, May 1979, pp. 201-228.

WAELEHENS, Alphonse de. *Une Philosophie de l'Ambiguïté – L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain ; Paris : Publications Universitaires de Louvain; Éditions Beatrice-Nauwelaerts, 1968.

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