

A instituição da política: Merleau-Ponty leitor de Marx

The Institution of Politics: Merleau-Ponty, a reader of Marx

Ericson Falabretti
 Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR)
 ericson.falabretti@pucpr.br

Ivo Pereira de Queiroz
 Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR)
 ivoaxe@gmail.com

Resumo: O artigo discute a visão de Merleau-Ponty sobre a obra de Marx como um guia interpretativo da história, mesmo diante de eventos revolucionários controversos. Sua posição, caracterizada por uma "filosofia de ambiguidade", é examinada criticamente, especialmente em relação à sua análise da violência como um operador legítimo do processo revolucionário. Ao explorar a interseção entre filosofia, política e violência, Merleau-Ponty lança luz sobre as complexidades e desafios inerentes à tentativa de conciliar teoria e prática, idealismo e realidade, mobilizando conceitos como instituição e temporalidade para evidenciar uma compreensão fenomenológica do mundo da política.

Palavras-chaves: violência; revolução; história; instituição; tempo.

Abstract: The article discusses Merleau-Ponty's view of Marx's work as an interpretative guide to history, even in the face of controversial revolutionary events. His position, characterized by a "philosophy of ambiguity," is critically examined, especially regarding his analysis of violence as a legitimate operator in the revolutionary process. By exploring the intersection between philosophy, politics, and violence, Merleau-Ponty sheds light on the complexities and challenges inherent in attempting to reconcile theory and practice, idealism and reality, mobilizing concepts such as institution and temporality to highlight a phenomenological understanding of the political world.

Keywords: violence; revolution; history; institution; time.

Recebido em 07 de abril de 2024. Aceito em 29 de setembro de 2024.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 21, n. 3, nov. de 2024, p. 104 - 119 / ISSN: 2179-7412
 DOI: <https://doi.org/10.5380/dp.v21i3.95119>

Para tratar dos problemas que abordamos aqui, precisamos de uma filosofia da história e do espírito. Mas haveria falso rigor em esperar princípios perfeitamente elaborados para falar filosoficamente de política. Tendo passado pela prova dos acontecimentos, travamos conhecimento com o que é para nós inaceitável, e é essa experiência interpretada que se torna tese e filosofia. (Merleau-Ponty, *As Aventuras da Dialética*)

Tornou-se lugar comum entre leitores e comentadores separar o pensamento de Merleau-Ponty em fases: a primeira, aquela do projeto fenomenológico, teria sido interrompida por uma teoria da verdade e da linguagem que, por sua vez, culminaria, não sem rupturas, em um último pensamento inacabado mergulhado na ontologia da carne, do ser bruto¹.

Na *Fenomenologia da Percepção*, a radicalidade da tese do papel fundante da percepção como experiência primeira superou a concepção intelectualista de que a percepção resultava de estados de consciência de segunda ordem. A percepção deixava de ser uma espécie de síntese de sensações para ser, ela própria, o acontecimento significativo e primordial. Tudo começaria pela percepção, assim como a nossa experiência inaceitável fundaria a nossa política, como está no epílogo desse trabalho. Entretanto, a tese do corpo próprio como ressignificação sensível do cogito conservaria em linhas gerais, contra a própria radicalidade da intencionalidade sensível da percepção, a dualidade sujeito e objeto. A teoria do corpo próprio como operador perceptível das relações entre o eu, o outro e o mundo reintroduziria, agora na camada do sensível, os prejuízos clássicos típicos de uma filosofia do cogito constituinte, como o próprio Merleau-Ponty reconheceria em uma contundente autocritica apresentada em *Visível e o Invisível*: “O estudo da percepção somente podia nos ensinar <uma má ambiguidade>, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade.” (MERLEAU-PONTY, p. 30, 2000).

Já no livro *A Prosa do Mundo*, publicado postumamente em 1969, Merleau-Ponty apresenta uma série de reflexões filosóficas sobre a linguagem. Superada, desde a *Fenomenologia da Percepção*, a ideia da linguagem como um sistema simbólico, do qual nos serviríamos para comunicar pensamentos ou ideias, no período intermediário da sua obra desempenha uma função semelhante e complementar ao corpo próprio. Se por meio do corpo estamos no mundo “como o nosso coração está em nosso corpo”, com a linguagem os homens coexistem e se comunicam, estabelecem a estrutura da vida comum e da verdade, pois a linguagem

¹A referência à interpretação da obra de Merleau-Ponty em fases tem aqui um caráter meramente didático e provisório, visando facilitar as argumentações subsequentes. Como será demonstrado ao longo deste artigo, o pensamento de Merleau-Ponty, semelhante a tese fenomenológica da temporalidade, não se encaixa em uma interpretação linear dividida em períodos. Merleau-Ponty, desafia a noção de tempo como uma sequência de momentos homogêneos e sucessivos. Ao invés disso, o tempo é compreendido como uma estrutura intrinsecamente ligada à nossa experiência de ser no mundo. O presente, o passado e o futuro não são entidades distintas, mas coabitam na experiência do sujeito, o que torna o tempo algo fluido e indissociável da existência humana. De modo semelhante, podemos inferir que as reflexões iniciadas em *A Estrutura do Comportamento* sobre consciência e natureza são revisitadas e retomadas até a publicação das notas de *O visível e o Invisível*, uma ontologia fenomenológica que se comunica com as teses sobre o comportamento, o corpo e a linguagem. Essa mesma perspectiva, de uma unidade em movimento, mas sem rupturas entre uma teoria do corpo na *Fenomenologia da Percepção* e outra da carne em *O visível e o Invisível*, foi muito bem estabelecida por Emmanuel de Saint Aubert. Na apresentação dos inéditos, *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Saint Aubert combate as interpretações estanques – em fases – sobre a obra de Merleau-Ponty. Para Saint Aubert, essa interpretação em fases é carente de “matière textuelle”. O exame das notas de cursos e das mais de 4000 páginas de inéditos de Merleau-Ponty, indica que os temas e as questões levantadas nas primeiras obras do autor são mobilizadas até os seus últimos textos. Para Saint Aubert, o caso da expressividade do mundo percebido é emblemático dessa continuidade “renovante” da analítica merleau-pontiana. A expressividade do percebido é o tema inaugural dos primeiros textos de Merleau-Ponty (1945): foi recuperada nos cursos de 1953; ganhou mais visibilidade nos cursos sobre a *Passividade* de 1955; foi retomada nos cursos sobre *A Natureza*, de 1960. Conf. Saint Aubert, Emmanuel. *Conscience et expression. (avant-propos)*. In: Merleau-Ponty. *Le monde sensible et le monde de l'expression (Cours au Collège de France, Notes, 1953)*. Texto établi et annoté par Emmanuel Saint Aubert et Stefan Kristensen. MetisPresses. Genève, 2011.

não é apenas a expressão simbólica dessa verdade, mas vivência própria, comum e encarnada. Além do mais, como podemos ler no ensaio a *Linguagem Indireta e as vozes do Silêncio*, Merleau-Ponty critica a tese do paralelismo na explicação das relações entre linguagem e pensamento. O paralelismo, que opera por ordens justapostas e positivas, sugere uma correspondência direta entre expressão e significado, como consequência de um espelhamento do pensamento na fala. No entanto, essa visão obscurece a intricada dinâmica da comunicação. A palavra, que permeia nosso ambiente, não é uma simples exteriorização de pensamentos. Ao contrário, ela é uma entidade prenhe de sentido e pensamento, nunca derivada de forma secundária. Nessa perspectiva, na palavra é intencionalidade operante, assim como o corpo próprio na *Fenomenologia da Percepção*. Dizer é mais do que simplesmente vocalizar um pensamento, assim como pensar também já é dizer. A relação, portanto, da palavra com o pensamento é de uma diferença indiscernível, como encontramos na relação entre o corpo e a consciência: “Temos esse cabedal como temos braços, pernas, utilizamo-lo sem pensar, como achamos sem pensar as nossas pernas, os nossos braços.” (MERLEAU-PONTY, 1991, p.17)

No *Visível e o Invisível*, as análises do corpo e da linguagem são deslocadas para o aprofundamento radical da nossa encarnação no mundo, pois a linguagem, nas suas diferentes formas, seria desde sempre vivência do nosso entrelaçamento perpétuo no mundo. Portanto, nas reflexões inacabadas do *Visível e o Invisível*, Merleau-Ponty reencontra o sentido da carne do mundo como o entre-envolvimento — o *quiasma* — do eu no outro, da consciência na natureza, do silêncio na voz, do sentir no pensar, do invisível no visível. Para isso, o filósofo francês mantém a ideia original de que estamos ancorados no mundo a partir de uma presença e de uma certeza selvagem contemporânea ao sistema de símbolos tácitos, audíveis e visíveis: a presença carnal e a fé perceptiva habitam o invisível e o silêncio. A reversibilidade — ver e ser visto, tocante-tocado, sentiente-sentido — é alongada do corpo próprio para a carne do mundo, o que vivemos no próprio corpo podemos reencontrar nas coisas do mundo. A carne, portanto, é o tecido desse entre-pertencimento do corpo, do outro e do mundo. Desse modo, Merleau-Ponty formula a tese de uma “doação de sentido” que precederia toda forma de pensamento sobre o mundo, anterior a toda metafísica e formas de expressão e linguagens tácitas e ordinárias, pois o sentido, como a própria encarnação, já é tecido e instituído muito antes de ser pronunciado.

A instituição ou fundação é um termo muito caro no percurso merleau-pontiano, e importante operador analítico para entender o movimento do seu pensamento. Na *Fenomenologia da Percepção*, a noção de instituição (*fundierung*) alarga o uso da concepção de reversibilidade, aparecendo como contraponto à ideia de constituição, como atividade do cogito. Por exemplo, a natureza como base ontológica funda (*institui*) a história e, inversamente, a história funda a natureza, na medida em que a natureza é visível e ganha contornos significativos pelas nossas expressões culturais, como a linguagem e a arte. Já no período intermediário da sua obra e no *Visível e o Invisível*, a noção de instituição pode ser lida a partir do termo *stifung* (utilizado por Husserl nessa acepção). Enquanto no primeiro caso, a instituição está no domínio de uma dialética na qual os papéis de fundante e fundado se invertem, já como *stifung*, fundante e fundado (natureza e história) seriam, perpetuamente, indiscerníveis e contemporâneos. Aqui a noção de *stifung* radicaliza a intrincada lógica da relação figura e fundo. Assim como só posso ver uma figura ancorada no fundo, também só posso conceber a cultura encarnada (*instituída*) ²na natureza, a linguagem no silêncio, a consciência no corpo e assim por diante.

Entretanto, além dessas inquietantes separações entre as fases da tese do corpo próprio e da carne, da percepção e da fé perceptiva, também reencontramos as implicações de uma outra separação aparentemente ainda mais radical, que parece colocar em lados opostos o labor do filósofo, disponível nos textos fundamentais de filosofia (fenomenologia, linguagem e ontologia) e as reflexões a política — presentes

² Conf. Falabretti, Ericson Sávio (2013). A estrutura como logos da experiência pré-reflexiva. *Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS*, 58 (2):371-398.

em ensaios, editoriais e discursos — sempre elaboradas a propósito de determinadas circunstâncias e de uma concepção fenomenológica da política em contínua reelaboração.

No confessional prefácio de *Signos*, de fevereiro de 1960, ao repensar a sua própria práxis filosófica em um dos seus últimos textos, Merleau-Ponty aprofunda a análise sobre as difíceis relações que marcam o pensamento da política e da filosofia. Antes de tudo, é preciso considerar que em filosofia partimos quase sempre de princípios e evidências, enquanto na política estamos assentados no exame nebuloso dos fatos históricos que quando se mostram, embaralham, escamoteiam e iludem: “a história em estado nascente é sonho ou pesadelo”. Além do mais, enquanto na filosofia somos atravessados por uma confiança genuína no progresso, na política há uma sensação de indefinição constante de objetivos e direções, há um sentimento de que nunca finalizaremos nada e que precisaremos continuamente recomeçar e refazer: “Em filosofia, o caminho pode ser difícil, mas temos certeza de que cada passo torna outros possíveis. Em política, temos a desencorajada impressão de um caminho sempre por refazer.” (MERLEAU-PONTY, p.1, 1991). Em política experimentamos a punição de Sísifo, somos condenados a nos engajar em lutas e construir obras para, em seguida,vê-las desmoronar e, então, tornar a lutar para reconstruí-las.

Entretanto, para compreender as relações entre filosofia e política é preciso ir além das considerações sobre as consequências do solo indeterminado da política diante da segurança dos esquemas e axiomas metafísicos da filosofia, temos que considerar na perspectiva de Merleau-Ponty como essas relações são atravessadas pelo marxismo, pois o exame das experiências dos escritores e intelectuais marxistas revelam como essa relação entre filosofia e política é ambígua, sempre acossada pela força da história, dos fatos ou, ainda, pela exigência de princípios e ideias. Os marxistas, na tentativa de escapar à obrigação de uma escolha absoluta, “...parecem de acordo em constatar a separação entre filosofia e política. Mais do que ninguém eles tentaram viver nos dois planos ao mesmo tempo.” (MERLEAU-PONTY, p.4, 1991). E, nesse caso, viver nos dois planos significou admitir a relação entre filosofia e política como uma repetição contínua de situações, por vezes opostas, mas sempre mal resolvidas: “Pois um divórcio, assim como um casamento, pode ser um fracasso.” (MERLEAU-PONTY, p. 7, 1991). Num primeiro momento, a política revolucionária marxista foi elevada como centro decisório de todas as questões históricas e filosóficas, como se todos os problemas fundamentais da existência humana devessem passar pelo crivo desse “centro metafísico”. Esse seria, em parte, o caso tardio de Sartre, quando lemos, por exemplo, a monumental *Crítica da Razão Dialética* (SARTRE, p. 14, 2002): “... considero o marxismo a insuperável filosofia do nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método ‘compreensivo’ como um território encravado no próprio marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa.”

Entretanto, em uma direção contrária aos esforços sartreanos para sustentar o marxismo como a filosofia das filosofias,³ a política e a filosofia passaram, muito antes da publicação da *Crítica da Razão Dialética*, a trocar vícios, e esse “centro metafísico” irradiou para o cotidiano da vida, tornando-se uma “prática ardilosa”, um improviso retórico, uma espécie de dispositivo discursivo disponível ao alcance de todas as discussões: “A propósito de um voto do grupo parlamentar ou de um desenho de Picasso, quantas horas, quantos argumentos consumidos...”, lamenta Merleau-Ponty em *Signos* (p. 4, 1991). Essa recorrência utilitarista e mercantil do marxismo e dos esquemas e conceitos filosóficos no exame da política levou muitos intelectuais, ao contrário da posição de Lukács e do esforço sartreano, a recusar completamente o marxismo ou, ainda, a conservar apenas “o essencial do marxismo”, declarando a separação da filosofia. Mas o que seria o essencial do marxismo? Onde encontrá-lo? “... nas relações de Marx com o jovem Marx, de ambos com Hegel, de toda essa tradição com Lenin, de Lenin com Stalin e até Kruschev...”, pergunta Merleau-Ponty (p. 6, 1991).

³ Sartre (p. 37, 2002), citando Garaudy (jornal *Humanité*, de 17 de maio de 1955), escreve: “O marxismo forma atualmente, de fato, o único sistema de coordenadas que permite situar e definir um pensamento, seja em que campo for, da economia política à física, da história à moral...”

Diante desse contexto, a reflexão política de Merleau-Ponty que ecoa nos escritos do pós-guerra, tais como *Humanismo e Terror*, *As Aventuras da Dialética* e em sua obra *Signos* irradia desse “centro metafísico” de forma multifacetada, evidenciando uma contínua revisão do marxismo, do comunismo e do seu próprio pensamento, como ele mesmo escreve no prefácio de *Signos*: “O marxismo é despossado de sua verdade primeira por uma leitura que lhe confere uma verdade segunda: é isso que faz o seu valor heurístico.” (Merleau-Ponty, p. 51, 1991). Em um primeiro momento, nos textos dos anos 40, Merleau-Ponty parece assumir o marxismo revolucionário como resposta a todos os dramas políticos, como a filosofia da sua época, para, mais tarde, no debate com Sartre e em *As Aventuras da Dialética* colocar em suspeição a centralidade da historiografia marxista, discutindo se uma filosofia, como o marxismo, poderia fundar a política. Assim, qual a razão desse deslocamento? Seria um drama político ou, ainda, uma falha do discurso filosófico, como o autor expressa abaixo: “O marxismo é ... um imenso campo da história e pensamentos sedimentados, em que iremos exercitar e aprender a pensar. A mutação é grave, para ele que queria ser a operação da história em palavras. Mas isso, justamente, era o auge da arrogância da palavra.” (MERLEAU-PONTY, p.11, 1991)

Em um texto de 1945, *Marxisme et philosophie*, a obra de Marx permitirá a Merleau-Ponty discutir no campo da política e da existência humana perfazendo as mesmas bases que levaram à rejeição da visão atomista sobre o comportamento e o corpo presentes em suas duas primeiras obras: “Cada um tem o direito de adotar a filosofia de seu gosto como, por exemplo, o cientificismo e o mecanicismo que há muito tempo tem tido lugar nos círculos radicais socialistas. Mas é preciso saber e dizer que esse gênero de ideologia nada tem em comum com o marxismo” (MERLEAU-PONTY, p.153, 1996).

Ao contrário desse pseudo-marxismo, Merleau-Ponty procura evidenciar as bases de um autêntico marxismo, aproximando-o da tese da percepção. Para Merleau-Ponty, o marxismo redescobre aspectos da relação mais primordial do homem, isto é, reconhece o verdadeiro sistema de coexistência humana sem submeter o tecido social às leis da física clássica como fez Augusto Comte: “Marx combate dois frontes. De um lado, ele é contra todas as formas do pensamento mecanicista. De outro lado, ele combate o idealismo.” (MERLEAU-PONTY, p. 156, 1996). Contra o idealismo, Marx introduziu a dimensão constitutiva da realidade do homem como ser social. Já contra o mecanicismo e o positivismo, defendeu a ideia de que o homem existe, e que esta existência (que é antes de tudo coexistência) é irredutível aos efeitos de uma causalidade mecânica e econômica. Para Marx, diz Merleau-Ponty, a dimensão intersubjetiva do homem — de maneira mais precisa — constitui o veículo da história e o motor da dialética:

O homem engajado em um certo modo de apropriação da natureza onde se desenha o modo de suas relações com o outro, a intersubjetividade humana concreta, a comunidade sucessiva e simultânea de existências em via de se realizar em um tipo de propriedade que elas subsistem e que elas transformam, cada uma criada por outro e o criando”. (MERLEAU-PONTY, p. 157, 1996)

Para Merleau-Ponty, nesse marxismo autêntico, a matéria e a consciência estão estruturalmente inseridas num sistema de coexistência que torna possível uma compreensão aberta do homem, sem, contudo, reduzi-lo em absoluto à natureza ou à consciência e, ao mesmo tempo, permitindo reencontrá-lo a partir dessas mesmas categorias, isto é, do humanismo e do naturalismo: “É preciso então definir o homem como um ser de relações que não seja um simples pensamento, mas que ele esteja engajado no mundo de tal maneira que tenha uma face exterior, um fora, que ele seja objetivo e ao mesmo tempo subjetivo.” (MERLEAU-PONTY, p. 158, 1996). Aprofundando ainda mais o marxismo de sua própria filosofia, Merleau-Ponty combate uma interpretação reducionista e atomista do materialismo marxista, sustentando a ideia de que toda experiência humana a partir de Marx passou a ter com a natureza e com os objetos culturais uma relação multidimensional, isto é, material, social e espiritual, nos sentidos ético e estético: “Marx, ao falar dos objetos humanos, quer dizer que essa significação é aderente ao objeto tal como ele se apresenta na nossa experiência.” (MERLEAU-PONTY, p.159, 1996) Significação

que se esboça espontaneamente no entrecruzamento das ações pelas quais o homem organiza as suas relações com a natureza e com outros homens. Marx teria, nesse sentido, estabelecido uma autêntica fenomenologia do mundo político e cultural.

Além de identificar a obra de Marx com o projeto da fenomenologia, Merleau-Ponty retoma, ainda nos anos 40, essa obra como um *corpus teórico* que deve orientar a reinterpretiação da história, mesmo contra as evidências dos fatos e a violência da experiência revolucionária. Nesse momento, a filosofia marxista, considerando sobretudo a sua função heurística, permaneceria sólida mesmo “tendo passado pela prova dos acontecimentos que travamos conhecimento e que são para nós inaceitáveis”. A obra de Marx, nesse sentido, permaneceria para além da galeria dos clássicos; seria o verdadeiro farol que nos ajudaria a ver com clareza e andar com segurança na nebulosa noite da história. Desse modo, para Merleau-Ponty o *corpus* dos textos de Marx não poderia ser objeto de uma abordagem dogmática e eminentemente estrutural considerando tão somente o problema da verdade restrito à economia do texto. É preciso ir além da intenção primária da letra marxista, como também não basta reescrever a gênese do marxismo por um recurso de interpretação genético. A obra de Marx é um *médium* que permite reencontrar a raiz e o fim de todas as relações, do homem com a natureza e dos homens com os homens.

Num primeiro momento, mesmo diante das “experiências inaceitáveis”, como podemos ler em *Humanismo e Terror*, é preciso ir além de uma leitura materialista e mecanicista da história que, como interpreta Lefort (p.45, 1978), “desfigura o pensamento de Marx”. Desde o texto de 1945, *Marxisme et philosophie*, Merleau-Ponty reconhece a necessidade de uma lógica histórica como antídoto de uma ininteligibilidade radical, sem, contudo, anular a contingência, pois em um mundo de necessidade absoluta os fenômenos e os acontecimentos simplesmente desapareceriam e o presente se dissolveria no curso das leis e dos eventos históricos. Entretanto, será que essa ambiguidade que acolhe a necessidade e a contingência, a natureza e a cultura, o corpo e o espírito como partes indissociáveis de uma figura sobre um fundo pode ser estendida para a leitura de Marx presente no controverso texto *Humanismo e Terror*? Ademais, o valor heurístico da obra de Marx resiste aos fatos inaceitáveis da revolução comunista e ao marxismo de ocasião que confronta Merleau-Ponty?

O afastamento permite, teoricamente, ver e analisar com isenção, sem partidarismos, mas nem por isso suprime o estranhamento de certas opções políticas. Passados mais de 70 anos da publicação de *Humanismo e Terror*, a contraposição merleau-pontiana entre a violência sistêmica e dissimulada das democracias capitalistas liberais e a recusa de uma condenação unilateral do comunismo, interpretado no momento como defesa de Moscou, reafirma uma “filosofia de ambiguidade”; mas, à primeira vista, de uma má ambiguidade, como interpreta D’Allones : “Por ignorância ou por cegueira, Merleau-Ponty lia os processos de Moscou a partir de uma lógica revolucionária que ele se recusava a condenar na mesma medida em que criticava o humanismo abstrato próprio da democracia liberal e, aos seus olhos, tão fundamental como” (D’ALLONES, p. 62, 2001).

Isso não significa que Merleau-Ponty esteja simplesmente ignorando os crimes e isentando os acusados de Moscou. *Humanismo e Terror*⁴, como o pensamento de Merleau-Ponty, também tem seus deslocamentos internos. Comporta, conjuntamente, um “*attentisme marxista*” (espera) e uma crítica à

⁴ *Humanismo e Terror, Ensaio sobre a questão Comunista*, publicado em 1947 pela Gallimard na coleção “Ensaios”, reúne uma série de artigos que tinham aparecido no ano anterior na revista Tempos Modernos, da qual Merleau-Ponty era um dos seus fundadores e editores. Assim que esses artigos foram publicados provocaram muita controvérsia, culminando na saída da revista de Raymond Aron, que também havia sido um dos fundadores.

Merleau-Ponty publicou *Humanismo e Terror* procurando responder ao crescente sentimento anticomunista na França, alimentado, em parte, pelo relato dos julgamentos de Moscou realizado pelo romance de Arthur Koestler, “Zero e o Infinito”. Inspirado no julgamento de Nikolai Bukhárin, importante líder soviético que Koestler conheceu em Moscou, “Zero e o Infinito” apresenta a narrativa literária do drama interno de Nikolai Salmanovitch Rubashov, um velho bolchevique que se tornou vítima dos expurgos

liberdade constitucionalista. O *attentisme* marxista nasceu da necessidade de uma posição de pós-guerra, um recurso diante da conjuntura geopolítica polarizada, pois do outro lado estava o liberalismo capitalista avançando avassaladoramente sobre o mundo, agindo contra as lutas anticolonialistas e impondo um regime de aparente liberdade. O *attentisme* marxista, dadas as circunstâncias históricas específicas da época, como a intensa repressão contra os movimentos operários, a guerra da Coréia, os conflitos anticolonialistas e a exploração capitalista, mantém o valor heurístico da obra de Marx e, ao mesmo tempo, recobre a violência revolucionária como uma resposta necessária e proporcional às injustiças sociais e econômicas enfrentadas pelos trabalhadores e povos oprimidos. Nesse sentido, a violência revolucionária é justificada como um meio de resistência contra a opressão, contra a violência sistêmica do capitalismo e, ainda, surge como meio de luta e resistência destinado a manter viva a obra revolucionária.

Essa mesma perspectiva sobre a função operatória da violência revolucionária transparece na análise de Fanon acerca das lutas anticoloniais, um tema também muito caro para Merleau-Ponty e Sartre. Ao assumir uma posição semelhante à de Merleau-Ponty, Fanon foi rotulado como terrorista. Sartre, em uma interpretação muito refinada sobre o conflito entre o subjetivo e o objetivo na política, resumiu a posição de Fanon sobre a violência da seguinte forma: “Não o ignoro: o doutrinário, nele, via na violência o destino inevitável de um mundo preste a se libertar; mas o homem, em seu íntimo, a odiava.” (SARTRE, p.160, 1968) Em que sentido o mesmo Fanon que, intimamente, odiava a violência, argumentou a favor da sua utilização na luta contracolonial?

Fanon foi nomeado para o cargo de médico chefe do hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, na Argélia, em 1953, onde trabalhou até 1956. Durante este período tomou consciência do colonialismo francês naquele país. Inicialmente, colaborou clandestinamente com a revolução; posteriormente, pediu demissão do emprego e se engajou totalmente na guerra contracolonial. A colonização francesa na Argélia teve início por volta de 1830. Em 1850, “o domínio dos colonos era de 11.500 hectares; em 1900, 1.600.000; e em 1950, de 2.703.000 hectares. Assim, os nativos foram sendo expropriados e empurrados para as áreas mais improdutivas e desértica do país”.

Com o passar do tempo e com a força das armas, os colonos estabeleceram-se no país e modificaram a estrutura arquitetônica da paisagem, configurando uma divisão maniqueísta do espaço, perfazendo a dialética das duas cidades, como podemos ler na descrição Fanon (p. 35, 2002) sobre a revolução libertária argelina:

A cidade do colono é uma cidade de material resistente, toda de pedra e de ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, em que as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, jamais vistos, nem sonhados. Os pés do colono nunca estão à mostra, exceto talvez dentro do mar, mas ninguém jamais chega perto deles. São pés protegidos por calçados sólidos, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedras. A cidade do colono é uma cidade farta, indolente, sua barriga está permanentemente repleta de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros.

Inversamente, a cidade dos colonos caracteriza a favelização em estado puro. As condições de miserabilidade faziam saltar aos olhos a gente argelina, mal falada e maltratada pela gente francesa, que destilava o racismo no cotidiano das relações com os nativos da terra. A cidade dos colonos, conforme a descrição de Fanon, recolhe a violência liberal disfarçada pela ideologia do progresso e da ordem, e é o retrato, parafraseando Merleau-Ponty, daquelas experiências das quais travamos conhecimento e que são inaceitáveis:

A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, a médina, a reserva, é um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados. As pessoas ali nascem em qualquer lugar, de qualquer jeito. E as pessoas ali morrem em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, faminta

do regime soviético. Para saber sobre esse debate: Conf. Falabretti, E. S. (2020). Violência e história: o *lebenswelt* da política. TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias, 10(21), 13–35. <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v21p13-35>

de pão, de carne, de calçados, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade acocorada, uma cidade ajoelhada, uma cidade estendida no chão. É uma cidade de pretos, uma cidade de bicos. (FANON, p.35-36, 2002)

Fanon, que havia sido aluno de Merleau-Ponty em Lyon, durante o exercício da psiquiatria na Argélia cuidou de pacientes argelinos e franceses. Passaram por seu escritório gente torturada e gente que torturou. Quando tomou consciência da profundidade com que o colonialismo estava entranhado no cotidiano da sociedade argelina e a dimensão da violência que o constituía, identificou que não bastava o atendimento hospitalar, pois a estrutura política e social constituía-se na razão causadora dos adoecimentos psíquicos. Ao aderir à revolução argelina, redimensionava a intervenção médico-psiquiátrica, pois a transformação política era também fator determinante da saúde psíquica. Nesse sentido, tornava-se imperativa a substituição da sociedade colonial por outra livre.

A crítica de Fanon à política colonial francesa na Argélia amadureceu a partir de seu engajamento no chão do mundo vivido do povo argelino, a quem prestava seus serviços. As percepções da dramática subvida da gente argelina desumanizada pela violência colonial alimentaram as descrições registradas em seus textos. A partir do cotidiano argelino, apresentou inferências das intencionalidades de colonizadores e colonizados. Do cerne das contradições da existência de dominação e subordinação, Fanon apreendeu a transição necessária que a resistência contracolonial passou a desenvolver. A primeira constatação: a colonização é violência. Para o colonizado, o colono é o professor de violência que não arrefece o ímpeto da dominação e não desistirá do espírito de conquista por via do diálogo, do convencimento por súplicas e moções. A descolonização, por seu turno, sustenta Fanon em *Os Condenados da Terra* (p. 35-36, 2002), também se caracteriza pela violência:

Libertação nacional, renascimento nacional, restituição da nação ao povo, Commonwealth: quaisquer que sejam as rubricas usadas ou as novas fórmulas introduzidas, a descolonização é sempre um fenômeno violento. Em qualquer nível que a estudemos — encontros interindividuais, novas denominações dos clubes esportivos, composição humana das cocktail parties, da polícia, dos conselhos de administração dos bancos nacionais ou privados —, a descolonização é simplesmente a substituição de uma “espécie” de homens por outra “espécie” de homens.

A descolonização é violência em sentido simbólico porque mobiliza o imaginário e estabelece a liberdade como meta, engendrando um mundo novo, implicando uma total reviravolta do mundo vigente. Entretanto, o caminho de sua concreção implica o sentido material da sua estrutura. Sua origem, como já manifestava Merleau-Ponty, encontra-se no seio da história vivida do povo que se ergue para o enfrentamento da violência do ocupante:

A descolonização, que se propõe transformar a ordem do mundo, é, como se vê, um programa de desordem absoluta. Não pode, todavia, ser o resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um acordo amigável. Sabemos que a descolonização é um processo histórico, ou seja, que só pode ser compreendida, só encontra sua inteligibilidade, só se torna transparente para si mesma na medida exata em que se percebe claramente o movimento historicizante que lhe dá forma e conteúdo. (FANON, p. 32, 2022)

A violência revolucionária a que Fanon se refere parte da história vivida daqueles que desistiram dos ouvidos moucos dos colonos franceses e decidiram, à força, promover a troca de lugares. Pelo caminho da violência revolucionária, escreveu Fanon (p. 33, 2022), “os últimos serão os primeiros”.

Na análise do livro *Humanismo e Terror* somos confrontados com uma abordagem que reflete a dualidade intrínseca entre violência e história, também identificada por Fanon. Dividido em duas partes, o texto retoma os conceitos fundamentais da fenomenologia de Merleau-Ponty para explorar os temas da violência, da política e da história. A primeira parte do livro se dedica a uma análise minuciosa do julgamento de Bukharin, uma resposta direta à visão simplificada apresentada por Koestler em suas obras antissoviéticas. Merleau-Ponty argumenta contra a crítica unilateral de Koestler, apontando para a falta de confrontação

entre a violência comunista e liberal, além de ignorar a tragédia⁵ inerente à história humana. Para Merleau-Ponty, qualquer análise restrita a fatos isolados que considera o contexto da geopolítica apenas serve para mascarar o verdadeiro problema e comprometer a compreensão das sociedades rivais em sua totalidade. Assim, o texto de Koestler não daria conta da dura realidade da política: seu caráter trágico e impuro. Não se trata de negar os excessos do stalinismo, mas de mostrar que a obra de Koestler estaria assentada na má-fé, em uma condenação seletiva típica de um ideólogo de ocasião. Ademais, a reflexão dialética nos indica que os processos de Moscou estão marcados por uma violência inerente à história e é, justamente, a cegueira desse entrecruzamento — violência e história — que parece comprometer a crítica de Koestler, conforme a regra geral da política, esboçada nas últimas páginas de *Humanismo e Terror*:

Toda crítica do comunismo ou da U.R.S.S. que se serve de fatos isolados, sem os situar no seu contexto e em relação aos problemas da U.R.S.S... Toda política, numa palavra, que não procura compreender as sociedades rivais na sua totalidade, não pode servir senão para mascarar o problema do capitalismo, e visa na realidade a própria existência da U.R.S.S" (MERLEAU-PONTY, p. 176, 1968).

Desde seus primeiros escritos até *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty rejeita uma concepção estritamente materialista e econômica da história, enfatizando a complexidade dos atores e a contingência inerente à dinâmica histórica. Ele argumenta que a história é marcada pela interação entre necessidade e contingência, onde nada é absolutamente fortuito nem absolutamente necessário. O julgamento de Bukharin apresenta-se como um testemunho dessa ambiguidade histórica, onde a culpa e a inocência se entrelaçam em uma narrativa complexa e imprevisível sem, contudo, invisibilizar a diferença entre a moral da responsabilidade — alinhada ao projeto revolucionário — e da consciência⁶ ancorada na observância estrita da norma, do dever ser. Merleau-Ponty utiliza a fórmula da “tragédia da história” para explorar a violência soviética, que oscila entre a responsabilização individual e o imperativo da força revolucionária. Argumenta que a história e a política estão inevitavelmente ligadas ao trágico, ao mistério da incompletude humana, ao dilema da moral weberiana que separa a ação por princípio da ação por consequência. O livro de Koestler não confronta a violência comunista à liberal, não coloca em questão a relação entre a ética de convicção e a ética da responsabilidade que Merleau-Ponty retira de Weber; ignora, ainda, o entrecruzamento da necessidade e da contingência e, sobretudo, o terror inerente à história, ao mundo da vida. Portanto, nesse texto, Merleau-Ponty salvaguarda a revolução soviética recusando-se a condenar a violência inaceitável dos expurgos stalinistas, recorrendo ao princípio da tragédia na história e à concepção da violência como *medium* revolucionário.

A questão central, o que permanece, não é a circunstancial apologia aos processos de Moscou, mas a centralidade da violência no curso da história e das relações humanas que podemos compreender a partir do marxismo. Encontramos no texto merleau-pontiano, portanto, uma espécie de taxonomia da violência: i) estabelecida como sistema de produção; ii) de outro, a violência como operador revolucionário, como a proletária, médium de um processo histórico: “A tarefa essencial do marxismo será, pois, procurar uma violência que se ultrapasse no sentido do futuro humano” (MERLEAU-PONTY, p.13, 1968). Desse modo, antes de tudo, é preciso considerar as armadilhas do estado liberal, assentada na liberdade-ídolo, aquela “inscrita numa bandeira ou numa Constituição, que santifica os meios clássicos de repressão policial e militar” (MERLEAU-PONTY, p.16, 1968). Nesse sentido, a violência comunista deve ser criticada não a partir de princípios e de uma moral da consciência, mas em função das respostas que apresenta aos problemas que ela mesmo colocou. Assim, diz Merleau-Ponty, devemos conduzir as nossas análises sobre a violência comunista em geral e, mais precisamente, sobre os processos de Moscou a partir das consequências para o próprio processo revolucionário: “É então que começa a discussão. Ela não consiste

⁵ Falabretti, E. S. (2020). Violência e história: o *lebenswelt* da política. *TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias*, 10(21), 13–35. <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v21p13-35>

⁶ A partir de Weber. Moral da responsabilidade: julga as ações pelas consequências; moral da consciência: o bem é o respeito incondicional aos valores

em reindagar se o comunismo respeita as regras do pensamento liberal, é evidente que não o faz, mas se a violência que exerce é revolucionária e é capaz de criar, entre os homens, relações humanas" (MERLEAU-PONTY, p.12, 1968).

Mas como seria essa violência? É preciso olhar a política marxista a partir da inseparabilidade da consciência de classe e do proletariado para compreender essa situação: "Marx é hostil à pretendida não violência do liberalismo, mas a violência que prescreve não é uma violência qualquer" (MERLEAU-PONTY, p.13, 1968). A partir de uma perspectiva dialética, o *attentisme* marxista sustenta a ideia de que a revolução é um processo complexo e contraditório, no qual a violência é um acontecimento inevitável em determinadas fases do seu desenvolvimento histórico. Assim, a violência revolucionária seria tanto uma forma de ruptura com a ordem existente, como uma "força", um "vetor" necessário do presente. O *attentisme* marxista, portanto, justifica a aceitação da violência revolucionária como parte integrante da *démarche* comunista. Pois, de fato, não temos um mundo já acabado que poderia persistir sem violência. A violência, nesse caso, é inerente a todo processo revolucionário. Assim, ao discutir as relações de Trotsky com a revolução, com o leninismo e o stalinismo, e sustentar a impossibilidade de marcar os limites de uma violência autenticamente revolucionária, Merleau-Ponty afirma que em Stalin, Trotsky e Boukharine a violência, compreendida a partir do marxismo, tem uma mesma significação racional que não permite confundi-la com o terror, com as formas das violências retrógrada e pura:

O marxismo não nos dá uma utopia, um futuro antecipadamente conhecido, uma filosofia da história: decifra os fatos, descobre-lhes um sentido comum, obtém assim um fio condutor que, sem nos dispensar de começar a análise para cada período, permite-nos discutir uma orientação dos acontecimentos. À igual distância de uma filosofia dogmática da história, que importa aos homens, a ferro e fogo, um futuro visionário, e de um terrorismo sem perspectivas, ele quis procurar uma *percepção* da história que faça aparecer a cada momento as linhas de força e os vetores do presente. Se o marxismo é, pois, uma teoria da violência e uma justificação do Terror, ele faz surgir a razão do desatino, e a violência que legítima deve levar um sinal que já a distinga da violência retrógrada. Sejamos marxistas ou não, não se pode viver nem professar com consequência a violência pura, que só considera em função de outro futuro. Ela é excluída, finalmente, pelas perspectivas teóricas do marxismo como imediatamente pelos anseios dos ingênuos. (MERLEAU-PONTY, p.109-110, 1968)

De fato, como o texto acima indica, tanto os marxismos como os ingênuos, ainda que por motivos diferentes, rejeitam a violência pura. Para a consciência ingênua, toda a violência é meramente violência pura, pois ela é incapaz de fazer distinções de ter uma "percepção da história". Ao contrário da consciência ingênua é preciso reconhecer as formas de violência para poder marcar os seus limites. Se retomarmos o caso da resistência argelina na perspectiva de Fanon, está claro que a violência anticolonial nasceu da própria violência do colonizador, foi instituída pelo processo de opressão. Os revolucionários argelinos não criaram a violência, apenas mudaram a sua direção, marcaram os limites e as diferenças substanciais entre a violência revolucionária e a pura, porque "perceberam a história". Todavia, é preciso demarcar as diferenças entre a violência presente nos expurgos stalinistas e a fanoniana. A violência revolucionária argelina não foi perpetrada pela burocracia do partido ou articulada pelas forças e aparatos do Estado, mas foi um médium libertário contra a tirania do colono e do «império» disfarçado em república. Se na Argélia o homem do campo ou da cidade empunha a violência em nome da libertação, na situação soviética o proletariado já tinha perdido a sua importância histórica diante da hegemonia do partido. As divergências políticas na U.R.S.S., como aponta a crítica de Koestler, eram convertidas em crime comum e punidas com a morte. Faltou a Merleau-Ponty, nesse momento, perceber que a dinâmica dos expurgos de Moscou operava a violência como opressão e brutalidade.

Nesse momento Merleau-Ponty parece se distanciar da sua própria filosofia, adotando uma postura especulativa e reflexiva dissociada da realidade concreta, da própria política como ele já tinha esboçado na *Fenomenologia da Percepção*. Essa atitude cautelosamente especulativa sugere um pensamento no campo da política abstrato e distante dos eventos concretos, dissociado das experiências inaceitáveis, disposto à justificação das anomalias políticas e éticas para sustentar uma promessa filosófica. Falta, poderíamos dizer, "percepção da história". Diante dessa perspectiva, a única alternativa seria suspender o julgamento e adotar

uma postura céтика em relação à capacidade da filosofia de oferecer insights significativos sobre a política. Isso pode levar a uma sensação de desilusão e desapego, em que a filosofia é vista como incapaz de lidar adequadamente com os desafios políticos do mundo contemporâneo, resultando em um distanciamento do engajamento político e social.

No entanto, como interpreta D'Allones, tal crítica se sustenta apenas se ignorarmos o fato de que o livro de Merleau-Ponty inclui uma segunda parte, dedicada à "Perspectiva Humanista", indo muito além da tese da tragédia da história, para instalar-se numa nova perspectiva que se trata, poderíamos dizer, a de uma fenomenologia da percepção histórica.

Na segunda parte do livro, Merleau-Ponty se distancia da posição pragmática adotada anteriormente. Se na primeira parte a violência, como os expurgos stalinistas, seria o efeito ocasional indesejado de uma *démarche*, é preciso considerar o trágico constitutivo da história humana, ao qual seria impossível escapar. Precisamos, nesse caso, assumir essa violência histórica como parte inerente ao todo. Devemos ir mais longe, e para distinguir as figuras da violência das quais a história é o teatro, porque estas não podem todas ter o mesmo significado: "Só há violência, e a violência revolucionária deve ser preferida porque tem um futuro de humanismo [...] Nós não temos escolha entre pureza e violência, mas entre diferentes tipos de violência" (MERLEAU-PONTY, p. 116-118, 1968).

A violência como opressão, o grande malefício da história, atinge liberais e comunistas, está no domínio da política, do jogo de forças e disputas. O problema é, portanto, distinguir formas de violência e determinar qual delas poderia constituir uma "boa forma". Assim, voltando ao esquema explicativo do corpo próprio, Merleau-Ponty aplica ao campo da política o modelo de análise fenomenológica. Para entender um fato político, a violência contracolonial, é preciso descrever a situação política, identificar e decifrar, como fizeram Fanon e Mustafa na questão argelina, as condições de vida e existência nascidas no fundo da experiência perceptiva.

Em *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty, ao realizar uma espécie de taxonomia da violência e determinar seu significado dentro do contexto histórico mais amplo, elabora uma reflexão fenomenológica sobre a natureza ambígua da história e da política, em consonância com o pensamento de Maquiavel, como mais tarde irá analisar em *Signos*: "A pureza dos princípios, não somente tolera, como ainda necessita da violência... Um regime que assume sua violência poderia conter um humanismo verdadeiro" (MERLEAU-PONTY, p.9-10).

Merleau-Ponty, em 1947, creditava à heurística marxista a potência de iluminar e justificar os fatos e os acontecimentos do presente e, ao mesmo tempo, de discernir eventos de orientação. Nesse momento, imperava sobre o marxismo a ideia de uma filosofia capaz de extrair "razão do desatino", ordem da desordem, violência libertária da violência opressora por meio de uma operação de decifração que, precisamente, desvelaria os seus vetores de orientação na sua própria ação. Portanto Merleau-Ponty, nesse momento, como boa parte dos intelectuais marxistas, acreditava na decifração da situação política, da nebulosidade da história, recorrendo a uma ordem de racionalidade ou organização presuntiva. Era a filosofia marxista que iluminava os fatos. Ou seja, a ação revolucionária e o marxismo deveriam decifrar, moldar ou informar a realidade humana, da mesma forma que a psicologia da forma reconstitui operações elementares através das quais a própria percepção dá forma ao mundo: "A imagem que podemos desenhar da vida soviética é comparável a essas figuras ambíguas de acordo com a incidência de olhares, sem os próprios materiais impor um dos dois significados" (MERLEAU-PONTY, p.147, 1968).

Já em 1950, ao criticar os campos de trabalho forçado da U.R.S.S., ciente de que o sonho revolucionário se tornou a tragédia anti-humanista do stalinismo, as oposições entre liberdade como princípio (insígnia) e liberdade de ação, entre violência revolucionária e retrógrada não podem mais legitimar ou explicar a regressão da revolução e o terror. O *attentisme* marxista, portanto, é um argumento gasto, expressão de um pensamento de má-fé. Nesse sentido, não seria mais possível, como em Sartre, sustentar uma posição

filosófica que sacrificaria a percepção da adversidade, da contingência, da violência bruta dissimulada em revolucionária em nome de uma escolha política.

Evidentemente, para Sartre não se trata de ignorar ou justificar a violência sistêmica do stalinismo. No texto *Os Comunistas e a Paz*, Sartre discute a relação entre a defesa da União Soviética (URSS) e a continuidade de uma revolução comunista global, tomando como base dois apontamentos de Lênin. Em 1918⁷ o líder soviético apontava para a inevitabilidade de uma revolução comunista global. Já em 1923, essa perspectiva otimista é substituída por um chamado de atenção e cuidado com a defesa da revolução soviética. Sartre chama atenção que entre 1918 e 1923 passamos, de certa forma, da confiança ao “*attentisme revolucionário*” à necessidade premente de enfrentar as forças liberais mobilizadas para pôr fim à experiência revolucionária. Assim, o enfraquecimento da luta proletária, da revolução comunista, diz Sartre, decorre dessa dupla situação enunciada por Lênin. Se para um comunista congelado na perspectiva leninista de 1918 o socialismo é inevitável, então a revolução da URSS não seria o único caminho para alcançá-lo. E a revolução, nesse caso, estaria enfraquecida por dentro. Entretanto, se a URSS representa a mais sólida oportunidade histórica assentada concretamente nas premissas do socialismo, todo ataque à União Soviética é um ataque à continuidade da revolução, e ela seria enfraquecida por fora. Nesse caso, o engajamento de intelectuais, assim como a ajuda dos proletariados europeus e a adesão aos partidos comunistas pode ser crucial para sua sobrevivência. Assim, independentemente das decisões do politburo soviético, a luta revolucionária não deveria ser sacrificada pelos erros cometidos.

As Aventuras da Dialética, publicadas em 1954⁸, representa não apenas uma ruptura com as ideias de Sartre, mas também uma incursão significativa de Merleau-Ponty na esfera política após um período de silêncio relativo sobre o tema desde *Humanismo e Terror*, lançado sete anos antes. Está clara, nos anos 50, a inexistência de uma classe capaz de encarnar o universal em ato, uma classe que realizaria no âmbito concreto da história o destino da dialética marxista. Além do mais, Merleau-Ponty aprofunda, contra uma filosofia da história marxista universalizante, as contingências e os acasos ininteligíveis da história. Ainda no primeiro capítulo, Merleau-Ponty retoma a crítica ao alcance da analítica dialética da luta de classes, mostrando como no mundo inter-humano se operaria um entrecruzamento mais rico e mais complexo de trocas e conflitos entre as condições materiais, a cultura, as estruturas políticas e as formas da religião, como estabeleceu Max Weber ao examinar a ética protestante e o espírito capitalista:

Há, portanto, uma eficácia da religião e uma eficácia da economia. Weber descreve os intercâmbios entre ambas, um entrelaçado em que ora uma ora outra desempenham o papel de sustentáculo, reviravoltas em que o efeito se volta para a causa, envolve-a por sua vez e a transforma. Mais ainda: Weber não integra apenas os motivos espirituais e as causas materiais, renova a própria concepção de matéria histórica (MERLEAU-PONTY, p. 11, 2006).

Não se trata de dizer que a história não teria sentido, que sobre ela não poderíamos elaborar discursos e interpretações seguras. Merleau-Ponty não contrapõe ao determinismo, ao transcendental racional, uma filosofia da incompreensão ou do acaso absoluto. Mas é preciso aceitar que o sentido da história se constrói na retomada da contingência, na abordagem fenomenológica que supõe um sentido nascente da própria vida, do entrecruzamento das experiências que suscitam o espiritual, o econômico, o material, o sexual,

⁷ Sartre publica na revista *Les Temps Modernes* a primeira parte de *Os Comunistas e a Paz*. As duas primeiras partes publicadas em 1952, a terceira e a última em 1954: “A República dos Soviets permanecerá um exemplo vivo aos olhos dos povos de todos os países e a força de penetração revolucionária desse exemplo será prodigiosa.” E em março de 1923: “O que nos interessa, não é apontar essa inevitável vitória final do socialismo. O que nos interessa é a tática que devemos seguir, nós, Partido Comunista da Rússia, nós, poder dos Soviets da Rússia, para impedir os Estados contra-revolucionários ocidentais de nos esmagar.” (SARTRE)

⁸ Merleau-Ponty publicou *As Aventuras da Dialética* marcando uma mudança significativa em seu envolvimento com o cenário político e intelectual da época. Enquanto isso, nos anos seguintes, Sartre publica uma série de artigos expressando seu apoio circunstancial ao comunismo, o que para Merleau-Ponty representa um sintoma de ambiguidade histórica. Ele observa que não se pode ser completamente anticomunista nem completamente comunista, destacando a complexidade das posições políticas e suas ramificações filosóficas

a arte, o social, a natureza e todas as formas de vida e existência instituídas e reconstituídas no tecido das relações do ser-no-mundo. Antes de querer guiar a história ou explicá-la por grandes generalizações teóricas que decorrem de sistemas como o marxismo, o positivismo ou, ainda, o existencialismo sartreano, é preciso deixar-se contaminar pelo seu movimento. Assim, a diferença política entre Sartre e Merleau-Ponty, motivo aparente da ruptura entre ambos, possui raízes filosóficas profundas, especialmente a partir da crítica de Merleau-Ponty ao atomismo sartreano presente na oposição entre o ser e o nada, entre o em si e o para, entre a liberdade versus a situação.

Um tema central explorado por Merleau-Ponty em *As Aventuras da Dialética* é a possibilidade de uma filosofia externa fundamentar uma política e a partir de quais condições isso poderia ocorrer. Essa questão levanta indagações sobre o papel da verdade na política e a interseção entre filosofia e prática política, destacando a importância dessas reflexões no entendimento das dinâmicas históricas e sociais. Para Merleau-Ponty, a filosofia de Sartre seria a expressão de um *cogito* absoluto no seio da práxis, seria o renascimento da potência constituinte do eu cartesiano na história. O para-si seria o absoluto da liberdade na medida em que é dispensado de considerar a força da situação, como se não pesasse todos os acontecimentos dados e decisões já tomadas. Como descreve D'Allones, no capítulo *Sartre e o Ultrabolchevismo*, Merleau-Ponty aprofunda a crítica a Sartre a partir de três intervenções. Em primeiro lugar, a filosofia política de Sartre é uma filosofia moral, que desconhece a dimensão da temporalidade e ignora a diferença entre um ato político e um ato moral. Em política, análise dos problemas não deve ser reduzida às condições e às circunstâncias do instante, pois os problemas sempre trazem a “espessura da história.” A redução ao instante, como Sartre sustenta no texto *Os Comunistas e a Paz*, significa acreditar, mesmo sem ingenuidade, em uma retomada clara e segura de um passado pretensamente interpretável e, por sua vez, na possibilidade de um futuro totalmente previsível. Se somos obrigados a escolher, se estamos condenados ao imperativo de não termos alternativas senão a de escolher sempre, estamos diante de um ato moral e não político. Pois a decisão política, como já havia estabelecido Maquiavel, requer o momento oportuno para a ação, aquele da possibilidade da compreensão, ainda que provável, como podemos ler na *Nota sobre Maquiavel* publicada em *Signos* (Merleau-Ponty, p. 247, 1991): “Se parece haver um curso inflexível das coisas, é somente no passado; se a fortuna parece ora favorável, ora desfavorável, é porque o homem ora comprehende ora não comprehende o seu tempo...” A ação política não tem outra verdade que a temporalidade, aquela de um tempo investido pelo jogo da fortuna e da *virtú*, pela densidade do tempo que carrega consigo, em todos os presentes, o nosso horizonte de passado e de futuro. A filosofia de Sartre, portanto, extrai da lógica do tempo somente fragmentos atomizados, sem a espessura da história quando considera que a escolha é uma decisão absolutamente livre e potente para operar, ainda que sem garantias absolutas, a realização da revolução.

Em segundo lugar, é preciso considerar que o estatuto da verdade política no tempo é sempre provável, seja como discurso ou como categoria epistêmica, conforme o texto acima nos indica. Nesse sentido, precisamos fazer política recusando a fundá-la a partir da soberania do *cogito* e da afirmação do seu poder absoluto de escolher e de transformar a história. É fundamental fazer a crítica da operação totalizante dos sistemas filosóficos, que buscam fazer da política uma razão aplicada, um capítulo de um pensamento universal e prescritivo. Ademais, Sartre, como podemos ler em *Os Comunistas e a Paz*, atribui ao filósofo, ou ao teórico da política, a possibilidade de refundar a política, reorganizá-la a partir da sua moral da ação e da sua visão prescritiva, nos desviando da nossa uma experiência de mundo, da verdade da nossa percepção que deveria fundar a nossa filosofia. Merleau-Ponty se apoia sobre a tese da percepção, da encarnação como modelo das operações humanas. Assim, não caberia no campo da política uma visão universalista e totalizante, ao contrário, estamos sempre no domínio do provável, da mera compreensão para agir, como está no texto sobre Maquiavel. O que está em questão é todo modelo dualista de pensamento, da história, da filosofia política e do agir. Merleau-Ponty recusa o dualismo *do em si e do para si*, assim como recusa o absoluto da liberdade no domínio da práxis. Em política, não temos jamais, a não ser por violência, ingenuidade ou

equívoco, uma verdade ou um princípio moral que seja suficientemente potente para justificar os excessos e o inaceitável dos fatos. *As Aventuras da Dialética*, portanto, coloca em questão o estatuto da legitimidade absoluta das escolhas políticas diante da percepção fenomenológica da história. Para Merleau-Ponty, o filósofo deveria propor uma filosofia da história que submeta as condições de inteligibilidade sem alinhá-las a operações prévias, ou princípios de pensamento. Pois a política está instituída, ela é uma expressão dos entrecruzamentos da existência e não, propriamente, uma constituição do pensamento ou de um ato moral. No curso *L'institution et la Passivité* (p. 55, 2003), Merleau-Ponty aprofunda o tema da instituição, sustentando que ele não se confunde com a passividade, pois a instituição está no tempo, e sempre dotada de dimensões duráveis. Uma história, uma sequência pensável, um evento, uma revolução, um encontro são uma confluência de todas as vagas temporais, pois reavivam em nós sentidos, memórias e expectativas que são autênticas presenças, depositam em nós, agora, nesse instante, um chamado para o futuro, pois vivemos em ato a reversibilidade do tempo, sentimos passado e o futuro fazendo-se presente.

Ignorar a probabilidade e a instituição no campo da política é verter-se ao dogmatismo e ao pseudomarxismo e não “perceber a história”. Em terceiro lugar, o círculo da crítica a Sartre retoma, em *As Aventuras da dialética*, um debate já presente no último capítulo da *Fenomenologia da Percepção*: a noção sartreana de engajamento. Para Merleau-Ponty, ela se desfaz do mundo no lugar de ir ao seu encontro. É ação à distância, política por procura, no lugar de uma arte de intervir; é uma arte de circunscrever a intervenção. O engajamento é o último avatar de uma filosofia da consciência para quem a liberdade, presa entre as coisas, dá ao mundo uma transparência fictícia e à ação, a ilusão de uma possibilidade absoluta. Para Sartre, a liberdade jamais é encarnada, ela é o poder de escolher, inteira, sem perdas, após e antes da ação. Há uma circularidade interdependente entre engajamento e liberdade: o engajamento surge da liberdade e, por sua vez, reforça-a. Nessa perspectiva, o engajamento é visto como uma atitude, não tanto como uma ação direta, mas como uma forma de imaginar e construir uma identidade moral. Na visão de Merleau-Ponty, o marxismo sartreano, que se transforma em ultrabolchevismo, exemplifica tanto os excessos quanto as lacunas do marxismo. Ele falha em capturar adequadamente a complexidade das estruturas fundamentais, a resistência das condições econômicas e naturais e a estagnação das relações interpessoais, como, de certo modo, o próprio Merleau-Ponty se movia no final dos anos 40.

Em *Humanismo e no Terror*, Merleau-Ponty mantinha a crença na visão de Marx de uma revolução proletária para estabelecer uma sociedade mais democrática. Dado que esta seria a primeira revolução da maioria da população, nos deparamos com a confiança do nascimento de uma sociedade baseada em interesses universais e não apenas nas motivações de uma pequena classe dominante, como é o caso da sociedade burguesa. Em *As aventuras da Dialética*, no seu segundo tratado político, a história não caminha para um fim; ela, definitivamente, não está inscrita em uma razão universal, mas é atravessada pela instituição. A visão em consonância com a ortodoxia comunista, aderente a uma concepção mecanicista de revolução social, política e econômica, não responde ao sentido da instituição da encarnação, da temporalidade e a abertura da ambiguidade histórica. “Perceber a história” é ver o que não funcionou, é, ainda, ver obliquamente o que funciona ou o que vai funcionar, mas de modo algum, ver de modo definitivo. É o negativo da história que devemos, antes de tudo, perceber, pois são as experiências inaceitáveis que devem fundar a nossa filosofia e ordenar a nossa reação. Assim como se deve admitir que todas as vivências não apenas se apresentam a nós como um mero resíduo de sobrevivência, mas atualizam em nós todos momentos que tornam possível dar à nossa existência uma dimensão duradoura, compreensível e significativa, ainda que aberta e sem certezas.

Desse modo, a teoria da história merleau-pontiana, compreendida a partir dos deslocamentos críticos em relação ao marxismo e à obra de Sartre, repensada no domínio da instituição, retoma a experiência concreta da percepção e da liberdade descritas na *Fenomenologia da Percepção*. Na política, como na ontologia, Merleau-Ponty se desloca, não sem ambiguidades, para superar todos os dogmatismos. Assim como o corpo

não se move como uma máquina, não reage obedecendo unicamente as leis da reflexologia mecanicista, a história também não se desenvolve como superação. O ponto fulcral é uma certa interdição que proibiria pensar a história atravessada por adversidades e sem garantias, pois a história vai além das categorias do verdadeiro, do falso, da causa e efeito. Desse modo, temos o abandono da teoria do materialismo histórico para uma história das realizações, das trocas de todas as ordens de atividades, sem preferência por nenhuma causa exclusiva, pela solidariedade dos problemas, por uma história como meio de vida, como afinidade de todos os índices, da natureza e da cultura, que não repousam mais em uma lógica globalizante.

Finalmente, o tempo, sobretudo no domínio da política, é a estrutura que confere sentido aos fatos pela apreensão do escoamento perpétuo que sentimos na pele em função, particularmente, das experiências inaceitáveis. A reflexão fenomenológica sobre o tempo da política nos permite alcançar o sentido de uma duração que não subverte a imanência à transcendência, a diferença à identidade, a probabilidade à verdade, a violência crua à ação revolucionária, as condições inaceitáveis do presente a um futuro incerto. Na articulação entre imanência e transcendência, a política, está, antes de tudo, dada na experiência do tempo original fundado nos horizontes de passado e futuro — protensão e retenção — já descritos por Husserl desde *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Merleau-Ponty resgata a noção de implicação do passado — e, de forma simétrica, do futuro — no presente, a partir da ideia husserliana de intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), a relação não predicativa que, ao unir o indivíduo ao mundo, inaugura o tempo vivido.

Finalmente, o *lebenswelt* da política é atravessado pelo tempo vivido, remontaria a um fundamento que, ambigamente, liga e separa todos os seres: a tensão do tecido social, as experiências inaceitáveis que fundam a nossa filosofia. Sendo assim, a própria reflexão política, por sua inscrição nesse mundo da vida, não nos permitiria separar o Merleau-Ponty filósofo do teórico de ocasião, pois, a exemplo da *Fenomenologia da Percepção*, a reflexão política interrogaria o mundo social sem pretender esgotá-lo ou possuí-lo integralmente; além do mais, anunciaria, desde os primeiros textos políticos, a tese do quiasma do *Visível e Invisível*. A atualidade política de Merleau-Ponty remonta sua própria Filosofia: movimento de abertura ao mistério da razão e do mundo, mistério onde se inserem tão profundamente a história e a política, onde se inscrevem todas as questões do ser. Desse modo, Merleau-Ponty sustentaria uma ideia profundamente fenomenológica da política: um fenômeno aberto e incompleto porque tem o campo da vida e a história diante de si. *As Aventuras da Dialética*, a partir de uma reflexão que surge da própria realidade do mundo em constante disputa, está assentada, portanto, no que chamamos de *lebenswelt* da política.

Assim, desde os primeiros ensaios de política, publicados em *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty começa a maturar uma contínua proposição profundamente fenomenológica da política que encontramos também em Fanon: uma tese de filosofia política, como expressamos na abertura desse trabalho, é sempre a interpretação de uma experiência inaceitável. O *lebenswelt* da política começa, justamente, pela retomada livre da nossa experiência e não pela ordenação dela a partir de axiomas ou princípios universalizantes. Merleau-Ponty aprofunda a ideia fenomenológica de que o *lebenswelt* da política está situado no domínio da ambiguidade primordial, é instituído na medida em que incorpora a um fundo natural e inumano uma existência social e retém na duração do tempo presentes todas as vagas temporais.

Referências bibliográficas

- ALLONES, D' Myrian Revault. **Merleau-Ponty, La chair du politique**. Éditions Michalon, 2001.
- FALABRETTI, E. S. (2020). *Violência e história: o lebenswelt da política*. TEOLITERARIA - Revista De Literaturas E Teologias, 10(21), 13–35. <https://doi.org/10.23925/2236-9937.2020v21p13-35a1>

- FALABRETTI, E. S. (2013). *A estrutura como logos da experiência pré-reflexiva*. Veritas (Porto Alegre), 58(2), 371–398. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2013.2.14029>
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Lígia Fonseca Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- D'ALLONES, Myriam Revault. **Merleau-Ponty: La Chair du politique**. Paris: Éditions Michalon, 2001.
- KOESTLER, Arthur. O zero e o infinito. Barueri: Amarylis, 2013.
- LEFORT, Claude. **Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris: Éditions Gallimard, 1978.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'Institution la passivité (Notes de cours au Collège de France-1954-1955)**. Paris: Belin, 2003.
- MERLEAU-PONTY. **Le monde sensible et le monde de l'expression** (Cours au Collège de France, Notes, 1953). Texto établi et annoté par Emmanuel Saint Aubert et Stefan Kristensen. MetisPresses. Genève, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, São Paulo, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror: sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.
- HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. (Tradutor: Pedro M. S. Alves). Rio de Janeiro, 2017.
- MUSTAFA, Yazbek. **A revolução argelina**. São Paulo: EDUNESP, 2010.
- SAINT AUBERT, Emmanuel. Conscience et expression. (avant-propos). In: MERLEAU-PONTY. **Le monde sensible et le monde de l'expression** (Cours au Collège de France, Notes, 1953). Texto établi et annoté par Emmanuel Saint Aubert et Stefan Kristensen. MetisPresses. Genève, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul. Crítica da razão dialética: precedido por questões de método. Tradução de Ghilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SARTRE, Jean Paul. **Situations IV**. Paris: Gallimard, 1964.
- SARTRE, Jean Paul. **Situations VII. Problèmes du marxisme**. Paris: Gallimard, 1964.