

Merleau-Ponty e o marxismo: política e filosofia da história

José Luiz B. Neves

zluizneves@gmail.com

Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, Brasil

Resumo: O diagnóstico de uma crise do marxismo, feito nos últimos textos publicados em vida por Merleau-Ponty, merece ser situado no interior da trajetória do próprio filósofo, cujos textos de juventude se aproximavam de Marx para pensar a filosofia da história. Procuro, nesse sentido, remontar aos textos dos anos de 1940 para observar como ali, a partir de uma certa leitura da práxis como articulação entre necessidade e contingência na história e da teoria do proletariado como encarnação dessa práxis, surgem algumas das dificuldades que levaram Merleau-Ponty, já no começo dos anos de 1950, a esboçar os contornos de uma nova filosofia da história.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Marx; Filosofia da história; Práxis; Teoria da revolução.

Merleau-Ponty and Marxism: Politics and philosophy of history

Abstract: Merleau-Ponty's late diagnosis of Marxism's crisis should be situated in his own philosophical trajectory. His first texts, of which he would later be an auto-critic, show an undeniable proximity to Marx. This study intends to show that the difficulties that led Merleau-Ponty towards the elaboration of a new philosophy of history, which he explicitly affirmed in the early 1950's, emerged in those texts as a consequence of his treatment of Marx's concept of praxis - by itself an articulation between necessity and contingency in history, and his theory of proletariat as an universal class.

Keywords: Merleau-Ponty; Marx; philosophy of history; praxis; revolution theory.

INTRODUÇÃO

No prefácio de *Signos*, último texto publicado em vida por Merleau-Ponty, Marx é apresentado como um “clássico”, isto é, como um autor cuja obra pode nos ensinar a pensar e a colocar questões, mas que não pode mais ser verdadeiro no sentido em que ele mesmo originalmente se julgava verdadeiro, a saber, como decifração teórica e prática do real, e em cuja formulação do problema histórico já estaria contida as linhas de sua solução. Há portanto o diagnóstico de certa crise do marxismo que, em vez de suprimir no absoluto a verdade de Marx, confere-lhe o honorável estatuto de *maître à penser*: “dizemos que com os acontecimentos dos últimos anos, o marxismo entrou decididamente numa nova fase de sua história, em que ele pode inspirar, orientar análises, guardar um sério valor heurístico, mas em que certamente ele não é mais verdadeiro no sentido em que se acreditava verdadeiro” (MERLEAU-PONTY 2014b, p. 19). “Dizemos que o reexame de Marx seria a meditação de um clássico e que ela não poderia terminar com o *nihil obstat* nem pela inscrição no *index*. Sois ou não sois cartesiano? A questão não tem grande sentido, porque aqueles que rejeitam nisto ou naquilo Descartes só o fazem por razões que devem muito a Descartes. Dizemos que Marx está passando a essa verdade segunda” (Id., pp. 21-2).



O diagnóstico de Merleau-Ponty em *Signos* se fundamenta num balanço histórico da trajetória dos marxistas contemporâneos cuja ambígua relação com Marx, ora de adesão injustificada ora de rejeição total, revelaria indiretamente essa passagem de nível – sua transformação na “verdade segunda” dos “clássicos” – que estaria ocorrendo com a obra de Marx. Por um lado, esses autores têm dificuldades em abandonar o marxismo: para fazê-lo, seria preciso dizer em que ponto discordam de Marx, anunciar se rejeitam apenas uma parte da doutrina ou se toda ela que julgam agora censurável, e o que colocam no lugar. Em qualquer caso, a tarefa é descomunal: para rejeitar uma parte, seria preciso explicar se ela é apartável das demais – investigar as relações entre jovem e velho Marx, destes com Hegel e depois com Lênin, e deste com Stálin e a URSS –, para rejeitá-lo em bloco, seria preciso poder separar-se a si mesmo dessa tradição na qual não obstante se formaram – e em verdade é por motivos marxistas que abandonam o comunismo, já que o que veem no regime soviético é o contrário da emancipação da humanidade, que ainda almejam. Donde o impulso de se manter o marxismo “sob reserva”: não realizado no presente, mas prometido “para mais tarde”. Há aqui uma espécie de lógica da ilusão do intelectual da qual, como veremos, o jovem Merleau-Ponty não esteve imune e da qual o balanço de *Signos* é em parte a autocrítica. É que essa manutenção do marxismo “sob reserva” já esconde uma mutação silenciosa do marxismo – para começar, ela implicitamente confessa o divórcio entre teoria e prática –, mas que, justamente porque guarda sob silêncio essa mutação, se exime de investigar a doutrina que lhe serve de esteio. O prefácio de *Signos* vai então de certa forma *explicitar* essa mutação implícita que já ocorreu nos autores marxistas:

Esses autores sabem melhor que ninguém que o vínculo marxista entre a filosofia e a política se rompeu. Mas eles fazem como se ela restasse *em princípio*, em um mundo futuro, isto é, imaginário, aquilo que Marx havia dito que ela era: a filosofia ao mesmo tempo realizada e destruída na história, a negação que salva, a destruição que realiza. Essa operação metafísica não ocorreu (...). Eles não estão muito certos de que ela jamais ocorra. A partir do quê, em vez de examinar seu pano de fundo filosófico, eles a transformam – a ela, audácia e resolução – em devaneio, em esperança. Consolação que não é inocente, porque fecha o debate aberto neles e em torno deles, abafa questões que se impõem (...). É esse conjunto de interrogações sobre a ontologia marxista que é escamoteado se validamos de partida o marxismo como verdade para mais tarde (Id., p. 18).

Mantendo o marxismo como verdade para mais tarde, são duas ordens de questões que são eludidas. Em primeiro lugar: continuando a interrogar o presente através de um quadro teórico inabalado pelos fatos, esses autores podem diagnosticar sem dificuldades o descarrilamento da história, mas, por isso mesmo, eximem-se da pergunta a respeito da natureza possivelmente nova desses fatos. Assim, o regime soviético é tratado como uma revolução degenerada, deixando-se na sombra a pergunta pela natureza positiva da burocracia e, conseqüentemente, da relação de implicação entre revolução e regime (como questionarão as *Aventuras da dialética*). E diante disso, tampouco se passa ao exame da dialética como *Aufhebung* sem resto, chancela filosófica da teoria da revolução como supressão da pré-história e conquista da esfera da liberdade. Ora, observa Merleau-Ponty, apenas se torna possível passar sob silêncio esse conjunto de problemas quando se transforma imperceptivelmente o marxismo em uma verdade para mais tarde, uma aposta sem garantia – o que pode bem fornecer os marcos de uma nova teoria da revolução, mas que já não se apoia em Marx, e eis o que precisaria ser confessado. Sem fazê-lo (mas para fazê-lo, seria preciso fazer o difícil balanço do marxismo), é o próprio marxismo desses autores que muda de teor ao ser adiado para o futuro imaginário:

reporta-se para mais tarde a identidade marxista do pensamento e da ação, que o presente põe em causa. O apelo a um porvir indefinido conserva a doutrina como maneira de pensar e ponto de honra no momento em que ela está em dificuldades como maneira de viver. O que é exatamente segundo Marx o vício da filosofia (Id., p. 16).

Há, portanto, uma maneira de se permanecer marxista que, mitificando-o, não tem mais nada que ver com Marx.



Impossível ser marxista, impossível não ser marxista: a questão não tem sentido porque, como todo clássico, fonte inesgotável de novas interpretações, é nele que aprendemos a pensar. Ninguém negará que o juízo é no mínimo morno para quem havia escrito, treze anos antes, que o marxismo “não é *uma* filosofia da história, é *a* filosofia da história” (MERLEAU-PONTY 1980, p. 266). Em 1960, o balanço que Merleau-Ponty faz do marxismo é também um balanço de seu próprio marxismo, sobretudo se se considera que, como é nítido nos escritos do pós-guerra, o filósofo jamais leu Marx como um marxólogo de academia – é com o estruturalismo que essa profissão vai se consagrar. Ao contrário, seu interesse por Marx é vivamente comandado por preocupações políticas, e o que o marxismo lhe parece fornecer nos anos 40 é, desse ponto de vista, uma espécie de mapa aberto – uma filosofia da história, adiantemos – para orientar-se no engajamento político. Mas por qual dificuldade específica torna-se necessário recorrer a uma filosofia da história, da qual o marxismo é aqui o representante, para orientar o engajamento?

O debate, que gira em torno do engajamento e deságua na ruptura com Sartre, percorre toda a obra de Merleau-Ponty mas encontra uma formulação precisa no prefácio das *Aventuras da dialética*¹. Em companhia de Alain, Merleau-Ponty opõe ali uma política do entendimento a uma política da razão. Por política da razão, ele entende uma política que totaliza a história e responde aos acontecimentos em função de sua ligação com os demais, considera a ação presente em função do sentido que recebe por sua relação com o passado e com o futuro, de modo que supõe um juízo global sobre a história, que confere a cada decisão parcelar sua verdade ou falsidade no todo de que faz parte. Em certo sentido, essa política domina teoricamente a história e transforma-se na aplicação prática de uma filosofia da história já pronta. Por outro lado, a política do entendimento – aquela defendida por Alain –, responde aos acontecimentos um a um à medida que se apresentam, mas isso significa que, para ela, a ação justa será aquela medida por uma normatividade moral, único texto que o intelectual pode invariavelmente consultar para decidir o valor de um acontecimento, ela própria estranha à história. Essa política – melhor seria dizer, essa moral – é levada então a oscilar ao sabor dos fatos, incapaz de se traduzir numa ação contínua no tempo: “deixando face a face um puro valor e uma situação de fato em sua maneira imperiosa, é preciso que ela ceda ora de um lado ora de outro, e essa ação paciente, que deveria formar o mundo, não pode senão conservá-lo como ele está ou então o destruir, e sempre a contragosto” (MERLEAU-PONTY 2000, p. 11). A política do entendimento oscila assim entre o conservadorismo e o voluntarismo.

Nas *Aventuras*, a alternativa entre as duas políticas da razão e do entendimento deve ser rejeitada e, no lugar, Merleau-Ponty apresenta a noção, inspirada numa livre interpretação de Weber, de totalidades heurísticas (Merleau-Ponty fala em “todos parciais”) que, sugeridas pelas “afinidades eletivas” dos próprios acontecimentos entre si – e não estipulados por uma filosofia da história transcendente –, permitem ao político vislumbrar ciclos temporais nos quais a ação se desdobra e através dos quais ela ganha sentido e pode então ser julgada. Em sentido bastante lato, o juízo político torna-se então reflexionante, no sentido da *Terceira Crítica*, e é esse “vai-e-vem entre o real e os valores, o juízo solitário e a ação comum, o presente e o porvir” (Id., p. 13), que Merleau-Ponty opõe à antinomia entre política da razão e do entendimento. Mesmo se não é a ocasião aqui de analisar em pormenor esse conceito de “todos parciais” ou de “núcleos inteligíveis” da história, que Merleau-Ponty apresenta nos anos 50, resulta claro de todo modo por quê a ação política carece de uma filosofia da história para orientar-se e ao mesmo tempo rejeita que essa filosofia da história lhe forneça o mapa completo da experiência. Merleau-Ponty escreve nas cartas de ruptura com Sartre:

De modo algum renunciei, em 1950, a escrever sobre a política (...). Eu decidi, desde a guerra da Coreia, não mais escrever sobre os acontecimentos à medida que eles se apresentam. (...) O engajamento sobre *cada* acontecimento tomado à parte se torna, em período de tensão, um sistema de ‘*má fé*...’. Há acontecimentos que permitem ou antes exigem que se os julgue de imediato e neles mesmos: por exemplo, a condenação e a execução dos Rosenberg...

mas a maior parte do tempo, o acontecimento não pode ser apreciado senão no todo de uma política que altera seu sentido, e haveria artifício e astúcia em provocar o juízo sobre cada ponto de uma política em vez de considerá-la em sua sequência e em sua relação com aquela de seu adversário: isso permitiria validar no detalhe aquilo que não seria aceito no geral, ou ao contrário, tornar odioso através de alguns fatos verdadeiros aquilo que, visto como conjunto, está na lógica da luta (MERLEAU-PONTY 2014a, pp. 145-6).

É portanto a mudança de sentido do acontecimento particular pela sua inscrição num sistema coerente de acontecimentos – com mais rigor, a ideia de que o sentido de um acontecimento só lhe advém pelo campo que ele engendra – que exige do político alguma visão sobre a história na qual sua ação toma lugar.

Ora, nos escritos dos anos 40, Merleau-Ponty se reporta frequentemente à filosofia da história marxista como aquela mais capaz de orientar a ação e o juízo políticos. Merleau-Ponty não cessa de dizer em *Sens et non-sens* que, diferentemente do idealismo hegeliano, o marxismo é a unidade da lógica e da contingência na história, na medida em que seu sentido se realiza e se transforma pela retomada prática que a ação humana faz dele. Assim, a parte lógica, que Marx herda do hegelianismo transformando-a na análise das determinações econômicas, das relações de força das classes e sua posição no circuito da produção, não é nada sem a retomada contingente pela ação humana, que dessa forma, ao mesmo tempo em que só ganha sentido pelas determinações materiais e linhas de força objetivas que a determinam, as altera ao transformá-las em luta consciente. A filosofia da história marxista prometia portanto o “ponto sublime” em que lógica e contingência poderiam se encontrar. E seu diagnóstico histórico acerca da produção capitalista, que produz ela mesma seu negativo e com ele a passagem por dentro entre necessidade e contingência, servia desde então de mapa privilegiado ao juízo político e à orientação da ação pontual. Para ser preciso, é provavelmente apenas em *Humanismo e terror* que o marxismo se torna para Merleau-Ponty tão agudo que pode ser apresentado como a filosofia da história de nosso tempo. Mesmo ali, esse otimismo teórico convive com o reconhecimento de grande ambiguidade prática. Resta que é essa promessa de imbricação entre necessidade e contingência, uma lógica que se alimenta do acaso, que Merleau-Ponty reivindica do marxismo e é por isso que, substituindo-se à antinomia do acontecimento avulso e da história total, já que entre ambos parece haver uma feliz continuidade, ele é o guia que melhor permite orientar o engajamento político.

Ora, é essa continuidade que vai se romper nos anos 50. A avaliação feita no prefácio de *Signos* acerca de uma crise do marxismo, o divórcio silencioso entre teoria e prática, e a consequente crise da dialética, ou ao menos da dialética enquanto ela pretende ser materialista e não apenas um discurso, atinge portanto não apenas os autores marxistas expressamente criticados em *Signos*, mas também, embora de maneira mais sutil, o próprio Merleau-Ponty. Para dar um sentido mais preciso a esse diagnóstico de impasse, convém retroceder então aos anos dourados do marxismo merleau-pontiano para examinar como ali mesmo surgiam as primeiras dificuldades que, se já naquele momento não passavam inteiramente despercebidas, serão radicalizadas nos anos 50 e levarão Merleau-Ponty a abandonar o quadro teórico da filosofia da história aceita nos anos 40. Notadamente, procuraremos mostrar como surge ali, em consequência da apropriação particular que se faz do marxismo, o conceito de diversões da história que, generalizado, conduz a uma lógica da ilusão teórico-política que, no prefácio de *Signos*, é claramente atacada e conduz Merleau-Ponty a falar na necessidade de uma nova filosofia da história.

O MARXISMO É UM HUMANISMO: O QUADRO TEÓRICO

Nos textos de *Sens et non-sens* dedicados ao marxismo, Merleau-Ponty pretende recusar ao mesmo tempo tanto a volatilização idealista da dialética sob a forma de uma história da autoconstituição do Espírito quanto seu enrijecimento, nas mãos do materialismo oficial do Partido, como explicação causal do homem pela matéria e da história pelas leis econômicas. No centro da discussão está a repisada relação entre infraestrutura e superestrutura, e com isso o estatuto conferido à ideologia e à filosofia. Por um lado, admite



Merleau-Ponty, a crítica à ideologia alemã é inultrapassável, e o materialismo tem razão em reconduzir as abstrações filosóficas à vida material que lhe subjaz. Mas toda a questão é entender de que se trata com essa materialidade e, em segundo lugar, em que sentido esta pode se apresentar como infraestrutura das construções ideológicas e filosóficas. Se a matéria de que fala o materialismo histórico remete simplesmente ao conjunto de determinações econômicas e naturais nas quais se resolveria integralmente a superestrutura, então, por um lado, a ideologia e a filosofia se tornam quimeras e simples ilusões de consciência, e, por outro, supõe-se tacitamente por parte da ciência um acesso privilegiado à realidade material que desvelaria a verdade da ideologia. Mas, na medida em que a ciência ainda é uma atividade da consciência e portanto da superestrutura, seria preciso ainda explicar em que reside sua presumida neutralidade não-ideológica. Noutras palavras, a concepção mecanicista do materialismo conduz à distinção positivista entre filosofia e ciência e, com esta, ao enrijecimento da dialética sob a forma de uma filosofia da representação, postulando dogmaticamente a exterioridade epistemológica entre consciência científica e realidade conhecida. Onde a constante, nesse materialismo cientificista, de se tratar a história e a economia como regradas por leis naturais e objetivas.

Os textos do jovem Marx (até os textos de transição da década de 1840), desse ponto de vista, fornecem a Merleau-Ponty os instrumentos conceituais para rejeitar simultaneamente idealismo e materialismo mecanicista. É que, se o materialismo tem razão em fazer a crítica do idealismo, resta observar que Marx não toma o conceito de matéria como natureza exterior a si mesma, como faz tacitamente a vulgata materialista, e sim como matéria trabalhada pelo homem e, por isso, avessa ao dualismo entre coisa e consciência. Dessa maneira, é apenas enquanto mediada pelo trabalho que a matéria pode se apresentar como núcleo da dialética histórica.

Se a natureza é a natureza, isto é, exterior à nós e a ela mesma, não podemos nela encontrar nem as relações nem a qualidade que são necessárias para portar uma dialética. Se ela é dialética, é que se trata dessa natureza percebida pelo homem e inseparável da ação humana de que Marx fala nas *Teses sobre Feuerbach* e na *Ideologia alemã*. 'Essa atividade, essa ação e esse trabalho sensível contínuos, essa produção são... o fundamento de todo o mundo sensível tal como existe atualmente' (MERLEAU-PONTY 2009, p. 154).

É portanto o trabalho como atividade sensível ou práxis, mediação da natureza pelo homem e do homem pela natureza, que permite a Merleau-Ponty contrapor-se simultaneamente ao idealismo e ao materialismo mecanicista. Contra o materialismo vulgar, a natureza é de antemão produzida e visada numa relação prática que lhe atribui significações imanentes, como ocorre quando a matéria é tomada como instrumento, matéria prima ou objeto de satisfação da carência. É por isso que Marx pode falar da natureza não como uma realidade física *partes extra partes*, mas como totalidade formada por objetos sempre-já dotados de significações humanas, isto é, integrados à estrutura vital do homem pela mediação do trabalho. Assim, não pode haver determinação mecânica da superestrutura pela infraestrutura, já que a matéria só se torna dialética quando retomada no interior de um processo de trabalho que lhe confere sentido humano e exclui, nessa medida, a analogia com a objetividade natural. Simultaneamente, a ideia de práxis envolve que o próprio homem não seja entendido como uma positividade dada de modo anterior e externo ao processo de trabalho – o que implicaria pensar o trabalho, à maneira dos antigos, sob o modelo artesanal da imposição de uma forma à matéria neutra –, e sim que ele próprio se defina *pela e na* atividade prática que realiza, isto é, se produza a si mesmo nessa produção da natureza. É o que se pode opor agora ao idealismo:

Iremos então definir o homem como consciência? Seria ainda realizar fantasticamente a essência humana, pois, uma vez definido como consciência, o homem se separará de todas as coisas, de seu corpo e de sua existência efetiva. É preciso então defini-lo como relação a instrumentos e objetos, e como uma relação que não é de simples pensamento, mas que o engaja no mundo de tal modo que ele tenha uma face exterior, um fora, que ele seja 'objetivo' ao mesmo tempo que 'subjetivo' (Id., p. 158).



Tem-se então que, pelo trabalho, homem e natureza mediam-se reciprocamente um ao outro, a natureza dotando-se de predicados antropológicos anteriores e independentes dos atos da consciência constituinte, o homem produzindo-se a si mesmo nessa relação de produção da natureza. Como ademais essa produção engaja não apenas o indivíduo solitário, mas o põe de imediato em relação com os demais produtores, e como essa produção é ainda o modo pelo qual cada um deles se constitui em sua posição de classe no circuito da produção, descobre-se que o homem – na medida em que se produz a si mesmo na produção intersubjetivamente especificada – não é sociável por acidente, mas tem o social como uma “dimensão de seu ser”, assumindo-o “por aquilo que ele tem de mais interior” (Id., p. 156). Nessa medida, se o homem é de antemão votado a relacionar-se com a natureza por meio da relação com os outros homens, ele é intrinsecamente uma intersubjetividade concreta, diversificada em classes e posições sociais, que se faz historicamente a si mesma.

A ênfase da leitura merleau-pontiana de Marx nos anos do pós-guerra recai assim nitidamente sobre a noção de práxis. Ela permite, ao descrever a mediação do homem pela natureza e da natureza pelo homem, recusar a exterioridade recíproca dos termos e dessa forma a determinação unilateral de um pelo outro. Se não há trabalho que não se apoie sobre condições naturais simplesmente dadas e que não podem portanto ser livremente suprimidas pela ação humana, não há tampouco ação da matéria sobre o homem sem que a primeira já não tenha sido previamente integrada à estrutura humana do trabalho e assim dotada de significação prática. Dessa maneira, a dependência do homem em relação à vida material é ao mesmo tempo condição de sua relativa autonomia, já que essa dependência só ganha sentido ao ser retomada pela ação humana que retroativamente lhe confere eficácia e pertinência.

A partir daqui, Merleau-Ponty direciona sua interpretação da práxis num sentido claramente fenomenológico, não perfeitamente compatível com o marxismo, mas que lhe permite introduzir um conceito através do qual pensa poder dar conta da articulação entre determinação e liberdade. Trata-se da ideia de motivação, transplantada das ciências do espírito em Husserl para o ambiente existencial do mundo-da-vida historicamente trabalhado, no Merleau-Ponty de *Sens et non-sens*. Se o comportamento humano, pensa Merleau-Ponty, não é nem causalmente determinado por móbeis extrínsecos à sua ação, nem tampouco absolutamente livre para determinar-se a si mesmo, é que ele é antes *motivado* pelos predicados de significação que aderem tacitamente aos objetos que compõem o mundo sensível. Nas palavras da *Fenomenologia da percepção*, que retomam a definição husserliana de motivação, “um fenômeno engendra outro não por eficácia objetiva, como aquela que liga os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece” (MERLEAU-PONTY 2014b, p. 76). Como esses predicados de sentido não podem estar realmente incluídos no objeto considerado como mera *res materialis*, eles supõem por parte do comportamento vital uma visada prévia que os tenha depositado ali, isto é, uma valoração espontânea e anterior do mundo sensível, realizada pelo corpo próprio, e que lhe confere sentido antropológico tácito. Ora, enquanto na *Fenomenologia* era a intencionalidade operante que se encarregava dessa função de vincular passivamente sujeito e objeto, nos textos sobre o marxismo é a práxis do trabalho que desempenha papel análogo, humanizando previamente a natureza de modo a permitir que o homem se comporte em relação a ela não segundo a gramática das leis objetivas, e sim conforme a ação orientada da motivação. Desse modo, se a vida material é condicionante do comportamento humano em sua totalidade, ela o é apenas na medida em que pelo trabalho – ou de modo mais amplo, como diz Merleau-Ponty inflando confessadamente o espectro da vida material no materialismo, pelo “sistema da coexistência humana” da qual a dimensão econômica é somente um dos aspectos, embora talvez o mais central (MERLEAU-PONTY 2009, p. 157) – a natureza recebe predicados de significação que motivam, sem causar, os comportamentos superiores.



O benefício teórico claro é dar uma solução à antinomia entre determinação e liberdade. Que se considere por exemplo o problema da tomada de consciência de classe. Como se viu, a divisão de classes se produz e se repõe no interior das relações de trabalho através das quais a intersubjetividade concreta produz a si mesma ao produzir a natureza sensível. Mas não se poderia, adverte Merleau-Ponty, derivar a tomada de consciência de classe da simples posição objetiva que o sujeito assume no circuito da produção: “jamais minha posição objetiva no circuito da produção basta para provocar a tomada de consciência de classe. Houve explorados muito antes que houvesse revolucionários” (MERLEAU-PONTY 2014b, p. 506). Por outro lado, deve-se recusar na mesma medida a explicação da tomada de consciência como um ato deliberado da vontade, pois nesse caso não se entenderia como a classe, cuja existência para si seria então fruto de uma decisão subjetiva, poderia fundar uma luta verdadeiramente política, distinta da revolta da consciência isolada, e que se desdobra continuamente no tempo formando uma história coerente. É justamente o conceito de motivação que permite então dar conta, sem derivação causal nem ato decisório, da passagem da classe em si ou implícita, tal como vivida de modo anônimo pelos sujeitos no interior das relações inter-humanas, à classe para si ou explícita:

...ser burguês ou operário não é apenas ter consciência de o ser, é valorizar-se como operário ou como burguês por um projeto implícito ou existencial que se confunde com nossa maneira de pôr em forma o mundo e de coexistir com os outros. Minha decisão retoma um sentido espontâneo de minha vida que ela pode confirmar ou infirmar, mas não anular. O idealismo e o pensamento objetivo perdem igualmente a tomada de consciência de classe, um porque deduz da consciência a existência efetiva, o outro porque tira a consciência da existência de fato, ambos porque ignoram a relação de motivação (Id., 511).

Dessa maneira, é possível descrever a tomada de consciência de classe, como faz Merleau-Ponty no último capítulo da *Fenomenologia da percepção*, como um processo motivado pela polarização das classes no interior das relações de trabalho, mas sem que estas últimas deem a razão suficiente da primeira.

Com isso, o marxismo supera simultaneamente a filosofia do sujeito, porque sua ação livre é motivada por determinações que não pode abolir, e a filosofia do objeto, porque essa motivação não é uma eficácia objetiva, para se tornar uma filosofia da história na qual lógica e contingência estão conjugadas pela noção de motivação. Por um lado, as condições naturais dadas, a posição de cada agente no circuito da produção e os conflitos criados no interior dessas relações compõem o lado lógico da dinâmica histórica, na medida em que motivam a luta de classes e projetam um sentido coerente que ela leva à efetivação: “aquilo que chamamos o sentido dos acontecimentos não é uma ideia que os produz nem o resultado fortuito de sua reunião. É o projeto concreto de um porvir que se elabora na coexistência social e no Se [generalidade anônima das classes] antes de toda decisão pessoal” (Id., p. 513, inciso meu). As determinações materiais e econômicas, que não são qualquer causalidade objetiva, fornecem não obstante coerência e sentido ao enfrentamento explícito entre as classes. Mas, justamente porque esse sentido anônimo, dado na vida material e na coexistência inter-humana, motiva sem necessitar, carecendo mesmo da retomada contingente por parte dos sujeitos para ganhar eficácia, ele permanece aberto ao acaso da ação humana, que pode portanto sempre abortar. A história tem uma lógica, mas esta se realiza de maneira contingente. É esse papel da contingência da ação como obrigatório para o cumprimento da lógica na história é o que Merleau-Ponty acredita opor Marx a Hegel:

O marxismo, como sabemos reconhece que nada é absolutamente contingente na história, que os fatos históricos não nascem de uma soma de circunstâncias estranhas umas às outras, que eles formam um sistema inteligível e oferecem um desenvolvimento racional. Mas o próprio do marxismo, à diferença das filosofias teológicas ou mesmo do idealismo hegeliano, é admitir que o retorno da humanidade à ordem, a síntese final não são necessárias e dependem de um ato revolucionário cuja fatalidade não é garantida por nenhum decreto divino, por nenhuma estrutura metafísica do mundo (...). O próprio do marxismo é portanto admitir que há ao mesmo tempo uma lógica da história e uma contingência da história, que nada é absolutamente fortuito, mas também que nada é absolutamente necessário (MERLEAU-PONTY 2009, p. 146).



O marxismo, ao fazer a história repousar sobre a práxis humana e não sobre qualquer princípio transcendente, é levado então a conjugar lógica e contingência, um sentido da história – através do qual pode explicar as tarefas do presente, desmistificar a ideologia liberal e a ideologia fascista – e sua dependência em relação à luta efetiva das classes. Desse modo, a ideia de uma lógica na história – desde que se trate é claro da história efetiva, que é afinal a única que importa ao materialismo histórico – não apenas não exclui como se alimenta da parcela de contingência da ação humana, na medida em que só vale como lógica concreta quando retomada ativamente pelo homem em seus projetos práticos, o que significa, simultaneamente, que ela pode simplesmente não advir.

Essa articulação entre lógica e contingência na história tem portanto um resultado duplo. Se ela leva à possibilidade de seu feliz encontro na teoria da revolução, ela também obriga o reconhecimento da possibilidade de que esse encontro jamais ocorra, e que, mesmo quando as relações materiais de produção motivam amplamente o proletariado a tomar as rédeas da história, este possa sair de férias e desviar-se indefinidamente de sua tarefa histórica. Que o proletariado empírico possa se perder em diversões e jamais realizar a lógica inscrita no modo produção é portanto uma possibilidade inscrita no cerne da teoria marxista.

Se abandonamos resolutamente a ideia teológica de um fundo racional do mundo, a lógica da história não é mais do que uma possibilidade entre outras. Ainda que a análise marxista nos permita melhor que qualquer outra compreender um grande número de acontecimentos, nós não sabemos se, por toda a duração de nossa vida ou mesmo por séculos, a história efetiva não vai consistir em uma série de *diversões* das quais o fascismo foi a primeira, das quais o americanismo ou o bloco ocidental poderiam ser outros exemplos (Id., p. 147).

Resta que a admissão dessa tese é altamente problemática, já que, evidentemente, ela não pode se generalizar. Se ela se generaliza, estabelece um divórcio entre lógica e contingência que faz a ideia de sentido da história recuar para um fundo ideal jamais efetivado empiricamente, e o marxismo, que prometia ser a realização prática da filosofia, converte-se em filosofia *tout court*:

Se admitimos que a cada momento, qualquer que seja a probabilidade do acontecimento, ele pode sempre abortar, como essa ofensiva do acaso pode se renovar, pode ocorrer finalmente que a lógica e a história se divorciem e que a história empírica não realize jamais o que nos aparece ser a sequência lógica da história. Ora, perdendo o caráter de um porvir necessário, a revolução não cessa de ser a dimensão fundamental da história e, com relação à história efetiva, que em fim de contas é a única que importa, aquele que julga todas as coisas sob o ângulo da luta de classes não opera uma perspectiva arbitrária? (Id., p. 146)

A lógica da história permanece portanto aberta à contingência, na medida em que os tarefas postas pelas relações inter-humanas concretas podem ser indefinidamente desviadas e jamais enfrentadas praticamente. Mas a possibilidade indefinida de reiteração desses desvios põe um problema prático e teórico ao marxismo. Em termos teóricos, tem-se a dificuldade de saber se as diversões empíricas são efetivamente desvios em relação aos problemas concretos postos pela vida material, ou se, em vez de desvios, não formam uma outra realidade positiva, uma outra forma histórica para qual as categorias de explicação marxistas permanecem de algum modo cegas. Desse ponto de vista, o conceito de diversões da história é um alibi seguro para o dogmatismo: segue-se postulando uma teoria geral, uma lógica da história tanto mais sedutora na medida em que se realiza às costas do homem, e lamenta-se repetidamente que a empiria não confirme ainda sua existência de fato, comemorando-se simultaneamente que ela não negue sua validade de direito. Ora, é essa separação entre fato e direito que conduz a crítica marxista rapidamente ao idealismo. A generalização do conceito de divertimento leva assim a uma ideia de um marxismo eminentemente teórico, divorciado da prática, e que persiste apenas como ponto de honra do intelectual, como dirá o prefácio de *Signos*, que confessa no mesmo instante sua incapacidade de pensar o presente. Por um lado, Merleau-Ponty parece perceber explicitamente o impasse: se a noção de diversão se generaliza, “não há mais sentido em tratar a luta de classes como um fato *essencial*, se não



estamos certos de que a história efetiva reste fiel à sua ‘essência’ e que acidentes não formem sua trama por muito tempo ou para sempre. A história não seria mais um discurso contínuo do qual se poderia esperar com segurança a realização e na qual cada fase teria seu lugar necessário, mas, como as palavras de um bêbado, indicaria uma ideia que logo se apagaria para reaparecer e desaparecer em seguida...” (Id., p. 147). Mas que se perceba os termos nos quais Merleau-Ponty formula o impasse: o que a contingência da história traz à lógica é a possibilidade ou não de sua confirmação empírica, a alternativa entre lógica e caos. Nesse sentido, o marxismo deixa em aberto à luta contingente a decisão pelo socialismo ou pela barbárie, com a possibilidade, inscrita no coração da lógica histórica, de seu descarrilamento empírico. Essa alternativa, entretanto, é radical apenas na aparência: se está aberto à ação contingente do proletariado que ele realize ou não a passagem da pré-história à história, não entra em consideração que a revolução possa trazer *outra coisa*. É permanecer preso ao esquema das diversões na história e não tirar consequências do impasse teórico que sua generalização representa: ou a ação contingente confirma a lógica da história, ou ela desvia dessa lógica e introduz o caos, sem que se avenge a possibilidade de que diversões não sejam propriamente desvios, e sim manifestações de uma outra positividade, não prevista pelo quadro teórico da teoria da revolução, que se põs em operação com o regime soviético.

À contraluz, percebe-se sob que condições a crítica marxista do presente permanece válida: ela vale enquanto não separa fato e direito, descrição histórica e parâmetros normativos através do qual se julga a história, pois, no caso do divórcio entre esses dois momentos, restaria saber de onde a crítica retiraria a essência pela qual mede a empiria, se é verdade que ela resta um materialismo. O melhor da crítica marxista reside na unidade desses dois momentos, mas isso exige que se descubra na prática concreta uma atividade reflexionante na qual fato e valor perpassem um ao outro – ou, mais simplesmente, a ideia de que o padrão de medida do real nasça do próprio real, do qual afinal o intelectual é parte e no qual tem posição. Assim, *O Capital* não julga a troca capitalista como troca desigual porque lhe opõe utopicamente uma sociedade reconciliada – é com rigor que o comunismo permanece pressuposto e não-tematizado –, mas porque a troca capitalista rompe os critérios mesmos da troca entre equivalentes, que ela pressupõe para se efetivar, ao permitir a extração de mais-valia na compra de tempo de trabalho. Mais geralmente, essa reflexão imanente à prática concreta é descoberta na relação de produção do real e faz da práxis a chave que permite ao marxismo ser uma dialética materialista. Quando a crítica termina por postular a exterioridade entre o critério de juízo e a experiência julgada, entre valor e fato, ela no fundo apenas exprime involuntariamente um divórcio mais secreto entre teoria e prática, a incapacidade de se apreender na vida material a gênese de seus próprios parâmetros normativos, através dos quais o real se julga a si mesmo, e é por isso que o teórico vai ter agora de buscá-los noutra parte. Esse diagnóstico de um enrijecimento da práxis operante na vida concreta, que se exprime pela regressão do pensamento dialético a um pensamento dualista e antinômico, não chega a ser feito por Merleau-Ponty nos anos do pós-guerra, mas é a espinha dorsal das *Aventuras da dialética*.

O esquema teórico dos anos 40 é mais linear e mais próximo ao marxismo. Para resumi-lo em poucas palavras: a ideia de práxis, como mediação entre sujeito e objeto através do trabalho, permite a Merleau-Ponty introduzir a noção de motivação como legalidade das relações entre o homem e o dado natural, a partir do que ele acredita articular determinação e liberdade de tal maneira que engendre uma história na qual lógica e contingência não se excluam mas se alimentem reciprocamente. Mas, por isso mesmo, essa concepção de história traz em seu avesso a possibilidade das diversões da dialética, conceito problemático porque sua generalização conduz ao retorno pela porta dos fundos do divórcio idealista entre teoria e prática. É esse quadro teórico mais amplo, que subjaz ao posicionamento político de Merleau-Ponty frente ao marxismo no pós-guerra, que cabe agora avaliar.



O ATTENTISME MARXISTE

A questão que norteia Merleau-Ponty em *Humanismo e terror* é avaliar o estado atual da política comunista no período da Guerra Fria, e consequentemente perguntar-se pela possibilidade de uma crítica da URSS que não caia nas armadilhas do liberalismo norte-americano. Essa questão é de início formulada nos termos de um exame do conceito de violência revolucionária. O marxismo afirma que a violência é parteira da história, mas essa tese apenas se sustenta como política de esquerda na medida em que é capaz de distinguir violência liberal, violência revolucionária e violência fascista. Do lado liberal e americano, a crítica à violência é hipócrita porque, denunciando a violência cometida pelos comunistas, silencia e mascara a violência sobre a qual o capitalismo repousa, não apenas como sistema de exploração da classe trabalhadora, mas como máquina de guerra mundial da qual o liberalismo parece ser o verniz. A não-violência verbal do liberalismo é então uma violência implícita praticada. Diferentemente do liberalismo, tanto o fascismo quanto o comunismo afirmam a violência. Mas enquanto no fascismo a violência se afirma sem mais como lei da história (de modo não-dialético) e por isso se naturaliza como violência pura e simples, no comunismo a violência só é revolucionária na medida em que é capaz de criar a humanidade emancipada, forçar a passagem da liberdade abstrata e liberal à liberdade concreta e, com isso, da pré-história à história. Dialeticamente, portanto, o marxismo afirma expressamente a violência para poder suprimi-la. “Os marxistas frequentemente compararam a violência revolucionária à intervenção de um médico no parto. É dizer que a sociedade nova já existe e que a violência se justifica não por fins longínquos, mas pelas necessidades vitais de uma nova humanidade já esboçada. É a teoria do proletariado o que distingue absolutamente uma política marxista de toda outra política autoritária...” (MERLEAU-PONTY 1980, p. 217). Ora, mas exatamente essa explicação, em vez de justificar de direito o elogio à violência revolucionária, exige do filósofo que se debruce sobre o estado atual da URSS para se avaliar se a violência está ali efetivamente a serviço da realização da humanidade, se ainda tem no horizonte a supressão de si mesma, ou se não passou a desempenhar um outro papel no interior do funcionamento do regime e se desse modo não deixou de ser a mesma que aquela praticada em 1917. Mas a resposta a essa pergunta, que será como veremos a favor da segunda alternativa, em vez de levar Merleau-Ponty a um abandono teórico e prático do marxismo, conduz em verdade a uma curiosa e problemática posição de *attentisme*: dado o regime de opressão que se tornou a URSS, não se pode defender nem o comunismo nem o anticomunismo, e no entanto, como o marxismo permanece ainda assim o sistema de explicação mais vigoroso da realidade histórica mundial, é preciso conservá-lo como hipótese histórica e permanecer em compasso de espera até que a práxis proletária recobre o papel de sujeito da história. Vejamos como Merleau-Ponty chega a esse resultado.

Na economia interna de *Humanismo e terror*, o exame do estado atual do regime soviético é feito por meio de um comentário dos Processos de Moscou. O texto de base é a celebre descrição que Koestler dá dos Processos em *Le zero et l'infini*, mas da qual Merleau-Ponty irá distanciar-se num ponto central. Koestler apresenta o julgamento com as tintas do eterno dilema do subjetivo e do objetivo, da ação intencional dos homens e da transcendência da história na qual a primeira se autonomiza e muda de sentido. É perder a ideia mesma de história, julga Merleau-Ponty, já que esta se torna com Koestler uma pura exterioridade de fatos estranha à pura subjetividade dos valores, em vez de se apresentar, como havia feito Marx, como “realização visível dos valores humanos” (Id., p. 100), ou seja, como vir-a-ser dos valores através de sua inscrição em fatos. Em particular, a interpretação de Koestler torna ilegível a posição de Bukharin, sobre a qual Merleau-Ponty se detém preferencialmente. O acusado confessa a traição – e não basta dizer, porque no mínimo isso não explica tudo, que a confissão tenha sido extraída sob tortura –, por outro lado, não deixa de corrigir e nuançar publicamente as teses de seus acusadores, o que significa que sob um certo aspecto ele reconhece alguma verdade na acusação, ao mesmo tempo em que pretende retificar ou expor aspectos não-percebidos que ela envolve. Não se entende a posição de Bukharin, afirma Merleau-Ponty, se



não se percebe que entre ele e seus algozes existe uma ligação secreta na medida em que ambos partilham uma concepção similar da ação revolucionária:

O caso de Bukharin põe em plena luz a teoria e a prática da violência no comunismo, porque ele a exerce sobre si mesmo e motiva sua própria condenação (...). Quando ele capitula, não é portanto somente por disciplina. É que ele reconhece em sua conduta política, por justificada que tenha sido, uma ambiguidade inevitável pela qual ela dá margem à condenação (Id., p. 42).

É notável que, nesse ponto, Merleau-Ponty tenha quase apanhado com a mão a lógica do sistema totalitário – essa unidade na qual compactuam tacitamente o acusado e seu algoz – para logo em seguida perdê-la em benefício de uma teoria geral da ambiguidade da ação histórica. Se tem sob os olhos o núcleo ideológico de um regime de tipo novo, Merleau-Ponty parece acabar hesitando, em *Humanismo e terror*, entre descrevê-lo como uma forma histórica inaudita de opressão, mas para o qual não tem as categorias explicativas, e tratá-lo sob a ótica do descarrilamento empírico do marxismo, mas que salva pelo menos até certo ponto a teoria.

Para Merleau-Ponty, essa ligação secreta entre Bukharin e os acusadores reside em que ambos compactuam da mesma concepção da ação política. Diferentemente do que pensa Koestler, com sua narração filosófica dos dramas da consciência infeliz, Bukharin aceita a culpa não porque reconhece sua impotência em face do jugo da história, mas porque compreende que, se a ação política é essencialmente histórica, isso significa que sua verdade é dependente de se inscrever na práxis coletiva do proletariado, e por isso sua posição sobre os rumos da revolução, se não conseguiu tornar-se prática efetiva, pode ter *se tornado*, mesmo se não o era no momento em que foi inicialmente apresentada, uma ação de oposição ao regime instituído. Merleau-Ponty recusa a ideia de objetividade histórica que Koestler opunha à intenção subjetiva, porque para ele a história é sinônima da práxis na qual as ações se inscrevem para se tornarem verdadeiras ou falsas, a *verdade* de uma ação sendo objeto de um *vir-a-ser*. Para Bukharin, é porque sua perspectiva acerca dos rumos da revolução, que nos primeiros anos podia ser tão verdadeira quanto as demais perspectivas, acabou sendo excluída em nome de outras pelo curso efetivo que a revolução tomou, porque não se enraizou por meio do partido na vida do proletariado, que ela *veio a ser* uma perspectiva que agora, porque fracassou, pode ser dita traidora se leva ao enfraquecimento do regime. É essa a posição acerca da ação histórica que Bukharin e o regime têm em comum. A verdade de uma ação não é subjetiva nem objetiva, mas *produzida com a passagem dos valores nos fatos, isto é, dependente de seu vir-a-ser histórico pela práxis do proletariado* e, por isso, inevitavelmente sujeita à sua relação com o partido. Por outro lado, é manifesto que, se é assim, também os acusadores de hoje no fundo tiram seu critério de juízo de uma política vencedora que, no começo dos anos 1920, era tão válida quanto esta que é agora tida por traidora. O problema evidente é que, ao reconduzir a verdade de uma ação à sua eficácia prática, a ideia de ação parece precipitar-se no relativismo. Se a verdade na história só existe pela práxis humana, não há uma verdade prévia que daria o sentido justo ou injusto da estratégia revolucionária.

Donde a necessidade de se arribar na teoria do proletariado como classe universal que, garantindo uma passagem ao universal por meio do particular, permite justificar a verdade de sua ação revolucionária. “A teoria do proletariado não é no marxismo um anexo ou um apêndice, mas verdadeiramente o centro da doutrina, pois é na existência proletária que as concepções abstratas se tornam vida, que a vida se faz consciência” (Id., p. 217). A ação política torna-se verdadeira ou falsa ao ser capaz ou não de inscrever-se eficazmente na história pela práxis do proletariado. Em que a tese do proletariado como classe universal salva-lhe o relativismo? São dois os pontos a se considerar. Em primeiro lugar, e Merleau-Ponty estende-se longamente sobre isso na segunda parte do livro, o proletariado é a classe que, essencial à produção capitalista, é posto por ela como seu negativo. Como a referência é à *Ideologia alemã*, o argumento é



centrado na ideia de alienação do trabalho (e é notável, mas previsível no quadro humanista de sua leitura, que Merleau-Ponty não comente o conceito de modo de produção tão central na *Ideologia*). A força produtiva resulta da colaboração entre os homens, mas como essa colaboração é condicionada pela divisão desigual do trabalho, o resultado dela aparece como uma força independente e estranha à ação dos produtores, passando a dominá-las com a reiteração do processo. Diferentemente do que ocorre com as outras classes, o proletário, porque não tem outra propriedade senão sua força de trabalho, está em situação de dependência universal em relação ao trabalho e ao salário, que o alienam de modo tal que sua individualidade passa a ser idêntica com sua posição de classe: “no proletariado”, diz Merleau-Ponty, “a individualidade e a consciência de classe são absolutamente idênticas” (Id., p. 220). Mas, por isso mesmo, “o proletário, enquanto experimenta diretamente essa dependência, em seu trabalho e em seu salário, tem a chance, mais do que qualquer outro, de senti-la como uma ‘alienação’ ou uma ‘exteriorização’ (...), está melhor situado que qualquer um para retomar sua vida em mãos e criar sua sorte em vez de padecê-la” (Id., p. 219). O esquema hegeliano da dialética do senhor e do escravo é aqui prenhe. Porque é posto como objeto, o proletário tem a possibilidade de tomar consciência de si e negar não apenas o burguês, mas, negando-se a si mesmo, negar a própria relação de exploração:

Há uma premissa objetiva da revolução – a dependência universal – e uma premissa subjetiva – a consciência dessa dependência como alienação. E percebe-se a relação muito particular entre essas duas premissas. Elas não se adicionam: não há uma situação objetiva do proletariado e uma consciência dessa situação, que viria se acrescentar à primeira sem motivo. A situação ‘objetiva’ ela mesma solicita o proletário a tomar consciência, a tomada de consciência é motivada pelo exercício mesmo da vida. É por sua condição que o proletário é levado ao ponto de desprendimento e de liberdade em que uma consciência da dependência é possível (Id., p. 220).

Se é assim, o proletariado é sujeito-objeto, posto como dependente universal e capaz de negar essa dependência, destacando-se de todo interesse particular, de modo que sua ação não visa a substituição de uma exploração por outra, e isso justifica no absoluto a ideia de revolução. Na medida em que ele é um objeto da história, posto por ela, e que é também capaz de tomar consciência de si, desprendendo-se da dependência universal em que é posto, o proletariado representa o sujeito empírico através do qual se faz o vir-a-ser da verdade da política marxista, encarnando a racionalidade histórica desde que passe da classe em si à existência para si e não se atole em divertimentos. Nesse sentido, é por ele que se realiza a unidade entre lógica e contingência prometida por *Sens et non-sens*, a necessidade para a lógica da história de se inscrever no real por meio da ação contingente da práxis inter-humana:

O marxismo é, no essencial, essa ideia de que a história tem um sentido – em outros termos, que ela é inteligível e orientada –, que ela vai em direção ao poder do proletariado, que é capaz, como fator essencial da produção, de ultrapassar as contradições do capitalismo e organizar a apropriação humana da natureza – como ‘classe universal’, ultrapassar os antagonismos sociais e nacionais e o conflito do homem com o homem. Ser marxista é pensar que as questões econômicas e as questões culturais ou humanas são uma só questão e o proletariado tal como a história o fez detém a solução desse único problema (Id., p. 237).

Mas há desacordo quanto aos meios de atingir esse fim último, e era nesse ponto que surgia o dilema da ação histórica evidenciada por Bukharin. A práxis do proletariado, diferentemente das demais classes, é justificada porque visa o fim da pré-história; mas essa tese formal não diz nada sobre a política concreta realizada pelo partido. Donde a necessidade de uma segunda tese, que qualifica a práxis proletária como uma práxis aberta, em debate constante com o presente e consigo mesma, submetida por isso a autocrítica e revisão contínuas. É preciso portanto perpétua comunicação e circulação internas entre massa, partido e ações dos dirigentes: o debate constante no interior do partido deve qualificar os anseios da classe, os dirigentes devem saber apreendê-los e traduzi-los em ação, que por sua vez confirma sua verdade ou falsidade ao ser abraçada ou não pela classe e inscrever-se na história. “A teoria do proletariado como portador do sentido da história é a face humanista do marxismo. O princípio marxista é que o partido e seus chefes



desenvolvem em ideias e em palavras aquilo que é implicado na prática proletária” (Id., p. 223). Isso exige que haja diálogo constante entre partido e classe e um vir-a-ser da própria classe por meio desse diálogo: “o proletariado e o aparelho se regulam um ao outro não no sentido de uma demagogia que anularia o aparelho, não no sentido de um centralismo absoluto que paralisaria as massas, mas na comunicação viva das massas e de *seu* partido, da história em ato e da história em ideia” (Id., p. 217). Mas, se é assim, o papel da crítica é essencial à vida do partido e a oposição interna encontra-se de direito legitimada. Ora, é exatamente o que os Processos de Moscou mostram não ocorrer, e, portanto, à pergunta inicial de se saber se a violência praticada hoje pela URSS é ainda aquela praticada em 1917, deve-se responder pela negativa, já que não é o proletariado como classe universal que subiu em fim de contas ao poder no regime soviético.

Mas, em verdade, a dificuldade toca à concepção mesma da ação revolucionária. Pois se a política justa e verdadeira é aquela que é capaz de se inscrever eficazmente na prática por meio do partido, isso faz com que as demais políticas sejam, quando minoritárias e não-eficazes, políticas falsas no futuro e, por isso, atribuíveis a uma oposição externa ao partido. Ora, acabou-se de ver que o proletariado só é universal se sua práxis o mantém aberto ao diálogo constante entre massa e direção através do partido, o que implica um partido democrático e capaz de acolher diferença interna. Donde a dificuldade: se não há um critério absoluto e externo para a verdade da ação, se sua universalidade coincide com sua capacidade de ser retomada pelo proletariado, a verdade da política deveria ser legitimada pelo diálogo constante entre as partes; mas como uma ação é finalmente tomada e se torna vencedora, retroagindo sobre os dados do problema para mudá-los na medida em que se inscreve na prática, ela termina empurrando as demais posições ao estatuto de oposição externa, em nome da conservação do regime, a denuncia como traidora. Noutros termos, a oposição de hoje está condenada a ser oposição externa no futuro. É pelo mesmo motivo que os dirigentes são autores da política que lhes dará razão e que excluem a visão do outro sobre o poder.

Se é assim, é preciso dizer que, deixando de ser democrática e de acomodar oposição interna, a revolução comunista tornou-se outra coisa que não a realização da humanidade pela práxis do proletariado. Por algum motivo, Merleau-Ponty não se pergunta ainda aqui, diferentemente do que fará nas *Aventuras da dialética*, se essa transformação de revolução em regime não está contida na ideia mesma de revolução. A conclusão de *Humanismo e terror* será mais ambígua e francamente embaraçosa. Por um lado, Merleau-Ponty nomeia e reconhece todos os sinais de que a URSS se tornou um regime autocrático: os conflitos internos são abafados e os Soviets são reprimidos, impõe-se a coletivização forçada, surge a distinção dos dirigentes e dos executores, posterga-se a internacionalização da revolução em benefício do problema nacional. Donde que não se possa mais ser ativamente pró-comunista. Mas, por outro lado, Merleau-Ponty não parece extrair todos os efeitos desse reconhecimento, e acabará tratando esses fatos como tantas diversões da história que, se põem um problema no varejo, não valem para o atacado e por isso podem justificar uma política de *attentisme*. A política soviética não pode ser aceita, mas ela não invalida o marxismo como hipótese histórica e explicação do presente, e é por isso que, mais do que concluir pelo anticomunismo, Merleau-Ponty se põe em compasso de espera:

O declínio do humanismo proletário não é uma experiência crucial que anula o marxismo como um todo. Como crítica do mundo existente e dos outros humanismos, ele permanece válido. Ao menos a esse título *ele não poderia ser ultrapassado*. Mesmo incapaz de dar forma à história mundial, ele permanece suficientemente forte para desacreditar as outras soluções. Considerado de perto, o marxismo não é uma hipótese qualquer, substituível amanhã por outra, é o simples enunciado das condições sem as quais não haverá humanidade no sentido de uma relação recíproca entre os homens, nem racionalidade na história. Nesse sentido, não é uma filosofia da história, é a filosofia da história, e renunciar a ela é fazer uma cruz sobre a Razão histórica. Depois do que não há mais senão devaneios ou aventuras (MERLEAU-PONTY 1980, p. 266).



O marxismo não se realizou, mas ele permanece a única filosofia da história capaz de elucidar as contradições do presente, e é por isso que ele deve ser mantido como hipótese histórica, à espera de que o proletariado volte à cena: “a história presente não é conduzida pelo proletariado mundial, mas de tempos em tempos ele ameaça retomar a fala. Os chefes o temem. Ora, a cada vez que ele adormece, com ele dormem também o universalismo e a esperança de uma transformação social. Isso basta para que a atitude marxista reste possível não apenas a título de crítica moral, mas mesmo a título de hipótese histórica” (Id., p. 270). Em verdade, o *enjeu* histórico é de tal monta que, mesmo que nenhum proletariado venha a realizar o marxismo, este não é por isso desautorizado de direito: “talvez nenhum proletariado virá exercer a função histórica que o esquema marxista confere ao proletariado. Talvez a classe universal não se revele jamais, mas é claro que nenhuma outra classe poderia substituir o proletariado nessa função” (Id., p. 269). Como a aposta de Pascal, o *attentisme* é então um cálculo dos ganhos presumidos: ganhando-se, ganha-se tudo, perdendo-se, perde-se nada.

Para uma filosofia que professava que a verdade de uma teoria é sua realização prática, a distância é significativa. Claude Lefort nota como a raiz do problema já estava na teoria do proletariado como classe universal. O marxismo quer em princípio fazer do proletariado universal o veículo concreto que encarna o vir-a-ser da humanidade e dá realização à teoria da revolução; resta que ele apenas encontra o proletário empírico, dividido e heterogêneo, sujeito à ideologia burguesa e às diversões da história: “em princípio, a práxis proletária dá um fundamento seguro à política revolucionária; de fato, ela não produz nenhuma evidência” (LEFORT 1978, p. 88). O mais grave, contudo, é que, como o conceito de diversões da história autoriza o filósofo a entrar em compasso de espera, ele preserva a teoria de entrar em contato com os fatos para ser testada. Donde a dogmatização do marxismo, que convive perfeitamente bem com o reconhecimento no avulso de suas derrapagens empíricas:

A crítica do marxismo resta válida e é claro que o anti-sovietismo reúne hoje a brutalidade, o orgulho, a vertigem e a angústia que já encontraram sua expressão no fascismo. De outro lado, a revolução se imobilizou em uma posição de detenção: ela mantém e agrava o aparelho ditatorial, renunciando ao mesmo tempo à liberdade revolucionária do proletariado em seus Soviets e em seu Partido, e à apropriação humanista do Estado. Não podemos ser anticomunistas, não podemos ser comunistas (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 49).

O *attentisme* nasce da convergência de duas teses: por um lado, a de que americanismo e sovietismo são injustificáveis e deve-se recusar a ambos, por outro, a de que aquele que fala é sempre situado no mundo e na história, e que por isso não pode recuar para fora dela para julgar de modo neutro a política efetiva (a neutralidade, nesse quisermos, já é inconfessadamente parte interessada). Nem um lado, nem outro, mas necessariamente algum deles. É por isso que, nessa lógica do *aut aut*, torna-se tentador encontrar uma particularidade histórica, posta e determinada pelo capitalismo, que todavia encarne concretamente e de direito a universalidade, um lugar da história que se apresente também como seu fundamento. É a passagem ao absoluto por meio do relativo que o proletariado fornecia à filosofia da história. Resta que, enquanto é tomado sob essas exigências filosóficas, ele parece valer menos como proletariado empírico do que como proletariado ideal, fundamento de que o filósofo carece para encontrar, no seio da história, um ponto de vista que transcenda os relativismos. Mas, se é assim, naturalmente surgirão problemas no momento de dar conta da história concreta: ora o proletariado empírico parece desviar do proletariado ideal, ora parece coincidir com ele. Não é medir o real pelas exigências teóricas? A ideia de diversões acaba então apenas empurrando para o infinito – para o “ponto sublime da história”, como dirão as *Aventuras* – o feliz encontro entre lógica (do discurso) e contingência (da empiria), sem jamais desautorizá-lo nem questionar seus pressupostos filosóficos.



PERSPECTIVAS

Nos escritos dos anos 40, o projeto de tornar indissociáveis lógica e contingência leva Merleau-Ponty a pôr o conceito de práxis como fundamento da história. Em *Humanismo e terror*, Merleau-Ponty dá um passo suplementar ao identificar esse fundamento com o proletariado ele mesmo, fazendo dessa classe empírica a titular da práxis que, presa à particularidade histórica em que irremediavelmente se insere, tem não obstante o privilégio de ter alcance sobre o todo da história, na medida em que se apresenta como classe universal destinada a fazer cessar a pré-história de exploração do capitalismo.

O marxismo tinha visto que inevitavelmente nosso conhecimento da história é parcial, cada consciência sendo ela mesma historicamente situada, mas, em vez de concluir daí que somos fechados na subjetividade (...), ele encontrava (...) um novo fundamento para a verdade histórica na lógica espontânea de nossa existência, no reconhecimento do proletário pelo proletário e no crescimento efetivo da revolução (MERLEAU-PONTY 1980, p. 102).

Reassegurado por uma lógica da história que o põe como negativo do capital, o proletariado pode dessa forma realizar sem medo aquilo que para Cézanne era interminável dúvida: passar ao universal por meio do particular, a intenção racional não apenas prometida com a inerência vital, mas em certo sentido já dada com ela. Essa garantia prévia de racionalidade da história não será em nenhum outro texto afirmada por Merleau-Ponty. Mas, assim fazendo, *Humanismo e terror* fecha a história sobre si mesma, encontra em seu interior o princípio de sua inteligibilidade total, o que significa, para uma filosofia da indeterminação como a de Merleau-Ponty, pensar a história concreta sob a égide do racionalismo, que não poderia ser pressuposto de antemão. Comentando *Humanismo e terror*, é Lefort quem aponta com precisão a dificuldade:

Qualquer que tenha sido o esforço de Marx para pensar a dialética até o fim, ele esbarrava numa impossibilidade desde o momento em que queria encontrar para ela um *lugar* na história, encarná-la numa classe determinada. Sem dúvida essa classe trazia nela mesma uma história e ele devia encontrar nesta o princípio de uma indeterminação, mas ele repousava todavia sobre um fundamento absoluto que o dispensava doravante de pensar o que não poderia lhe ser reportado (LEFORT 1978, p. 100).

Com a encarnação do fundamento da história na teoria do proletariado, a tentativa de unir lógica e contingência acaba pendendo para o lado da lógica.

Por um conjunto de motivos aos quais se pode aqui apenas aludir, Merleau-Ponty começa a abandonar, logo após *Humanismo e terror*, a filosofia da história que servira de esteio à articulação entre lógica e contingência nos anos 40. Por um lado, acontecimentos como a guerra da Coréia tornavam cada vez mais insustentável a posição de *attentisme* marxista. No final das *Aventuras da dialética*, Merleau-Ponty faz a autocrítica de *Humanismo e terror* ao dizer que aquele gesto de “simpatia sem adesão”, que fora possível nos anos 40, torna-se agora compromisso e justificativa involuntária da política de guerra soviética. A crítica ao anticomunismo deve ser feita então de fora do comunismo. O *attentisme*, que consistia em não compactuar com o regime soviético mas em manter ao mesmo tempo a teoria marxista válida como crítica do presente, torna-se uma posição ambígua na medida em que não se questiona se não existe na própria crítica “algo que prepara os defeitos da ação”. Não se examina por exemplo, diz Merleau-Ponty, se a ideia de uma “crítica encarnada historicamente” em uma “classe que é supressão de si” não termina por autorizar em seus representantes “a convicção de ser o universal em ato, o direito de se afirmar sem restrição, a violência inverificável” (MERLEAU-PONTY 2000, p. 320). Esse conjunto de questões, que evidentemente tocam o problema da relação entre revolução e regime, permaneciam eludidas enquanto se guardava sob reserva o marxismo: para poder pensá-los, era preciso abandonar o esquema das diversões e renunciar à ideia de totalização em curso, da qual a práxis do proletariado se encarregava em *Humanismo e terror* e cujo descarrilamento empírico nada invalidava de direito.



Ora, com isso, abandona-se também o esquema que subjazia ao juízo político de longo alcance, a filosofia da história que permitia a Merleau-Ponty superar a antinomia entre política da razão e política do entendimento tal como esta se apresentava nos anos 40. Sem a filosofia da história tal como ela operava em *Humanismo e terror*, é preciso sanar de algum outro modo a antinomia das duas políticas. Esse rearranjo conceitual se dará em duas frentes. Primeiro, as *Aventuras* vão propor – como se viu na introdução – uma espécie de juízo político reflexionante que dispense uma armadura teórica estabelecida previamente em relação aos fatos, mas que tampouco se confunda com a avaliação dos acontecimentos tomados um a um. É o papel da imaginação na história que, captando o agrupamento incoativo de fatos sem neles introduzir um sistema de categorias heterogêneo, discerne “núcleos inteligíveis da história” e “matrizes simbólicas” (MERLEAU-PONTY 2000, p. 28), que permanecem válidos apenas enquanto capazes de iluminar *a posteriori* os acontecimentos a cuja elaboração se destinam, devendo ser abandonados no momento em que se tornarem teoricamente inócuos. É a resposta à ambiguidade do engajamento tal qual exposta na contenda com Sartre. Mas, em segundo lugar, Merleau-Ponty defenderá suplementarmente a elaboração de uma nova filosofia da história cujos princípios teriam sido delineados pela linguística de Saussure. Seu tema constante será, através da relação entre estrutura linguística e fala, fornecer uma reelaboração para a articulação entre determinação e liberdade, da qual a práxis e a motivação tinham sido as peças centrais nos anos 40. Essa reelaboração ganhará uma coloração em certo sentido anti-humanista. Se o sujeito falante é inteiramente dependente da estrutura diacrítica da língua, da qual sua fala não é senão uma atualização, essa estrutura por sua vez é dependente – na leitura que Merleau-Ponty faz de Saussure – do ato de fala para manifestar-se como estrutura e diferenciar-se historicamente, ganhando novos sentidos que se sedimentarão em seguida na estrutura da língua e serão como tais recebidos passivamente pelos falantes ulteriores. Esse novo esquema altera em dois pontos decisivos a antiga solução via práxis e motivação: por um lado, o sentido preexistente na experiência, que o homem encontra e que irá motivar sua ação livre, não é mais correlato de uma atividade pré-tética desse mesmo homem, seja pelo trabalho, seja pela intencionalidade operante. Isso faz com que não haja uma humanização prévia e silenciosa do real sobre a qual a ação livre e explícita do homem se ergue. Merleau-Ponty escreve implicitamente contra o universo teórico que fora o seu em 1945: “é preciso descrever o visível como algo que se realiza através do homem, mas que não é de modo algum antropologia (portanto, contra Feuerbach-Marx 1844)” (MERLEAU-PONTY 2004, p. 322). Se o visível não pode mais ser descrito à medida das capacidades perceptivas do homem (como fazia aliás a *Fenomenologia da percepção*), isso implica também revogar o papel conferido em *Sens et non-sens* ao trabalho como fundamento da produção contínua e histórica do sensível, isto é, a humanização prévia do mundo a partir da qual ele motivava o comportamento livre do homem. É dizer que a práxis não pode mais ser o absoluto da história. Em seguida, é também a ideia de criação do novo na história que se altera, já que, assim como a fala criadora apenas produz torções na diacrítica da linguagem, pressupondo a estrutura no momento em que a diferencia, também nos demais domínios da cultura a criação será entendida como diferenciação interior ao campo, sem *télos* pré-existente do qual seria correlato a visada ímpar da consciência. É a história da pintura e da linguagem em geral que fornece então o modelo privilegiado para se pensar a ação. “As coisas encontram-se ditas e encontram-se pensadas como que por uma Fala e por um Pensar que nós não temos, que nos têm. (...) É sob esse modelo que seria preciso pensar o mundo histórico” (MERLEAU-PONTY 2014c, p. 36). Com esse *topos* anti-humanista invadindo a filosofia da história, Merleau-Ponty se distancia evidentemente dos marcos teóricos que lhe permitiam afirmar, em *Humanismo e terror*, a teoria da revolução da qual o proletariado seria o portador universal: a história se torna um sistema de múltiplas entradas, sem haver uma contradição privilegiada capaz de realizar superações totais. Mas, a se ver bem, é um resultado bem mais forte do que a mera recusa da teoria do proletariado como classe universal o que efetivamente se produz com essa nova filosofia da história inspirada em Saussure. É toda a relação entre práxis e história que passa agora a operar sob novos marcos, e restaria examinar se, nessa filosofia que



procura preservar-se das facilidades humanistas, ainda restará um papel identificável para a ação humana. Concluindo seu artigo sobre a política do jovem Merleau-Ponty, Lefort escreve:

Nossa sociedade deve a seu passado como a sociedade futura deve à sociedade presente: isso não significa que não haja nem rupturas, nem empreitadas e tarefas novas na história, mas devemos apenas reconhecer que, se as instituições mudam, o simbolismo continua, que há, segundo a expressão de Merleau-Ponty, uma 'carne da história', no vir-a-ser um princípio de conservação, ou como um tempo imóvel que duplica a duração histórica (LEFORT 1978, p. 102).

Esse reconhecimento do inamovível na história, do simbólico que não se altera *pari passu* com as transformações humanas – e que por isso interdita de direito a teoria da revolução como superação total, desautorizando assim também que um membro empírico da história, uma classe e seus dirigentes por exemplo, se arvora no papel de juiz absoluto da história (e justifique consequentemente a violência sem medida empírica) –, é até certo ponto o que Merleau-Ponty, certamente de maneira distinta da de Lefort, esboça nos anos 50 com o conceito de instituição. Restaria a pergunta: não se parece passar aqui para o outro lado e pôr a perder, por força de relativizá-lo, o papel da ação humana como agente histórico? O problema não é afirmar o humanismo ou o anti-humanismo, mas dar conta de como o inamovível na história reporta-se ainda a alguma ação que o sustenta, sem o que é uma espécie singular de metafísica que se avizinha. Sobre isso, o debate – sem dúvida dificultado pela morte prematura do filósofo e pelo oceano de manuscritos de difícil interpretação – permanece inteiramente aberto.

NOTAS

1. A respeito da necessidade de uma filosofia da história para orientar a ação, assim como sobre a diferença em relação a Sartre quanto ao teor dessa necessidade, ver o livro recente de Judith Revel, que formula do seguinte modo, e com inteligência, a divergência entre os filósofos: “ali onde a atenção exclusiva de Sartre aos acontecimentos à medida que se apresentam, e sua exigência de se engajar pontualmente em cada ocasião, repousam paradoxalmente sobre uma concepção da história que torna de antemão (por ‘princípio’) possível o juízo sobre eles, e que fornece desde agora o princípio teleológico de sua inteligibilidade, Merleau-Ponty formula ao mesmo tempo a recusa do acontecimento enquanto tal (porque há causalidade complexa na história) e aquela de uma representação teleológica, não aberta, da história se fazendo” (REVEL 2015, p. 153).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEFORT, C. 1978. *Sur une colonne absente*. Paris: Gallimard.

MERLEAU-PONTY, M. 1980. *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard.

_____. 2000. *Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.

_____. 2004. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

_____. 2009. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.

_____. 2014a. *Parcours deux*. Paris: Verdier.

_____. 2014b. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

_____. 2014c. *Signes*. Paris: Gallimard.

REVEL, J. 2015. *Foucault avec Merleau-Ponty*. Paris: Vrin.