

POR QUE A DIALÉTICA SE AVENTURA? A HISTÓRIA, A POLÍTICA, A LIBERDADE E SEUS CAMINHOS TORTUOSOS

José Marcelo Siviero*

Resumo: Ao propor uma dialética aberta a aventuras (ou seja, a contingências e acasos), trataremos nesse artigo de desvendar o porquê dessa noção de *aventuras* que Merleau-Ponty atribui ao termo dialética, tão caro em várias tradições e correntes filosóficas. Ao retomar a noção chave de *preconceitos clássicos*, Merleau-Ponty descobre duas formas análogas de política assentadas sobre o pensamento objetivo, as políticas de razão e as de entendimento, nas quais o papel do acaso e das contingências políticas é claramente excluído. Ora, é ao analisar Max Weber (no primeiro ensaio da obra supracitada), em suas considerações acerca da relação entre religião e economia (protestantismo e capitalismo) que Merleau-Ponty aponta os caminhos e as fissuras pelas quais a contingência se infiltra na dialética histórica e constrói, com o auxílio dos acasos e dos imprevistos, uma percepção da política e da liberdade.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, aventuras da dialética, marxismo, Weber, contingência histórica.

A política e a história (e a filosofia, por conseguinte), Marx nos ensina, implicam na ideia de dialética: um trajeto filosófico pontilhado por tensões, antecipações, lutas, oposições, reconciliações, revisões, desvios e obstáculos, desenhando um caminho em que cada decisão política e cada evento histórico figurariam como um passo a ser desempenhado e logo após ultrapassado pelos passos seguintes, rumo a um fim que se encontraria na realização da síntese entre o pensamento e o mundo. Contudo, em 1955, Maurice Merleau-Ponty publica suas reflexões sobre política, liberdade, história e verdade, calcadas no pensamento marxista, com o enigmático título de *As Aventuras da Dialética*. A indagação já surge no confronto com o frontispício da obra: como a dialética, concebida como essa trajetória da razão que retoma os passos precedentes e prepara as etapas seguintes num único esforço filosófico, pode passar por *aventuras*? Como esse caminho, a princípio reto e aplainado, bem segmentado em seus estágios cumulativos, em suas retensões e protensões, pode experimentar os meandros e os jogos audazes que uma aventura lhe reserva?

Retomando a metáfora da caminhada, uma dialética que se lançasse numa empreitada aventureira no mínimo se depararia com um caminho cheio de curvas, correndo o risco de tropeçar em buracos, valas e seixos, sujeita a todo instante a desvios

* Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: viajante_dos_sonhos@hotmail.com

imprevistos, topadas que a atrapalham e desequilibram e atoleiros que a retardam. Uma dialética que se ergue ao que vem pela frente (*ad venture*) é uma dialética trespassada pelas forças do acaso e da contingência, qual reflexão que vai além de si mesma e que procura suas verdades e sua efetivação no que está fora de si. É nesse sentido que a dialética pensada por Merleau-Ponty se aventura por tais sendas, impregnando-se dos imprevistos da política e da história, abandonando mais uma vez aquela famigerada “visão de sobrevoo” que arranca o sujeito do mundo e o coloca como confortável espectador racional da história, sem sofrer os seus percalços e dúvidas.

Porém, como a aventura adentra a dialética? Onde estão as rachaduras e fissuras que facilitam a invasão da contingência e do acaso?

Primeiramente, diz-nos Merleau-Ponty no prefácio da obra supracitada, é preciso repensar as difíceis relações estabelecidas entre filosofia e política. Como em outros escritos filosóficos, essas relações de conflito apontadas pelo autor dizem respeito à dicotomia entre as duas dimensões, que as cinge numa negação excludente. Nos dois casos, falamos ou de uma política suficientemente ampla, que reservaria, em seus largos domínios, uma modesta província onde a filosofia poderia surgir e se manter, mas ainda como sua serva; ou das filosofias de sistema que, embora extraída da experiência mundana, enuncia, “se apresentam como tendo nascido e, por isso, no momento em que topam com os problemas da época, parecem dar provas de uma penetração sobre-humana” (Merleau-Ponty 3, p.VII). Por isso se faz necessária uma filosofia da história e do espírito, comprometida com a análise da verdade, para abordar a política. O método proposto pelo filósofo, então, para se esquivar das pretensões exacerbadas do sobrevoo e da objetividade extrema será de buscar “amostras, sondagens, anedotas da vida filosófica, começos de análises, enfim, a ruminção contínua que prossegue ao longo das leituras, dos encontros, dos acontecimentos” (id., p.VII). Isto é, uma interrogação sobre a história e a política, ao invés de uma aplicação de categorias filosóficas ou duma adequação a sistemas de pensamento previamente estabelecidos. Essa tática permite a Merleau-Ponty tangenciar os erros e as armadilhas conceituais em que se enredaram os paradigmas por ele criticados.

Quais são, pois, os seus inimigos? Onde os prejuízos clássicos do pensamento se manifestam dentro do plano político? Merleau-Ponty identifica duas posições políticas em polaridade: a política da razão e a política do entendimento. A primeira “totaliza a história, relaciona todos os problemas, orienta-se para um futuro, já inscrito no presente, no qual eles seriam resolvidos de uma só vez” (id., p.VIII). Nela, há um poderoso

sistema filosófico que a tudo engloba, transforma o contingente em necessário e considera os acasos como etapas na realização de um plano já constituído¹. Sua antípoda, a política do entendimento, não se ufana de abarcar o todo da história, toma o homem como ele é, em ação num mundo obscuro, resolve os problemas um a um, procura a cada vez passar para as coisas um pouco dos valores que o homem [...] discerne sem hesitação” (id., p.VIII). Se uma das políticas sustenta a pretensão de abarcar o todo e apagar suas ranhuras e suas zonas de sombra, a outra fragmenta os fatos, eventos, valores e decisões políticas e, tomando-os isoladamente, tenta reuni-los num todo coerente através de um julgamento categórico.

O que enxergamos nessa situação são as consequências da primazia dos preconceitos clássicos. Há a primazia ou do sujeito (política de razão) ou do objeto (política do entendimento), de modo que, em cada um dos dois, a política continua tentando abarcar a totalidade dos fatos e significados. A princípio separados, pelo seu modo de abordagem, os dois paradigmas se reconciliam ao sustentarem sua soberana visão de sobrevoos. O problema crucial está no fato de que, de sua discordância inicial, ambos os pensamentos confluem para concordarem no fato de que sua práxis é pautada pela ideia de um *fim da história*, no qual “supõe-se uma certa fronteira para além da qual a humanidade cessa por fim de ser um tumulto insensato e retorna à imobilidade da natureza” (id., p.X). Uma só intenção perpassa os dois rivais, que é a de refazer o mundo, reconstruir as suas estruturas em prol de um futuro totalmente novo e sem nenhum laço com o presente, eliminando-se todo e qualquer traço de acasos e riscos.

A problemática adquire dimensões mais profundas quando levada para o âmbito da revolução. Visto que a práxis revolucionária de Marx visa a fazer a história e não somente a contemplá-la (e, por conseguinte, adequá-la a um padrão de pensamento) (cf. id., p.X-XI), qual um marujo que “navega sem mapa e tendo como único guia o presente”, verificam-se as radicais inconsistências das políticas de razão e entendimento. Em meio aos percalços de uma conjuntura e às decisões solicitadas a um governante durante determinada crise, não se trata mais de consultar a razão ou o entendimento sobre a melhor ou pior decisão a se tomar, ou ainda sobre o que se *deve ou não fazer*². Nessa luta política, só se enxerga o fim e se ignora o caminho trilhado.

Qual é, portanto, o fracasso dessas duas políticas, desvelado pelo seu finalismo grosseiro? Responde-nos Merleau-Ponty que “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” (id., p.XI). Nesse movimento pendular, os problemas de um

paradigma são evitados pelo outro, produzindo um impasse em que a política se torna apenas um confronto de sistemas, e em que se faz necessário tomar partido de um em detrimento do outro.

Como vencer essa circularidade? Para Merleau-Ponty, “cada ato político envolve a totalidade da história, mas essa totalidade não nos fornece uma regra a que possamos nos remeter” (id., p.XI-XII). De modo que todo estudo rigoroso da história, essencial na elaboração duma ciência política, deve comportar os obstáculos e imprecisões que se interpõem em meio às *aventuras* da dialética.

Trata-se, mais propriamente, de trabalhar sobre uma *percepção* da história, ao invés da sua racionalização profunda. Essa aproximação com os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty é observada por D’Allones (1) ao vislumbrar a percepção como solo e horizonte onde todos os atos humanos (inclusive os políticos) surgem e são pressupostos, espécie de pacto originário que situa os indivíduos num único mundo. Por ser percebido também de maneira parcial, o mundo é inesgotável em suas perspectivas. Vai daí que, com efeito, destacando-se mais propriamente o problema da história e da política, “considerar a percepção como um modelo de existência faz com que o ver, o sentir, o escutar estabeleçam uma certa maneira de ver o mundo e de se ver no mundo.”³ (D’Allones 1, p.132). A política, portanto, é uma intencionalidade nascida e voltada ao mundo, a fim de lhe conferir significação.

Porém, como percepção da história, na sua incompletude essencial e na tangência com outras intencionalidades, as decisões e posicionamentos políticos comportam crises e embates, esbarrando em suas limitações e sofrendo as suas reviravoltas. É o que Merleau-Ponty traz a lume no primeiro ensaio das *Aventuras*, sob o título oportuno de *A crise do entendimento*. É o dismantelamento da política do entendimento por parte de suas próprias limitações que é tratado aqui.

Para tanto, Merleau-Ponty inicia por uma leitura rigorosa das ideias de Max Weber. Curiosamente, o filósofo identifica Weber como um pensador liberal, mas cujo liberalismo, que não descarta a liberdade e a verdade da ordem da luta, não é um liberalismo abstrato. Ora, trata-se de um problema antigo que Merleau-Ponty retoma de *Humanismo e Terror* (1947). Na obra anterior, o liberalismo abstrato, que se fia em leis e princípios imutáveis, aplicáveis a toda e qualquer situação política, é denunciado como uma tentativa de neutralização das forças sociais e anulação das lutas. Fala-se até mesmo de “mistificação liberal” ao pensar que “o respeito à lei ou à liberdade serviu para justificar a repressão policial das greves na América; [que] serve mesmo hoje para

justificar a repressão militar na Indochina ou na Palestina e o desenvolvimento do império americano no Oriente Médio” (Merleau-Ponty 4, p.39). Isso tudo fundamentado na pureza de valores de liberdade individual e verdade universal. Ora, ao contrapor o comunismo ao discurso liberal, a filosofia de Marx é oferecida como um estudo concreto das sociedades, para além de suas idealizações, pois “qualquer que seja a filosofia se que se professa, [...] uma sociedade não é o templo dos valores-ídolos que figuram no frontão de seus monumentos ou textos constitucionais, ela vale o que valem em si as relações do homem com o homem” (id., p.40). O que interessa aqui é decifrar o que é imanente ao tecido do social, no cerne de suas tensões e embates, e não o quê o transcende ou que poderia lhe ser aplicado de modo categorial.

E por que Merleau-Ponty recua até o prefácio de um texto de anos atrás? Para mostrar que o liberalismo abstrato, quando sucumbe, o faz através de um de seus epígonos, desmoronando por dentro. É a própria dialética em ação que se enxerga na maneira com a qual Weber aborda a história; para ele, a liberdade depende necessariamente da luta para conquistá-la, pois só existe ao reconhecer seu passado e ao legitimar seus oponentes. Sendo assim, o sociólogo alemão “admite que a verdade deixa sempre uma margem de sombra, não esgota a realidade do passado e menos ainda a do presente” (Merleau-Ponty 3, p.1). Deste modo, as significações que brotam do campo da política - o significado da luta, da verdade, da liberdade - não são leis transcendentais, tal como o queria a política do entendimento. O ato de assumir o passado e retomá-lo no presente nada mais é do que reconhecer a gênese dos atos e interpretações e compreender por que a história se dá dessa maneira e não de outra.

Por isso a história admite revisões e retrocessos; por isso a dialética caminha a passos oblíquos. Como as significações não são mais uma regra a ser aplicada pelo historiador ou pelo político, elas “não deverão ser tomadas como chaves da história: são apenas balizas precisas para avaliar a distância entre o que pensamos e o que aconteceu [...]. Portanto, cada perspectiva só se põe para preparar outras e só é fundada se ficar estabelecido que é parcial e que o real fica mais além” (Merleau-Ponty 3, p.2).

O problema principal é o dualismo entre o passado (domínio de um saber já estabelecido) e o presente (domínio de práticas injustificáveis e pretensamente absolutas). Cindidos nessa dicotomia, recai-se nos prejuízos clássicos e é aí que as políticas de razão e entendimento vão encontrar terreno propício para vicejar. A objetividade transforma as dimensões temporais em meros dípticos, a serem contemplados por um espectador desinteressado, as decisões se tornam atitudes e

manobras induzidas pela situação concreta e atual e o significado do todo histórico se encontra numa regra que está fora (e acima) dele.

Pois bem, falamos antes de percepção da história. No mundo percebido, cada ato se dá numa perspectiva e abre um horizonte, ou seja, jamais esgota o mundo e se sustenta num passado que, num determinado momento, foi um presente que antecipava um devir. Cada perspectiva é lacunar e, amparada num passado sedimentado, lança-se a um futuro que ainda não é efetivamente. Sendo assim, o historiador e o político não são agentes da razão que examinam o tecido histórico e lhe aplicam uma regra; eles são justamente o contrário, ou seja, no ato de se perceber e fazer a história, são *homens de ação*, pois “a história é una, quer a contemplemos como espetáculo, quer a assumamos como responsabilidade” (Merleau-Ponty 3, p.3).

Deste modo, ao buscar o passado revivido nas vicissitudes do presente, o historiador também faz história, e nela é impossível não se desempenhar um ato que, por mais insignificante, não seja um posicionamento frente ao passado e perante o devir, ou seja, uma decisão calcada na historicidade. Desvelando a percepção de um modo histórico de existir, já não podemos falar de um espectador e um espetáculo, reavivando a visão de sobrevoos, posto que “não seríamos espectadores se não estivéssemos implicados no passado, e a ação não seria grave se não concluísse toda empresa do passado e não desse ao drama seu último ato” (Merleau-Ponty 3, p.4).

Porém, essa história da qual fala o filósofo, em que a liberdade não se dá sem luta e sem tensões, em que há um infundável conflito entre passado e presente, não é puramente o desenvolvimento necessário de uma ideia, tomando-se a história num sentido propriamente hegeliano. Ora, se assim fosse, a dialética não se prestaria a aventuras e trataria de expurgar toda a contingência de si. E todo o estudo que Merleau-Ponty consagra a Weber se deixaria ultrapassar como uma etapa já superada dessa dialética.

Ora, o sociólogo alemão é evocado exatamente para trazer a contingência para o seio da dialética histórica. As “zonas de sombra” das quais falava Merleau-Ponty ficam mais evidentes quando Weber identifica a relação entre o calvinismo e o regime capitalista e como este veio a se desenvolver plenamente através do suporte teórico do protestantismo, em particular a sua ética. A princípio, parecem ser duas ordens completamente diferentes de fenômenos. Então, como pensar tal relação de passagem de uma à outra?

Primeiramente, o que marca a radical diferença entre o catolicismo e o calvinismo é a crença numa separação absoluta entre Deus e suas criaturas, em que estas “não podem e não valem nada, não fazem o próprio destino. Deus decide a sua eleição e sua danação” (Merleau-Ponty 3, p.8). Desta maneira, alteram-se também as relações entre o homem e seu mundo, pois, nessa “distância infinita” entre Deus e os homens, “não se pode esperar nenhum socorro de uma Igreja de que fazem parte tanto os réprobos quanto os justos, [...] que não poderiam mudar o *decretum horribile*” (Merleau-Ponty 3, p.8.). Desta maneira, na solidão absoluta do calvinista que desconhece seu destino, a igreja nada mais é que “instituição criada pela vontade, presa a fins premeditados”. Nessa desmistificação extrema do real é que reside o elemento chave que dará alento ao capitalismo moderno.

Se o objetivo do cristão é a salvação e a glória de Deus, como o calvinista, nessa sua situação terrível, conseguirá alcançá-las? Como poderá desempenhar seu trabalho no mundo, visto que seu destino já foi previamente escrito e será cumprido *ipsis literis* pela Providência? O único objetivo que resta ao calvinista é “reformular o mundo, mudar seu aspecto natural, racionalizar a vida, única maneira que podemos ter de fazer Deus reinar sobre a terra” (Merleau-Ponty 3, p.9) para nele alcançar a glória do sucesso profissional e material, pois foi o único meio de existir legado por esse Deus distante. O esforço e a energia antes reservados para a salvação pessoal, através de rituais e sacramentos, agora serão aplicados “numa empresa temporal que, ela sim, depende de nós, presta-se a nossos controles e, no puritanismo, chegará até a se tornar uma presunção de salvação” (Merleau-Ponty 3, p.9.).

Sendo assim, a glória terrena, o sucesso individual, o conforto material e a vida profícua passam a depender única e exclusivamente do sujeito, de seu trabalho e de seu empenho em acumular e construir riquezas. Assim sendo, o espírito capitalista funda o *ethos* do puritanismo, sustentado por duas bases paradoxais; de um lado, o esforço contínuo de acumulação de bens, de outro uma ascese de todos os confortos proporcionados pela riqueza, “revestindo de dignidade e de sentido religioso o mundo da utilidade e até do conforto, desacreditando o lazer e até a pobreza, transferindo os rigores da ascese para os costumes mundanos” (Merleau-Ponty 3, p.10). A economia se transfigura em religiosidade e as relações do homem com o Absoluto, de claro cunho ontológico, passam para o plano dos valores e bens materiais.

Mas por quê Weber evoca duas ordens tão distintas (a economia e a religião), aproximando elementos tão díspares como o puritanismo e o moderno capitalismo?

Estamos no âmbito da dialética, mas de uma dialética mais custosa, em que a negação é de tal maneira inconciliável com a afirmação que até a ideia de uma síntese escorrega no absurdo. Ora, ao colocar frente a frente essas duas dimensões heterogêneas, “Weber não integra apenas os motivos espirituais e as causas materiais, [mas] renova a própria concepção da matéria histórica” (Merleau-Ponty 3, p.11). Tendo a história uma tensão constante com seu passado e uma tendência a se expandir a fim de realizar o porvir, ela é também o terreno que consegue enlaçar o heterogêneo e tecer em filigrana um significado⁴.

De suas leituras de Weber, Merleau-Ponty chega à conclusão de que “a história tem sentido, mas não é um puro desenvolvimento da ideia: constrói seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando dados dispersos” (Merleau-Ponty 3, p.11). É o próprio sentido da percepção que retorna aqui: a reunião de várias perspectivas e sensações dispersas num mundo que os integra e lhes confere um significado total, que permite ao sujeito se situar e também ele construir a sua significação.

Nesse jogo de interdependências entre opostos e diferentes, nessa tentativa de conciliar os inconciliáveis e instaurar um equilíbrio que afaste a política de entendimento, poderíamos pois aproximar o conceito da história e dialética de uma teoria da *Gestalt*, como é a solução proposta por Hubeny (2)? Com quê essa teoria psicológica poderia contribuir para entender a aparição da contingência no tecido histórico? O que permite essa abordagem é a ideia “segundo a qual a história comporta um sentido, isto é, que não apenas ela é orientada teleologicamente [...], mas sobretudo que ela é significativa, quer dizer, que suas diferentes dimensões estão, entre si, numa relação de expressão recíproca, e que, por exemplo, pode-se reencontrar nos diferentes aspectos duma época uma unidade de estilo” (Hubeny 2, p.150). Contudo, é preciso se precaver contra as armadilhas dessa interpretação: com a *Gestalttheorie*, é fácil se compreender que a história compõe “uma totalidade distinta da soma de suas partes, isto é, uma totalidade no seio da qual as partes se significam uma às outras”, porém “ela não é a realização de um Espírito universal e nem de um plano oculto da natureza” (Hubeny 2, p.150).

Porém, é quando surge a interdependência (conceito fulcral da *Gestalttheorie*) que se ilumina a noção de dialética. No caso em questão, a *Gestalt* é trazida por Hubeny como um recurso teórico que ajuda a compreender uma *outra* dialética subjacente à história, em que “a noção de *Gestalt* vem de algum modo precisar a de dialética, que

não deve ser compreendida como uma simples inversão do pró ao contra, uma pura transformação do contrário em contrário” (Hubeny 2, p.154). Um conceito serve como passagem para o outro, tal como já argumentamos, a doutrina puritana serve para se passar para o capitalismo desenvolvido.

Deste modo, o que a *Gestalt* nos leva a entender sobre a dialética? O comentário de Hubeny, ao ultrapassar o terreno da Psicologia da Forma, esclarece que

“a história comporta orientações legíveis e retornos, grandes linhas e aspectos mais confusos, mas todas essas dimensões ao mesmo tempo refletem as atividades e maneiras de viver dos homens, e os solicitam inspirando-lhes novas formas de ação, que vão, por sua vez, se traduzir em novas orientações históricas (Hubeny 2, p.158).

De fato, a história não é um quadro pronto, onde figuram todas as suas possibilidades, antecedentes e conseqüências, isto é, um espetáculo já finalizado, contemplada por um espectador que a subsume segundo as regras do entendimento. A rigor, *a história nunca está pronta*; e, se é dialética, não se faz numa dialética do desenvolvimento, mas do conflito, das quedas, dos recuos, dos saltos, dos obstáculos e das hesitações e dúvidas.

É deste modo que uma decisão humana se torna situação e inscreve seu sentido no tecido histórico e que um paradigma da economia se transforma em relação cósmica, posto que

A história tem sentido, mas não é um puro desenvolvimento da ideia: constrói seu sentido no contato com a contingência, no momento em que a iniciativa humana funda um sistema de vida retomando dados dispersos. E a compreensão histórica que revela uma interioridade da história deixa-nos, contudo, em presença da história empírica com sua densidade e seus acasos, e não a subordina a nenhuma razão oculta (Merleau-Ponty 3, p.11).

Daí a necessidade de uma *aventura da dialética*. Quebra-se pois a confortável posição de espectador do sujeito e dissolvem-se as tranquilas certezas da política do entendimento; a partir de agora, a dialética abre sendas, embrenha-se por caminhos incertos e se detém perante suas dificuldades.

Estamos apenas no primeiro ensaio da obra e o desvelar da crise do entendimento é uma metáfora para os primeiros passos dessa aventura, com suas hesitações e avanços. Entranhada em suas contradições e contingências, encontramos um novo sentido para a história: ela é situação e abertura, modo de tratar e se relacionar ontologicamente com o mundo, modo de se lidar com problemas humanos e de se decidir e responder às necessidades trazidas pelo tempo. Tal abertura é o que possibilita,

por exemplo, que haja uma estreita relação de continuidade e síntese entre duas ordens tão distintas de fenômenos quanto a doutrina calvinista e a economia de mercado.

Mas por que, então, Merleau-Ponty primeiramente lê Weber para passar logo depois aos problemas do marxismo contemporâneo? O sociólogo alemão, enquanto pensador liberal, curiosamente contradiz o liberalismo abstrato, mais implícita que explicitamente. A chave de sua leitura está nas entrelinhas de seu método de abordagem: enquanto examina a história, “Weber reconcilia a história julgadora e a história objetiva convocando o passado para testemunhar sobre si mesmo” (Merleau-Ponty 3, p.16), buscando assim um terceiro termo que possa conciliar os paradigmas antagônicos. É por isso que só se pode falar de liberdade e verdade nos termos da luta, de uma tensão constante entre um passado que desemboca no presente e um presente que a todo instante retoma o seu passado, modificando-o.

A história, ao possuir significado, não existe apenas para ser julgada ou vislumbrada com desinteresse. Ela não se esgota ou atinge seu fim, mas é tarefa a ser infindavelmente feita, refeita, desfeita e retomada. As decisões não são juízos pontuais, mas comportam um posicionamento e um movimento rumo ao possível e ao incerto. Seja no centro ou na periferia, até mesmo o casual e o gratuito participam de uma intencionalidade total. Portanto,

a compreensão histórica não introduz um sistema de categorias arbitrariamente escolhidas, presume apenas nossa possibilidade de ter um passado que seja nosso, de retomar, na nossa liberdade, a obra de tantas outras liberdades, de aclarar suas escolhas através das nossas e nossas escolhas através das delas, de retificar umas pelas outras, em suma, de estar na verdade. [...] [A história] 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 (Merleau-Ponty 3, p.19).

Assim se iniciam as aventuras da dialética. Contato encarnado com o mundo e com os outros, contato com horizontes possíveis e tarefa infindável, é pelo mundo percebido e nas suas zonas de sombra que a contingência se infiltra na dialética histórica e, mesmo que pelas tangentes, faz desse terreno o seu. A história deve ser compreendida então como campo e horizonte, condição de possibilidade de intenções e de significados nascentes e é nela que se traçam os caminhos difíceis da política e da liberdade, todos eles preñes de acasos e imprevistos. A dialética que se aventura deve ser, pois, uma dialética imanente às veredas da história; e toda dialética que se queira materialista começa pela *percepção* de um mundo.

Why dialectics goes into adventures? History, politics, freedom and their tortuous paths

Abstract: In proposing a sort of dialectic opened to adventures (ie, contingencies and accidents), this paper investigates why Merleau-Ponty gives this notion of adventures to the dialectical term, a term so dear to many traditions and philosophical currents. Resuming the key notion of classical prejudices, Merleau-Ponty discovers two analogous forms of political seated on objective thinking, politics reason and politics understanding, in which the role of chance and contingency is clearly excluded . Now on examining Max Weber (the first essay included in this work) in their considerations about the relationship between religion and economics (Protestantism and capitalism), Merleau-Ponty points out the paths and fissures through which the contingency infiltrates the historical dialectic and builds , with the aid of chance and contingency , a perception of politics and freedom.
Keywords : Merleau - Ponty , Adventures of the dialectic , Marxism , Weber , historical contingency.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. D'ALLONES, Myriam Revault. *Merleau-Ponty, le philosophe et la politique*. In: *Chiasmi International* 3. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis/Clinamen Press, 2001, n.3, v.1, p.131-148.
2. HUBENY, Alexandre. *Humanisme et dialectique: Le sens de l'histoire chez le premier Merleau-Ponty*. In: *Chiasmi International* 3. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis/Clinamen Press, 2001, n.3, v.1, p.149-172.
3. MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. Trad. de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
4. _____. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1980.

NOTAS

¹ Para completar, “trata como pré-história tudo o que foi vivido até aqui pela humanidade, postula um novo começo, uma reviravolta das relações existentes, graças à qual a humanidade se recria, capaz, desta vez, de viver...” (Merleau-Ponty 3, p.VIII).

² Para melhor ilustrar essa reflexão, Merleau-Ponty usa o exemplo da guerra contra a Alemanha, em 1917, e as posturas divergentes de Bukharin, Trostky e Lenin. Para Bukharin, o melhor seria continuar com a guerra; já Trostky reivindicava uma diplomática atitude de “nem guerra nem paz”, permeada de ambiguidade, enquanto que Lenin optava pela paz. Todas as divergências explicam-se pelo finalismo, e mais uma vez as implicações políticas de cada um dos envolvidos oscilam entre atitudes alinhadas estritamente à razão ou tributárias do entendimento.

³ Tradução nossa a partir do original francês.

⁴ É a história também que permite enxergar o sentido dessa imbricação profunda entre capitalismo e calvinismo. Há a passagem de um pelo outro ou, num sentido mais dialético, o calvinismo finaliza e concretiza o capitalismo e vice-versa: “A ascese mundana, cujo princípio é formulado pelo calvinismo, é finalizada pelo capitalismo, mas finalizada nos dois sentidos da palavra: é realizada, já que, melhor ainda que ela, ele é atividade no mundo; é destruída como ascese, já que o capitalismo trabalha para eliminar seus próprios motivos transcendentais” (Merleau-Ponty 3, p.14). Nesse sentido opera a dialética genuína, tal como foi concebida por Hegel e seus seguidores; todavia, é uma dialética que contraria suas origens, pois nela as teses não põem nem criam suas antíteses: a negação vem através de um Outro completamente diferente. Por isso, é também uma dialética de tensões, por vezes inconciliáveis.