

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**A CRISE DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO SEGUNDO MAURICE MERLEAU-PONTY**

**CLAUDIA MARIA BUS**

**CURITIBA**

**2015**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

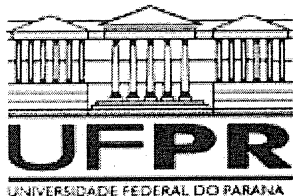
**CLAUDIA MARIA BUS**

**A CRISE DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO SEGUNDO MAURICE MERLEAU-PONTY**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção ao grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.  
Orientador: Professor Doutor Leandro Neves Cardim.

**CURITIBA**

**2015**



**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**

**Defesa nº 140 de 2015**

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para  
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de  
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao décimo quinto dia do mês de julho do ano de dois mil e quinze, as quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco (UNIFESP), Prof. Dr. Paulo Vieira Neto (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Leandro Neves Cardim, com a finalidade de julgar a dissertação da candidata Claudia Maria Bus "**A crise do conceito de revolução segundo Maurice Merleau-Ponty.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Professor Dr. Leandro Neves Cardim. Após haver analisado o referido trabalho e arguido a candidata, os membros da banca examinadora deliberaram pela "Aprovado" da mesma HABILITANDO-A ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 15 de julho de 2015.

Aurea Junglos  
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Prof. Dr. Leandro Neves Cardim  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco  
Primeiro examinador  
UNIFESP

Prof. Dr. Paulo Vieira Neto  
Segundo examinador  
UFPR



*Aos meus sempre José Carlos Bus  
José Renato Bus, meu Zé e  
Renata Isabela Bus, minha Isa,  
A todas as libertárias,  
todos os libertários que  
travam sua revolução!!!*

## MINHA GRATIDÃO

A **Leandro Neves Cardim**, que me instigou a rever o mundo e a me reaprender, anseio tornar visível a invisibilidade dos sentimentos, demonstrar por meio das palavras meu coração agradecido pela experiência oportunizada concretamente, pelas suas mãos estendidas em minha direção, pelo conhecimento, pelo tempo e espaço compartilhados, pela sensibilidade, humanidade e amorosidade encarnadas.

A **Ronei Clécio Mocellin**, pela amizade inestimável.

Ao Dr. **Paulo Vieira Neto**, eterno ‘mestre’ *Paulinho*.

A **Alexandre Carrasco** e **Luiz Damon Moutinho**, pelas aulas, pelo conhecimento compartilhado - pela coexistência.

**Aos Professores de Filosofia** da UFPR que fizeram parte da minha formação acadêmica e que me inspiraram para muito além da academia, pelos quais cultivo admiração e também respeito.

À **Aurea Junglos** e **Marianne Nigro** pela prestatividade em minha direção.

À **Pedro Vieira** pelas sugestões, colaborações e amizade.

À **Thiago Fortes** e **Mariana Scarpa** pelos jantares e acolhida.

Se a Filosofia é um instrumento para despertar, ver e mudar o nosso mundo; sem ter quem soubesse e quisesse utilizá-la, ela seria inútil, de sorte que minha existência num dado momento histórico pode conviver com outras existências praticantes desse saber. E foram *les meilleurs*.

BUS, C.M. **A crise do conceito de Revolução segundo Merleau-Ponty**. 2015. Dissertação (Mestrado) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Departamento de Filosofia – Universidade Federal do Paraná, 2015.

## RESUMO

Esta dissertação pretende apontar elementos que esclareçam o posicionamento de Merleau-Ponty em relação ao marxismo. Embora em suas primeiras obras se constate uma simpatia e engajamento, em obras posteriores haverá o que muitos autores consideram como a sua ruptura com o marxismo. Este esclarecimento é de suma importância, pois, dado que Marx é considerado como o pai da teoria revolucionária, não seria possível realizar uma investigação sobre o conceito de revolução abordado por Merleau-Ponty sem percorrer o pensamento desse filósofo. Para realizá-la, empreenderei uma análise crítica de uma das obras mais significativas de Merleau-Ponty, a sua *As Aventuras da Dialética*. O objetivo é o de apontar essas *aventuras* como decorrentes da história, da política, das revoluções e das experiências no mundo, com o mundo, recolocando, assim, o advento revolucionário no lugar que lhe é próprio, lugar este pertencente à liberdade humana, ao contingente e ao ambíguo.

**Palavras-chave:** Revolução. Marxismo – História. Filosofia Política. Filosofia da História.

## RESUMÉ

Le but de ce mémoire est d'examiner quelques éléments de la position philosophique de Merleau-Ponty par rapport au Marxisme. Bien que dans ses premières oeuvres on observe une sympathie et un engagement, dans les oeuvres ultérieures on observe ce que de nombreux commentateurs considèrent comme une rupture avec le Marxisme classique. Cet éclaircissement est très important, car étant donné que Marx est considéré comme le père de la théorie révolutionnaire, il ne serait pas possible de mener une enquête sur le concept de révolution chez Merleau-Ponty sans nous interroger sur la pensée du philosophe trévois. Ainsi, je propose de faire une analyse critique d'un des ouvrages les plus importants de Merleau-Ponty, son «Les Aventures de la dialectique». L'objectif est donc de présenter ces aventures comme une conséquence de l'histoire, de la politique, des révolutions et des expériences dans le monde, avec le monde, remplaçant ainsi l'événement révolutionnaire dans son propre champ, un lieu appartenant à la liberté humaine, au contingent et à l'ambigu.

**Mots-Clés:** Révolution. Marxisme. Histoire. Philosophie Politique. Philosophie de l'Histoire.

## LISTA DE ABREVIACOES

AD - Les aventures de la dialectique\*

C – Conversas

Eloge - Eloge de la philosophie et autres essais

HT - Humanisme et terreur

M.-Ponty – Maurice Merleau-Ponty

OE - L'oeil et l'esprit

PhP - Phenomenologie de la perception\*

PM - La prose du monde

S - Signes

SC - La structure du comportement

SnS - Sens et non sens

VI - Le visible et l'invisible

\* Todas as citaes da Phenomenologie de la Perception sao seguidas da paginao equivalente da traduo brasileira de Carlos Alberto Ribeiro de Moura publicada pela Editora Martins Fontes, 3<sup>a</sup> edio e das Les Aventures de la Dialectique da traduo brasileira de Claudia Berliner publicada tambem pela Martins Fontes.

## CRONOLOGIA DAS OBRAS POLÍTICAS DE MERLEAU-PONTY (CHAUI, 2009)

1944-1947: artigos em *Les Temps Modernes* e *Sens et non Sens*

### **Temas:**

A guerra – descoberta da história; descoberta da política

A frente popular e a Resistência

Os problemas do marxismo diante da estagnação revolucionária

Crítica do fascismo

Crítica da ortodoxia marxista

1947: *Humanisme et terreur*

### **Temas:**

–A guerra fria

–O marxismo se conserva apesar da conjuntura adversa

–Apoio aos partidos comunistas

1949-1955: *Les Temps Modernes*; “*Propos politiques*” in *Signes*

### **Temas:**

–Os campos de concentração na URSS

–A diplomacia de Yalta

–A Alemanha Oriental

–Ruptura com o comunismo

1955: *Les Aventures de les Dialectique*

### **Temas:**

–As filosofias da história: Weber, Hegel, Marx

–Balanço do marxismo de Lenin a Sartre

–Ruptura com o marxismo ortodoxo: degradação ideológica do marxismo

–A revolução como acontecimento e como regime

–Necessidade de uma esquerda não comunista

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO I – A CRISE DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO .....</b>	<b>18</b>
1.1 CONCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DE PRESENÇA NO MUNDO E SUA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA. “A QUESTÃO DA VERDADE”. IRREDUTIBILIDADE DISSO À DUALIDADE SUJEITO-OBJETO.....	18
1.2 HISTÓRIA E REVOLUÇÃO A PARTIR DESSA CONCEPÇÃO. (LIBERDADE E AÇÃO) .....	21
1.3 A REVOLUÇÃO PERMANENTE COMO FIM DA HISTÓRIA (TOTALITARISMO).	25
1.4 A CRISE NO CONCEITO DE REVOLUÇÃO .....	26
1.5 NECESSIDADE DE RETOMADA DA NOÇÃO DE REVOLUÇÃO COMO EXPRESSÃO DA LIBERDADE INDIVIDUAL EM MEIO AO CORPO SOCIAL. NECESSIDADE DE RETOMADA DO MARXISMO. A QUESTÃO DA PRÉ- HISTÓRIA .....	31
1.6 A QUESTÃO DA PRÉ-HISTÓRIA NO JOVEM MARX .....	33
<b>CAPÍTULO II – A CRISE DO MARXISMO EM “LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE -1955” .....</b>	<b>35</b>
2.1 WEBER E A CRISE DO ENTENDIMENTO .....	37
2.2 LUKACS E O MARXISMO WEBERIANO OU O MARXISMO OCIDENTAL DE 1923 .....	42
2.3 PRAVDA COMO DOCTRINA .....	45
2.4 TROTSKY E LÊNIN – A DIALÉTICA EM AÇÃO.....	46
2.5 O ULTRABOLCHEVISMO DE SARTRE .....	48
<b>CAPÍTULO III – A RETOMADA DO MARXISMO.....</b>	<b>53</b>
3.1 AVALIAÇÃO DAS REVOLUÇÕES FRANCESA E RUSSA.....	58
3.2 A GRANDE POLÍTICA E A PEQUENA POLÍTICA .....	66
3.3 A NECESSIDADE DE UMA ESQUERDA NÃO-COMUNISTA .....	68
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>70</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>74</b>
<b>BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA CITADA.....</b>	<b>75</b>

## INTRODUÇÃO

### I

A presente dissertação objetiva retomar o conceito de revolução nas Aventuras da Dialética de Merleau-Ponty, tendo em vista sua compreensão de crise encontrada na ideia marxista desse conceito e que isso inevitavelmente conduz para os equívocos nas ações. O pensamento do filósofo francês, é reconhecido por se debruçar sobre os impasses gerados por duas grandes tradições dos séculos XVII e XVIII, avaliando o dualismo interior-exterior, corpo-alma, sujeito-objeto, coisa-consciência, introduzido pelos modernos e os quais recusavam a realidade da substância espiritual para assumir a materialidade, pensamento este, que segundo o filósofo desemboca no desenvolvimento do Pequeno Racionalismo cientificista de 1.900, considerando-o a explicação científica da realidade como sendo a realidade mesma, e que enfim se traduzirá no idealismo, tanto na filosofia quanto nas ciências humanas, já o Grande Racionalismo do século XVIII, reduz toda realidade ao espiritual, mas que, no entanto, acaba por apresentar assim como o pequeno racionalismo, problemas antinômicos e dicotômicos, aos quais M.-Ponty julga serem indemonstráveis (CHAUÍ, 2009, p. 50).

A obra constitui uma crítica da dialética e das filosofias da história que apontam a revolução como o *telos* da história, bem como, das filosofias e teorias que pretendem alguma verdade absoluta acerca de tais temas.

O filósofo afirma que a contingência dos acontecimentos confundiu a sequência coerente, regular e necessária da história conforme compreendida pelo marxismo. Pois, acreditava-se que a sequência linear da história culminaria na revolução<sup>1</sup> e que esta seria o ponto sublime da história. Contudo, o advento da revolução russa em 1917, mostrou enfim que a revolução não é o fim da história e que os problemas que ela acreditava encerrar continuaram a vigorar no tempo. Será a partir dos eventos históricos de 1917 e 1789, que M.-Ponty pensará cuidadosamente sobre a impossibilidade de continuar sustentando a racionalidade da história. Mais que isso, defenderá o argumento de que a revolução russa foi o evento histórico que suscitou a crise da história e da dialética, postulando a necessidade de compreender a revolução sob outra perspectiva (AD, 2006, Pref. XII), haja vista que ambas pertencem como tudo que é humano, ao contingente e ao ambíguo. Mediante esses fatos, M.-Ponty vê a necessidade em reavaliar o conceito de revolução confrontando-o com a sua prática, ainda que para tanto, os escritos de Marx devam ser retomados igualmente nesse

---

<sup>1</sup>M.-Ponty atenta para a revolução como sendo o ponto sublime em que o real e os valores, o sujeito e o objeto, o juízo e a disciplina, o indivíduo e totalidade, o presente e o futuro, em vez de entrarem em rota de colisão, passariam pouco a pouco a conviver [...] (AD, 2006, pref. XII).

sentido. Tendo em vista agora que a revolução não se trata e nem jamais se tratou de ser o fim, como a própria história demonstrou e a teoria de Marx corroborou (AD, 2006, Pref. X). Revisitando a história, as suas teorias e reinterpretando-as, é possível balizar a crise conceitual denunciada pelo filósofo e com base nessa compreensão apreender a que tipo de percepção de revolução ele está efetivamente direcionando suas críticas.

A filosofia da história, assim como a filosofia política não serão desassociadas da sua crítica fenomenológica à dualidade sujeito/objeto, por acreditar que a dicotomia coisa/consciência, fato/ideia, estabelece a diferença entre o exterior e o interior, do qual o resultado não é outro, senão a sujeição ou a exclusão de um dos lados, em que os opostos não admitem a coexistência e, portanto, as consequências serão diretas por não se saber ou por se recusar apreender as alteridades, como a aniquilação, a sujeição ou a exclusão daquilo que é “diferente”, o que entrava sobremaneira toda e qualquer coexistência social. Para M.-Ponty, o sujeito separado de qualquer experiência anterior, acaba formulando conceitos com significados reais a partir da pura contemplação, como se fosse apenas um observador, sem haver nenhum tipo de envolvimento, de comprometimento. O resultado dessa separação dicotômica incide decisivamente na submissão ou anulação de um dos lados, em que conseqüentemente não se admite em coexistir com as alteridades e é originalmente desse modo que para ele institui-se a cisão entre sujeito e objeto. Com base nesse modelo de pensamento não há como pensar a história, nem mesmo o movimento revolucionário: pois a anulação de um dos lados leva fatalmente à completa sobreposição de um contra outro, excluindo, aniquilando ou submetendo um dos opostos. Será desse modo, segundo o filósofo que o marxismo ocidental incorporou a noção de sublevação, e o advento da revolução russa confirmou essa concepção dual, visto que os seus resultados foram enfim os mesmos ocasionados pelo regime totalitário instituído na Alemanha das décadas de 30 e 40, em que uma classe sujeita drasticamente as demais, ora excluindo, ora aniquilando.

O leitor de M.-Ponty reconhece prontamente que o filósofo é contrário a essa visão idealista que separa radicalmente os opostos, (sujeito e objeto, fato e ideia, interior e exterior...) e tem como propósito explicitar que ambas as disposições não implicam necessariamente na nulidade mútua, na exclusão ou submissão de um dos opostos, mas, ao contrário, defende o fato de que os contrários podem e devem necessariamente coexistir, assim como, por exemplo, a subjetividade não está apartada da objetividade, o sujeito do objeto, a teoria da prática [...] e que impreterivelmente os opostos não existem um sem o outro, visto que ambos precisam se inter-relacionar em certos momentos e que é

essencialmente por intermédio dos contrários que podemos estabelecer a diferença existente entre si.

Assim, não se tem que se escolher entre o inacabamento do mundo e sua existência, entre o engajamento e a ubiquidade da consciência, entre a transcendência e a imanência, já que cada um desses termos, quando é afirmado sozinho, faz aparecer seu contraditório. [...] Essa ambiguidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição (PhP, 2006, p. 445).

Desse modo, pode-se dizer que, não há uma pura objetividade, uma total verdade das coisas e do mundo, uma vez compreendido que o ser humano é passível de sentimentos e da sua subjetiva e particular percepção na relação com as coisas do mundo e no mundo, concluindo-se a partir dessa afirmação que não há também uma pura subjetividade para M.-Ponty, o qual julga assim, haver “[...] a necessidade em que o filósofo se vê de superar a separação entre o domínio da "sensibilidade" e do "entendimento", como condição para redefinir o problema da racionalidade” (MOUTINHO, 2004). Pois, a razão requer de imediato um significado imanente, ou em outras palavras, há presença da razão na experiência sensível e há presença do sensível na razão.

Será a partir dos impasses que as dualidades apresentam que, M.-Ponty rejeitará pensar a revolução a partir dos dualismos, nem mesmo aceitará colocá-la como *telos*. Suas críticas afirmam que atrás das supostas abordagens de filosofia da história acerca da revolução, encontra-se na verdade a teoria do conhecimento (AD, 2006, p. 306), com sua tradicional separação entre interior e exterior. Propõe-se assim, em ultrapassar essa compreensão de revolução admitida até então, e passa a pensá-la sob uma outra perspectiva, qual seja, a partir da inserção do homem na história, compreendendo que “a coisa e o mundo só existem vividos por mim ou por sujeitos tais como eu [...]” (PhP, 2006, p. 447).

O que ocorria segundo o filósofo, a exemplo da guerra<sup>2</sup>, é que as pessoas se colocavam fora da situação, como ocorre com o espetáculo e o espectador, e essa mesma

---

<sup>2</sup> Em “A guerra aconteceu” e “Pela verdade” o ponto de partida é a análise da intelectualidade francesa perante a política, ou melhor, sua incapacidade para a política. A primeira reflexão do ensaio se refere à surpresa dos franceses com a explosão da guerra, diz M.-Ponty, porque nenhum intelectual raciocinava sobre os fatos, mas sobre ideias e, sobretudo, porque nenhum deles admitia que a violência é uma componente da história. “Haviam nos ensinado que as guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados e de acasos que podem ser conjurados graças à paciência e à coragem. Tínhamos à nossa volta uma geração de professores que haviam formado socialistas [...] Sabíamos que existiam campo de concentração, que milhares de judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao universo do pensamento [...] Para além desse jardim tão calmo, onde jatos d’água marulhavam desde sempre e para sempre, tínhamos esse outro jardim que nos esperava para as férias de 1939, a França das viagens a pé e dos albergues de juventude [...]. Somente aqueles, dentre nós, melhor informados pelas viagens, sensibilizados pelo nazismo [...] já providos de uma filosofia mais exata, não separavam mais sua sorte pessoal da história europeia [...]. Éramos consciências puras em face do mundo. Como poderíamos saber que esse individualismo e esse universalismo tinham um lugar no mapa do mundo?”

fórmula acabou se aplicando à história, na qual não se encontram culpados, mas, cúmplices. Está estabelecido assim a diferença singular entre o como *eu penso* o indivíduo na história e como *de fato é a* história do indivíduo. Questiona-se por exemplo: o que se sabe da movimentação revolucionária?- é que tivera começado com as costureiras-; mas para M.-Ponty, não se passa assim ingenuamente pelo indivíduo, nem mesmo os problemas passam pelos mecanismos da paciência, boa vontade e da coragem e não podem ser considerados desse modo e será sob este mesmo olhar que o filósofo tratará os problemas do capitalismo, do comunismo e do totalitarismo.

Sujeito e objeto, consciência e história, presente e futuro, juízo e disciplina, burguesia e proletariado, sabemos agora que esses contrários parecem um sem o outro, que a tentativa de superação revolucionária esmaga uma das séries e que é preciso buscar outra coisa (AD, 2006, Pref. XII).

Daí a proposta de retomada do marxismo alegre e vigoroso (AD, 2006, p. 69), concebendo que este não prevê a revolução como fim da história, mas como fim da pré-história e o início de uma nova história (AD, 2006, Pref. X), um ininterrupto nascimento da liberdade do indivíduo na concretude do corpo social. Porquanto se a revolução é imputada como *telos*, conseqüentemente seu seguimento recairá nos mesmos problemas postos pelos demais modelos. Assim, pode-se constatar, a retomada da concepção de revolução que aparecerá tanto nas *Aventuras da dialética* como em vários outros textos do filósofo, como um elemento da filosofia da história em contraposição à teoria do conhecimento que expressa essa dualidade sujeito-objeto, bem como rejeita a noção de revolução como fim da história, ou ainda, como revolução permanente. Publicada a partir de sua aula inaugural no Collège de France, no prefácio das *Aventuras*, afirma haver a necessidade de uma filosofia da história e do espírito para tentar balizar a experiência, não no terreno político, mas da filosofia política (AD, 2006, Pref. XII). Em objeção a teoria do conhecimento o filósofo afirma que: *assim, evita-se ademais a falsa aparência das obras sistemáticas, que, como as outras, nascem de nossa experiência, mas se apresentam como tendo nascido do nada* (AD, 2006, Pref. XII). (grifo nosso) Asseverando a necessidade em repensar, reinterpretar, retomar, reagir a partir de conceitos e ações que atravessam o tempo em todas as dimensões do ser humano. Empenha-se desse modo, em circunscrever as experiências da liberdade, violência, equidade, verdade,

---

apud SNS, 1966, p. 246-247. “Havia um individualismo cosmopolita que era na verdade, completo provincianismo. No entanto, M.-Ponty frisa que havia um suporte filosófico para essa atitude dos intelectuais franceses: a filosofia cartesiana e kantiana da consciência desencarnada.- Percebe-se ,pois, que o fato da guerra ter acontecido implica uma mutação filosófica decisiva, qual seja, a descoberta de que nossa consciência se manifesta em ações e que ela pesa sobre o exterior tanto quanto este pesa sobre ela. (CHAUÍ, 2009, p. 75-77).

ideologia, criticidade e poder, inscritas na concreção do tempo, encarnadas no indivíduo, seja através da história, ciências, ou da filosofia; considerando que

se a universalidade deve realizar-se, será numa sociedade na qual os traumatismos do passado serão liquidados e onde, primeiro, as condições de uma liberdade efetiva terão sido realizadas. Até lá, a vida social permanecerá esse diálogo e essa batalha de fantasmas onde se vê, subitamente, correrem lágrimas verdadeiras e sangue verdadeiro (SNS, 1966, p. 77).

O exercício reflexivo contido na sua obra, busca justapor o marxismo como filosofia da história partindo de uma compreensão da dialética hegeliana e da retomada do pensamento do jovem Marx. Por essa razão, nas *Aventuras da Dialética*, M.-Ponty adotará as narrativas das experiências históricas, seus dados, somados aos resultados das revoluções francesa e russa, nas ações de seus teóricos e na sua própria vivência histórica: a explosão da Segunda Guerra mundial, o existencialismo e as atividades emergentes do intelectual engajado e pelo marxismo dos intelectuais do Partido Comunista Francês (PCF), a efervescência dos processos de Moscou, a polaridade do capitalismo e comunismo - a guerra fria.

Segue que para M.-Ponty, “a verdade do marxismo não é, portanto, aquela que atribui às ciências da natureza, a semelhança entre uma ideia e um *ideatum* exterior, é antes uma *não-falsidade*, o máximo de garantia contra o erro que os homens podem pedir e oferecer. O teórico e os proletários têm de fazer uma história na qual estejam; portanto, a um só tempo sujeitos e objetos de sua empreitada e isso cria para eles uma possibilidade simultânea de compreender a história, de encontrar nela uma verdade e de se enganar sobre seu sentido em devir” (AD, 2006, p. 62). M. Ponty compreende que a verdade só pode ser concebida por meio desse processo de verificação infinita e atribui a política marxista o peso de ser indemonstrável, como o são todas as outras, mas que diferentemente das demais, o marxismo, se reconhece como tal e “explorou o labirinto”(AD, 2006, Pref. XI). Contudo, irá considerar que o marxismo desenvolvido ao longo do século XX incorreu no erro de colocar a revolução como fim, o que fatalmente resultará, assim como os sistemas totalitários a incidir nos mesmos equívocos. Desse modo, é necessário, superar esse pensamento e voltar novamente a atenção para o mundo, e rever os pensamentos sistemáticos, totalizantes e totalizadores. Em uma atitude interrogativa sobre as coisas do mundo, o filósofo solicita que voltemos a atenção para o mundo do qual e para o qual nascemos e no qual nos revelamos antes mesmo da elaboração de nossos pensamentos e das nossas ideias.

## II

Em uma atitude de aceitação a sua incitação de retomada, e mediante esse convite aberto do filósofo, revisitaremos sua reflexão sobre o conceito de revolução particularmente nas *Aventuras da Dialética*, além de algumas das suas análises acerca dos impasses da revolução e os desvios do marxismo contemplados na obra, no entanto, recorreremos a outras obras do autor e de outros autores que pensaram sobre os movimentos revolucionários e para melhor esclarecer as considerações incluídas no presente texto.

O intuito das *aventuras* (grifo nosso) narradas por M.-Ponty objetivamente não é apenas diferenciar a “má dialética” em contraposição a “boa dialética”, como alguns autores afirmam, e que também não se trata apenas de uma resposta a Sartre e ao PCF (Partido Comunista Francês), tendo em vista que se pode encontrar sua inquietação partindo das escolhas dos temas abordados, em obras anteriores a 1955. Essencialmente, as *Aventuras da Dialética*, reivindica o *status* da liberdade humana e busca repor a inter-relação de uns para com os outros; demonstrar que os contrários sempre existiram na história da humanidade, e que para tal empreendimento é preciso percorrer algumas questões próprias da filosofia política e da filosofia da história sob o olhar fenomenológico e ontológico a respeito de ambas. Essa atitude deve desse modo, consistir na superação do marxismo como negação e, conseqüentemente, a noção de revolução como *telos* da história, a qual projeta uma sociedade sem classes, sendo esse o dogma fundamental do marxismo ortodoxo<sup>3</sup> e que para M.-Ponty esse modo de conceber a história e a revolução é o coração da ilusão marxista.

Para percorrer essas *aventuras* (grifo nosso), a presente dissertação se propõe a analisar a crise do conceito de revolução expressa na crise do marxismo – dado que se funda em dualidades epistemológicas – com o propósito de que: conforme ela se desenvolve a partir do projeto fenomenológico de M.-Ponty resgate-se o marxismo do jovem Marx, e resgate-se a concepção de revolução como expressão concreta da liberdade, recuperando sua característica inerente de movimento. Demonstrando assim, que a dialética revolucionária não objetiva ser o *telos* da história, ou ao menos não deveria, por ser antes, um modo de expressão da liberdade individual e a qual tem concretamente, lugar próprio de manifestação: no corpo social. Nosso trabalho busca oferecer uma interpretação outra, a qual confirme que M.-Ponty não é contrário ao movimento revolucionário, é antes um defensor da liberdade e das suas várias

---

<sup>3</sup>O poder do proletariado era a novidade absoluta de uma sociedade que critica a si mesma e que elimina de si as contradições por meio de um trabalho histórico infinito, prefigurado na vida da vanguarda proletária no seu partido (AD, 2006, Pref .XII).

formas de manifestação e é sobretudo, um crítico tenaz a qualquer fundamento que procure encerrá-la como doutrina.

Um espelhamento da obra com outros textos de M.-Ponty repõe problemas tanto da ordem do entendimento quanto da razão em política e essa discussão perpassou todos os seus textos políticos, os quais problematizam entre outras questões, a relação entre necessidade e liberdade e ao mesmo tempo demonstram a precisão que o filósofo vê de retomar a filosofia marxista. Intelectual engajado, seu pensamento coincide com os filósofos de sua época. Contudo, mesmo engajado ao marxismo e antes do ‘epílogo’ da URSS, já em 1955 ele identifica a transfiguração do marxismo ocidental<sup>4</sup>. Sua retomada reflexiva vai de encontro com toda ação que não se autoavalia, com toda ideia que não permite se por em questão, em que a criticidade passa ao longe buscando estabelecer-se como absoluta. E é desse modo que na compreensão de M.-Ponty, o marxismo como doutrina, torna-se tão pernicioso quanto qualquer doutrina e tão opressor como os totalitarismos.

Essas ‘aventuras’ (grifo nosso) na ótica do filósofo, terão data de início, a qual se dá com Max Weber, a partir do momento em que se reconhece que o entendimento político tem suas limitações, “pois em Weber o liberalismo não é como o antigo, o qual se considerava ingenuamente como a lei das coisas” (AD, 2006, p. 1). Isso significa, basicamente, que M.-Ponty inicia sua obra indicando onde acredita ter começado o desvio do marxismo e de muitos marxistas leninistas de tal modo que “Raymond Aron escreve que a política de Weber é como a de Alain, ‘uma política do entendimento’. Só que de Alain a Weber, o entendimento aprendeu a duvidar de si mesmo” (AD, 2006, p. 24). Essa é a forma que diferencia o antigo do novo liberalismo. No entanto, para alcançar este "novo liberalismo", M.-Ponty, convida-nos a refletir sobre o destino de todas as tentativas anteriores, em que sob o modelo de Weber compreende-se a história como a unidade primeira, denominando-a de cultura, em Lukacs, o proletariado é o encadeamento de histórias que se encerra sobre si ao encontrar uma significação e um fato que possam resumir os desenvolvimentos que antecederam (AD, 2006, p. 68). Porém, é exatamente porque a história é decodificada e questionada por ele a partir dessas ideias, como o "vir a ser verdadeiro da sociedade", que segundo M.-Ponty ainda há dialética, mas que

isso vai se perdendo com Lênin e Trotsky, demonstrando isso no capítulo da Dialética em Ação e vai ser derradeiramente liquidada em Sartre, cujo cartesianismo (a distinção ontológica Entre o Ser e o Nada e o solipsismo do Para-Si) impede a intersubjetividade, ou seja, impossibilita a passagem do pensamento das antinomias

---

<sup>4</sup> Leia-se marxismo russo (AD, 2006, p. 72)

às dicotomias da *res cogitans* e da *res extensa*, ocorre apenas sob a forma do senhor e do escravo e da rivalidade mortal entre sujeito e objeto (CHAUI, 2009, p. 268-269. AD, 2006, p. 177).

Assim feitas essas breves considerações, a nossa questão se desdobrará em três capítulos, ressaltando que as digressões realizadas se fizeram necessárias devido ao tema proposto estar presente em várias passagens da obra analisada, bem como em outros textos do autor.

No primeiro capítulo, abordaremos *a Crise do conceito de revolução*, a qual está relacionada com uma determinada (1.1) concepção fenomenológica de presença no mundo e sua relação com a história e que necessariamente tem a ver com “A questão da verdade”. (1.2) É a partir desse percurso que será possível de algum modo entender a história, ou seja, será a partir dessa concepção histórica que M.-Ponty acredita dar mais veracidade ao conhecimento da realidade. E que a compreensão da liberdade, da ação, e da própria história são (1.3) irreduzíveis as concepções que se baseiam na dualidade sujeito-objeto. Para onde aponta essa (1.4) consequência histórica da dualidade sujeito objeto: para a revolução como *telos* da história (totalitarismo). E, portanto, (1.5) há na realidade desses princípios uma teoria do conhecimento como fundamento da filosofia política: leia-se o comunismo soviético. Por isso, a necessidade de retomada da ideia de revolução e que ela possa ser substituída por “outra coisa” que minimamente explore adequadamente esses conceitos, os quais são levados a uma ação em que efetivamente expresse a liberdade individual/coletiva em meio ao corpo social. (1.6) Daí a necessidade de retomada do marxismo como questão da pré-história.

No segundo capítulo, *A crise do marxismo – O problema que se apresenta* está diretamente ligado nas interpretações que se fizeram do marxismo. M.-Ponty afirma que é preciso retomar o conceito de revolução, de modo a reinserir o homem no mundo, apregoando a ação concreta da liberdade individual. Para isso, como já foi dito, é necessária uma retomada do pensamento de Marx, visto que este último já compreendia que a revolução não representa o fim da história, mas seu início, isto é, o início da atividade criativa e livre do homem em meio a seu mundo. Entretanto, decorre inesperadamente que M.-Ponty se depara com um marxismo que, a despeito de sua suposta referência a Marx, encobre, na verdade, (2.1) uma compreensão dual e epistemológica do mundo, (2.2) a qual compreende a revolução como mera negação do capitalismo e que, no fim de contas, (2.3) se converte ela própria num regime antirrevolucionário, (2.4) tal qual o comunismo soviético. Por isso, nessa retomada do conceito de revolução, que passa necessariamente por uma retomada da filosofia de Marx, é indispensável ultrapassar os diversos caminhos pelos quais se enveredou o marxismo

ocidental, o qual culminará no (2.5) ultrabolchevismo de Sartre. São diversos os passos na compreensão do marxismo, mostrando que ele só é compreendido aí como negação do capitalismo, resultando por fim num regime antirrevolucionário (Weber, Lukacs, Lenin, Sartre, etc).

No terceiro e último capítulo, dar-se-á a retomada do marxismo e o reestabelecimento do conceito de revolução em M.-Ponty, bem como, o seu reflorescimento na compreensão do filósofo. No intuito de demonstrar o que essencialmente é relevante na obra de Marx para M.-Ponty e como, a partir disso, ele compreende positivamente a noção de revolução? Revolução não como síntese, como fim da história, mas sim, como movimento<sup>5</sup> e “quando queremos pensar o movimento, realizar a filosofia do movimento, situamo-nos logo na atitude crítica ou atitude de verificação, e devemos nos perguntar, o que exatamente nos é dado no movimento [...]” (PhP, 2006, p. 361). (3.1) E para corroborar os desvios que ocorrem na teoria, M.-Ponty avaliará as Revoluções francesa e russa no intuito de demonstrar seus equívocos, (3.2) seja ela pensada pela “grande política” ou pela “pequena política”. (3.3) A necessidade de uma esquerda não socialista.

---

<sup>5</sup> Na PhP (2006), M.-Ponty tratará pontualmente da questão do movimento, nas páginas 361-377.

## CAPÍTULO I

### A CRISE DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO

No interior do pensamento dialético não encontramos a dialética, mas o equívoco. (AD, 2006, p. 273)

#### 1.1 CONCEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DE PRESENÇA NO MUNDO E SUA RELAÇÃO COM A HISTÓRIA. “A QUESTÃO DA VERDADE”. IRREDUTIBILIDADE DISSO À DUALIDADE SUJEITO-OBJETO.

Não nos deteremos no projeto fenomenológico de M.-Ponty, mas não podemos ignorar o que o filósofo chama de "presença no mundo" (PhP, 2006, p. 605) a qual não pode ser reduzida ao dualismo sujeito-objeto, que é, por sua vez, inerente a "atitude natural" ou, senso comum. Nesse tipo de atitude, todas as coisas estão separadas de nós, são o que são, existem "em si" e é por isso que estão à nossa disposição e podem ser incluídas nos padrões das nossas práticas ou experiências.

Para M.-Ponty é desse modo que nós nos encontramos em nós mesmos e nas coisas, assim como nas relações com o outro, nossas ações são tomadas a partir de papéis que assumimos, diante das oportunidades dispostas para nós. Essas relações criadas e recriadas acabam por nos determinar, ao mesmo tempo em que nós também as determinamos.

Isso tudo se expressa no modo como M.-Ponty compreende a verdade. Para ele a verdade está inserida no lapso temporal da vida humana e no desenvolvimento da humanidade. Todavia, sua reflexão acerca da verdade não é para definir o que é verdade, especificamente o importante não é a verdade por si mesma, mas a sua constante busca. Desse modo, o projeto de M.-Ponty orienta-se para além de uma mera definição, vai mais longe, compreende a passagem da verdade como um ideal de conhecimento a respeito do fenômeno “verdade”, portanto, isso envolve pensar a verdade no tempo.

Se a chamada verdade não é apenas uma declaração clara e rigorosa, um discurso sobre um fato, o é mais como movimento pelo qual o mundo passa a ser expresso, os limites em que a verdade pode ser rejeitada. M.-Ponty fala da verdade de um livro, uma pintura, um sentimento, um evento de uma vida, um movimento revolucionário, assim como a verdade de uma teoria científica e, portanto, rejeita a distinção entre realidades objetivas que podem acessar a verdade e as coisas subjetivas, que não se pode falar com rigor. M.-Ponty é inclinado a rejeitar a ideia de método para chegar à verdade. Em PhP (2006) ele diz: “o mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo” (PhP, 2006, p. 14). Não há

verdade "técnica" porque a pesquisa é um ato de criação, o que só ultrapassa os processos do passado, a fim de apresentar o que se poderia esperar. Todas essas observações tem ainda um significado epistemológico. Investigar a verdade por se realizar, em vez de buscar verdades prontas, permitir-nos-ia uma melhor compreensão da história das ideias e nos daria uma base para a história das humanidades.

Mas essas observações, se conduzidas com seriedade, exigem uma renovação ontológica. Não podemos mais pensar em busca da verdade como a transcrição subjetiva, nem mesmo criativa ou um estado objetivo, não podemos manter a distinção entre sujeito e objeto. Pois dizer que a verdade é uma manifestação do ser, e não a constituição de um discurso organizado sobre o que é, sem organização, isso implica abandonar a ideia de constituir a consciência, bem como aqueles no seu âmbito. A ideia é que a verdade é uma dimensão do ser, é sua manifestação, visto que a verdade está na cultura e na sua evolução, e uma abordagem ontológica que faz do mundo o porta-voz de sua própria verdade.

Na PhP (2006) a obra começa com a crítica dos chamados pensamentos objetivistas, para os quais não se coloca o problema da verdade porque limitam o seu alcance e métodos. Já no estudo do fenômeno da percepção é possível reconhecer uma dimensão criativa na busca da verdade. M.-Ponty levanta a questão sobre a possibilidade de procurar a verdade naquilo que constitui o mundo natural, a ver as coisas e experimentar a verdade.

Nós estamos na verdade, e a evidência é a "experiência da verdade". Buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade. Se agora eu quisesse, com o idealismo, fundar essa evidência de fato, essa crença irresistível em uma evidência absoluta clareza para mim um de meus pensamentos, se eu quisesse reencontrar em mim um pensamento naturante que formasse a armação do mundo ou a iluminasse do começo ao fim, eu seria mais uma vez infiel à minha experiência do mundo e procuraria aquilo que a torna possível em lugar de buscar aquilo que ela é. A evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodítica. (PhP, 2006, p. 14).

Isto significa fundamentalmente que para M.-Ponty a verdade é uma dimensão do ser, logo também é cultural. A obra mantém a característica tradicional para enfrentar os problemas entre a consciência e o mundo, capaz de definir o escopo do original, e dar a noção de verdade, implicações essas que vão além do campo do conhecimento. É ainda na PhP (2006) que o filósofo reconhece o valor da verdade para o mundo percebido, como era antes certo para o mundo objetivo.

Mais ainda, a percepção nos insere em um corpo e em um mundo que precede todo e qualquer juízo sobre o corpo e sobre o mundo. Por meio dela, o sujeito se reencontra em uma

dimensão sensível através da qual ele vive sua existência efetiva. O primado da percepção é, em suma, a colocação em relevo de nossa maneira primordial de nos relacionarmos com o mundo. Ele privilegia, ao contrário da tradição que se atém na relação de conhecimento entre o sujeito e o objeto, uma “relação de ser segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de algum modo, sua permuta” (SNS, 1966, p. 125 apud CARDIM, 2007).

A crítica de constituir a consciência em seguida, leva ao reconhecimento, mesmo na história pessoal do indivíduo, a instituição de uma verdade não representativa. “[...] a experiência de uma verdade que é refletida ou que incluem em nossa mente e não a detém.” A verdade e o mundo são pensados "para a nossa existência indivisível" e ética, cultura e conhecimento fazem parte do fenômeno da verdade. Depois de estudar este fenômeno por si mesmo - isto é, depois de estudar a manifestação de significado em todas as áreas da cultura e da história pessoal M.-Ponty atribui a tarefa de relatar nosso relacionamento original para o mundo. Trata-se de voltar para o estudo da percepção, para ver por que e como, a partir da primeira percepção, o mundo é significativo. Mas o objeto de M.-Ponty, desta vez já não é "ser visto", mas o que ele chama de "carne" elemento comum de ver e do visível, do espectador e do mundo. É a partir deste entrelaçamento que procura entender a origem da verdade.

Quando o filósofo diz que é necessário “forjar conceitos” para compreender a consciência de lugar fora do modelo do conhecimento, o que está em jogo é uma reforma do entendimento que permita compreender a diferença entre apreender e mostrar. “Mostrar”, aqui, denota uma intenção de conhecimento, ou melhor, um movimento de designação, enquanto “apreender” ou fazer um movimento concreto está inscrito em uma certa situação vital ou circunvizinhança familiar e prática que expressa um certo poder do corpo. Mas o que exatamente o doente não pode fazer? Ao executar uma ação normal, o homem normal “só vê nisso uma situação de experiência; ele reduz então o movimento aos seus elementos mais significativos então se coloca ali por inteiro”. Através de seu corpo, ele “representa”, ele “se diverte”, “ele se ‘irrealiza’” em sua experiência “como o ator introduz seu corpo real no ‘grande fantasma’ do personagem a representar” (PhP, 2006, p. 121; 152). 2 (CARDIM, 2007, p. 36)

No empreendimento filosófico de M.-Ponty, a fenomenologia está imersa na existência, na experiência vivida e sentida. Sendo assim, para compreender a sua concepção de verdade e liberdade, é preciso antes esclarecer, que o sujeito de que trata o filósofo não pode ser compreendido de outro modo senão pelas suas relações com o mundo e no mundo, “o homem é só um laço de relações, apenas as relações contam para o homem” (PhP, 2006, p. 612).

## 1.2 HISTÓRIA E REVOLUÇÃO A PARTIR DESSA CONCEPÇÃO. (LIBERDADE E AÇÃO)

M.-Ponty concebe sujeito e objeto na interdependência de um com o outro para poder perceber a sua própria existência, consistindo essa relação numa mútua constituição; sem estar em relação com o mundo, o sujeito não teria possibilidade de se autodescrever, se tentasse se autodescrever, independente de sua situação no mundo, ele não teria “elementos”, significações com as quais se qualificar.

Só conseguimos dar algum significado a quaisquer de nossas qualificações se tivermos um parâmetro para comparação com outras qualificações; para poder se denominar desta ou daquela maneira, o sujeito precisa ter uma visão objetiva de si mesmo e não subjetiva.

Um sujeito isolado, sem estar presente num mundo, não poderia ser nem bonito, nem feio, nem inteligente, nem estúpido: somos qualificados como “alguma coisa”, a partir do momento em que somos para alguém e para o mundo. Neste caso então, poderíamos entender que seríamos determinados pelo mundo? Segundo M.-Ponty, para sermos passíveis de ser determinados por alguém ou pelo mundo, teríamos que ser uma coisa; porém, não somos uma coisa, pois não podemos negar a vivência que temos de nossa própria experiência, ou seja, não podemos negar nossa intencionalidade (a nossa “consciência de” algo).

Como podemos ao mesmo tempo ter consciência de algo e ser uma coisa? Para o filósofo, para sermos livres, sob o ponto de vista do intelectualismo, seria preciso sustentar a nossa condição de consciência absoluta, doadora de sentido a partir de leis do puro entendimento, pois, a partir do momento em que esses sentidos fossem determinados por algo exterior, isso anularia o nosso poder absoluto, o que equivale dizer que não seríamos livres.

Dessa maneira, na visão do intelectualismo, não seria concebível ser livre em alguns momentos e em outros não; também não seria concebível uma graduação da liberdade, como ser um pouco mais ou um pouco menos livre: ou se é livre ou não se é. Assim, para se admitir essa liberdade, que só poderia ser integral, nada exterior poderia conduzir as nossas ações, nada “exterior” poderia nos compelir a uma direção ou outra; se nossas escolhas fossem embasadas apenas em influências advindas do mundo (“exteriores” a nós), seríamos obrigados a admitir que a escolha foi feita por este ou por aquele motivo e, neste caso, quem nos levou a agir foi um motivo externo e não a nossa escolha. Em suma, no intelectualismo para M.-Ponty, ou existe uma liberdade absoluta ou uma determinação absoluta. Mas então, também a ideia de motivação deveria ser excluída pois a escolha que fazemos seria justificada

por algum motivo? M.-Ponty refutará essa perspectiva de escolha-justificada da seguinte forma: “O pretense motivo não pesa em minha decisão, ao contrário é minha decisão que lhe empresta sua força.” (PhP, 2006, p. 582).

O que diz M.-Ponty: se somos um ser que se faz numa história, a partir da retomada de sedimentações do passado e da relação com os outros, nessa relação com os outros, seríamos livres para colocar o outro como uma consciência capaz de nos conceber como sujeito ou capaz de nos conceber como coisa, da mesma maneira que podemos concebê-lo como outro sujeito ou como coisa.

Esta escolha não é pré-reflexiva, não é uma consciência pura que faz a distinção e, por assim dizer, “escolhe”.

Para fazer essa escolha, já partiríamos de alguns preconceitos, algumas significações que retiramos do mundo. Também não se trataria de fazer uma análise dos motivos que nos levam a decidir se o outro é sujeito ou coisa: Eu o percebo como sujeito e, a partir daí, justifico os motivos pelos quais ele é um sujeito. O equívoco, segundo M.-Ponty, consiste em achar que para fazermos essa escolha, pensaríamos deliberar com base em certos motivos, quando, o que ocorreria de fato, seria o oposto: seria da nossa decisão que se determinaria quais os motivos mais fortes; seria a nossa decisão que justificaria os motivos. Como diz Merleau-Ponty: “Na realidade, a deliberação decorre da decisão, é minha decisão secreta que faz os motivos aparecerem e nem mesmo se conceberia o que pode ser a força de um motivo sem uma decisão que ele confirma ou contraria.” (PhP, 2006, p. 583)

Sob esse ponto de vista, daríamos maior ou menor força aos supostos motivos depois de já havermos tomado nossa decisão, ou seja, determinamos quais motivos melhor se adaptam como justificção para a nossa decisão, dando a estes, assim, maior força.

M.-Ponty exemplifica que no momento em que renunciamos a um projeto; o instante enquanto não tomamos a decisão de renunciar a ele, os motivos para mantê-lo são fortes, mas, no momento que desistimos, esses motivos perdem sua potência dando lugar imediatamente a outros motivos. Se quiséssemos mudar o valor que damos a certos motivos em detrimentos de outros, deveríamos nos posicionar no tempo no instante anterior ao qual a decisão ainda não estava tomada, mantê-lo em suspenso; nesse momento, todas as justificativas, todos os motivos teriam igual peso. Todavia, no momento em que deliberamos, não efetuamos essa suspensão do tempo, na qual todos os motivos flutuariam ali em aberto, como um leque de possibilidades; no momento em que a decisão aparece, se apresenta primeiramente encerrada e a partir desse ponto é que podemos construir deliberadamente, enfatizando a determinados

motivos, atribuindo-lhes significações lógicas, as quais possam justificar a nossa tomada de decisão.

Habitualmente a nossa decisão é assumida como sendo uma ação voluntária, são avaliadas as condições favoráveis e as desfavoráveis, para só então, podermos escolher livremente entre as possibilidades; porém, a ação voluntária, para M.-Ponty, não é apenas uma escolha livre que se inclinará ora para os motivos mais fortes, ora para motivos mais frágeis; ocorre que nós empreendemos a escolha ao irmos contra uma propensão que se impõe: surge daí a nossa decisão concretamente.

A liberdade, não seria, portanto, como se pensa no senso comum, um ato voluntário, mas, na compreensão de M.-Ponty, se a liberdade é um ato voluntário, poderíamos “escolher”, por exemplo, o que gostaríamos de ser, como o próprio filósofo exemplifica: posso ser guerreiro ou sedutor (PhP, 2006, p. 584).

Mas para podermos realizar essa escolha, precisamos potencialmente ser ambas as coisas- guerreiro e sedutor legitimamente, mas no real, nós seremos o resultado da nossa própria construção e das nossas relações com o mundo, com os outros, só poderemos entrever a ação voluntária no momento em que nos aventuramos nos defrontar contra uma decisão que já está tomada, isto é, quando agimos de forma contrária ao que somos.

Vejamos, se somos a decisão, não fazemos escolhas; apenas justificamos como escolhas aquilo que somos e o que somos naquele momento, uma vez que estamos sempre abertos ao porvir. Sob essa perspectiva, a liberdade é que impõe seus próprios limites e desse modo esse é o verdadeiro sentido de ser livre: determinar seus limites. Decorre que se estabeleço meus próprios limites, situo-me com um propósito no mundo e, nesse movimento, indico as coisas as quais desejo transpor, quais são os limites a serem ultrapassados.

É somente por meio de um sujeito existente e que se faz presente no mundo que as coisas e o próprio mundo tem sentido. Como afirma M-Ponty: “Como é ele que, surgindo, faz aparecer sentido e valor nas coisas, e como nenhuma coisa pode atingi-lo senão fazendo-se, por ele, sentido e valor, não existe ação das coisas sobre o sujeito, só existe uma significação no sentido ativo, sendo somente a partir do sujeito que se atribui sentido (PHP, 2006, p. 584)

Será a partir desse projeto que M. Ponty também compreenderá a revolução, como exemplo recorrerá ao movimento revolucionário, uma vez que o projeto revolucionário não é o resultado de um juízo deliberado, a posição explícita de um fim. A revolução é um movimento constante. Todavia, isso contrasta com a concepção que a revolução vem sendo compreendida, como se fosse o *telos* da história e que a luta de classes assim protagonizada pelo proletariado resulte efetivamente em um mundo harmonioso ou pacífico. Para M.-Ponty

essa compreensão conduz inevitavelmente ao totalitarismo, porque está baseada numa concepção da separação entre sujeito e objeto, proletariado e burguesia.

Nas *Aventuras da Dialética*, o autor alega que toda teoria política é incompleta devido ao fato de nascer da subjetividade dos pontos de vista, possíveis e necessários, a respeito de uma realidade contingente que se modifica e a inexistência de princípios previamente constituídos para a abordagem da política.

Uma solução histórica do problema humano, um fim da história só seria concebível se a humanidade fosse como uma coisa a ser conhecida, se nela o conhecimento esgotasse o ser, se conseguisse atingir um estado que contivesse realmente tudo o que ela foi e tudo o que pode ser. Conclui que o que ocorre é contrário a tudo isso, pois no corpo social, “cada decisão traz consequências inesperadas, e como, aliás, o homem responde a essas surpresas com invenções que deslocam o problema, não há situação sem esperança, mas tampouco escolha que elimine os desvios, que extenuie seu poder de invenção e esgote sua história” (AD, 2006, p. 20),

Assim, compreende o sentido da revolução no percurso histórico, alegando que: “o que está caduco não é a dialética; é a pretensão de terminá-la num fim da história ou numa revolução permanente, num regime que, sendo sua própria auto contestação, não precise mais ser contestado de fora e, em suma, não tenha mais um fora” (AD, 2006, p. 270). Em outras palavras, esse modelo de pensamento leva inevitavelmente a uma prática já conhecida por muitos - o totalitarismo, o qual descreve um mundo onde não há alteridade, não há exterioridade (um fora), a exemplo do nazismo; e se de outro modo houver a ocorrência de uma revolução permanente o que se assegura com isso - é certamente - o terror, a revolução russa demonstrou que ao não se tolerar a oposição, negar a crítica vinda de fora, a revolução então produz a crítica da política oficial, a “verdade” de um regime que só pode ser vista por aqueles que estão no poder.

Mas como ter certeza de que uma oposição interior não é uma oposição à revolução? Vê-se nascer, então, uma instituição bastante singular: a crítica oficial, que é a caricatura da revolução permanente. [...] e que tendo se convertido num elemento do poder, a crítica tem de ser interrompida justamente no momento em que ficaria interessante, em que avaliaria, julgaria e virtualmente contestaria o poder na sua totalidade (AD, 2006, p. 271).

M.- Ponty ao pensar o sentido da teoria da Revolução Permanente considera as antinomias na Revolução, observa que a tese do fim da História é efetivamente o absoluto e conseqüentemente se torna antirrevolucionário e que esse pensamento continua na teoria e na

prática do pensamento marxista. Afinal, ao pensar em Revolução como *telos* da História não se admite que possa haver oposição dentro do movimento revolucionário, e se a Revolução é o “princípio do fim” como pensar em refutar as ações do governo revolucionário sem que isso seja compreendido como uma oposição ao estatuto revolucionário? Pois este nada mais é que o ponto de partida para a elaboração teórica tanto do socialismo como do comunismo. É nesse ponto que M.-Ponty retoma a noção de Revolução Permanente:

[...] a questão é saber se há um original fora do imaginário, se a empresa revolucionária, empresa violenta, destinada a pôr uma classe no poder, e que derrama sangue para consegui-lo, não é obrigada, como dizia Trotsky, a tomar-se por um absoluto, se no interior dela pode haver lugar para uma potência de contestação, ou seja, se pode ser relativizada, se nela não resta sempre algo da crença no fim da história, se a revolução permanente, forma refinada dessa crença, ao chegar ao poder, não se despoja de seu sentido dialético-filosófico, em suma, se, por princípio, a revolução não faz o contrário do que quer e não instala uma nova elite, ainda que seja sob o nome de revolução permanente (AD, 2006, p. 272).

“Hoje, o que importa não é revolucionar, mas montar o governo revolucionário.”<sup>6</sup> Ao mesmo tempo que o Comitê de Salvação Pública aniquilava a dialética na revolução, a Revolução Permanente a qual se reporta M.-Ponty, mantém a revolução como regime, “então não há mais oposição, não há mais dialética manifesta” (AD, 2006, p. 272). Atribui-se à revolução uma constituição ontológica, ou seja, a revolução estabelece a verdade.

### 1.3 A REVOLUÇÃO PERMANENTE COMO FIM DA HISTÓRIA (TOTALITARISMO).

A revolução permanente é esse mito, o trabalho do subterrâneo do negativo, que nunca cessa, sobretudo na sociedade revolucionária. É possível que assim seja para aqueles que pensam a história universal, para os líderes: em Trotsky, em Lenin, as mentiras do governo, as manobras, a repressão, destinavam-se à revolução mundial. Para aqueles que não são políticos profissionais, há o trabalho e o lazer, a guerra e a paz, o movimento e o repouso, e, aos olhos deles a revolução permanente é um pretexto para admitir a violência. Portanto, por princípio, é apenas em alguns momentos privilegiados que a negatividade desce realmente para a história, torna-se um modo de vida. O resto do tempo, está representada por funcionários. Essa não é uma dificuldade apenas do bolchevismo, mas de qualquer organização marxista [...] (AD, 2006, p. 113).

Segundo M.-Ponty, é nessa perspectiva que a Revolução Permanente pode ser imaginada. Lenin, Trotsky sujeitam a realidade e a reduzem em suas representações, mas a história se incumbiu de mostrar os equívocos teóricos e práticos desses autores. Desta maneira pode-se compreender o sentido específico do próprio trotskismo: não como uma proposta de

---

<sup>6</sup>Correspondência do Comitê de Salvação Pública (AD, 2006, p. 267).

movimento revolucionário. Mas sim como uma hipótese acerca da ontologia da revolução e de que modo a revolução se realiza e funda a realidade própria. Para M.-Ponty só é possível que a revolução tenha alguma coisa de permanente, eliminando principalmente o conceito de *telos* da história.

#### 1.4 A CRISE<sup>7</sup> NO CONCEITO DE REVOLUÇÃO

A Revolução, foi dito frequentemente, é o resultado da luta de classes, mas é preciso ainda que esta se exerça num quadro em que a divisão de classes se combine com a divisão do conjunto social e do Estado e que todos os conflitos acumulados no seio da sociedade civil possam ser referidos à noção de uma oposição política e de um princípio de dominação. (CLAUDE LEFORT, 2001, p. 161)

Como já mencionado, M.-Ponty analisará o conceito de revolução tomando por base duas grandes revoluções históricas - as Revoluções Francesa e Russa, que embora tenham ocorrido em épocas diferentes, seus modelos têm diversos fatores em comum, mas o principal é que ambas são caracterizadas pela luta de classes.

Esforçando-se em repor o debate da questão dialética e demonstrar o que acontece no dia seguinte após revolução, M.-Ponty recorre ao exemplo das ações revolucionárias ocorridas na Revolução Francesa de 1789 através da análise realizada pelo já citado historiador francês Daniel Guérin e as ações da Revolução Russa de 1917, a qual, após a segunda guerra foi habitualmente consagrada como um tipo de padrão para o comunismo internacional, haja vista que nesse tipo de modelo, comportava a esperança de dias melhores. Historicamente, a Revolução Francesa, foi caracterizada fortemente por fatores econômicos, políticos e sociais. A situação econômica da França estava constituída por uma grande crise que ocorreu devido a perda de colônias para a Inglaterra e também a perda de mercado. As colheitas não foram promissoras o que contribuiu para que situação econômica da França se complicasse ainda mais.

A sociedade Francesa estava dividida em três camadas principais que eram chamadas de primeiro, segundo e terceiro estado. O primeiro estado, constituído pela nobreza, o segundo estado pelo clero e o terceiro estado pela burguesia, *sans-cullotes* e plebeus. Em geral, a sociedade francesa da época se encontrava sob um sistema de opressão do primeiro e

---

<sup>7</sup>O termo crise tem origem na medicina hipocrática, a qual indicava a transformação decisiva que ocorre no ponto culminante de uma doença e orienta o seu curso em sentido favorável ou não (Hipócrates, Prognosticon, 6 23-24; Epidemias, I, 8, 22). Em época recente, esse termo foi estendido, passando a significar transformações decisivas em qualquer aspecto da vida social. (ABBAGNAMO, 2009, p. 222).

Dicionário eletrônico Houaiss -latim - *crisis*, “momento de decisão”, de mudança súbita; do verbo grego *krinō*, “separar, decidir, julgar”.

do segundo estados sobre os membros do terceiro estado. O terceiro estado era constituído por 96% da sociedade francesa e sustentava os abusos da nobreza e do clero.

Influenciados intensamente pelas ideias iluministas do século XVII, o terceiro estado começou a revolta contra o sistema opressor. O ponto inicial da Revolução Francesa foi a queda da Bastilha que era o símbolo da máxima representação do absolutismo francês.

À medida que a revolução se desenvolve, a sociedade francesa vai passando por inúmeras transformações, principalmente políticas e sociais. Isso se evidencia pela luta de classes que derruba um regime absolutista, na tentativa de implantar uma democracia. Porém, por trás do princípio de revolução, pode-se perceber que na verdade se escondiam os interesses particulares de uma classe ascendente: a burguesia.

Tomando por base o *La lutte des classes sous la I<sup>re</sup> République* (AD, 2006, p. 288) de Daniel Guérin, M.-Ponty se orienta para analisar a Revolução Francesa e estabelecer o vínculo da sua reflexão aos fatores históricos, bem como as relações com marxismo da época. Observa os fatos que se encadeiam ao momento histórico da Revolução Francesa e conclui que essa empreitada é parecida com a dos “novos marxistas” que também buscavam colocar uma classe ascendente no poder e como em outras ocasiões ao longo da história humana esse episódio da história foi saudado com a revolução.

M.-Ponty nos encaminha para o espírito da Revolução Francesa mediante a análise dos fatos históricos, buscando inferir por meio deles, as significações necessárias à compreensão da subjetividade do conceito de revolução. Elogia a obra de Daniel Guérin por manter a pureza em todos os fatos e informação, ou seja, por ter mantido o máximo quanto foi possível a intersubjetividade ao longo de sua escrita.

Daniel Guérin analisa a revolução sob duas perspectivas: de um lado, a revolução pode ser considerada como progresso em relação ao Antigo Regime, mas, de outro, é uma regressão tendo em vista à ação dos Braços Nus. Ora, argumenta M.-Ponty, se a revolução é o que se registra no curso dos acontecimentos porque responde às condições objetivas<sup>8</sup>, nesse caso o objetivismo deve sustentar que a revolução era representada pelos jacobinos e que os Bras Nus, representavam a contrarrevolução. Mas se assim for determinado, torna-se um subjetivismo, ora porque se admite que somente Robespierre era possível, ora, aceita-se que somente os Braços Nus eram a revolução verdadeira e que ela não aconteceu por falta de condições objetivas.

---

<sup>8</sup>Objetivista: porque inscrita nas “condições objetivas”. Subjetivista: porque não tolera nenhuma oposição.

M.-Ponty mostra que há impasses: não há como conciliar logicamente a revolução como luta e a revolução como fato, como contingência e como necessidade.

Quanto à análise da Revolução Russa, o exame se estabelece com base na relação passado-presente, em outro termo, da classe ascendente como classe dirigente, a partir disso M.-Ponty examina o fenômeno da sedimentação<sup>9</sup>.

A noção de sedimentação nas *Aventuras* aparecerá sob a ideia de estagnação, de modo que é o conceito de inércia que está pressuposto, a afirmação segundo a qual toda revolução é verdadeira como movimento e falsa como regime, ou seja, conclui que a expressão “regime revolucionário” não possui sentido algum, exatamente porque a revolução é movimento e no instante que se torna regime perde seu sentido originário. O filósofo argumenta que em toda revolução, uma vez estabelecidas as novas relações sociais, a classe que se eleva, transfigura-se em classe dominante e que, no momento da passagem, da mudança, no momento do entrecruzamento, a classe que ascende se identifica com as classes dominantes descendentes as quais ela própria depôs. Por esse motivo, diz M.-Ponty há algo de tão incerto na história que esta chega mesmo a perder a direção: se na origem da revolução a classe ascendente era progressista, no momento de transição, ela torna-se conservadora, e se antes era o lugar para onde havia convergências, abre-se passagem para o lugar de luta e confronto. Ocorre que a revolução russa ou as revoluções em geral, resultam numa instituição totalmente diversa da esperada, pois a dialética como *Pravda*<sup>10</sup> conseqüentemente resultará no seu contrário.

A questão é: de que maneira, ou ainda em que momento a dialética se transforma em antidialética. De que modo as contradições são substituídas pelas antinomias e dicotomias. Problema este já mencionado nesse trabalho e que contempla todo o pensamento reflexivo do nosso autor.

Ao analisar o modo como a dialética se transforma no seu oposto, ou ainda, a maneira como as ambigüidades são substituídas gradativamente, pelas antinomias e dicotomias, M.-Ponty conclui que o que fica estabelecido nada mais é senão uma relação de

---

<sup>9</sup>Merleau-Ponty, após Husserl, se refere à *sedimentação* do sentido. “A sedimentação é o modo de ser de uma idealidade ou o momento em que a instituição de um sentido se incorpora à cultura, tornando-se “disponível”, uma ideia da inteligência que usamos sem mais pensar em sua origem. Um sentido, porém, é vertical. É e está presente porque carrega consigo dimensões passadas e vindouras, significações que não estão atualmente dadas e de cuja ausência depende o prestígio absoluto de sua presença. O documento é esse sentido vertical presente no texto como investimento passado e atual de uma cultura e apelo a textos futuros, articulando-se com os precedentes e com os seguintes de modo indireto e alusivo. A sedimentação pede o que Merleau-Ponty chama de “geologia transcendental”, uma escavação que traga o espaço histórico e o tempo geográfico das significações e permita reativar seu sentido (CHAUÍ, 2002).

<sup>10</sup> Verdade em cirílico

exclusão recíproca, na qual os opostos ao invés de coexistirem, acabam anulando um dos lados. É em decorrência desses pensamentos que o filósofo busca reposicionar a dialética, utilizando como exemplo argumentativo a ideia de luta de classes.

Esse novo dogmatismo, que põe o sujeito cognoscente fora do tecido da história e lhe dá acesso ao ser absoluto, isenta-o do dever de autocrítica, dispensa o marxismo de aplicar a si mesmo seus próprios princípios, instala numa positividade maciça o pensamento dialético que, por seu movimento próprio, a rejeitava (AD, 2006, p. 72-73).

Em *Les temps modernes, Sens et non Sens, Humanisme et terreur, nos Propos de Signes*, e sobretudo, *Les aventures de la dialectique* pode-se constatar que os textos se aproximam muito de uma análise histórica, sociopolítica, tanto quanto da fenomenologia, da estética e da ontologia, dando especial importância à experiência:

Para M.-Ponty, “a experiência antecipa uma filosofia, assim como concebe que a filosofia não passa de uma experiência elucidada” (PhP, 2006, p. 99) aponta para “a necessidade que há de se recorrer a uma filosofia da história e do espírito para tratar dos temas, passando-as pelo crivo da crítica” (AD, 2006, Pref.)

Saber se a história de nosso tempo tem seu sentido principal na economia e se nossas ideologias dele só dão o sentido derivado ou segundo, é uma questão que já não releva da filosofia, mas da política, e que resolveremos investigando qual cenário, o econômico ou o ideológico, recobre mais completamente os fatos. A filosofia pode apenas mostrar que é *possível* a partir da condição humana (CHAUÍ, 2009, p. 47).

Segundo a filósofa Marilena Chauí,

- Esse texto realiza uma revolução filosófica sem precedentes. Como se sabe, desde Aristóteles, a teoria só é verdade porque seu objeto é o necessário, enquanto a prática permanece no campo prudencial porque seu objeto é o possível. M.-Ponty acaba de inverter essa relação e romper com essa longa tradição: a filosofia aponta o possível; somente a política é o lugar onde um possível alcança evidência. A política é passagem do contingente ao necessário. Isso significa, portanto, que a política é a *existência*, no plano da história (CHAUÍ, 2009, p. 47).

Em outras palavras, a experiência é o meio de abertura para aquilo que diverge de nós mesmos, é o caminho de acesso para reconhecer o outro, a alteridade, mas é também a experiência que define também como processo de identificação do ir e vir do interior para o exterior de si, sendo esta portanto, a essência mesma do espírito. A tradição tanto empirista como a intelectualista, separou os opostos, a ação - do pensamento de agir, colocando-os respectivamente no campo da ambiguidade e no campo conceitual, não reconheceu que a

experiência é um *ato selvagem*<sup>11</sup> do querer e do poder, vínculo natural do nosso ser no mundo, e que a possibilidade da experiência através do pensamento já presume a inclusão em uma situação concreta.

Assim, o filósofo pensará a dialética como um dos modos da experiência, por concebê-la como o entrecruzamento das antinomias, definindo-a assim, como *práxis* (grifo nosso). Na *práxis*, não há exclusão dos contrários – há a coexistência, relação mútua entre os opostos, o movimento puro, ou seja, o movimento dialético, por meio do qual o pensamento e o trabalho político também se realizam.

O sentido profundo, filosófico, da noção de *práxis* é instalar-nos numa ordem que não é a do conhecimento, mas a da comunicação, da troca, do convívio. [...] Essa *práxis* não está fechada em si mesma, não se basta a si mesma, ela admite e até exige uma elaboração crítica, retificações (AD, 2000, p. 59).

M.-Ponty compreende que a política não é uma instituição, mas é a relação entre a lei e a conjuntura e é desse modo a política como pensamento não está livre da ação, assim como ação não está livre do pensamento.

Essa constatação registra mais que a mudança do pensamento de M.-Ponty sobre o lugar da política, o que se configura agora é a sua concepção de que a filosofia e a política não tratam do mesmo modo os problemas humanos, mas que são solidárias<sup>12</sup>.

“*La philosophie et la politique sont solidaires*”<sup>13</sup> não somente abstratamente, não apenas conceitualmente, mas na sua prática. Das ideias que se efetivam na política e na história, e que se concretizam no presente, levando a necessidade de assumir os fatos como tema a investigar e não a sua condição de possibilidade futura.

A crença ingênua e não crítica nas verdades relativas a investigação desse fenômeno social e político obscurece o saber sobre a realidade revolucionária quando a sua manifestação se realiza na existência concreta de um determinado povo ou de uma determinada sociedade.

Essas crenças se intensificam por motivos diferentes, seja pelo aspecto sociocultural ou por meio de dados sociológicos, mudanças relacionadas a área jurídica ou ainda na política atuante. São aspectos importantes a serem observados no fenômeno da revolução, pois o pesquisador poderá omitir ou excluir descrições danosas no processo de formação conceitual.

<sup>11</sup>É o espírito que quer e pode alguma coisa, o sujeito que não diz “eu penso”, e sim “eu quero”, “eu posso, mas que não saberia como concretizar isto que ele quer e pode senão querendo e podendo, isto é, agindo, realizando uma experiência e sendo essa própria experiência. (CHAUÍ, 2002, p. 152)

<sup>12</sup>Laço ou vínculo recíproco de pessoas ou coisas independentes- apoio a causa, princípio, etc. de outrem. Sentido Moral que vincula o indivíduo à vida, aos interesses dum grupo social, dum nação, ou da humanidade.

<sup>13</sup>Entretien avec Jean-Paul Weber », Le Monde, 31 décembre 1960, repris dans Merleau-Ponty M., Parcours deux : 1951-1961, Lagrasse, Verdier, p. 302-304.

Ficando em geral, o conceito exposto a objeções polêmicas devido a sua caracterização unilateral. A exemplo da corrente idealista que contribuiu para esse entendimento de que no fenômeno revolucionário, o ser humano é ao mesmo tempo – Sujeito e Objeto.

Realizar a gênese do termo para o filósofo remonta o seu início nas ciências e nas filosofias modernas por meio do dualismo de Descartes; defendendo que é somente em situação de crise que podemos perceber o verdadeiro significado dos fatos. Em outras palavras, a existência é inseparável da noção de experiência limite e por isso mesmo só em situação de crise podemos alcançar seu sentido. Mas, “houve explorados muito antes de que houvesse revolucionários, portanto, não é sempre em período de crise econômica que o movimento operário cresce.” (PhP, 2006, p. 593). Segundo M.-Ponty, a revolução não é o resultado das “condições objetivas”, ao contrário, ela é uma decisão, realizada pelo operário no momento em que assume a revolta que dá existência a ele como proletário.<sup>14</sup>

#### 1.5 NECESSIDADE DE RETOMADA DA NOÇÃO DE REVOLUÇÃO COMO EXPRESSÃO DA LIBERDADE INDIVIDUAL EM MEIO AO CORPO SOCIAL. NECESSIDADE DE RETOMADA DO MARXISMO. A QUESTÃO DA PRÉ-HISTÓRIA

Na *Fenomenologia da Percepção* M.-Ponty faz uma analogia entre revolução e doença, procurando desse modo, demonstrar que a doença nos coloca em relação com o irrefletido, para o filósofo é essencial reconhecer-se como reflexão-sobre-um-irrefletido (PhP, 2006, p.75-76), em vez de ultrapassá-lo ou dissolvê-lo. Coloca a existência e a experiência como situação limite diante da doença e assim como ocorre nas patologias, ocorre no movimento revolucionário, pois em ambos os casos, não estão extintas as consequências das ações ou das suas motivações, do mesmo modo que o patológico nos mostra o que é o normal<sup>15</sup>, a revolução está para o corpo social-político, assim como a doença está para o corpo, nos indicando por comparação os limites de um e de outro, donde se dá a concepção de um corpo saudável e da liberdade social. Pois é desse modo que podemos perceber a existência do corpo saudável, no momento em que aparece algum sintoma de que algo não vai

<sup>14</sup> Merleau-Ponty afirma que o projeto revolucionário [...] só deixa de ser a decisão abstrata de um pensador e se torna uma realidade histórica se se elabora nas relações inter-humanas e nas relações do homem com seu ofício. Portanto, é verdade que eu me reconheço como operário ou burguês no dia em que me situo em relação a uma revolução possível e que essa tomada de posição não resulta, por uma causalidade mecânica, de meu estado civil operário ou burguês (é por isso que todas as classes têm seus traidores), mas ela também não é uma valorização gratuita, instantânea e imotivada, ela se prepara por um processo molecular, amadurece na coexistência antes de explodir em palavras e de se referir a fins objetivos (p. 597-598)

<sup>15</sup> A leitura de Georges Canguilhem autor de: *O normal e o patológico, ajuda na compreensão dessa passagem.*

bem, do mesmo modo, o filósofo concebe a situação de uma crise social, econômica ou política, momento este em que a experiência perceptiva da liberdade será evidenciada.

Em outras palavras, é na crise que se pode perceber o verdadeiro sentido das ações, sem criar, no entanto, uma compreensão ilusória que após “a cura” ou a “revolução” será obtida uma situação na qual não haverá mais a necessidade de intervenções, nas quais o contingente não agiria, como um ‘corpo saudável’ que jamais necessitará de adaptações, ajustes e cuidados; também na sociedade após um movimento revolucionário, a paz continua enfim repousará num sistema de crenças bem estruturados e o qual avançará dentro dos limites instituídos por esse sistema de ações prévias e preventivas, sem levar em conta que as eventualidades ocorridas no corpo físico, também incorrem no corpo social proporcionadas pelas mais variadas situações .

Se faz necessário, portanto, retomar o conceito de revolução e o marxismo expressará isso de alguma maneira, com o fim da pré história. Visto que Marx foi deturpado e a história mostra isso. A crise do marxismo a qual M.-Ponty se refere está intrinsecamente ligada as mais variadas interpretações realizadas acerca da teoria de Marx – a partir disso, pensa em retomar o conceito de revolução, de modo a reinserir o homem no mundo, apregoando a ação concreta da liberdade individual. “O movimento revolucionário, como o trabalho do artista, é uma intenção que cria ela mesma seus instrumentos e seus meios de expressão” (PhP, 2006, p. 595). Mas, como já foi dito, é necessária uma retomada do pensamento de Marx, visto que este último já compreendia que a revolução não representa o fim da história, mas seu início, isto é, o início da atividade criativa e livre do homem em meio a seu mundo. Todavia, M.-Ponty depara-se com um marxismo que, a despeito de sua suposta referência a Marx, encobre, na verdade, uma compreensão dual e epistemológica do mundo, que compreende a revolução como mera negação do capitalismo que, no fim de contas, converte-se ela própria num regime antirrevolucionário, tal qual o comunismo soviético. Por isso, nessa ressignificação do conceito de revolução, que passa necessariamente por uma retomada da filosofia de Marx, é necessário ultrapassar os diversos caminhos pelos quais se enveredou o marxismo ocidental, (Weber, Lukacs, Lenin, Trotsky e Sartre, etc.)<sup>16</sup> Retomaremos esse percurso realizado por M.-Ponty nas *Aventuras* por se tratar do argumento do nosso filósofo para demonstrar que a dialética é uma experiência histórica como as demais e como toda experiência aberta, possui seus riscos, seus desvios e por isso requer uma ‘ruminação contínua’ (AD, 2006, Pref.).

---

<sup>16</sup>Teríamos uma ideia bem estranha do marxismo e de suas relações com a filosofia se fossemos julgá-lo pelos escritos de certos marxistas contemporâneos. (M.-PONTY, 1980, p. 72)

## 1.6 A QUESTÃO DA PRÉ-HISTÓRIA NO JOVEM MARX

Não se pode dizer que M.-Ponty aborda o tema da pré-história profundamente nas *Aventuras da Dialética*, será de modo sucinto que surgirá no texto, porém, sem sombra de dúvidas, essa questão é o núcleo argumentativo do filósofo para sua retomada do conceito de revolução. Questão esta, lembrada com perspicácia por M.-Ponty na obra do jovem Marx que segundo Ruy Fausto:

ficou um pouco esquecida depois da crítica althusseriana e também da crise do althusserianismo. Ela oferece, entretanto, um interesse considerável. Por um lado, ela se situa certamente aquém do marxismo, mas, ao mesmo tempo – pelo menos no que se refere a alguns dos textos do jovem Marx e de uma forma que não é simples – ela nos conduz além do marxismo.<sup>17</sup>

Comumente é aceito que o *Manifesto Comunista de 1848* é a consequência da reflexão filosófica e política de Marx como autoemancipadora dos explorados (MUSSE, 2011). E ao considerar a pré-história e a teoria da revolução no jovem Marx, M.-Ponty além de ultrapassar a oposição existente entre teoria e ideologia, ao mesmo tempo, demonstra que a construção de uma nova percepção do homem é desenvolvida no interior do movimento comunista e, portanto, é inerente a sua experiência política.

No memorável "Prefácio" da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, escrito em janeiro de 1859, Marx escreve:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode formular-se, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais

<sup>17</sup> Cf. Ruy Fausto, "Sobre o jovem Marx", In: Discurso, n. 13, São Paulo, p.7-23, 1980

Os textos que introduzem a noção de pré-história em Marx são bem conhecidos, mas se reflete pouco sobre implicações (implicações que se não estão postas nos *Manuscritos*, estão "lá" como implicações pressupostas): Mas considerando a negação da negação – segundo a relação positiva que existe nela, como o verdadeiro e único positivo segundo a relação negativa que se encontra nela, como único ato verdadeiro e ato de manifestação de si (Selbstbetätigung) de todo ser, Hegel só encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a qual não é história efetivamente real do homem enquanto sujeito pressuposto, mas somente ato de engendramento, história do nascimento do homem. "E como tudo que é natural deve nascer, o homem tem também o seu ato de nascimento, ato de nascimento que se suprime conscientemente. A história é a verdadeira história natural do homem". (Werke, Ergänzungsband, I, *op.cit.*, p.579, *Manuscritos de 1844*, *op.cit.*,p.138, sublinhado por Marx, nós traduzimos). "Mas para o homem socialista toda a assim chamada história universal, nada mais é do que o engendramento do homem pelo trabalho humano, do que o devir da natureza para o homem, ele tem assim a prova intuitiva, irrefutável da sua nascença através de si mesmo, do seu processo de nascimento." (Werke, Ergänzungsband, I, *op.cit.*,p.546, *Manuscritos de 1844*, *op.cit.*,p.99, sublinhado por Marx, nós traduzimos). Ruy Fausto, Sobre o jovem Marx, p.10

determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. Em certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transtorna mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. Quando se consideram tais transformações, convém distinguir sempre a transformação material das condições econômicas de produção - que podem ser verificadas fielmente com a ajuda das ciências físicas e naturais - e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até ao fim. Do mesmo modo que não se julga o indivíduo pela ideia que faz de si mesmo, tampouco se pode julgar uma tal época de transformação pela consciência que ela tem de si mesma. É preciso, ao contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possa conter, e as relações de produção novas e superiores não tomam jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade. Eis porque a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir. Em grandes traços, podem ser designados, como outras tantas épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações de produção burguesas são a última forma antagônica do processo de produção social, antagônica não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que nasce das condições de existência sociais dos indivíduos; as forças produtivas que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para resolver este antagonismo. Com esta formação social termina, pois, a pré-história da sociedade humana" (MARX, 1983, p. 233-234).

Esse trecho do texto de Marx, esclarece o momento em que M.-Ponty no Prefácio X das AD diz: "Marx, não falava de um fim da história, mas de um fim da pré-história."

Com isso, está dado o argumento que balizará o conceito de revolução com fim da história e conseqüentemente a necessidade de retomar o marxismo de Marx.

## CAPÍTULO II

### A CRISE DO MARXISMO EM “*LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE -1955*”

A mistura de objetivismo e subjetivismo extremos, um sustentando constantemente o outro, que define o bolchevismo, já está em Marx quando Marx admite que a revolução está presente antes de ter sido conhecida’(AD, 2006, p. 107).

Em relação ao comunismo e ao marxismo, é preciso situar o posicionamento de M.-Ponty. Ao longo dos seus escritos pode se verificar que houve mudanças nas suas reflexões, sobretudo se observados os textos de *Humanismo e Terror* (1947) e as *Aventuras da Dialética* (1955). Em *Humanismo e Terror*, M.-Ponty revela que a União Soviética representava a revolução por praticar a política do proletariado e a qual tinha o partido comunista como exemplo para o mundo. Resguardava a dialética marxista do mesmo modo, justificando o marxismo como negação. A mudança de expectativa é assinalada nas *Aventuras da Dialética*, oito anos após *Humanismo e Terror*:

Seja esse horizonte qual for, as taras do capitalismo continuam sendo taras, mas a crítica que as denuncia tem de estar livre de qualquer compromisso com um absoluto da negação que, no longo prazo, prepara novas opressões. Portanto, a crítica marxista tem de ser retomada, toda ela reexposta, generalizada, e ficávamos no abstrato quando dizíamos que o marxismo “continua verdadeiro como negação”. Talvez- dizíamos – nenhum proletariado venha a ocupar o lugar de classe dirigente que o marxismo lhe atribui, mas é verdade que nenhuma outra classe pode substituí-lo nesse papel e que, nesse sentido, o fracasso do marxismo seria o fracasso da filosofia (AD, 2006, p. 305-306)

Já não admite um comportamento benevolente com o comunismo, como consta em *Humanismo e Terror*, sem que haja conhecimento, luta pela causa, comprometimento, como se pode verificar nas *Aventuras da Dialética*. Tem por intenção, estabelecer uma ação política de oposição ao capitalismo, tendo em vista que esta política não esteja presa à ilusão revolucionária-comunista, pois:

No interior do pensamento revolucionário, não encontramos a dialética, mas o equívoco ou seja, no bolchevismo, as aventuras da dialética em ação, chegam claramente a uma contradição insolúvel, pois, a dialética cumpre precisamente o papel de uma ideologia, ajudando o comunismo a ser algo diferente do que ele pensa que é (AD, 2006, p. 273).

Adverte que o equívoco da filosofia comunista seria o próprio equívoco da revolução (AD, 2006, p. 90). Pois, no desenvolvimento das revoluções, o fato que todas elas

degenerarem não é de modo algum casual: com efeito, o que ocorre é que as revoluções ao se transformarem em instituição, perdem imediatamente seu caráter original, que sumariamente, jamais podem ser o que eram enquanto movimento (AD, 2006, p. 272). O que fica estabelecido é a impossibilidade de saber quando uma revolução deixa de ser movimento e incorpora um regime.

A instalação no poder de uma classe, mais do que a própria revolução, é seu escamoteamento: as profundezas abertas voltam a se fechar, a nova classe dirigente volta-se contra aqueles que tinham ajudado a triunfar e que já a ultrapassavam, restabelece sobre eles seu poder positivo, já contestado. A revolução é progresso quando a comparamos com o passado, mas decepção e aborto quando comparada com o futuro que ela deixou transparecer e sufocou. O pensamento marxista tenta unir, manter juntas as duas concepções da revolução – como custo extra do desenvolvimento histórico e da história como revolução permanente – e o equívoco consiste justamente no fato de ele não conseguir. Busca-se a síntese num ponto de maturidade da história em que o desenvolvimento histórico e objetivo daria ao mecanicismo interno da revolução tamanho apoio que a revolução permanente poderia se instalar no poder (AD, 2006, p. 275).

Ou seja, os movimentos quando chegam ao poder, assumem um procedimento de modificação da realidade, forjando verdades, estabelecendo ‘suas’ próprias verdades. Mas, levando em conta que as ideologias não possuem o poder de alterar os fatos, agem, então, por meio de certos processos ou técnicas que revelam ‘a verdade’ por intermédio de uma lógica determinada, que funciona de acordo com os seus próprios ideais. Essa constatação faz M. Ponty pensar em engajamento, e desfere contra os comunistas franceses, bem como a Sartre: “As ‘razões’ de Sartre são o contrário das dos marxistas e é porque a dialética está em pane que ele defende a política comunista. Resta saber o que se deve concluir disso” (Ibidem, p. 214). Pois o que o indivíduo faz em um dado momento histórico pode ser ou ter significados diversos em momentos diferentes, independe da ação individual. Consequentemente, ao não se pensar sobre esse lugar da história, não se sabe também aonde se quer chegar, para onde se quer ir, pelo que lutar? pela liberdade?, que liberdade?

A passagem marxista da liberdade formal à liberdade real não está feita e não tem, de imediato, nenhuma possibilidade de se fazer. Se Marx aceitava “suprimir” a liberdade, a discussão, a filosofia e em geral os valores do homem interior, o fazia somente para poder “realizá-lo” na vida de todos. Se esta realização tornou-se problemática, é indispensável manter os hábitos de discussão, de crítica e de busca, os instrumentos de cultura política e social. Precisamos guardar a liberdade, esperando que uma nova movimentação da história nos permita, talvez, engajá-la num movimento popular sem ambiguidade. Somente o uso e a ideia da liberdade não podem mais ser, presentemente, o que eram antes de Marx. (HT, 1968, p. 16).

A liberdade concreta à qual M.-Ponty se refere não deve ser respaldada sem antes haver a convicção de não estar se prestando ao serviço de um imperialismo e de suas ilusões. Por toda a parte, em que a “mistificação liberal, criticando a liberdade-ídolo, [...] santifica os meios clássicos de repressão policial e militar. – em nome de uma liberdade efetiva.” Ressalta que não podemos esquecer que de início esse tipo de defesa da liberdade, aparece sob o “complemento solene” (grifo do autor) da violência e se consolida diversamente apenas na ideia de salvaguardar a liberdade (grifo nosso) e não na defesa de homens livres. (HT, 1968, p. 16).

Há uma constatação da inversão efetiva da compreensão do lugar próprio da liberdade e da sua ideia, ficando assim lançada no abstrato do termo, quando na verdade, trata-se de realizá-la concretamente, inaugurando a relação entre os homens.

## 2.1 WEBER E A CRISE DO ENTENDIMENTO

A história não é um deus exterior, uma razão escondida da qual só poderíamos registrar as conclusões: é o fato metafísico de que a mesma vida, a nossa, se desenrola em nós e fora de nós, no nosso presente e no nosso passado, de que o mundo é um sistema com várias entradas ou, se preferirem, que temos semelhantes (AD, 2006, p. 19).

No capítulo *A crise do entendimento*, M.-Ponty afirma que: “não se pode evitar a invasão do historiador na história, mas se pode fazer com que, assim como o sujeito kantiano, o entendimento histórico construa de acordo com certas regras que garantam valor de intersubjetividade à sua representação do passado”. Mas o que seria efetivamente a *Crise do entendimento* para M.-Ponty? A crise, parte da necessidade de ultrapassar as antinomias do entendimento, sujeito/objeto, necessidade/contingência, objetividade/subjetividade e a impossibilidade de realizar tal tarefa. E é desse modo que o filósofo compreende que Weber incorpora os tipos ideais nos fatos e as afinidades eletivas, ou seja, as significações, que, não deverão ser consideradas como explicação da história, mas como referências para analisar o espaço que separa “o que pensamos e o que aconteceu e evidenciar o resto deixado por toda interpretação” (AD, 2006, p. 2), pois o conhecimento não está fechado numa conclusão eterna, num fim absoluto, ao contrário, é algo que está submetido incessantemente a reavaliações, interrogações.

Será por meio da observação realizada por Weber, que se poderá compreender que a crise do entendimento está na relação entre o historiador e a história, em que o historiador está

mais preocupado com a sua interpretação do passado-presente; concebendo ora o passado como um espetáculo, o qual não se deve julgar, ou identificando as práticas do presente confrontando-as com o passado, esse tipo de interpretação histórica acaba por responsabilizar no presente atitudes cometidas num passado distante.

Esse dualismo do conhecimento do passado e presente, M.-Ponty denominará como dualismo da objetividade do entendimento e do sentimento moral, “[...] Mas como permanecer nesse dualismo? É o dualismo do passado e do presente que, evidentemente, não é absoluto” (AD, 2006, p. 3). E afirma que Weber procurou ir além desta contradição procurando justapor “a ordem da verdade à da violência” (AD, 2006, p. 2).

Mas resta o problema do dualismo. M.-Ponty diz que Weber resolve essa questão do dualismo colocando o saber e a prática, passado e presente sob a mesma perspectiva, onde ambos enfrentam a mesma “infinidade do real histórico”

Pelo simples fato de a ordem do saber não ser a única, não se fechar nela mesma e ter em si ao menos a lacuna escancarada do presente, a história inteira ainda é ação, e a ação já é história. A história é una, quer a contemplemos como espetáculo, quer a assumamos como responsabilidade”. (AD, 2006, p. 3) [...] O saber e a ação são dois polos de uma existência única (AD, 2006, p. 4)

M.-Ponty recorre à teoria weberiana da história sob a perspectiva de historiador do capitalismo, incitador de uma filosofia da história e como cientista político. Afirma que a escolha realizada por Weber inspirada num texto de Franklin, elege como objeto de estudo as relações entre o calvinismo e o capitalismo, a qual oferece a transição do protestantismo para o capitalismo.

Em outras palavras, segundo o filósofo, Weber mostrou como uma filosofia dialética da história pode ser aplicada:

A história tem sentido, mas não é puro desenvolvimento da ideia: constrói seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa “a compreensão histórica que revela uma interioridade da história deixando-nos, contudo, em presença da história empírica com sua densidade e seus acasos, e não a subordina a nenhuma razão oculta. Tal é a filosofia sem dogmatismo que se advinha nas investigações de Weber.” (AD, 2006, p. 11)

M.-Ponty chama a atenção para a nossa relação com a história, rejeitando primeiramente que essa seja apenas de entendimento, a exemplo de como ocorre entre o espectador e o espetáculo, pois há de algum modo uma relação entre o indivíduo e a história, o nosso envolvimento com o passado e “com outras liberdades hoje passadas” (AD, 2006, p. 4). Mas também é verdade que a história serve como espetáculo para “aqueles que já

decidiram se interessar por todas as soluções, que se postam diante delas num estado de disponibilidade, e então ela contrasta com as paixões estreitas e profundas que contempla”. (AD, 2006, p. 17), ou seja, os momentos passados são selecionados, escolhidos pelo historiador, sujeito histórico e para atribuir um ar de cientificidade a essas escolhas M.-Ponty alega que Weber criou a teoria dos “tipos ideais”<sup>18</sup>, a qual revela “afinidades eletivas”<sup>19</sup>.

Em *A ética protestante e o espírito capitalista* estão delineadas, por exemplo, as relações entre o protestantismo e o estabelecimento do capitalismo, neles o autor trata da doutrina calvinista da predestinação e interpretação do êxito material:

A religião gera necessariamente o espírito do trabalho e o espírito da economia, e esses só podem produzir riqueza. Mas quando aumenta a riqueza, aumentam também o orgulho, a paixão e o amor pelo mundo...assim, embora permaneça a forma da religião, seu espírito desaparece pouco a pouco” (AD, 2006, p. 10).

Ainda, se a ética protestante e o capitalismo são modos convencionais de elaborar a correspondência “do homem com o homem, nada impede que, conforme o momento, a ética protestante seja portadora do capitalismo nascente, ou que, ao contrário, o capitalismo perpetue na história certas condutas típicas do protestantismo.” (AD, 2006, p. 14).

Entende que, se Weber consegue compreender a estrutura básica dos fatos, é porque ele encontrou um significado objetivo em si, atravessou o aspecto em que a razão está fechada, e vai além das perspectivas parciais provisórias, restituindo a intenção anônima, a dialética de um conjunto (AD, 2006, p. 8). Weber viu uma lógica entre o protestantismo e o espírito capitalista (AD, 2006, p. 3-7). Tendo obtido seus conhecimentos da escola kantiana e em particular, de Rickert, Weber por meio de seu livro *Die Grenzen der*

<sup>18</sup> O tipo ideal refere-se a uma construção mental da realidade, na qual o pesquisador seleciona um certo número de característica do objeto em estudo, a fim de construir um topo tangível, ou seja, um TIPO. Esse tipo será muito útil para classificar os objetos de estudo. Por exemplo, quando pensamos em democracia temos em mente um conjunto de características em nossa mente dando origem a um todo idealizado (o Tipo Ideal). Ao observar um sistema político contrastamos com esse tipo que temos em mente para classificar esse sistema como democrático ou não. O objetivo de Weber, ao utilizar o recurso "tipo ideal", não é de esgotar todas possibilidades das interpretações da realidade empírica, apenas criar um instrumento teórico analítico.

<sup>19</sup> O itinerário desse termo é curioso: vai da alquimia à sociologia, passando pela literatura romanesca. Tem por padrinhos Alberto, o Grande (século XIII), Wolfgang Goethe e Max Weber. Em nossa utilização do conceito, tentamos integrar as diferentes acepções de que a expressão se impregnou ao longo dos séculos. Designamos por "*afinidade eletiva*" um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais não redutível à determinação causal direta ou "influência" no sentido tradicional (LÖWY, 1989, p. 13, grifos no original). Da filosofia à química, sem abandonar a alquimia, da química à literatura, e daí à sociologia pela transmutação operada por Max Weber, diz Löwy: Da acepção antiga irá conservar as conotações de escolha recíproca, atração e combinação, mas a dimensão da novidade parece desaparecer. O conceito de *Wahlverwandschaft* — assim como este outro, de significação próxima: *sinnhaftigkeiten* (afinidades de sentido) — aparece em três contextos precisos nos escritos de Weber. Em seu sentido central em Weber o conceito de afinidades eletivas busca "analisar a relação entre doutrinas religiosas e formas de ethos econômico" (LÖWY, 1989, p.15 apud *Kriterion* v. 46 n. 111 Belo Horizonte, Jan./June, 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2005000100006&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2005000100006&script=sci_arttext)>.

*Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*<sup>20</sup>, entendeu que a sociologia, a economia, a política e a história podem atingir uma validade científica, sem perder suas características particulares e a origem de seus objetos.

Contudo, não é com toda a teoria weberiana que M.-Ponty irá compactuar, dirigirá suas críticas a Weber, no que se refere à ação política e a sua concepção de história, vai analisar então os termos do posicionamento weberiano e aponta para duas objeções: uma, de não dispor o “tipo ideal” numa continuação histórica e a outra, é a de investigar a história passada, orientado por articulações do presente, ou seja, olhar para o passado com o peso cultural do presente.

Assim está dado o processo de racionalização e a análise da sociedade moderna e capitalista, como uma síntese da tradição científica e filosófica, ora julgando, selecionando, organizando, catalogando; ora, colocando as sociedades como singulares e inigualáveis.

Os conjuntos inteligíveis da história não rompem suas amarras com a contingência, e o movimento pelo qual ela se volta sobre si mesma para tentar apreender-se, dominar-se, fazer-se razão tampouco tem qualquer garantia. A história comporta fatos dialéticos, significações esboçadas, não é um raciocínio ordenado [...] (AD, 2006, p. 23).

Em resumo, ao selecionar os “tipos ideais” no tempo histórico escolhido “as afinidades eletivas” são por fim produzidas, instauram questões acerca das vicissitudes do humano, em vez de ser um percurso que elucida tanto o presente quanto o passado pela história. Se assim for considerado, então cada período histórico já é uma escolha fundamental, um “tipo ideal”, um núcleo inteligível elaborado por “afinidades eletivas”

Se ainda for considerado como uma prática da liberdade resgatando outras práticas de liberdade, então o sujeito histórico que elabora o saber desses núcleos também forjou uma escolha fundamental e disso se deriva uma ação ou um conceito. Entretanto, não é a condição de Weber e com isso se estabelecem os limites de seu liberalismo e a crise do entendimento, pois Weber tem o conhecimento que a política e a história do entendimento atuam no espaço das antinomias, “ora revolta, ora submissão”, e se empenha para se livrar dessas contradições. Mas, “numa história de cuja racionalidade não estamos finalmente tão seguros, aquele que escolhe a verdade e a liberdade não pode convencer aqueles que fazem outras escolhas, de que esta é absurda, nem mesmo vangloriar-se de tê-los superado.” (AD, 2006, p. 24).

Para M.-Ponty, Weber não conseguiu transpor os obstáculos colocados pelas antinomias e por isso concebeu o conceito de história apenas como representação e desse

---

<sup>20</sup>As fronteiras da formação do conceito de Ciência

modo não pôde também desenvolver um princípio teórico em política, pois a sua filosofia da história na verdade buscou intermediar a relação entre o fato e a ideia, foi uma experiência que não estabeleceu as distinções que existem entre ambas.

Apesar disso, o filósofo admite que a política do entendimento de Weber tem uma vantagem decisiva sobre o velho liberalismo: é um entendimento que aprendeu a duvidar de si mesmo (AD, 2006, p. 24), e que é preciso ultrapassar a dualidade antinômica entre a objetividade do entendimento e a subjetividade moral. Referindo-se a George Lukacs, M.-Ponty diz que:

[...] no momento em que os acontecimentos iam colocar a dialética marxista na ordem do dia, ela mostra sob que condições uma dialética histórica é séria. Houve marxistas que o compreenderam, e foram os melhores. Houve um marxismo rigoroso e consequente que também era uma teoria da compreensão histórica, da escolha criativa e uma filosofia interrogativa da história.” “É somente a partir de Weber e desse marxismo weberiano que podemos compreender as aventuras da dialética de 35 anos para cá”<sup>21</sup> (AD, 2006, p. 29).

O filósofo acredita ser Lukacs em sua *História e consciência de Classe* o responsável por desenvolver uma teoria de onde Weber parou. No capítulo *O marxismo ocidental*, o argumento de M.-Ponty é articulado de tal modo que a sua tessitura se dará numa explicação da origem do capitalismo e as suas prováveis causas baseadas na compreensão dadas por Weber e Lukacs. M.-Ponty referindo-se ao jovem Marx e aos princípios revolucionários de Marx, relembra sobre esse ensaio, como ele próprio denomina de alegre e vigoroso para somente ao final do capítulo tornar clara sua crítica e avaliação em relação à teoria comunista e sua prática, para fazer 'sentir a que o comunismo atual renunciou e a que ele se resignou'. (AD, 2006, p. 69). Nesse mesmo capítulo, pensará a revolução como problema, tendo em vista que 'no interior da revolução a cintilação do verdadeiro e do falso continua' [...]" (AD, 2006, p. 45).

Primeiro porque a revolução é ao mesmo tempo afirmação e negação, ora asseverando que tudo é verdadeiro e ora asseverando que todo o passado é incerto. Segundo porque se realiza por meio de dados fornecidos pelo passado e da atualidade vivida para a decodificação do futuro e, em terceiro lugar, porque no movimento revolucionário existe a dificuldade de instituir a fase em que termina a revolução e começa o regime.

---

<sup>21</sup> M.-Ponty afirma que especificamente o marxismo sofreu desvios em seu conceito, sobretudo de 1920 a 1955.

## 2.2 LUKACS E O MARXISMO WEBERIANO OU O MARXISMO OCIDENTAL DE 1923

M.-Ponty deter-se-á no marxismo iniciado por George Lukács o qual, segundo o filósofo, buscou superar um impasse que Marx não conseguiu resolver, nem mesmo ‘seu mestre Weber’ (AD, 2006, p. 32): qual seja, se é possível para o filósofo dialético da história ultrapassar o relativismo, observar a história cientificamente sob seu ponto de vista, do qual ele próprio é partícipe dessa história e está inserido na própria história. Na concepção de M.-Ponty, o objetivo de Lukács é "encontrar um absoluto no relativo", e dizer que o absoluto pode ser recuperado e deve ser recolocado "de volta na história". Segundo M.-Ponty “é essa questão que George Lukács coloca a Weber” (AD, 2006, p. 32). O historiador poderia medir o seu próprio relativismo desde que se utilizasse da autocrítica para reconhecer a distância entre o passado e o seu conhecimento, ao mesmo tempo que ele próprio aparece como um sujeito da história, assim algum tipo de conjunto pode ser recuperado, mas não a de "todos os seres possíveis e atuais, mas a reunião coerente de todos os fatos que conhecemos". Compreendido desse modo, o marxismo deve ser uma filosofia revolucionária justamente porque se recusa a ser uma filosofia dogmática da história (AD, 2006, p. 38).

Lukács encara a história como genealogia da verdade e como interrogação, e segundo M.-Ponty será por esse caminho que Lukács superará os impasses de Weber: a filosofia da história marxista não nos dá uma verdade escondida por trás das coisas e por trás da história empírica, mas apresenta a história empírica como genealogia da verdade (AD, 2006, p. 68). Assim, Lukács pode dizer que “o critério da correção do pensamento está na apreensão da realidade, mas a realidade não se confunde de forma alguma com o ser empírico, que existe de fato,” (AD, 2006, p. 67) e que vem a ser, mas não sem a cooperação do pensamento.

Se a verdade do devir é o que há de novo nas tendências históricas que se realizam com a ajuda consciente, a ideia de um pensamento reflexo é privada de sentido (AD, 2006, p. 67).

Tanto para Lukács como para Weber, o saber está enraizado na existência, onde também encontra seus limites. A dialética é a vida profunda dessa contradição, a série de progressos que realiza. Uma história que é construída e que no entanto está por construir, um sentido que nunca é nulo, mas que deve sempre ser retificado, retomado, mantido ante os acasos, um saber que nenhum irracional positivo limita, mas que, no entanto, não contém atualmente a totalidade do real realizado e por realizar, e cuja acuidade que é juiz ou critério de todos os nossos pensamentos, mas que nada mais é senão o advento da consciência, de modo que não temos de obedecê-la passivamente, e sim pensa-la segundo nossas próprias forças. Essas relações reversíveis provam que o marxismo, quando volta a vista para o

proletariado, volta a vista para um princípio de contestação universal e aprofunda a interrogação humana em vez de fazê-la encerrar (AD, 2006, p. 69).

A cooperação do pensamento e da consciência no vir-a-ser não é a mesma do pensamento e da consciência do historiador como Weber concebe, mas sim, a de uma classe que converte o particular em universal, fazendo com que a abertura do presente seja também a de todos os tempos e consecutivamente à cultura. Para Lukács será uma classe que transformará o particular em universal e não tão somente o pensamento do historiador ou do teórico. (AD, 2006, p. 68).

Caso admitamos a dialética como encarnada no proletariado, teremos então efetivamente a demonstração de que o marxismo representa um princípio universal de contestação universal que, inicia e aprofunda a interrogação da história e da humanidade em vez de encerrá-la. O devir da verdade, núcleo da história, dá ao marxismo o valor de uma filosofia estrita e distingue-o de qualquer espécie de psicologismo e de historicismo (AD, 2006, p. 67).

A profundidade da análise de M.-Ponty consiste em demonstrar que a teoria proposta pelo jovem Marx não apregoa o fim da história e que esse fim seja o advento da revolução, haja vista que a revolução que se “torna instituição já é decadência se se acreditar concluída” (AD, 2006, p. 44). Pode-se ainda dizer de outro modo, que o progresso sob a compreensão concreta da história traz consigo a dinâmica da ambiguidade, tendo em conta que se esse progresso foi conseguido na ocorrência de uma crise, certamente que irá produzir problemas outros que necessitarão serem transpassados e desse modo é fundamentalmente ambíguo, é progresso quando promove mudanças, revoluciona, mas é regresso ao institucionalizar o movimento e imobilizá-lo.

Portanto, o sentido da história corre, a cada passo, o risco de se desviar e precisa ser o tempo todo reinterpretado. A corrente principal nunca deixa de ter contracorrentes ou turbilhões. Não está nem mesmo dada como um fato. Só se revela através das assimetrias, dos resquícios, das mudanças de rumo, dos retrocessos; é comparável ao sentido das coisas percebidas, a esses relevos que só ganham forma de um certo ponto de vista e nunca excluem de forma absoluta outros modos de percepção. O que há não é tanto um sentido da história, mas a eliminação do não-sentido. Nem bem uma direção do devir se delineia, ela já está comprometida, e é sempre retrospectivamente que um progresso pode ser afirmado: ele não estava implicado no passado, e a única coisa que se pode dizer é que, em se tratando de um verdadeiro progresso, retoma problemas imanes no passado. (AD, 2006, p. 44).

Segundo Lukács há progresso verdadeiramente desde que o passado e suas contingências possam ser retomadas a partir do presente é isso que fará do passado uma

possibilidade objetiva e quando a retomada não é possível, então o que ocorre é a reificação e a mudança da possibilidade objetiva à mecânica dialética e, portanto, a regressão.

Mas como resolver o embaraço do progresso e da regressão, da mudança e da sedimentação? M.-Ponty dirá que Lukács quer preservar um marxismo que incorpora a subjetividade à história sem fazer dela um epifenômeno, é o miolo filosófico do marxismo, seu valor cultural, em suma, sua significação revolucionária [...] Ihe é solidária (AD, 2006, p. 46), e que o marxismo necessita de uma teoria da consciência que consiga suprir a questão das mistificações sem que essa teoria impeça a possibilidade efetiva de compartilhar com a verdade e é a isso que a História e Consciência de Classe se prestou (AD, 2006, p. 47).

É no tópico da verdade *Pravda* que a revolução se apresentará como dogma para M.-Ponty. No terceiro capítulo das AD, *Pravda*<sup>22</sup>, o que está em questão para M.-Ponty é o tema da verdade: “foi a isto que a ortodoxia marxista-leninista declinou ao preferir o doutrinário de *Pravda* e a militância de Trotsky.” (AD, 2006, p. 70) “O critério da verdade está na apreensão da realidade e essa realidade não se confunde de forma alguma com o ser empírico que existe de fato, pois para M.-Ponty essa realidade não é, ela se torna [...]” (AD, 2006, p. 67).

É importante ressaltar aqui a importância de confrontar Lenin, Trotsky e Lukács, devido ao percurso que esses pensadores realizaram, enquanto Lukács partiu de uma compreensão histórico-filosófica do entendimento realizada por Weber e Kant para posteriormente chegar à dialética de Hegel e Marx, os filósofos russos fizeram o percurso oposto.

Essencialmente a argumentação de M.-Ponty em *Pravda* concentra-se na revolução tornada organização (doutrina) e demonstra que é em Lenin que o marxismo sofrerá os principais desvios e acusará Lukács de aceitar a filosofia leninista que mesmo sendo um homem culto “adotou uma atitude que não é coerente, mas é significativa: tendo aceito a grosso modo as lições do leninismo filosófico, falando como todo mundo a língua da consciência-reflexo” [...] (AD, 2006, p. 82).

---

<sup>22</sup>O *Pravda* original foi dirigido, a partir de outubro de 1908, por Trotsky (o chamado *Pravda* vienense), pequeno jornal que era publicado desde 1905 por um grupo de mencheviques ucranianos. No final deste ano, o grupo foi dissolvido e Trotsky passou a ser o dono do jornal *Pravda*, do qual conseguiu publicar apenas 5 edições, mas que conseguiu ampla divulgação na Rússia, a ponto de constar dos relatórios da Okhrana. A partir de 22 de abril (5 de maio) de 1912, os bolcheviques começaram a publicar em Petersburgo um jornal legal com o mesmo nome *Pravda*, o que gerou protestos de Trotsky. O jornal dos bolcheviques foi organizado por Stalin e editado na base dos recursos financeiros recolhidos pelos próprios operários e tinha uma difusão que alcançava os 40 mil exemplares. (Fonte: [www.marxists.org/português/index.htm](http://www.marxists.org/português/index.htm))

### 2.3 PRAVDA COMO DOCTRINA

O *Pravda* de 25 de julho de 1924, condenava Lukács, Korsch, Foragasi e Revai, contrariando-os em relação a definição de verdade como “acordo entre a representação e os objetos que estão fora dela”, a qual Lukács defendia. Diz Korsch, “A ortodoxia (*tanto social-democrata quanto o Partido Comunista Russo*) não aceita ser pensada, nem mesmo para ganhar fundamentos racionais e dialéticos, não quer ser verdadeira em segunda potência e por razões que não sejam as suas, exige para si a verdade da coisa mesma” (AD, 2006, p. 71). A história de Lukács é a de um filósofo que acreditou poder incluir o realismo na dialética, a própria coisa no pensamento da coisa (AD, 2006, p. 88). Enquanto que Lenin ao escrever o *Materialismo e Empiriocriticismo*, estabeleceu um sistema materialista do conhecimento e apenas acrescentou a ele a dialética.

Ao reafirmar que o pensamento é um produto do cérebro e, através dele, do real exterior, ao retomar a velha alegoria da ideias-imagens, Lênin pretendia instalar solidamente a dialética nas coisas, esquecendo que um efeito não se parece com sua causa e que, efeito das coisas, o conhecimento está, por princípio, aquém de seu objeto e só atinge o seu correlativo interno (AD, 2006, p. 72).

Desse modo, a “metafísica materialista” de Lênin, mantém a dialética fora de nós - no mundo. A história transforma uma relação entre pessoas reais em coisas de uma segunda natureza. Esse novo dogmatismo marxista se isenta de aplicar seus princípios a si mesmo, e transforma dialeticamente o pensamento em uma enorme positividade, M.-Ponty conclui que Lênin “ao se utilizar de uma tática sem princípios [...] que em qualquer lugar isso já é uma confissão de irracionalidade, o é mais especialmente em filosofia, e essa desconsideração para com a verdade, esse uso de expedientes em filosofia, provavelmente escondem uma dificuldade interna do pensamento marxista” (AD, 2006, p. 74). Observa que, no *Capital*, Marx já está operando dentro de um princípio de “*socialismo científico*”, em que “o que ele busca em Hegel não é mais a inspiração dialética, é o racionalismo, para usá-lo em benefício da “matéria”, “das relações de produção”, consideradas como uma ordem em si, uma potência exterior e totalmente positiva.” (AD, 2006, p. 75-76).

A consequência é que a mudança no mundo não é mais o resultado de uma filosofia prática de autocrítica, mas de uma práxis que se torna “uma ação tipo tecnicista, a exemplo, do engenheiro que constrói uma ponte” (AD, 2006, p. 77), do mesmo modo, o proletariado será substituído pelo revolucionário profissional – como àquele que obedece ordens (AD, 2006, p. 80). Assim, o conflito entre a dialética e o realismo não foi resolvido, essa análise de

M.-Ponty aponta para os equívocos cometidos por Lenin e Trotsky que, na realidade já considera já estarem contidos em Marx, mas não no jovem Marx e sim no velho Marx e assim justifica que a atual filosofia comunista se engana e conseqüentemente também a sua ideia de revolução.

[...] o marxismo não resolveu o problema que colocou para si mesmo, nesse ponto sublime (a revolução), que pensava encontrar a vida no partido, e a partir do qual a matéria e o espírito seriam indiscerníveis, assim como o sujeito e o objeto, o indivíduo e a história, o passado e o futuro, a disciplina e o juízo, ele não conseguiu se manter, e os opostos que ele deveria unir voltam a estar um fora do outro [...] (AD, 2006, p.89-90).

No quarto capítulo da obra *A dialética em ação*, ele inicia “supondo que há um equívoco teórico do materialismo e da dialética” (AD, 2006, p. 91), e, ao se pensar na ambigüidade teórica da filosofia comunista, do materialismo e da dialética, pode-se então, pensar que há concomitantemente ambigüidades na sua ação, ou seja, há equívocos na revolução. No entanto, diz M.-Ponty, “Trotsky pareceu oferecer um equilíbrio entre o sentido prático e o sentido dialético, mas, vale lembrar que Trotsky não era filósofo e quando fala de filosofia, adota o naturalismo mais banal” (AD, 2006, p. 91).

#### 2.4 TROTSKY E LÊNIN – A DIALÉTICA EM AÇÃO

Para M.-Ponty, se é possível supor que há equívoco na teoria do materialismo e da dialética, então é muito possível haver equívoco também na ação (AD, 2006, p. 91). Do ponto de vista de Trotsky o que mais preocupa a filosofia marxista é o reconhecimento das suas ações por meio do partido e apresentadas pelo partido. [...] “é verdade que o Partido é tudo para o bolchevique.” (AD, 2006, p. 97). Mas, em sua luta com Stalin, Trotsky não fez nenhuma tentativa de instituir qualquer dialética entre o Partido e o proletariado. Aponta que Trotsky não demonstrou saber o que estava acontecendo, e pareceu não se lembrar que “o partido não era mais o Partido do proletariado” (AD, 2006, p. 102).

As divergências de Trotsky com o estabelecimento da teoria marxista é que ambos esqueceram a pressão de uma institucionalização do marxismo. Eles situaram a dialética nas coisas ou no futuro. Para M.-Ponty, a prática bolchevique e o trotskismo estão na mesma linha e são conseqüências legítimas de Marx, é essa análise de M.-Ponty que é inovadora segundo Marilena Chauí (2009, p. 175), tratando do velho Marx em contraposição ao jovem Marx. O conflito do “marxismo ocidental” com o leninismo já aparece em Marx como conflito do

pensamento dialético com o naturalismo e a ortodoxia leninista eliminou a tentativa de Lukács assim como o próprio Marx tinha liquidado seu primeiro período “filosófico” (AD, 2006, p. 77).

No bolchevismo de Trotsky, *as aventuras da dialética em ação*, resultam numa contradição entre os seus conceitos e as suas ações, pois a dialética cumpre categoricamente uma função ideológica, ajudando o comunismo a ser algo diferente do que ele pensa que é.

A ideia de revolução permanente anuncia que a revolução não é tanto um resultado do passado ou uma superação presente de seus problemas, mas uma iminência do mais distante futuro em cada um de seus momentos; em outras palavras, proclama uma espécie de atraso original da história [...]. O esquema dialético é mantido, é preciso realizar e é preciso destruir, a revolução salva tudo e a revolução muda tudo. Na verdade, conforme os momentos, um ou outro predomina, o ziguezague substitui o desenvolvimento dialético. A purificação e a conciliação se alternam. O resultado é que cada uma dessas atitudes torna-se simples máscara da outra: inventa-se qualquer coisa em nome da verdade, faz-se uso da violência, sem qualquer escrúpulo já que essa violência, dizem, está inscrita nas coisas (AD, 2006, p. 117-118).

Essa atitude nada mais é que retomar a ilusão e permitir que uma sociedade tenha um ponto de honra absoluto na relatividade de seus merecimentos, segundo M.-Ponty foi o que Trotsky fez, igualando os erros do bolchevismo de Lênin e Trotsky. A argumentação do filósofo se aplica na reflexão da passagem da revolução enquanto movimento para a revolução como regime, diz:

Mas nós, que fomos testemunhas de uma revolução marxista, sabemos bem que a sociedade revolucionária tem peso, positividade, que, portanto, não é o Outro absoluto. Devemos conservar, só que empurrando-a para o infinito, a idéia limite da sociedade homogênea, da última sociedade? Isso seria retomar a ilusão e conceder a uma sociedade que tem seus méritos relativos um ponto de honra absoluto a que não tem direito (AD, 2006, p. 114).

Alguns homens excepcionais Lênin e Trotsky tais como M.-Ponty mesmo os apresenta, parecem unir as duas atitudes, mas a síntese é ilusória e a antinomia continua neles, justificam relativamente o comunismo, isto é, tornam compreensível o que se passa na União Soviética ou a desilusão perante o imaginário do absoluto. Todavia, essa justificativa só teria validade se a desilusão “fosse lúcida” e “se confessasse como tal”. Nesse caso, porém, a União Soviética “deixaria de ser a pátria da revolução”. E é exatamente isso que é recusado e dessa recusa resulta a fraude, conscientemente aceita por uns, e imperceptível para outros.

É preciso, portanto, manter a ficção do poder proletário, da democracia direta e do perecimento do Estado e tanto mais energicamente quanto mais ela esteja distante disso, seja porque, em alguns, sua fraude é conscientemente aceita como herança de

um projeto ao qual não querem ser infiéis, seja sobretudo porque na decadência da cultura marxista que resulta disso ela cessa de ser perceptível e seja tanto mais ignorada quanto mais constantemente vivida.

Assim sendo, “como a filosofia marxista (ocidental) acredita só poder exprimir o peso do social situando toda a dialética no objeto, a dialética em ação responde à adversidade pelo terror, exercido em nome de uma verdade oculta” (AD, 2006, p. 121). Nesse ponto, M.-Ponty estabelece a diferença que há entre passar pela experiência tão somente, sem com isso realizar um discernimento para em seguida, elaborar um pensamento que se aproxime do real.

Assim, no quinto capítulo *Sartre e o ultrabolchevismo*, M.-Ponty questiona o posicionamento de Sartre que mesmo estando fora do partido procura justificar as ações comunistas, surpreendendo-se com a polêmica que Sartre travou com Lefort e as quais recaem sobre si próprio, quando Sartre diz: “Lefort é marxista, portanto realista, e, portanto, se não apoia o Partido Comunista na prática renuncia a trabalhar com e para o proletariado e tenho o direito de dizer, na linguagem dele, que ele prefere o outro lado.” (AD, 2006, p. 207). M.-Ponty indaga: o que Sartre pensa é tão verdadeiro que qualquer resistência é impura?; de outro modo pode-se dizer, que diferenças Sartre estabelece entre Marx, as ideologias do comunismo soviético e de seu próprio pensamento?

## 2.5 O ULTRABOLCHEVISMO DE SARTRE

A “verdade” da história sempre foi fraudulenta, a discussão do Partido, uma cerimônia ou um exercício. O marxismo sempre foi escolha do proletariado que, historicamente, não existe, contra o Outro que existe, e a pretensão de superar as oposições internas sempre foi platônica: só é possível desconsiderá-las. Por isso, Sartre não vê motivos para distinguir, na história do marxismo, um período de auge e um período de decadência, os fundadores e os epígonos, e nunca confronta o comunismo com a dialética que ele reivindica. [...] Sartre não o faz justamente porque, para ele, o sentido profundo do comunismo está bem além das ilusões dialéticas, na vontade categórica de fazer ser o que nunca foi (AD, 2006., p. 125).

O entendimento de Sartre sobre consciência proletária, assim como de Partido, produz respectivamente um sentido absoluto e de monopólio histórico, contudo sem a possibilidade de recorrer externamente aos fatos, resultando no dever de respeitar o comunismo de forma absoluta (AD, 2006, p. 212). A dialética que se estendia desde Marx a Sartre foi baseada na realidade em um fato histórico, ou seja, na perspectiva de uma sociedade verdadeira, homogênea, última (AD, 2006, p. 270).

Abreviadamente, M.-Ponty afirma:

Se essas ideias representam para ele apenas os pensamentos de um simpatizante comunista e devem ser compostas com outras para chegar a sua verdadeira conclusão, nossa discussão nada mais faz senão antecipar a sua. Se, ao contrário, ele as assume tal e qual, temos razões para dizer desde já por que elas não nos convenceram. Resumidamente porque: 1°. a concepção que Sartre propõe do comunismo é uma ruptura com a dialética e a filosofia da história, que são substituídas por uma filosofia da criação absoluta no desconhecido; 2°. caso aceite essa filosofia, o comunismo é um empreendimento indeterminado do qual apenas se sabe que é totalmente diferente, e que está isento, como o dever, de qualquer discussão, mas também de toda prova e de qualquer controle racionais; 3°. Enfim, essa ação sem critérios só pode obter daqueles que não optam por ela uma simpatia reticente, uma presença ausente. Ela não se verá reforçada por eles e menos ainda modificada. [...] (AD, 2006, p. 129).

“Portanto, a crítica marxista tem de ser retomada, toda ela reexposta, generalizada, e ficávamos no abstrato quando dizíamos que o marxismo “continua verdadeiro como negação”. [...] Isso já basta para mostrar que não estávamos no terreno da história (e do marxismo), mas no do *a priori* e da moralidade.” (AD, 2006, p. 306).

Ao revisar ligeiramente a história da filosofia, pode-se constatar que Kant, Fichte, Schelling e Hegel saudaram unanimemente a Revolução Francesa, ao elaborarem suas filosofias buscando responder ao desafio que dela decorrera em relação à reorganização de estado e da sociedade, procuraram estabelecer por meio das suas teorias um modo pelo qual a liberdade e os interesses individuais e as instituições sociais e políticas pudessem se adequar. Mas para M.-Ponty:

Objetivamente, você<sup>23</sup> aceita a miséria e a exploração, já que não se junta àqueles que as recusam sem qualquer ressalva. – Eles dizem que as recusam, acreditam recusá-las. Mas será que as recusam objetivamente? [...] Não se está quite com a miséria só por ter saudado a revolução. Ela não nos pede apenas a nossa boa vontade e nossa escolha, mas também nosso conhecimento, nosso trabalho, nossa crítica, nossa preferência, nossa presença inteira (AD, 2006, p. 307).

Segundo M.-Ponty na concepção de Sartre, exatamente por se tratar de uma abstração, dirigia-se progressivamente para a ação pura, e uma escolha ideal. A postura de Sartre e dos comunistas franceses, nada mais era que uma abstração e, por esse motivo, indefensável, era um Kant camuflado e esse posicionamento que escolhia sempre e de qualquer maneira o princípio mais justo, a partir dos *Bras Nus*<sup>24</sup> por exemplo, segundo M.-Ponty só poderia assegurar a paz tão somente da consciência própria, *abstratamente e não concretamente*<sup>25</sup>. M.-Ponty recorre à experiência contra o mecanicismo de uma dialética "em

<sup>23</sup> Merleau-Ponty refere-se a Sartre

<sup>24</sup> *Miseráveis*.

<sup>25</sup> Merleau-Ponty introduz a diferença entre a liberdade abstrata e a concreta nos *Processos de Moscou*

si” (à maneira leninista) e contra a metafísica de uma dialética embalsamada e de má-fé (Sartre). A experiência da dialética se contrapõe ao fetichismo da dialética.

O marxismo em Sartre limita-se e torna-se totalitarismo por não poder ser criticado, assim a revolução incorre no mesmo processo por seguir a mesma ideia. É contra isso que M.-Ponty afirma sua concepção de revolução como movimento constante.

Ao iniciar o epílogo de sua obra, dirige suas reflexões quanto à maneira como a dialética é tomada, muitas vezes por seus aspectos e não por sua essência, sendo esse o equívoco quanto a sua interpretação.

A dialética não é nem a ideia da ação recíproca, nem a da solidariedade dos contrários e sua superação, nem de um desenvolvimento que se auto-impulsiona, nem o transcrescimento de uma qualidade que instala numa nova ordem uma mudança até então quantitativa: estas são consequências ou aspectos da dialética (AD, 2006, p. 267).

A verdade dialética não só se constitui de maneira efetiva quando inserida no lapso temporal histórico e dessa maneira não pode ser uma verdade absoluta, mas também está subordinada a nossa experiência, necessita de sujeito e objeto. Não busca explicar a si mesma extinguindo suas indagações como se ocupam os “conceitos” absolutos. “*A dialética dá para si mesma, não uma finalidade, como diz Sartre, ou seja, a presença do todo no que por natureza, existe em partes separadas, mas a coesão global, primordial, de um campo de experiência em que cada elemento abre para os outros*” (grifo nosso) (AD, 2006, p. 268).

Por conseguinte, a dialética não é uma verdade absoluta, mas sim uma verdade relativa. É verdade absoluta do ponto de vista de nossas experiências, mas não uma verdade absoluta da história. E, para constituir-se como verdade necessita que seja observada através de outras perspectivas tornando-se assim não conclusiva. Não é uma chave ou a resolução de todos os problemas da história e da filosofia da história, mas na natureza interna dos conceitos em que a relação entre opostos constitui a clareza para os entendimentos de fatos que só podem ser entendidos pelas relações dos opostos. Esses fatos, quando destituídos de uma análise dialética perdem o sentido ou são despidos de suas significações verdadeiras. “Pensa a si mesma sempre como expressão ou verdade de uma experiência, em que o comércio dos sujeitos, entre si com o ser estava previamente instituído. É um pensamento que não constitui o todo, mas está situado nele” (AD, 2006, p. 268).

As críticas de M.-Ponty a Sartre estão no fato de que Sartre trata a dialética como incompleta por tentar evidenciá-la por meio do todo. “À filosofia dialética, à verdade que transparece por trás das escolhas irreconciliáveis, ele opõe a exigência de uma filosofia

intuitiva que gostaria de ver imediata e simultaneamente todas as significações.” (AD, 2006, p. 269). E M.-Ponty vai adiante em sua crítica a Sartre: “Em Sartre há uma pluralidade de sujeitos, não há intersubjetividade.” (AD, 2006, p. 269).

Mantendo-se fiel a dialética, na sustentação de sua crítica, M.-Ponty reforça a relação entre sujeito e objeto e a maneira como a ideia de alguns conceitos só podem ser compreendidos pelas antinomias. Não há como simplesmente ignorá-las, do caso contrário estaríamos condenados ao relativismo, o entendimento de algo que só possui esclarecimento quando entendido por meio de um dualismo. Nesses casos o dualismo é vital, a dialética é a ferramenta que permite compreender as verdades que estão presentes na parcela que se toma do todo, pois a verdade para o todo nem sempre foi ou é aquela que domina as partes. Observamos a dependência do passado e do futuro e a maneira como os conceitos se modificam sob os aspectos destes dois.

Dois conceitos que se revelam cruciais para M.-Ponty no decorrer de *As Aventuras da Dialética* a saber: a liberdade e a verdade já mencionados, considerando que ambas também correm risco de serem relativizadas e não devem ser tomadas como absolutas. Como afirma no capítulo *A Crise do Entendimento* ao referir-se a Weber: “Weber era muito exigente e desconfiado no tocante a liberdade e a verdade. Mas sabia também que elas só aparecem em certas culturas, mediante certas escolhas históricas e que, aliás, são sempre inacabadas e não resolvem o mundo confuso de onde surgiram” (AD, 2006, p. 2). Com base nessa passagem podemos concluir que verdade e liberdade são conceitos que podem ser analisados de vários ângulos e que sua gênese tem como base as escolhas da história em curso e não de uma totalidade da história, já que não esgotam a desordem de onde se originam.

Hoje como há cem anos, e a trinta e oito anos, ainda é verdade que sozinho ninguém é sujeito e livre, que as liberdades se contrariam e se exigem umas às outras, que a história é a história do debate entre elas e que este se inscreve e é visível nas instituições, nas civilizações, na esteira das grandes ações históricas, que há meios de compreendê-las, de situá-las, senão num sistema, segundo uma hierarquia exata e definitiva na perspectiva se uma sociedade verdadeira e homogênea, última ao menos como verdadeiros episódios de uma única vida, cada uma deles sendo uma experiência e podendo passar para as seguintes [...] (AD, 2006, p. 270).

Extremamente ligado ao conceito de liberdade, encontra-se o conceito de revolução que, da mesma maneira que a liberdade e a verdade quando tomado por absoluto acaba se tornando relativizado. Para M.-Ponty, a revolução depende também das escolhas históricas e também estabelece sua relação com o passado e com o futuro e da mesma maneira não se converte na resolução das incógnitas da filosofia da história. Sua relação é um tanto frágil,

dado que, para a maioria daqueles a quem M.-Ponty direciona suas críticas no decorrer de sua obra, tomam a revolução como “fim da história”.

É a partir dessa concepção equivocada de revolução, que o filósofo propõe a retomada da teoria do jovem Marx, para que se possa sair do conceito vulgar acerca do fato e conseqüentemente se aproxime da sua significação concreta.

### CAPÍTULO III

#### A RETOMADA DO MARXISMO

O marxismo sabe que toda situação é ambígua: como poderia deixar de sê-lo se a consciência que se tem dela também é um fator da situação, se não há separação entre o observador e o observado ou qualquer critério objetivo para saber se é preciso lançar-se para o futuro ou esperar? (AD, 2006, p.147)

Ao refletir sobre os problemas sociopolíticos, M.-Ponty acredita encontrar no marxismo um pensamento capaz de ajudar nas respostas mais consistentes da existência social. Segundo o filósofo, a questão não é a de se engajar num partido político; como filósofo, seu ofício é o da fala filosófica. Mas como esta fala pode dar conta da intersubjetividade histórica sem iludi-la, ou seja, sem recair numa expressão confusa que desenvolva a imposição da sua própria imagem dessa mesma existência, imagem que não poderia ser nesse caso somente ideológica?

Conforme M.-Ponty, a reflexão nesse domínio será dada pelo objetivo da análise fenomenológica da realidade concreta impregnada de um sentido portador de um logos e de uma racionalidade encarnadas numa existência histórica, ambígua e dialética. “O *Cogito*” (grifo do autor) só é falso enquanto se separa e quebra nossa inerência ao mundo. Só poderemos suprimi-lo, realizando-o nas relações inter-humanas.” (M.-Ponty. Os Pensadores, 1980, p. 79). Em outras palavras, o que M.-Ponty propõe é a procura de um cógito situado no mundo, de uma subjetividade voltada para as coisas, a descoberta de uma verdade que nasce da junção da subjetividade e da objetividade e a renovação de uma razão que se manifesta no processo histórico da totalidade do real. É a partir destes dados que o filósofo procurou responder por meio de seu diálogo interrogativo os problemas sociopolíticos e assumir, assim, a história e a vida da sociedade. Ao contrário de muitas interpretações que afirmam a ruptura de M.-Ponty com o marxismo, efetivamente o que encontramos, é que por meio do marxismo o filósofo realiza uma aproximação do estudo do mundo social e político: “Filosofar é uma maneira de existir entre outras, e, como diz Marx, não podemos vangloriar-nos de esgotar a “existência religiosa”, a “existência política”, a “existência jurídica”, a “existência artística”, nem em geral, “a verdadeira existência humana” mediante a “existência puramente filosófica” (M.-PONTY. Os Pensadores, 1980, p. 79).

E, “se o filósofo sabe disto, se assume a tarefa de seguir as outras experiências e as outras existências em sua lógica imanente em vez de colocar-se no lugar dela, se

abandona a ilusão de contemplar a totalidade da história acabada e, como todos os outros homens, sente-se preso nela e diante de um porvir a fazer, então a filosofia se realiza suprimindo-se como filosofia separada. Este pensamento concreto, que Marx chama de crítico para distinguir do especulativo, é aquele que outros propõem sob o nome de filosofia existencial” (M.-PONTY. Os Pensadores, 1980, p. 79).

É desse modo que o marxismo, apontou para ele um modelo de análise concreta e uma verdadeira compreensão da realidade ou ao menos a que mais se aproxima. Em particular, faz uma divisão histórica do pensamento de Marx, diferenciando o que há de promissor no jovem Marx já não pode ser encontrado no velho Marx. Concebe a justaposição da obra do jovem Marx como pensador da política e da história e a magnitude do seu pensamento, que interroga, busca conhecer a verdade do real e propõe uma solução para os problemas sociais. Em geral, o marxismo perdeu o tipo de verdade que atribuía a si mesmo. Marx tornou-se um ‘clássico’ no sentido de que contém verdades que vão além do que os enunciados exprimem e é neste sentido que para M.-Ponty as teses de Marx podem continuar verdadeiras, assim como são as da geometria euclidiana no núcleo de uma geometria mais geral.

O que se pode ler em *Humanismo e Terror*, é que “o marxismo tem um primeiro título, todo subjetivo, é que ele é o único humanismo que ousa desenvolver as suas consequências”. (HT, p.156) E considerando a dialética dos fatos, será também objetivo, mas

porque em nenhuma parte do mundo realiza-se o poder do proletariado, conclui-se que o marxismo está ultrapassado pelos fatos, que a questão não se coloca mais, ou que “ninguém hoje é mais marxista”. Esse raciocínio supõe que as contas do marxismo estão liquidadas e que, não estando realizado nas instituições, ele nada mais tem a nos ensinar. É esquecer muitos fatos que a nós o mostram sempre vivo, se não á frente da cena, pelo menos no segundo plano da história (HT, 1968, p.156).

Nas *Aventuras da Dialética* ainda reconhece que “a política marxista, como todas as outras é indemonstrável. A única diferença é que ela sabe disso e, mais do que qualquer outra, explorou o labirinto” (AD, 2006, Pref. XI).

Esses fatores levaram M.-Ponty a retomar esse estudo acerca do marxismo, porque,

No momento em que os acontecimentos iam colocar a dialética marxista na ordem do dia, ela mostra sob que condições uma dialética histórica é séria. Houve marxistas que o compreenderam, e foram os melhores. Houve um marxismo rigoroso e consequente que também era uma teoria da compreensão histórica, [...]. É somente a partir de Weber e desse marxismo weberiano que podemos compreender as aventuras da dialética de 35 anos para cá. (AD, 2006, p. 29).

No epílogo das *Aventuras da dialética* fala da necessidade que há em se combater a miséria e a exploração, estejam elas onde estiverem, para que possamos suportar a nossa liberdade sem trocá-la com prejuízo, ao mesmo tempo em que a crítica ao capitalismo e ao marxismo, deve ser mantida (AD, 2006, p. 307). Mas qual é afinal, o sentido dessa crítica ao marxismo? Grosso modo, é que não se pode apenas rejeitar o marxismo como filosofia da história, acreditando na sua ineficiência, e tampouco evidenciá-la como absoluta. Entretanto, uma vez que a teoria não foi ultrapassada, que não há uma outra que a supere, é preciso então, repensá-la, retomá-la, haja vista que, ao mesmo tempo em que a recusamos, não podemos deixar de ter uma filosofia da história.

Por meio das suas interrogações e reflexões filosóficas, M.-Ponty propõe a reinterpretção das teorias e das experiências humanas e que estas possam ser descobertas ou revisitadas por cada ser que surge no mundo, pois as experiências devem ser sentidas e vividas pelo ser humano em toda a sua dimensão, na manifestação do seu engajamento com o mundo que é ao mesmo tempo um engajamento consigo próprio e que requer “a nossa presença inteira” (AD, 2006, p. 307). Será na realização desse movimento reflexivo em relação à experiência no mundo e do mundo que segundo o filósofo, pode-se perceber conscientemente os fatos, e a partir dessa realidade pode-se como experiência vivida, posteriormente, tornar-se conceito, ainda que apresente ambiguidade.

Apesar disso, o filósofo francês entende que essa constituição do conhecimento não pode ser arbitrária, não deve ocorrer sem o uso da criticidade, é necessário assim ao mesmo tempo uma certa suspeição em relação a si próprio e uma autoafirmação. Nesse sentido, o movimento dialético compreendido por Hegel e Marx (FAUSTO, 1993) tem uma função muito particular para M.-Ponty, compreende que as reflexões realizadas por esses dois filósofos oferecem elementos para que cada uma das partes em questão seja de algum modo correspondente com a realidade. Por esse motivo, os conceitos de *ideologia* e *práxis* serão entendidos pelo filósofo como fundamentais para a construção do conhecimento. Tomando por base o conceito de ideologia, pode-se colocar em suspenso o absoluto das coisas, as verdades absolutas, mas, posto que a ideologia com seus mais diferentes encadeamentos conceituais, comumente é aceita como referência aos sistemas de crença e aos discursos de legitimação do poder, exerce de tal modo sua função, que a sua mistificação<sup>26</sup> passa imperceptível com extrema facilidade, daí, a sua importância nesse processo. Já a contribuição da autoafirmação está relacionada ao conceito de *práxis*, em que o esforço do

---

<sup>26</sup>A ilusão nos engana justamente fazendo-se passar por uma percepção autêntica, em que a significação nasce no berço do sensível e não vem de outro lugar (PhP, 2006, p. 45).

sujeito de algum modo explora o conhecimento obtido para intervir no mundo, numa inter-relação onde o modifica e pode modificar-se também. Mas para que isso ocorra é necessário haver um entrecruzamento entre as ideologias vigentes e a práxis. Essa articulação que eleva a crítica é que torna capaz o ultrapassamento das ideologias em direção a práxis e para M.-Ponty, essa passagem é atribuída à dialética de Marx, reconhecendo nesse fato que se não houver a crítica das ideologias existentes, a práxis inevitavelmente fica propensa a se corromper e circunscrever-se inevitavelmente de fato a uma simples deturpação ideológica. Dizendo de outro modo, se a práxis por qualquer razão não estiver em união a uma constante crítica das ideologias, ela declina e torna-se pragma e de maneira oposta, se a crítica não se interligar à práxis – irremediavelmente degenera em dogma.

Com efeito, esses fatores ficam necessariamente submetidos um ao outro; visto que para a existência da práxis é imprescindível que haja a crítica das ideologias para que eficientemente o conhecimento seja aperfeiçoado; assim como também, a crítica das ideologias postula de orientação para a devida abordagem da práxis. Em razão disso, tanto a crítica das ideologias quanto a práxis acabam conseqüentemente sendo subordinadas à ação dialética, assim como também, ocorre com a dialética que, para preservar sua subsistência, necessita coexistir necessariamente tanto com uma e com outra. Dito isso, é relevante distinguir brevemente as dialéticas de Marx e de Hegel, para quem o conceito de práxis é igualmente determinante, sem dúvida que a dialética tanto em Marx quanto em Hegel se assegura não como uma teoria do conhecimento mas como uma ontologia e, o que se destaca essencialmente nesse processo é o movimento do ser e as suas antinomias. Todavia, eles não consentirão no modo de compreensão em relação ao movimento e ao entendimento desse ser, e da possibilidade da sua relação com o conhecimento.

Quando Marx diz que colocou a dialética em pé ou que sua dialética é “o contrário” da de Hegel, não se trata de uma simples permutação de papéis entre o espírito e a “matéria” da história, como se ela recebesse intocadas as funções atribuídas por Hegel ao espírito; ao se tornar material, é preciso que a dialética se torne mais pesada. Em Marx, o espírito se faz coisa, e as coisas se saturam de espírito, a trama da história é um devir das significações transformadas em forças ou instituições. (AD, 2006, p. 36-37).

Essas distinções se passam diferentemente para Hegel e Marx, para o primeiro ou o conhecimento expressa o ser e o esclarece, ou então se aparta do ser, torna-se mero equívoco, para o segundo, os homens por serem sujeitos da práxis, recorrem ao que conhecem ou julgam conhecer. Na práxis, a ação do sujeito age em conformidade com o modo de pensamento,

desse modo, a prática postula a teoria, ou seja, as decisões precisam ser legitimadas por algum motivo consciente, as escolhas devem poder ser demonstradas.<sup>27</sup>

Segundo M.-Ponty a possibilidade de reavivar o marxismo como teoria sociofilosófica e política, seguramente decorre da sua retomada e do resgate dos princípios da dialética, pois desse modo pode-se admitir que a dialética resulta principalmente da capacidade do indivíduo de apreender as novidades e as antinomias, além da sua habilidade de se conduzir no âmbito das contradições com as quais se depara e que acabam sempre o envolvendo. Como o novo está sempre surgindo e as antinomias estão constantemente ultrapassando os limites da nossa compreensão, o sujeito na dialética, não pode deixar de ter *no infinito* uma referência fundamental, tendo em vista que a infinitude é a esfera que possibilita apreender o real como sendo inesgotável e que não se reduz ao mero saber.

---

<sup>27</sup>Na práxis, o sujeito projeta seus objetivos, assume seus riscos, carece de conhecimentos. Na oitava das "Teses sobre Feuerbach", Marx distingue explicitamente a práxis e a "compreensão" da práxis (quando afirma que os mistérios em que a teoria tropeça são solucionados na práxis e na compreensão da práxis). (MARX, vol. III). Hegel admitia que no movimento do ser havia um momento necessário em que aparecia a liberdade, o sujeito humano manifestando seu poder de interpretar o real e tomar iniciativas; esse poder, contudo, acabava sendo bastante restrito, era rigidamente condicionado, subordinado a uma racionalidade ainda sufocante. Em Marx, surge a possibilidade de se pensar o sentido da história não a partir de uma razão constituída, mas a partir de uma razão constituinte. O sentido do nosso movimento não é anterior à nossa intervenção: é instaurado por nós, dentro dos limites que nos são impostos pelo quadro em que nos inserimos. Sem se entregar a uma visão irracionalista da história, Marx abre caminho para uma dialética que pode superar o determinismo, isto é, pode acolher a riqueza do subjetivo na objetividade, ou, em outras palavras, pode continuar respeitando a necessidade e ao mesmo tempo pode assimilar a liberdade (sem estreitá-la).

Na história do marxismo, entretanto, a direção em que se moveu a dialética de Marx não foi tão fecunda como se poderia esperar. O determinismo, expulso da doutrina pela porta da frente, logo voltou a infiltrar-se nela pela porta dos fundos. A dialética se retraiu. Apesar das advertências feitas por Lukács em 1922, em História e Consciência de Classe (LUKACS), apesar das lúcidas observações de Gramsci e Benjamin, a dialética encontrou pouco espaço para florescer no espaço ocupado pelo "marxismo oficial", tanto na versão social-democrática como na nova versão leninista.

Foi grave, mesmo, o que aconteceu com o pensamento de Marx no uso que lhe deram os políticos e teóricos integrados ao movimento dos partidos comunistas: instituiu-se uma "ortodoxia" posta sob o controle dos dirigentes supremos do movimento comunista mundial e se reduziu drasticamente o espaço da reflexão livre ligada à ação. No entanto, quando as condições históricas se tornam muito desfavoráveis ao diálogo, elas tendem a prejudicar a dialética. A divisão dos socialistas na Europa mostrou que as duas tendências principais do movimento não estavam preparadas para pensar e realizar a unidade na extrema diversidade. Divididos, social-democratas e comunistas acabaram, por diferentes caminhos, se acumpliciando com a depreciação da dialética. Os social-democratas tenderam a reduzir Marx a um teórico importante, mas igual a muitos outros, autor de umas tantas ideias que poderiam ser ecleticamente aproveitadas em contextos específicos. Eduard Bernstein propunha mesmo, francamente, substituir a dialética pelo velho e bom empirismo inglês. E os comunistas tenderam a reduzir a dialética - pragmaticamente Nos termos da frase de Goethe, agora modificada, a ação limitava e não revigorava a reflexão, e a reflexão enfraquecia a ação sem ampliá-la. Houve, sem dúvida, resistências a esse processo. Além dos já lembrados Lukács, Benjamin e Gramsci, diversos outros nomes merecem ser lembrados, É muito significativo, porém, que esses autores tenham ficado marginalizados, ou no mínimo postos sob áspera suspeita, com escassa influência real sobre o grande movimento político que se realizava, então, em nome do marxismo. O processo da derrocada da União Soviética mudou o quadro. Livres do pesado compromisso - que lhes era cobrado - de proteger e preservar o sistema dos partidos comunistas e o vasto e imponente aparelho estatal de uma superpotência, os marxistas podiam, dentro de certos limites, voltar a sentir alguma proximidade com a disponibilidade, alguma afinidade com o despojamento que tinha o jovem Marx para uma "crítica implacável a tudo que existe" (A Dialética e o Marxismo - Leandro Konder - Aula magna proferida na PUC-RJ em 28/03/2003).

Uma outra concepção histórica da dialética decorre da sua gênese vinculada a dicotomia sujeito/objeto, e é nessa compreensão que os interesses de M.-Ponty irão se centrar, porque a dialética uma vez rejeitada, eliminaria imediatamente a possibilidade de reconhecer o poder que as pessoas têm no ato das suas escolhas, nas suas tomadas de decisões, que são em grande parte planejadas, e que desse modo, portanto, pressupõe-se que objetivamente sabem o que desejam, quais são de fato as suas reais intenções. Para M.-Ponty segundo Konder, os adeptos da "dialética da natureza" impuseram um conceito opressor de totalidade, misturando o natural e o social, em vez de pensar a totalização a partir da práxis. No entanto, circunstancialmente o cenário atual da dialética está alterado, “a dialética hoje se reconhece mais alargada que o marxismo e reconhece que pode-se ser dialético sem ser marxista, mas também é evidente que se pode ser marxista sem ser verdadeiramente dialético.”<sup>28</sup>

### 3.1 AVALIAÇÃO DAS REVOLUÇÕES FRANCESA E RUSSA

“A história é o lugar natural da violência”. Com base nessa afirmação, inferimos que a história é caracterizada não pela harmonia do liberalismo que busca plasmar-se como sendo a lei das coisas, mas surge do mundo desordenado e caótico. A história humana nos mostra que é feita de violência e que ‘naturalmente’ o conflito faz parte da existência no mundo e com o mundo, pode-se constatar isso nos conflitos ideológicos até os conflitos armados. O conceito de revolução não pode ser analisado do ponto de vista pacífico de uma sociedade que jamais foi harmoniosa em sua essência, uma vez que sua natureza está ligada à revolta.

A revolução também só pode ser entendida por meio das antinomias tais quais sua própria natureza relacionada ao conflito, pois sua gênese pode ser encontrada na crise dos conceitos de liberdade e verdade.

Quando os conceitos de liberdade e verdade entram em crise, com toda a sua dependência dos fatores históricos, sujeito e objeto, surge uma revolução como meio de instaurar um equilíbrio momentâneo ou defender a verdade que se aproxima da realidade do momento histórico em que se encontra a revolução.

Embora M.-Ponty, ao longo de sua odisséia, evidencie que a revolução não é o fim da história, para compreendê-la não podemos ignorar totalmente esse conceito. “Porém, se eliminarmos totalmente o conceito de fim da história, o de revolução acaba ficando

---

<sup>28</sup> A Dialética e o Marxismo - Leandro Konder - Aula magna proferida na PUC-RJ em 28/03/2003.

relativizado. É esse o sentido da revolução permanente: significa que não há regime definitivo, que a revolução é o regime do desequilíbrio criador” (AD, 2006, p. 271).

A história e todas as relações sociais caracterizam-se por constantes transformações. Sua realidade não é estática e não existem fatores de ruptura entre seus acontecimentos, ou ao menos não constituem interrupções absolutas. Se a história, em sua essência, fosse moldada de maneira linear como querem e acreditam os meios intelectuais do ocidente, a veracidade em que se apoia seus acontecimentos desembocaria no relativismo de seus conceitos. A história é caracterizada por constantes mudanças que oscilam entre as fases que se constituem de ascensões e declínios.

“Durante um período de duração indeterminada, todas as relações sociais se transformam no transcurso de uma luta interior contínua. A sociedade não faz outra coisa senão mudar incessantemente de pele. As reviravoltas na economia, na técnica, na ciência, na família, nos hábitos e costumes, ao se darem, formam combinações e relações recíprocas tão complexas que a sociedade não consegue atingir um estado de equilíbrio” (AD, 2006). Em sua reflexão, M.-Ponty, apoia-se na teoria de Trotsky sobre a revolução permanente para afirmar o sentido de revolução, e com base no mesmo a inexistência de regimes definitivos e se eliminarmos o conceito de fim da história condenamos o conceito de revolução ao relativismo. No decorrer dos textos de M.-Ponty, somos despertados para o fato de que todas as revoluções não ocorrem sem que sejam antecedidas pela coerência de fatos históricos. Não são plasmadas como rupturas absolutas de uma realidade histórica, são chaves que nos permitem compreender a ascensão e declínio de ideologias, regimes políticos e revoltas.

A existência da revolução pode ser analisada com base na dialética, pois determinados acontecimentos históricos só podem ser compreendidos pelas antinomias. É a existência desses opostos que permite a clareza necessária para se buscar uma verdade garantindo a intersubjetividade de quem analisa os fatores históricos, mantendo puras tanto a essência da história quanto a da revolução.

Nos meios intelectuais do ocidente, convencionou-se analisar a história de maneira linear como forma de garantir a sua coerência. No entanto, os acontecimentos históricos não ocorrem de maneira linear, a história humana é caracterizada pela desarmonia e todas as grandes mudanças que efetivamente ocorreram foram regadas a sangue.” A história é o lugar natural da violência”. A história é constituída de opostos e devido a esse fatos é que a revolução pode ser fomentada. A negação desse fator seria inibir os princípios da dialética que configuram o interior de uma revolução.

As revoluções não surgem necessariamente, na exatidão das datas que são estipuladas pelos historiadores, dependem de fatores internos e externos que determinam seu ápice e seu declínio, seguindo um fluxo de movimento em todos os estágios de sua existência.

Assim como a liberdade e verdade, a revolução também possui uma crise interna, pois a linha que separa a revolução dos regimes ao longo do contexto histórico se revela de maneira tênue. “As revoluções são verdadeiras como movimentos e falsas como regimes. A partir daí a questão que se coloca é saber se não haveria mais futuro num regime que não pretenda refazer a história pela base, mas apenas mudá-la, e não seria esse regime que deveria ser buscado, em vez de entrar mais uma vez no círculo de revolução” (AD, 2006, p. 273). As revoluções, embora possam ocorrer em épocas e lugares diferentes, em sua essência possuem aspectos que são comuns a todas elas. Surgem da natureza inconstante presente nos cenários da história, que são caracterizados por um conflito, no qual buscam legitimar uma ruptura no momento em que a história insiste em manter a sua linearidade. E na efemeridade de sua existência, as revoluções não se podem manter sempre fiéis ao seu objetivo inicial quando tendem a caminhar um passo a mais para o desfecho de seu intento. Sua relação com o passado difere de sua relação com o futuro o que configura a traição de suas ideias, pois pelo fato de tratar-se de um conceito antinômico, quando observada pelos aspectos opostos presentes na dialética, suas significações perante o passado e o futuro são diferentes daquelas de sua essência inicial.

“A revolução é progresso quando a comparamos com o passado, mas decepção e aborto quando comparada com o futuro que deixou transparecer e sufocou” (AD, 2006, p. 275).

O movimento revolucionário encontra-se apogeu quando os fatos que irão legitimar tanto a história como a revolução não se encontram consumados, de maneira que, seja possível distinguir sua natureza, isto é, compreender sua totalidade sua essência. Muitas vezes, em meio ao movimento constante dos termos da operação revolucionária a essência da revolução tende a passar despercebida. Merleau-Ponty afirma que:

“A essência da revolução está nesse instante em que a classe decadente já não dirige mais e a classe ascendente ainda não dirige” (AD, 2006, p. 275).

M.-Ponty deixa claro em seu texto e também com base em sua análise da Revolução Francesa, que é um erro acreditar que podemos deixar que história possa depender apenas do sujeito, e que é inaceitável encerrar todas as significações em um único sujeito histórico seja ele o proletariado, como no caso do marxismo, ou o da burguesia como no caso da Revolução Francesa.

Os acontecimentos daquele importante evento histórico, levam a compreender que estivesse repleta de ideologias iluministas, e as grandes massas da população francesa da época, os interesses ocultos que são subentendidos nas entrelinhas tratam apenas dos problemas e interesses da burguesia, enfim, a mesma classe que é aclamada para levantar a revolução, ou seja, o povo é o mesmo que não estava verdadeiramente assistido.

Por esse fator percebemos que a prática revolucionária também é influenciada pelas paixões tristes e que os interesses humanos, em suma, falam mais alto que os ideais que permeiam a revolução.

De fato pode-se avaliar que a ânsia pela democracia, o sonho de liberdade quanto ao regime opressor foram propulsores para as ações revolucionárias. Mas, não se deve esquecer de legitimar também as práticas de Robespierre e a atuação dos intelectuais.

São reflexões que se impõem quando lemos o belíssimo livro que Daniel Guérin escreveu sobre a Revolução Francesa. O duplo jogo do pensamento marxista e da manobra por meio da qual ele finalmente escapa de seus equívocos aparecem aqui sob a luz ainda mais convincente na medida em que, baseado no saber, na simpatia revolucionária e na honestidade o autor, reúne um rico material histórico que contesta suas categorias marxistas, sem que ele se dê conta e sem que o queira (AD, 2006, p. 277).

No decorrer da sua reflexão, M.-Ponty encontra detalhes ao longo do texto de Daniel Guérin que se revelam de maneira bastante clara e coesa os fatos que históricos que conseguem manter a intersubjetividade ao juntar as informações ao longo do texto. “Aparentemente tudo muito claro: a montanha, o governo revolucionário, a ação de Robespierre, a Revolução Francesa, enfim, são progressistas se comparadas ao passado, retrógradas se comparada aos Bras Nus” (AD, 2006, p. 277).

Embora todas as ideologias de liberdade e transformação no decorrer da revolução, na verdade os interesses políticos e econômicos da burguesia. Os fatores de corrupção que mancham as mais belas ideologias revolucionárias mais uma vez, como outras vezes ao longo da história, tomaram a frente de uma prática revolucionária. As grandes massas populares, que em geral não eram burgueses mas pessoas menos favorecidas da sociedade francesa foram os menos beneficiados pela revolução. “A vitória foi da burguesia e não do povo.”

Não somente na Revolução Francesa mas ao longo das outras revoluções da história evidenciamos a crise do conceito de revolução quando ela avança mais um passo adiante de seu ápice. À medida que a revolução torna-se um regime ela trai e desfigura seu sentido original. Com a Revolução Francesa não foi diferente. A mesma burguesia que derrubou o absolutismo francês se opõe à democracia direta proposta pelos Bras Nus. À proporção que os

governantes alcançam o poder, as ideologias libertadoras que são pregadas em meio a revolução cedem lugar ao desejo de governar, ao desejo de manter-se no poder ou pela ânsia por mais e mais poder. M. –Ponty citando Babeuf diz: “Os governantes só fazem revoluções a fim de governar para sempre” (AD, 2006, p. 284).

Afirma a dificuldade de encontrar o equilíbrio entre a social-democracia e a ditadura de partido. Portanto, a conclusão que levantamos é de que a revolução é um conceito em crise que surge em determinadas épocas da história quando os problemas resultantes da crise do conceito da verdade e da liberdade deixam seu legado, nesse contexto a revolução torna-se sua expressão. Assim, a revolução não deve ser encarada como um fim da história pois ela mesma busca e retorna as suas origens.

Para M.-Ponty, o sujeito não é um mero observador da história, mas também participe da história. Possuímos nossa parcela de responsabilidade perante o todo histórico, o qual não faz de nós apenas expectadores, mas agentes de mudança. A história é movimento, a revolução é movimento. Essa parcela de responsabilidade que temos perante a história, deve-se ao fato de que não somos alheios a ela, estamos imersos no emaranhado das suas relações, emoções, significações e seus valores que constituem as suas experiências vividas. A experiência é a resposta, a experiência é o cruzamento dos movimentos opostos.

O filósofo apoia-se na dialética, não como uma relação entre conceitos contraditórios e unidos um ao outro, mas pensa a dialética como tensão de uma existência rumo a uma outra que a nega e sem a qual, entretanto, ela não se sustenta (M. PONTY, 1997, p. 95). Ou seja, para o filósofo, a dialética não possui um fim, não há síntese, não resulta na fundação de um novo positivo, a dialética é a negação da falta de ação e da consolidação da história, a dialética em Merleau-Ponty é pensada como experiência, realização, como movimento ininterrupto.

Por isso, nas *Aventuras da Dialética*, indica a dialética como um modo da experiência, pois, a dialética “pensa a si mesma sempre como expressão ou verdade de uma experiência, em que o comércio dos sujeitos entre si e com o ser estava previamente instituído. É um pensamento que não constitui o todo, mas está situado nele.” (AD, 2006, p. 268). Para M.-Ponty não é satisfatória uma dialética que se impõe imediatamente como tal, que não se coloca como mediação, que não tem competência para reconhecer que toda proposição assumida como princípio já é projeção e que assim sendo, o Ser não é uma sentença da imaginação, mas uma certa inclinação para significações nas quais a falta de atividade do conteúdo não admite determinar um conceito como positivo, outro como negativo e um terceiro como anulação dos dois primeiros.

Refere-se a uma ilusão lamentável contida no imaginário das revoluções, qual seja; ser o absoluto. Certamente que em toda revolução existe a crença na sua independência das coisas, justamente porque não se mata ou morre por um progresso relativo ou um bem que podem sofrer variações que não sejam absolutos (AD, 2006, p. 292).

Nas primeiras linhas do Epílogo das *Aventuras da Dialética* lê-se: afinal, diz M.-Ponty: “a conclusão dessas aventuras seria, então, a de que a dialética é um mito” (AD, 2006, p. 270).

Contudo, a ilusão estava apenas em precipitar a significação total da história num fato histórico [...] acreditar que o proletariado fosse, sozinho, a dialética, e que a empresa de pô-lo no poder, provisoriamente subtraída de toda a apreciação dialética, pudesse pôr a dialética no poder (AD, 2006, p. 270).

Essa indagação contida no “Epílogo”, será melhor elucidada nos cursos que M.-Ponty realizou acerca das filosofias dialéticas e algumas notas sobre a dialética para o *Visível e Invisível*, no mesmo período em que escreveu as *Aventuras da Dialética*.

Seja a ideia profunda de mediação por si, de um movimento pelo qual cada termo cessa de ser ele mesmo para tornar-se ele mesmo, quebra-se, abre-se, nega-se para se realizar. Essa mediação não pode permanecer pura se o termo mediador e o termo mediado - que são o "mesmo" - não o forem no sentido da identidade, pois, nesse caso, na ausência de toda diferença não haveria mediação, movimento, transformação, permaneceríamos em plena positividade. Mas também não há mediação para si se o mediador for negação simples ou absoluta do mediado, pois a negação absoluta o aniquilaria completamente e voltando-se contra si mesma também se aniquilaria e não haveria mediação, mas recuo puro e simples rumo à positividade. Está, portanto, excluído que a mediação se origine do termo positivo como se fosse uma de suas propriedades, mas também está excluído que lhe venha de um abismo de negatividade externa que não a tocara e a deixaria intacta (VI, 2009, p. 270).

Ora, a filosofia proletária da história espera por um acontecimento, que o proletariado use as armas da burguesia sem se tornar algo como a burguesia, uma classe dirigente que jamais será descendente, que guarde e acumule intacta a energia de todas as revoluções passadas e anule toda degenerescência. Essa filosofia marxista julga que tudo o que existe historicamente não é ao mesmo tempo, movimento e inércia, como se pudesse colocar a inércia do lado da burguesia e o movimento do lado do proletariado, como se ambos não fossem a própria estruturada história como passagem à generalidade e à instituição das relações entre pessoas e como se a inércia não contaminasse o movimento. A ideia que subjaz a noção de revolução permanente é porque ela nunca está acabada, nela se mesclam vitórias e fracassos, o excesso da vontade imediata sobre a instituição, da sociedade civil contra o

Estado. Em suma, a noção de revolução permanente é a tentativa para insurgir contra a inércia que reside na história.

Isso leva M.-Ponty a retomar para a revolução proletária o que Marx dissera no *18 Brumário* sobre o peso do fantasma dos mortos sobre os vivos em todas as revoluções. Negar que isso também aconteça com a revolução proletária, que ela seja transparente, completa e capaz de exorcizar todos os espectros do passado porque é obra da classe universal em si e para si e a última revolução, conduz a um resultado preciso: a instituição de um poder cada vez mais separado da sociedade, cada vez mais autônomo porque supostamente fundado em condições objetivas (CHAUI, 2009). Em outras palavras, a ideia de revolução proletária como última e completa revolução desemboca no regime russo.

Por isso mesmo, em toda revolução acontece algo extraordinário: os que mais lutam e mais se empenham, mais servem, são em geral os menos revolucionários enquanto os mais revolucionários são os que passam para a oposição, exatamente porque eles acreditam na revolução como um absoluto e não podem tolerar sua interrupção num regime. Do ponto de vista dessa “decadência da cultura marxista”, a revolução passa a ser vista como sucessão de progressos relativos e o comunismo se torna um *progressismo*. Por isso, indivíduos que nunca foram revolucionários, mas são *progressistas* podem colocar-se como *compagnon de route* dos comunistas. E uma nova antinomia é produzida: o progressista só pode existir se, por trás dele, houver “um sólido comunista que trabalhe e creia ou faça crer que o proletariado está no poder” – para cada intelectual progressista na cúpula é preciso um sólido comunista na base. E essa antinomia só se sustenta porque apoiada numa outra: a que põe o comunismo como o outro absoluto do capitalismo. Essas antinomias produzem um efeito preciso: o efeito de desconhecimento.

O ocultamento do sistema e o efeito de desconhecimento que ele produz, desemboca na antinomia final (que resulta em terror) ou na dicotomia insolúvel na qual a dialética desaparece e com ela a própria ideia de revolução; na verdade, a revolução russa deu origem a uma instituição totalmente diversa da esperada e M.-Ponty a descreve sem possuir um nome para ela – o nome virá nos meados de 1960 com a expressão Terceiro Mundo. De fato, nas páginas finais do epílogo, ao fazer um retrospecto de seus escritos políticos anteriores e reafirmar sua posição, M.-Ponty declara que é preciso evitar o anticomunismo porque esta é a política da guerra e da defesa do capitalismo, mas também é preciso evitar o bolchevismo porque este é a política autoritária, totalitária e da imagem mística da revolução. Somente dessa maneira é possível recuperar o marxismo como crítica do poder.

M.-Ponty considera que há um aspecto na crítica marxista do poder que prepara para uma nova opressão, a ideia marxista de uma crítica encarnada historicamente numa classe que é supressão de si, donde resulta a convicção de ser o universal em ato e dotada do direito à violência sem restrição. A certeza de julgar a história do interior da própria história e sem verificação transforma o marxismo em dogma e impede sua autocrítica.

Se assim é, M.-Ponty não pode conservar seus primeiros escritos políticos, nos quais propunha o *attentisme* e declarava que o comunismo é verdadeiro no que nega e falso no que afirma ou que o marxismo permanece verdadeiro como negação.

Isso mostra que não estávamos no terreno da história (e do marxismo), mas no do a priori e da moralidade [...] esse marxismo que permanece verdadeiro não importa o que faça, que não precisa de verificações, não era a filosofia da história, era Kant sob um disfarce e foi ainda Kant que finalmente reencontramos no conceito da revolução como ação absoluta. Os acontecimentos que nos obrigavam a considerar de fora, “objetivamente”, nosso *attentisme* marxista nos distanciavam, em suma, apenas de um marxismo de vida interior (AD, 2006, p. 312).

Segundo Marilena Chauí (2009), para o filósofo que julgara penetrar no espaço da política da razão, cabe reconhecer que não saiu do recinto da política do entendimento, pois distinguir, no marxismo, o que é verdadeiro como teoria e falso como ação, ou reconhecer cada momento revolucionário como etapa de um progresso, ou, enfim, colocar-se na posição de *attente* não é senão tomar a política pontualmente, à maneira do entendimento. M.-Ponty contou as desventuras de uma determinada dialética, a qual não considera como uma boa dialética. Considera que haja ultrapassamento-supressão-conservação, mas seu resultado não é a posição de um novo positivo, que, como visto nas *Aventuras da Dialética*, é recusa da inércia e da sedimentação históricas, do peso do passado e de tudo que resta dele no presente, posição de um regime e de nova opressão. A dialética para M.-Ponty é a dialética sem síntese:

No pensamento como na história, como na vida, não conhecemos ultrapassamentos senão os concretos, parciais, sobrecarregados de sobrevivências, pesados de déficits; não há ultrapassamento de tudo e que guarde tudo o que as fases precedentes haviam adquirido e lhes acrescenta mecanicamente algo mais e permita colocar as fases dialéticas numa ordem hierárquica do menos real ao mais real, do menos válido ao mais válido [...] o que excluímos da dialética é a ideia do negativo puro, o que buscamos é uma definição dialética do Ser que não pode ser nem o ser para si nem o ser em si - definições frágeis e lábeis que, como bem viu Hegel, reconduzem uma à outra -nem o em si-para si que leva a ambivalência ao auge, mas uma definição que deve reencontrar o ser antes da clivagem reflexiva, à nossa volta, não fora de nós nem dentro de nós, mas no cruzamento desses dois movimentos, ali onde "há" alguma coisa (VI, 2009, p. 129-130).

Para a filósofa Marilena Chauí (2009), esse cruzamento é a *experiência*. Por isso, nas *Aventuras da Dialética*, tratou da dialética como um modo da experiência. É importante ressaltar que M.-Ponty concebe a dialética como *tensão*, como relação de alteridade mais do que de contradição, estabelecendo o negativo pela *diferença* e não pelo não-ser. A dialética procurada por M.-Ponty depois de narrar suas aventuras é aquela que, no dizer do filósofo, busque o Ser não antes de toda posição, mas o Ser que não precisa da posição. A relação visível-invisível é a relação figura-fundo, cujo modo de ser e aparecer segue normas precisas: 1) são reversíveis – uma figura exige seu fundo e este se converte em figura quando a figura se torna seu fundo; 2) são condição recíproca de seu outro – não há figura sem fundo nem fundo sem figura; 3) a visibilidade da figura impõe a invisibilidade do fundo como figura e vice-versa, a visibilidade da figura impõe sua invisibilidade como fundo; 4) há pregnância ou latência, isto é, a figura pode alterar o fundo e este pode alterar a figura, de sorte que a estrutura é aberta, gênese interminável, jogo interno do excesso e da falta, da sedimentação e da reativação.

Pensar a dialética como experiência é pensá-la segundo essa estruturação ontológica na qual desaparece a ideia do Ser posto. Isso significa que, com ela, desaparece também a ideia de auto posição do absoluto (CHAUÍ, 2009).

No prefácio das AD (2006), M. Ponty invocará Alain e Aron para marcar os impasses que existem entre a grande e a pequena política, tendo em vista, o ultrapassamento das antinomias que essas políticas oferecem para a interpretação de uma filosofia da história e da política. A “grande política” ou a “política da razão”, se configura através de uma filosofia da história, a qual busca abarcar o todo para lançar-se estrategicamente ao futuro, interpretando a história de modo totalizante, acredita assim que a humanidade obterá condições de recomeçar, recriar e viver [...] (AD, 2006, Pref. p. VIII).

### 3.2 A GRANDE POLÍTICA E A PEQUENA POLÍTICA

Segundo M.-Ponty a política da razão, firma-se na possibilidade de compreender a história de modo dedutivo, interpretando como pré-história tudo que já foi vivido e assim poder dominar a trajetória do tempo, tendo no presente os dados suficientes para projetar o futuro. A “pequena política” ou a “política do entendimento”, caracteriza-se por tomar os acontecimentos isoladamente, buscando orientar sua ação por meio da particularidade dos eventos, sem guiar-se pela totalidade histórica. No entanto, diz Aron à Alain, a política nunca é um cara a cara da consciência com os acontecimentos tomados um a um, nem a mera

aplicação de uma filosofia da história. Não é moral pura. Não é um capítulo de uma história universal já escrita. É uma ação que se inventa. (AD, 2006, Pref. p. VIII)

Mas para M. Ponty, o real em que nos instalamos foi preparado de acordo com os anseios do coração, é apenas a paisagem que ele cria para si para poder desenvolver seu devaneio, uma mascarada dos humores e que nesse contexto, a política do entendimento é mais conservadora pois não se baseia por decisões totalizadoras e totalizantes, desfazendo-se inclusive daquilo que venha por em risco o todo existente. Nesse caso, a questão que se coloca é: Como então recriar a vida social na esperança de um futuro incerto, do qual não temos garantias? Portanto, em relação a política do entendimento, a política da razão seria revolucionária, visto que pensa teleologicamente a história, como fim da história, e assim “a humanidade retornaria à imobilidade da natureza.” (AD, 2006, Pref. p. X). Esse tipo de revolucionarismo, diz M. Ponty, não passa de uma maneira de disfarçar estados da alma. Os grandes revolucionários, como Marx, sabem que a história universal não é algo para ser contemplado e sim para ser feita e “o que colocam de si mesmos na revolução não é um vago fundo de milenarismo, mas uma compreensão aguda dos acontecimentos. Lembrando ainda que Marx não falava no fim da história e sim do fim da pré-história. Pois o verdadeiro revolucionário redescobre todos os dias, diante de cada problema o que tem de ser feito, significa que ele navega sem mapa e tendo como único guia o presente. (AD, 2006, Pref., p. X) Portanto, a antinomia entre fatos e valores pertence tanto a política do entendimento quanto a política da razão, porém, cada um encerra dentro de si o futuro, transforma-o em algo para *sua consciência, opinião, ponto de vista*, como na política do entendimento, mas que tenta *impor-se* sobre as outras, porque política da razão.

As políticas, sejam elas de entendimento ou de razão, são um vaivém entre o real e os valores, o juízo solitário e a ação comum, o presente e o futuro, e, mesmo se pense como Marx, que estão reunidos num fator histórico - o proletariado, a um só tempo força e valor -, como pode haver divergência sobre a maneira de fazê-lo entrar em cena e se apropriar da história, a política marxista, como todas as outras, é indemonstrável. A única diferença é que ela sabe disso e, mais do que qualquer outra explorou o labirinto (AD, 2006, Pref. p. XI)

M.-Ponty busca ultrapassar os equívocos dos opostos e a correspondência da reflexão dominante sobre a política e a história.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Assim, o início da investigação não seria mais a aparente tensão entre criticismo e naturalismo e a surpreendente cumplicidade que os une: parte-se aqui do fundo comum (a ser demolido) partilhado pelo "ultrabolchevismo" de Sartre e o "liberalismo" de Alain e Max Weber. Em livro anterior, "Humanismo e Terror", Merleau-Ponty ainda guardava uma concepção dialético-positiva da história, que lhe permitia justificar o argumento da "culpabilidade objetiva" das vítimas dos processos de Moscou. É bem essa "política da razão",

### 3.3 A NECESSIDADE DE UMA ESQUERDA NÃO-COMUNISTA

M.-Ponty não elaborou o que seria uma esquerda não-comunista, mas se remeteu a ela em muitos artigos.

Em seguida, o embate de M.-Ponty passa para um novo plano: a escolha entre o comunismo e o anticomunismo, questão que para o filósofo não é insuperável, mas que exige o exercício contínuo da crítica de um pelo outro reciprocamente. A prática fenomenológica de M.-Ponty é entender qual o modo que o mundo e a política não está a parte dessa vivência.

Pensa a responsabilidade do indivíduo ao fazer escolhas dentro de determinadas circunstâncias, a partir do incerto e da própria experiência que o mesmo pode obter naquele dado momento. Essa compreensão da política realizada na década de 1950 revela a impossibilidade da revolução e a urgência de um pensamento de esquerda não-comunista.

Se de um lado os documentos para esse fato são escassos, de outro, sabe-se que M.-Ponty publicou durante dois anos consecutivos e assiduamente no *L'Express*, onde responde às perguntas dos leitores sobre a situação política, e que estão contempladas nessas publicações os princípios de uma nova esquerda. Uma esquerda não –comunista com interesses no desenvolvimento das ciências humanas. Fala contra o colonialismo, contra a tortura, a opressão e todo tipo de cerceamento da liberdade. Não encontra a ideologia revolucionária dos países colonizados. Em sua crítica à atitude não-comunista contra o colonialismo, a esquerda é a sua filosofia da história e a política continua no campo das notícias, da mesma forma, os críticos tradicionais de colonialismo devem ser revistos.

---

já atacada por Alain, que é o alvo principal das "Aventuras da Dialética" -ou seja, uma política que supõe transparência perfeita do processo histórico, animado por uma teleologia que dissolve todas as ambiguidades da experiência e do juízo político. Mas tal crítica não o coloca na posição de Alain ou de Weber: não é por abandonar a dialética da razão que somos obrigados a optar pela tópica do entendimento ou pela clara oposição entre convicção e responsabilidade ou entre escolha livre e análise "científico-objetiva" da situação histórica. **Natureza e história.** Aliás, ambos os lados, natureza e história, estão mais ligados do que parece. Logo no início do primeiro capítulo de "As Aventuras da Dialética", Merleau-Ponty mostra como, com Weber, nossas relações com a história permaneceriam, sem refazermos a filosofia, idênticas a nossas relações com a natureza: com efeito, a ideia dos "tipos ideais" não nos coloca num terreno diferente daquele da bipartição diltheyana entre "erklären" (explicar) e "verstehen" (compreender) e do "criticismo" que a subtende. "Criticismo" também subjacente ao "melhor marxismo" do século 20 -também impregnado de Weber- de que é necessário que nos desvencilhemos. Meio século depois de sua publicação, "As Aventuras da Dialética" não manteve apenas uma surpreendente atualidade; mais que isso, mostra como antecipava, "independentemente da consciência do autor", o núcleo oculto do debate contemporâneo sobre filosofia e política. Não porque, afastando-se do seu anterior "marxismo de espera", decreta o fim da oposição entre esquerda e direita, antecipando a vulgaridade da ideologia dos dias de hoje. Pelo contrário, continua a reservar seu lugar à "negatividade", sem a qual nos tornaríamos irresponsáveis conservadores. O essencial do livro, tanto no nível da política como no da filosofia, reside na sua antecipação do fim do stalinismo e na necessidade de repensar a esquerda, para mantê-la viva. Para fazê-lo, parece não haver outro caminho senão repensar as ideias de natureza e de história, colocando-as para além das alternativas do idealismo e do naturalismo assim como dos pragmatismos simétricos do neoliberalismo e do pseudo-revolucionarismo, num passo indispensável à retomada da ação crítica. <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2506200612.htm> Bento Prado Jr.

O problema para M.-Ponty, está no desenvolvimento dos países hoje considerados de terceiro mundo, e não o evento da revolução - e desde que o colonialismo não é o que era e que os europeus ainda permanecem em países colonizados, embora em pequeno número, eles podem continuar a política de repressão que contribui para o desenvolvimento socioeconômico e expressão política desses países, o encontro da Europa com os países colonizados foi a base de sangue e ódio, mas o relacionamento de suportabilidade, de uma forma ou de outra, independentemente dos desenvolvimentos políticos não devem continuar nessa direção.

## CONCLUSÃO

A filosofia política apresentada por Merleau-Ponty como se pôde constatar, é inseparável de seus posicionamentos filosóficos e dos acontecimentos políticos no mundo. Firmemente enraizado na tradição fenomenológica existencialista ele vê a filosofia como instrumento para nos permitir conhecer o possível no nosso tempo, para que tenhamos a oportunidade de escolher e agir e assim, recolocar a filosofia em contato com a política, com a ação, com o mundo real, sem a obrigatoriedade que disso decorra alguma situação ou ação. Como o próprio filósofo declara no prefácio das *Aventuras*, ele não recorre a ostentação costumeira “das obras sistemáticas, dos grandes tratados sobre política, mas há a ideia de um ou mais pequenos trabalhos, em que podemos encontrar amostras, sondagens, anedotas da vida filosófica, começos, análises, enfim, a ruminação contínua que prossegue ao longo das leituras, dos encontros, dos acontecimentos”. Quando observamos atualmente a crise econômica europeia, o fundamentalismo islâmico com sua força política no Oriente Médio, o neo-stalinismo em alguns estados pós-capitalistas, a guerra do Iraque, a forte revolta popular que houve na Líbia, a crise enfrentada pelo maior símbolo do capitalismo - os EUA e mais recentemente a abertura econômica dos EUA com Cuba; todos esses acontecimentos nos reaproximam da atualidade do pensamento de M.-Ponty acerca da filosofia política, recolocando seu legado no presente.

As reflexões filosófico-políticas de Merleau-Ponty nos fornecem materiais para pensar política a partir da reinserção do ser humano na história, no tempo. A experiência vivida no presente é indispensável nesse processo, reconhecendo ao mesmo tempo, a importância dos grandes clássicos da filosofia política para interrogar não somente a política, mas tudo que se relaciona com o tecido histórico-social, pois “há um poder geral que reúne todo engajamento mundano e que atesta uma liberdade ilimitada” (SACRINI, 2006, p. 201).

Desse modo, a revolução sendo um ato político e por consequência social, é também uma experiência da qual a filosofia como instrumento interrogativo, não pode estar apartada. A expressividade da liberdade só pode ocorrer no e por meio de um corpo social em movimento, e a revolução concebida como movimento, portanto, não pode ser transformada em algo que ela não é, nem nunca será. Tentar forçar esse movimento para ser um regime político, ou o fim da história é no mínimo cair num duplo ideológico, no sentido de inversão e ocultação da verdade, nascente no próprio movimento. Como já escrevia Varlet, preso pelo governo revolucionário, *governo e revolução são incompatíveis* (AD, 2006, p. 280). É aí que a liberdade tem uma função medular, pois a liberdade aparece, então, como o “poder

fundamental que tenho de ser o sujeito de todas as minhas experiências”. Pois o sentido de qualquer fato está vinculado às possibilidades subjetivas (SACRINI, 2006, p. 201).

Considerando que no domínio filosófico, a totalização legitima o dogmatismo; e no domínio político, legitima a violência. Podemos concluir a partir da ação revolucionária é que o resultado do que nos é dado no movimento, nada mais é que a própria expressão da liberdade. Como a experiência nos mostrou, as diferenças e conflitos sociais sempre existiram historicamente, e para evitarmos, a reincidência da concretização dos totalitarismos, M.-Ponty defende a democracia parlamentar, uma instituição da democracia, que assegure um espaço para a oposição legítima e autocrítica. Sem com isso, apagar a ideia de Revolução, muito menos considerá-la como um fantasma histórico, uma vez compreendida como movimento. É a isso que M.-Ponty se reporta no final das *Aventuras da Dialética*; ele pede para que se retomem os fatos e para que não esqueçamos daquelas “pessoas que queriam reinar e que como convém nesses casos, apelaram para as paixões tristes”<sup>30</sup>.

Apesar do vigor de M.-Ponty para “enraizar” a consciência na existência, ele evitou a predileção ou por um objetivismo materialista ou pelo subjetivismo intelectualista, mantendo uma atitude dialética em relação as interrogações, pensou na prática do diálogo que não cessa entre a filosofia e a ciência, a filosofia e a história, a filosofia e a política e que deve difundir-se para todos os outros campos de conhecimento, como a arte, a literatura, a antropologia, a psicanálise e a linguagem, enfim em todas as áreas possíveis

As *Aventuras* que M.-Ponty nos contou, são riquíssimas e extremamente complexas no sentido histórico-filosófico, pois oferecem o início de algumas análises, representações, exploram muitos conceitos filosóficos, históricos, éticos e políticos, marcando sobretudo uma mudança de atitude do filósofo em relação ao marxismo, ao comunismo e ao liberalismo, confirmando assim, a peculiaridade do pensamento do filósofo ao falar filosoficamente de política. Para ele, a questão da revolução não é econômica, nem tática nem estratégica, não é objetiva nem subjetiva - é uma questão política e é na alteração da política soviética que se compreende o futuro da revolução. Em particular, a dialética mantém-se verdadeira na medida que afirma que ninguém é verdadeiramente livre ou escravo, que as liberdades se contrapõem e se exigem reciprocamente, que a história é a história da luta entre essas liberdades e que isto se inscreve e é visível nas instituições, nas civilizações e nas grandes ações históricas.

---

<sup>30</sup>O que são as paixões tristes que M.-Ponty se fere nas linhas finais do epílogo da sua obra?, sem dúvida, que o filósofo se remete a Spinoza, o qual interpretou as paixões na sua obra *Ethica*. Entende as paixões como resultantes da tendência (conatus) a perseverar no próprio ser por duração indefinida, tendência que é acompanhada pela consciência, ou seja, pela respectiva *ideia*. (AD, 2006, p. 306)

Quando o partido passa da posição de mediador político a polo de poder separado, a revolução termina e a democracia popular começa. Nesse sentido, o fenômeno da burocracia e o do culto da personalidade não estão na origem do novo regime, mas são seus feitos e efeitos pois na origem está a perda da capacidade mediadora do partido, substituída pela função identificadora. O entrelaçamento de filosofia e política é o tema central, através da emissão de uma abordagem filosófica da política e da dificuldade de manter a filigrana que as une, sem com isso abandonar o que é próprio de cada uma. Para M.-Ponty, na filosofia como na política, não pode haver resposta curta e sucinta, porque a história não permite que apenas um pensamento ou um evento possa ser levado em conta para ser verdadeiro ou falso.

Contra o marxismo, M.-Ponty aponta que é impossível reduzir a filosofia a circunstâncias políticas, para o filósofo, o que é necessário em primeiro lugar para a esquerda, é entender Marx como filósofo, e recusar uma determinada prioridade em relação a isso, porém a esquerda comunista se recusa a abandonar essa visão. Ser marxista, diz M.-Ponty, tem tão pouco a ver com Marx assim como ser cartesiano tem tão pouco a ver com Descartes. Tal política não pode ser explicada apenas pelo pensamento que é subentendido. A filosofia, como a política, estão situadas no tempo e no espaço e ambas têm a sua própria responsabilidade e suas ações próprias na história, mas reconhece que ambas são solidárias, por tratarem cada uma a seu modo dos problemas humanos. Para o filósofo, nem a filosofia, nem a ciência possuem a última palavra, não conservam em seu poder a *Verdade*, porque a verdade não é algo que possa estar em poderio de alguém ou de alguma coisa, ela é construída no tempo e no mundo num entrecruzamento com a realidade vivida. Fenomenologicamente, o objeto existe para um sujeito que lhe atribui significado, e a partir disso, que se deve retomar o contato com as outras pessoas, com as coisas, com a palavra que nos aproxima a todos, na dimensão daquilo que é visível e invisível e que torna nossas relações políticas, mas que não são tão somente políticas (CARDIM, 2012, p. 89). Assim, é possível nos comunicarmos com os outros, porém, isso só é realizável se conservarmos a "*virtu sem resignação*".

Ao mal e à adversidade que nascem, encontramos sempre uma possibilidade de felicidade e de verdade. A verdade e a liberdade segundo M.-Ponty, são estruturalmente diferentes do conflito mas não perduram sem ele (AD, 2006, p. 1). Assim, ambas precisam ser pensadas politicamente sob a perspectiva do tempo.

De sorte que a Revolução parece ser essa possibilidade, e ela não deve ser compreendida apenas como um modo de liberdade de expressão, ela é a nossa expressão concreta de liberdade. A Revolução é uma experiência possível da nossa liberdade e a partir

dela podemos reaprender a ver o mundo<sup>31</sup> e a nos reaprendermos também. É por isso que M.-Ponty encerra as Aventuras afirmando que “felizes de nós se conseguíssemos inspirar alguns – ou muitos – a suportar sua liberdade, a não trocá-la com prejuízo, pois ela não só lhes pertence, é seu segredo, seu prazer, sua salvação, como interessa a todos os outros” (AD, 2006, p. 307).

---

<sup>31</sup>A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta “profundidade” quanto um tratado de filosofia. (PhP, 2006, p. 19)

## REFERÊNCIAS

### Obras de Merleau-Ponty e abreviações

- AD Les aventures de la dialectique, Paris, Gallimard, 2000. Trad. As aventuras da dialética. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Éloge Éloge de la philosophie. Gallimard, 1960.
- HT Humanisme e terreur. Essai sur le problème communiste, Paris, Gallimard, 1980. Trad. Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- IP L'institution. La passivité, Notes de cours au Collège de France (1954-1955) Paris, 2003.
- NC Note de cours.1959-61, Paris, Gallimard, 1996.
- PhP La phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945. Trad. Fenomenologia da percepção, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- PM La prose du monde, Gallimard, 2004. Trad. A prosa do mundo, São Paulo: Cosac Naify, 2002.
- RC Resumés de cours (1952-1960), Paris: Gallimard, 1968.
- SC La structure du comportement, Paris, PUF, 2001. Trad. A estrutura do comportamento, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SnS Sens et non-sens, Paris : Nagel, 1966.
- VI Le visible et l'invisible, Paris, Gallimard, 2004. Trad. O visível e o invisível, São Paulo: Perspectiva, 2009.

## BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA CITADA

ABBAGNAMO, N. Dicionário de Filosofia. Tradução da 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARDIM, L.N. A grande política ou Merleau-Ponty leitor de Maquiavel. **Cadernos Espinosanos**, XX

\_\_\_\_\_. **A ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty**. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Corpo**. São Paulo: Globo, 2009.

\_\_\_\_\_. Notas sobre a filosofia concreta do início do século XX. **Philosophos**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 87-107, 2012. Disponível em: <<http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/16894/11716#.VVOkPUBDtxC>>

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de M.-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Merleau-Ponty e a Política**. Textos. São Paulo, 2009.

\_\_\_\_\_. Em torno do marxismo: marxismo e filosofia. In: **Merleau-Ponty**: textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural.

\_\_\_\_\_. **Textos filosóficos**. São Paulo, 2009.

FAUSTO, R. Dialética Marxista, dialética Hegeliana: o capital e a lógica de Hegel. **Discurso**, n. 20, p. 41-77, 1993. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/discurso/article/viewFile/37956/40683>>.

\_\_\_\_\_. “Sobre o jovem Marx”. **Revista Discurso**, São Paulo, n. 13, p.7-23

FERRAZ, M.S, **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Fapesp, 2006.

HOBBSAWN, E. **A era dos extremos**: o breve século XX. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LEBRUN, G. **O que é poder**. São Paulo: Ed. Brasiliense: Abril Cultural, 1984.

LEFORT, C. **As formas da história**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. **A invenção democrática**: os limites da dominação totalitária. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

\_\_\_\_\_. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÖWY, M. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. In: FERNANDES, F. (Org.). **K. Marx & F. Engels: história**. São Paulo, Ática, 1983, p. 233-234.

MERLEAU-PONTY, M. **Os pensadores**. Textos escolhidos; traduções e notas de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MOUTINHO, L.D.S. **Sartre**: psicologia e fenomenologia. São Paulo: Brasiliense, 1995.

\_\_\_\_\_. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, jul./dez. 2004.

MUSSE, Ricardo. Marx e a Sociologia. **Revista Cult**, ed. 201, 2011. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2011/01/marx-e-a-sociologia>>.

### **Obras Secundárias:**

ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. 7.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BANNAN, J.F. **The Philosophy of Merleau-Ponty**. USA: Harcourt, Brace & World, inc.

BARBARAS, R. **De l'être du phénomène**: sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Milon, 1991.

BARBARAS, R.; CARBONE, M. ; LAWLOR, L. **Merleau-Ponty**: le réel et l'imaginaire. *Revista Chiasmi internacional (Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty)*, Paris : VRIN, 2003. v. 5.

BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. v. 1.

BONAVIDES, P. **Ciência política**. 21. ed. São Paulo: Malheiros.

BORNHEIM, G. **Metafísica e finitude**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

CESAR, C.M. **Crise e liberdade em Merleau-Ponty e Ricoeur**. São Paulo: Idéias e Letras, 2011.

CHAUÍ, M. **Da realidade sem mistério ao mistério do mundo**: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. 2.ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DUPOND, P. **La Réflexion Charnelle**: la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty. Bruxelles : Ousia, 2004.

\_\_\_\_\_. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ENGELS, F. **A dialética da natureza**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ENGELS, F.; MARX, K. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

FALABRETTI, E. S. Merleau-Ponty: o sentido e o noção de estrutura. In: Estrutura, sistema, subjetividade. **Revista Dois Pontos**, v. 5, n. 1, p.153-192, abr. 2008.

FAUSTO, Ruy. **Marx**: lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética. São Paulo: Editora 34, 2002. Tomo III.

FERRAZ, M. S. A. **O transcendental e o existente em Merleau-Ponty**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas; Fapesp, 2006.

\_\_\_\_\_. O realismo metafísico de Merleau-Ponty. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, São Paulo, v. 17, n. 1, 2007.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

GOYARD-FABRE, S. **Philosophie politique**: XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles: modernité et humanisme. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

GOETHE, W. **Wilhelm Meister**. Ed. Goldmann, 1975.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do Cárcere**. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GUÉRIN, D. **Rosa Luxemburgo e a espontaneidade revolucionária**. São Paulo: Perspectiva, 1971.

HAUPT, Georges. **L'historien et le mouvement social**. Paris, Maspero, 1971.

HERÁCLITO. **Os pré-socráticos**: fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

HOBSBAWN, E. **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

INVITTO, G. **Merleau-Ponty e la filosofia come vigilanza**. Lecce: Edizioni Milella, 1981.

KOSIK, Karel. "Moral da Dalética e Dialética da Moral". In: **Moral e Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

LEFEBVRE, Henri. **Que es la dialectica**. Trad. Rodrigo Garcia Treviso. Buenos Aires: La Pléiade, 1975.

LEFORT, C. **Sur une colonne absente: écrits autour de Merleau-Ponty**. Paris: Gallimard, 1978.

LENIN, V. I. **Materialismo y empiriocriticismo**. México: Editorial Grijalbo, 1967.

\_\_\_\_\_. **O Estado e a Revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução**. São Paulo: Centauro, 2007.

LUKACS, Georg. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARCONDES FILHO, C. **Ideologia**. São Paulo: Global, 1987.

MARCUSE, H. **Razão e revolução: Hegel e advento da teoria social**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARTONE, A. **Storia, filosofia e política: Camus e Merleau-Ponty**. Napoli: La città del sole, 2003.

MATTHEWS, E. **Compreender Merleau-Ponty**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MOURA, A. de C. **Entre o ser e o nada: a dissolução ontológica na filosofia de Merleau-Ponty**. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. **Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica**. São Paulo: Humanitas, 2010.

MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editorial; Ed. da UFPR, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. Rio de Janeiro: Unesp, 2006.

\_\_\_\_\_. Tempo e sujeito: o transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. **Revista Dois Pontos**, Curitiba, v.1, n. 1, p.11-57, 2004.

\_\_\_\_\_. O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 45, n. 110, jul./dez. 2004.

\_\_\_\_\_. **Sartre: existencialismo e liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

NETO, B. P.; MOUTINHO, L. D. S. Estrutura, sistema, subjetividade. **Revista Dois Pontos**, v. 5, n. 1, abr. 2008.

PEILLON, V. **La Tradition de l'esprit: itinéraire de Maurice Merleau-Ponty**. Paris: Bernard Grasset, 1994.

RANCIÈRE, J. **Sobre a teoria da ideologia**: a política de Althusser. Porto: Portucalense, 1971.

REVAULT d'ALLONES, M. **La chair du politique**. Paris: Éditions Michalon, 2001.

SARTRE, J.-P. **Ser e nada**. Trad. Paulo Perdigão. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

WEBER, M. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Centauro, 2001.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

Versão definitiva aprovada pelo orientador Professor Doutor Leandro Neves Cardim em  
15 de setembro de 2015.

CLAUDIA MARIA BUS

A CRISE DO CONCEITO DE REVOLUÇÃO SEGUNDO MERLEAU-PONTY

Prof. Dr. Leandro Neves Cardim Assinatura: \_\_\_\_\_