

A CRÍTICA DE MERLEAU-PONTY AO JOVEM LEFORT: TROTSKISMO, MARXISMO E O CAMINHO PARA O POLÍTICO¹

MERLEAU-PONTY'S CRITIQUE OF THE YOUNG LEFORT: TROTSKYISM, MARXISM, AND THE PATH TO THE POLITICAL

Bruno Victor Parreiras Soares Melo
<https://orcid.org/0000-0003-3521-2882>
bruno.rev@gmail.com
Universidade Federal de Minas Gerais,
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

RESUMO *O presente artigo busca trazer para o leitor brasileiro da obra de Merleau-Ponty e de Lefort um debate até então pouco explorado pela nossa tradição filosófica. Trata-se de um momento importante para a formação filosófica de Lefort, que, ao absorver as críticas que Merleau-Ponty faz à sua formação trotskista-marxista, concebe uma postura crítica à filosofia de Marx. Tal conduta pavimenta o caminho para o momento mais original de sua obra, o qual se delineia na descoberta do político, lugar que marca uma distância tensionada em relação ao marxismo-trotskismo. Propomos apresentar um aspecto importante para o caminho que abre a investigação radical da democracia, que arrasta em sua raiz a crítica à filosofia da história do proletariado. Um dos*

¹ Artigo submetido em: 13/09/2024. Aprovado em: 17/03/2025.

momentos privilegiados se origina no texto em que Lefort realiza suas críticas a Trotsky, nas quais carece, ainda, segundo a leitura posterior de Merleau-Ponty, de uma perspectiva radical para analisar o fundamento filosófico que subjaz a todo revolucionário marxista, ou seja, a dialética materialista.

Palavras-chave: *Lefort. Merleau-Ponty. Dialética. Marxismo. Trotskismo. Político.*

ABSTRACT *The present article seeks to bring to the Brazilian reader the work of Merleau-Ponty and Lefort a debate that has been little explored by our philosophical tradition. This is an important moment for Lefort's philosophical formation, who, by absorbing the critiques that Merleau-Ponty makes of his Trotskyist-Marxist formation, conceives a critical stance towards Marx's philosophy. Such conduct paves the way for the most original moment of his work that is outlined in the discovery of the political, a place that marks a tense distance in relation to Marxism-Trotskyism. We propose to present an important aspect for the path that opens the radical investigation of democracy, which drags in its roots the critique of the philosophy of the history of the proletariat. One of the privileged moments originates in the text in which Lefort critiques Trotsky, in which he still lacks, according to Merleau-Ponty's later reading, a radical perspective to analyze the philosophical foundation that underlies every Marxist revolutionary, that is, the materialist dialectic.*

Keywords: *Lefort. Merleau-Ponty. Dialectics. Marxism. Trotskyism. Political.*

Introdução

Observando com cautela a obra de Claude Lefort (1924-2010) que se inicia no final dos anos de 1940, é proveitoso lançar luz para um tensionamento que há desde muito cedo. Trata-se de uma tentativa de pensar as formas sociais a partir do marxismo em conjugação com alguns pressupostos da filosofia de seu professor e amigo, Maurice Merleau-Ponty (1906-1961). Conjugação a fenomenologia com o marxismo foi uma tentativa feita pelo próprio Merleau-Ponty. O que salientamos desse movimento, comum aos fenomenólogos desse período, é que não se trata de uma tarefa simples, até porque parece haver uma dificuldade profunda em unir a perspectiva radical de uma leitura revolucionária da história a partir de uma visada ao concreto à experiência mais latente do dia a dia. Se reconhecemos que a experiência humana tal como vivemos é abertura

continua, como pensar a extinção do conflito proposta pela sociedade comunista na leitura marxista/trotskista? Como articular a crítica à filosofia da consciência feita pela fenomenologia merleau-pontyana com a perspectiva radical de Marx, que enxergava no proletariado a Grande Consciência histórica?

Foram necessários diversos ensaios de Merleau-Ponty² conjugados com o amadurecimento das informações que chegavam da URSS a respeito do crescimento da burocracia enquanto classe que reinstaura o conflito alienando o proletariado, para que esse filósofo francês, em 1954, no livro *As aventuras da dialética*, de fato declarasse a impossibilidade de compatibilizar a fenomenologia com a filosofia da história do proletariado³. Essa impossibilidade, em suma, é identificada por reconhecer a fenomenologia como sendo pautada na experiência vivida, prezando pela abertura do sentido. Essa proposta de investigação não encontra respaldo na tutela da *práxis* por qualquer grupo ou classe. Ao reconhecer no marxismo as limitações para a defesa de uma luta concreta – abordagem de luta que não está limitada à ideologia ou aos almejos dos intelectuais, mas que afirma e dá vazão ao sentido bruto da experiência –, o filósofo visa conceitos fenomenológicos que brotem das possibilidades que cada tempo humano abre. O domínio da *práxis* se coloca como um problema ontológico e concreto; portanto, a classe uma sobrevoa a realidade condenando a produção livre de sentido, ao mesmo tempo que a violência é vista como o futuro inexorável de uma luta pautada na razão histórica compreendida na figura do proletariado. Como alternativa à compatibilização total do marxismo com a fenomenologia, há a filosofia da instituição⁴, como potência teórica que visa dar sentido às diversas formas de produção de sentido e jamais à tutela de qualquer expressão de luta. É uma filosofia da abertura, da luta e da instituição incessantes, do conflito como inexpugnável nas relações humanas, condições essas, como sabemos, fundamentais para que Lefort amadureça seu pensamento naquilo que pode ser entendido como o político, dimensão da

2 Ver os ensaios reunidos em *Sens et non-sens* (Cf. Merleau-Ponty, 1966) e principalmente o grande ensaio *Humanismo e terror* (Cf. Merleau-Ponty, 1968).

3 Estamos em total acordo com Mattia di Pierro quando afirma que, para escapar da ilusão da sociedade com plena consciência de si, Lefort demanda interrogação incessante da obra de Marx (Cf. Di Pierro, 2015). O que buscamos neste artigo é mostrar justamente a consciência dessa ilusão e a maneira como as críticas de Merleau-Ponty auxiliam nesse desencantamento, que abre para uma interrogação radical da democracia. Não estamos aptos, diante do escopo do artigo, a explorar qual seria em detalhes a leitura que Lefort faz de Marx. Fato é que a investigação do político iniciada por Lefort nasce do tensionamento com a proposta marxista de pensar o proletariado como motor universal da luta histórica e, justamente por isso, de uma leitura profunda e atenta dos textos de Marx.

4 Para acompanhar a contribuição do próprio Lefort à filosofia da instituição, cf. Di Pierro (2023, p.191-215).

existência social não mais submetida às categorias estanques, nem mesmo a conceitos estritamente sociais⁵.

A tradição brasileira está cada vez mais interessada na obra de Lefort, que, como sabemos, foi um filósofo de suma importância para diversos pesquisadores(as) em nosso país⁶. Contudo, não encontramos aqui nenhuma referência explícita a um encontro textual entre Lefort e Merleau-Ponty, algo que nos salte aos olhos, pois, como veremos no desenvolver de nossa argumentação, é de suma importância ponderar as críticas de Merleau-Ponty que abrirão caminho para uma renovação no interior do pensamento lefortiano, que não mais passará a buscar alternativas para pensar as formas sociais submetidas à dialética materialista.

Doravante, esse conjunto de avanços conceituais pode ser compreendido na letra de Hugues Poltier, como em *A descoberta do político* (cf. Poltier, 1997), lugar filosófico que marca um momento de profunda modificação na *démarche* lefortiana, marcadamente acompanhado por sua magistral tese de Estado em Maquiavel: *O trabalho da obra Maquiavel* (2023). Nesse sentido, como pensar a unidade da obra de Lefort fincada por esses grandes tensionamentos com a filosofia marxista? Para os propósitos deste artigo, gostaríamos de colocar Merleau-Ponty como ponto seminal para auxiliar na aferição do que está em jogo para Lefort ao pensar a filosofia de Marx como subjacente indispensável à prática do regime totalitário na URSS, ou seja, em que a dialética materialista⁷ contribui para a compreensão do fenômeno totalitário. Ao enxergar os limites e alcances das análises do jovem Lefort em “La contradiction de Trotsky” (cf. Lefort, 1979), Merleau-Ponty nos deixa uma dica importante do que está se abrindo e do que está se fechando no pulular filosófico do pensador do político. Explorar essa indicação é o propósito do presente artigo.

5 Para uma melhor compreensão da importância da instituição em Merleau-Ponty e do modo como ela é pensada enquanto operação da *práxis* em diversos âmbitos da experiência, cf. Chauí (2012).

6 Para falar dos três principais, podemos citar: Marilena Chauí, Newton Bignotto e Sérgio Cardoso, que mantiveram contato intenso e contínuo com Lefort.

7 Por dialética materialista (identificada neste artigo com a dialética marxista, já que é o cerne conceitual para Merleau-Ponty que deve ser desmontado na crítica aos teóricos da URSS) entendemos a base mais seminal do marxismo: a que concebe que as transformações sociais, políticas, ideológicas se estruturam nas bases materiais e econômicas de cada sociedade, tendo por baliza a figura do proletariado como consciência histórica por excelência. Lefort realiza várias críticas à aposta marxista no econômico. Dentre elas, destacaria que tal proposta é incapaz de pensar o fenômeno totalitário, pois haveria aqui uma mutação simbólica que não é compreensível estritamente nas bases materiais. Essa dialética materialista está no centro das críticas de Marx aos Direitos do Homem, tema que recebe enorme debate na obra lefortiana. Para uma discussão mais profunda sobre essa tensão entre as leituras de Lefort e de Marx da modernidade, cf. Fausto (2018).

A crítica do jovem Lefort a Trotsky

No ensaio “La contradiction de Trotsky”, publicado na revista *Les temps modernes* em 1948-1949 por intermédio de Merleau-Ponty, e republicado em “Éléments d’une critique de la bureaucratie”, Lefort busca evidenciar os percalços filosóficos e políticos de Trotsky. Enquanto intelectual e crítico do stalinismo, o comandante do Exército Vermelho parece permanecer em contradição consigo e com a realidade da revolução. O campo de ação de Trotsky é muito diverso. Expulso do Partido Comunista em 1927, é exilado pela URSS, ao mesmo tempo que acentua suas críticas à figura de Stálin em vários escritos⁸. A contradição se mostra, inicialmente, pelo seu *tópos* teórico e revolucionário, haja vista que, ao pensar a revolução sem estar presente ativamente no partido, é simplesmente uma tarefa impossível, segundo suas próprias declarações analisadas por Lefort. Enquanto era um dos líderes do partido apoiado por Lênin, erige uma postura complacente com o crescimento de Stálin e seus aliados na burocratização do Estado soviético. Como veremos, o resultado dessa escolha será catastrófico no próprio contexto do trotskismo e da URSS.

Antes de expormos a leitura lefortiana de Trotsky, temos de ter em mente a complexidade que envolve a relação do filósofo francês com o revolucionário russo. Sabemos, pela longa entrevista concedida à revista *L’Anti-Mythe* de 1975 (Cf. Lefort, 2007, p. 223-260), que a orientação para a leitura de Trotsky foi feita pelo próprio Merleau-Ponty quando era professor de Lefort no Lycée à Carnot em 1941-1942. Para além disso, sabemos também que Lefort foi participante do Partido Comunista Internacionalista (PCI) no período de 1943-1949, quando encontra então Castoriadis vindo da Grécia para a França, carregando consigo diversos estudos sobre a burocracia soviética. A saída de ambos do PCI em 1949 é o que dá origem ao grupo Socialisme ou Barbarie, a partir da crítica à perspectiva trotskista. Nas leituras realizadas por Lefort das obras de Trotsky, Lefort enxerga nele um historiador em sentido positivo, que desova os documentos do partido e analisa os eventos no curso de seus acontecimentos, o que fornece uma leitura crítica que dita o tom de sua oposição ao regime stalinista. Antes do exílio de Trotsky, principalmente no período 1923-1927, Lefort nota o rigor e a contundência da *l’Opposition de gauche* formada, poderíamos dizer, pelos trotskistas e pelos que junto com eles reivindicavam um certo legado de Lênin, falecido em 1924. Esse bloco

8 Destacam-se, na bibliografia do ensaio lefortiano, as seguintes obras de Trotsky: *La révolution trahie*, *Staline e Ma vie*.

de “esquerda” se articulava contra o bloco “burocrata” liderado por Stálin e que também reivindicava um outro lado do legado do criador do partido bolchevique. Trotsky realiza uma crítica radical, no sentido em que se pensa verdadeiro portador da consciência revolucionária. Inclusive, as críticas realizadas pelos seguidores de Stálin a Trotsky eram, no mais das vezes, pelo fato de ele ser demasiado realista, um revolucionário exacerbado. Em suma, a configuração geral dentro do partido é formada em torno dessa oposição que, de um lado, reivindica o legado leninista para o fortalecimento do Estado soviético, digamos, por um socialismo nacional burocratizado, e, de outro, a oposição que apregoa tais posturas relativizando seu alcance e buscando restituir a postura revolucionária em prol da internacionalização da revolução.

Comentando uma fala de Trotsky de 1948, Lefort diz o seguinte:

Pode-se primeiro notar que esta interpretação dos anos 27 está em contradição com as teses gerais de Trotsky sobre a natureza do stalinismo. Ele escreveu em todas as suas obras que o stalinismo é fundamentado em uma infraestrutura proletária: ele é reacionário, mas é um momento da ditadura do proletariado (Lefort, 1979, p. 39).

A contradição de Trotsky não reside, apenas, na ordem daquele que pensa a revolução e daquele que vive a revolução dentro de sua dinâmica histórica. Não é aquela do exilado e do pensador, da situação e da oposição. Ela é da ordem da oscilação de alguém que reivindica uma oposição de esquerda no centro do partido e que, em um dado momento, afirma que a estagnação da revolução causada pela burocratização era fruto da ditadura do proletariado que, por definição, “resolve” suas contradições internamente e, em outro sentido, reivindica uma revolução no interior do Estado para embalsamar a burocracia e reestabelecer a verdadeira revolução. Nessa leitura, a oposição de esquerda ao stalinismo é uma luta agora revolucionária e não mais deve ser passiva diante da burocratização parasitária que impede os passos revolucionários. Tudo isso em razão das dificuldades políticas em formar, naquela época, uma oposição clara a todo o sistema soviético. O stalinismo não é mais parte da ditadura do proletariado, é sua própria negação.

Às voltas com sua deportação, indagando sobre a natureza de sua postura diante do levante stalinista que tomou em suas próprias mãos o futuro da revolução bolchevique, Trotsky afirma que não se arrepende da conciliação e das concessões feitas à época do conflito iminente com Stálin. Tal conflito, aos olhos do partido, teria ganhado um alcance deplorável para o futuro da revolução, já que, sendo tomado como um conflito pessoal, tornar-se-ia uma conspiração sem qualquer fundamento. O erro na leitura que faz Trotsky, nota Lefort, é que tal luta não ganha apenas contornos pessoais: ela possui um chão

político que é impossível de ser ignorado. Não se trata tão somente da luta de dois homens, mas, antes, da representação histórica que o partido dará à sociedade pela qual ele responde.

O escritor traz à luz um período determinante para a compreensão dessa política de concessão adotada por Trotsky. Trata-se do ano de 1923, em que Lênin, já doente e com seu fim orgânico iminente, busca articular Trotsky para assumir seu lugar – lembremos que para a maioria do partido ele já era visto como o segundo em comando. Na ocasião do *XII Congresso do Partido Comunista Russo (Bolcheviques)*, havia sido preparada por Lênin “uma bomba” contra Stálin. Na leitura que faz Lefort dos documentos conhecidos sob o título de *Testamento*, fica claro que Lênin já via em Stálin um adversário a ser combatido. Nesse congresso, a força de Stálin ainda não havia sido consolidada através do aparelho burocrático, de tal modo que parecia possível uma derrota definitiva. Contudo, por decisão unilateral sem a concordância de Lênin, Trotsky recua dessa posição e adota um posicionamento que intentava a coesão e unidade do partido:

[...] deixa-se de lado a “bomba” que Lênin recomendou a Trotsky para fazer estourar neste congresso referente à questão nacional. É ainda Trotsky, ele mesmo, que se orgulha de ter evitado todo combate contra Stálin, se contentando em remendar sua resolução no lugar de condená-la (Lefort, 1979, p. 42).

As “correções históricas” que faz Lefort da leitura trotskista antes de revelar um caráter meramente casuístico, demonstram que o intuito do filósofo é expor o caráter político da luta contra a burocratização. Trotsky deixa de representar Lênin no XII Congresso, escolha que abre espaço para que Stálin tome de fato as rédeas do partido e acentue a estruturação burocrática. Esse é um período, aos olhos de Lefort, que passa às cegas na leitura de Trotsky dos eventos passados. Quando fala de uma impossibilidade da luta pelo poder, exacerba, ao contrário, que a possibilidade foi historicamente concedida e pessoalmente renegada (Lefort, 1979, p. 42). A contradição se esclarece: não é acidente histórico, mas fruto da persistência em ver a “unidade do partido” como único mote de ação no lugar de rever e condenar aquilo que foi um crasso erro político.

Embora Trotsky, no mesmo momento em que admite a possibilidade de vitória de um bloco Lênin-Trotsky na ocasião do XII Congresso, vê também sua consolidação como incerta. Mesmo se Trotsky vencedor sofresse de um refluxo revolucionário, ele jamais poderia pautar suas ações a partir dessa possibilidade. O revolucionário não é concordante com os atrasos da história, nem passivo diante de uma queda. Essa postura de Trotsky se comprovaria um erro gravíssimo. *L'Opposition de gauche*, inclinando-se sempre à conciliação

e ao apaziguamento, vê a burocracia deslizar para o precipício a luta do proletariado. É a via do meio-termo que traz a derrocada da revolução:

O que é infinitamente mais grave, enquanto a repressão burocrática persegue implacavelmente os membros ou simpatizantes da Oposição de esquerda, Trotsky não faz nada para defendê-los; com sua linha em zigzag, ele os desarma politicamente; ele não lhes oferece nenhuma plataforma de combate, nenhum elemento teórico que lhes permita se reconhecer e se reorganizar (Lefort, 1979, p. 43).

Para além de sua postura de conciliação, há uma negação ideológica no sentido estrito do termo, ou seja, no sentido de que essa ideologia⁹ permeia as ações e as justifica no campo revolucionário. Em seus artigos de 1923 e 1924, não há qualquer direcionamento para a base do partido, para o proletariado. São os ataques incessantes à burocracia stalinista que recebem o vigor e a ideologia para se afirmarem. Há uma distância que enforma a contradição entre aquilo que Trotsky entende em alguns de seus livros posteriores ao exílio e aquilo que foi por ele feito e pensado em momentos diversos. O que salta os olhos é que historicamente ele foi mais do que cúmplice da formação da burocracia soviética: foi seu coautor histórico, como mostram as participações nos XII e XIII Congressos. Como nota Lefort, este último foi o primeiro congresso dominado pelos burocratas. Trotsky, longe de combater o bloco político do qual se opunha, pede, em torno de uma ideia abstrata de unidade partidária, unidade da nação, a conciliação e o apaziguamento do conflito.

Gostaríamos de salientar que Lefort entrevê muito cedo o que irá comandar suas ressalvas em torno da ideia de partido, condição necessária para a instituição do totalitarismo¹⁰. O filósofo se pergunta, inicialmente, como é possível que, dentro de um partido com tantas consciências – no qual naturalmente deveria imperar o conflito e a produção de posições multilaterais, mesmo que visassem a um fim comum –, haja lugar para a concordância total em prol de um ideal que em si mesmo louva e incentiva tudo aquilo que deveria condenar. No XIII Congresso, Stálin já possui sua máquina burocrática em total domínio. No primeiro congresso desde a morte de Lênin, a direção do partido dita suas regras e suas diretrizes de dominação da máquina estatal e da sociedade até então “revolucionária”. O conflito, que era antes ardiloso, complexo, é abafado

9 Temos ciência da diversidade do termo *ideologia* na tradição marxista. Aqui trata-se exclusivamente daquele motor conceitual que guia certa ação, não se referindo, portanto, ao sentido que Marx concede à dominação ideológica por parte da classe dominante.

10 Para as reflexões em torno do partido e do totalitarismo, ver os ensaios presentes em *A invenção democrática* (Cf. Lefort, 1983).

totalmente. Não há democracia interna¹¹ no partido. O que há é um partido aniquilando suas oposições, consolidando a burocracia muito além de um atributo ou simples casta parasitária, mas como classe dominante na URSS já em 1924. Como diz Lefort na esteira do discurso de Trotsky no XII Congresso:

O partido se tornou um fator divino do desenvolvimento histórico, independentemente de seu conteúdo e sua linha. A declaração sublinha a este propósito o perigo de uma guerra contra a U.R.S.S. e afirma que não há nada de mais urgente que restabelecer a “unidade combativa do partido” (Lefort, 1979, p. 47).

Portanto, não é em 1927, em decorrência do XV Congresso, a partir do exílio de Trotsky e dos trotskistas, que o partido ganha seus traços divinos e demole as bases democráticas deixando de ser um partido revolucionário. A guerra da qual é preciso se proteger através da unidade partidária é representante do socialismo de um país só, deixando nas trilhas esquecidas da história tudo aquilo que Lênin buscava como ideal máximo para a luta revolucionária.¹²

É imprescindível compreender essas ações em seus sentidos históricos, para além de uma arbitrária leitura que condena os homens em suas ações práticas ou que joga ao acaso os erros históricos. Como podemos acompanhar em várias críticas de Merleau-Ponty às filosofias da consciência¹³, qualquer atitude de sobrevoos, qualquer intuito de conhecimento que separe os fatos objetivos daqueles subjetivos, está condenada à ignorância dos fenômenos. Ao nosso ver, Lefort ainda oscila entre uma análise *subjetiva* e uma *objetiva*. Tal oscilação atesta para além da crítica mais geral que fará Merleau-Ponty, segundo a qual a análise de Lefort carece ainda de uma radicalização filosófica que teria por base uma visada ambígua do fenômeno. É nessa esteira oscilante que Lefort nos oferece sua leitura dos eventos e das contradições:

Em contrapartida, parece-nos que Souvarine [membro da *Oposição* trotskista] oscila entre uma crítica da atitude dos dirigentes (subjetiva) e uma interpretação objetiva que

11 Lefort utiliza, nesse ensaio e também nos ensaios dos anos de 1950, o termo *democracia*, sem qualquer ressonância com a utilização de seu pensamento tardio. Aqui, o termo designa apenas a pluralidade e um certo *tópos* comum que o partido reivindica como ideal e nega na prática.

12 Lênin, mais do que qualquer outro revolucionário, entendia a importância da questão nacional, mas sempre visando à internacionalização da revolução, como condição *sine qua non* para o sucesso da própria URSS, como demonstram as reflexões em *O Estado e a Revolução* (Cf. Lênin, 2017).

13 Merleau-Ponty sempre foi crítico das filosofias da consciência, como demonstram seus ensaios da década de 1940. Mas o principal momento em que surge como problema ontológico que nutre uma nova filosofia que dará origem às ressalvas à dialética no ensaio de Merleau-Ponty que analisaremos é o curso no Collège de France *L'institution, la passivité*, de 1954-1955 (Cf. Merleau-Ponty, 2003). Aqui nasce a noção de *instituição*, alternativa ontológica e fenomenológica tanto à dialética marxista, como aos desenvolvimentos anteriores aos anos de 1940. Privilegiamos esse curso na interpretação da relação de Lefort e Merleau-Ponty, que foi prefaciado pelo próprio Claude Lefort.

relaciona essa evolução do bolchevismo à situação dada, econômica e social, nacional e mundial. Repetimos, a primeira crítica não faz sentido para nós (Lefort, 1979, p. 53).

Essa crítica subjetiva que Lefort nega se refere a um modo de ver os acontecimentos históricos pelo cambalear constante de seus atores, sem que sejam consideradas as situações concretas nas quais os acontecimentos são desenrolados. Quando Lefort diz, a despeito das contradições de Trotsky, de seu recuo ideológico desde 1923, de sua parcimônia e cumplicidade com o avanço da burocratização, ele o faz a partir das situações concretamente consideradas pelas quais brotam essas contradições. Esse campo temporal e situado, para o filósofo, é o que ele denomina na época como o “desenvolvimento objetivo”. Lendo com cautela seu desenrolar argumentativo, o que percebemos é que, já nesse momento, há uma postura de pensamento que nega as análises absolutas, que se mostram impotentes para compreender as contradições de um ator histórico ou a de um partido revolucionário. Mas isso não é tudo!

Não está claro ainda para ele, pensamos, como significar esse campo através de sua ambiguidade originária, aposta filosófica presente em Merleau-Ponty que une o subjetivo e o objetivo. Esse ponto é de crucial importância, haja vista que Lefort, ao defender uma leitura objetiva ou subjetiva – por mais que sua aposta no objetivo carregue algo da situação que reivindique o subjetivo –, aniquila o próprio motor da dialética, que é a ambiguidade originária. Aqui anuncia-se para nós a crítica central de Merleau-Ponty ao jovem Lefort: a filosofia da história do proletariado que subjaz às análises lefortianas. Uma compreensão concreta não pode ser reduzida às atitudes dos líderes políticos. Correto! Contudo, nem mesmo pode ser ignorado o campo que se abre por essas atitudes, por essas condutas, por essas existências em articulação com as bases sociais que visam dominar ou representar. Esse é um ponto fundamental que Lefort irá amadurecer, principalmente no grande ensaio “Totalitarisme sans Staline”, de 1956 (Cf. Lefort, 1979), no qual dimensiona perfeitamente essa articulação do objetivo com o subjetivo em uma análise profunda que transcende essa dicotomia, fazendo uma descrição do fenômeno do totalitarismo, que não pode ser compreendido sem Stálin, mas que nem por isso se reduz à sua pessoa. Nem subjetivo, nem objetivo, já que devemos transcender as fórmulas simples na compreensão do totalitarismo (Cf. Lefort, 1979, p. 230).

Apesar dessas oscilações perfeitamente compreensíveis de um jovem filósofo em seu primeiro artigo para uma grande revista, está claro para ele que a distância do teórico, do ator político, do operário, não pode ser aquela do sujeito e do objeto e que não devemos tomá-los como objetos *partes extrapartes* – tal como o cientista visa seu objeto. Menos ainda devemos pressupor que

o dirigente ou o intelectual sejam guias de uma massa cega que precisa ser conduzida para um fim que ela mesma desconhece:

Mas esse momento de contradição é, por essência, transitório; o bolchevismo não pode permanecer dilacerado entre seu comportamento real e seus princípios; quaisquer que sejam os fins supremos que ele visa, não pode sobreviver se se cortar de seu conteúdo real, – as massas proletárias que representa. Não pode permanecer sem fundamento social, como pura vontade de forçar a História (Lefort, 1979, p. 53).

Vemos aqui uma tentativa concreta de analisar um momento decisivo na formação do Estado soviético. Para além de sua crença na revolução proletária, na teoria marxista ou leninista, há outro apelo paralelo: um chamado para a situação vivida – uma leitura fenomenológica do real –, para os riscos que envolvem a tomada de decisão que passa pelas entranhas da sociedade, que o partido, enquanto promulgador e repetidor da extinção do conflito, recai, necessariamente, nos braços do ódio e da exclusão total do outro – aspecto fundamental desse órgão totalitário ainda não explicitado por Lefort.

Essas ponderações são fundamentais para que elucidemos a crítica merleau-pontyana ao ensaio de Lefort. Serão anunciados na próxima seção alguns apontamentos que resultarão em mudanças na *démarche* lefortiana que terão uma referência explícita às observações de seu professor ao seu ensaio que acabamos de analisar. Antes de ser um casual ensaio de um “trotskista” inveterado, “A contradição de Trotsky” exemplifica perfeitamente as contradições que o próprio Lefort encontrará no centro de suas análises.

A crítica merleau-pontyana ao jovem Lefort

Em *As aventuras da dialética*, no capítulo IV, “A dialética em ação”, Merleau-Ponty faz uma releitura importante do ensaio de Lefort que acabamos de analisar. É um texto muito caro para aqueles que buscam compreender a relação entre os dois filósofos. Temos aqui a oportunidade de discutir o único ensaio de Merleau-Ponty que fala diretamente com um ensaio de Lefort, opondo-lhe questões que são, aparentemente, invisíveis ao jovem filósofo, ou mesmo admirando algumas de suas intuições. Veremos como o trabalho da obra de Merleau-Ponty¹⁴ que realizará Lefort é em grande medida um avesso

14 De maneira a replicar aqui o termo que Lefort utiliza em sua tese de Estado *O trabalho da obra Maquiavel*, acreditamos que há também na reunião de ensaios sobre Merleau-Ponty, presentes no livro *Sur une colonne absente* (Lefort, 1978), um trabalho da obra. Nesse sentido, usamos a expressão *trabalho da obra de Merleau-Ponty* para marcar uma posição teórica, reivindicando a importância estrutural do fenomenólogo para a conceituação inicial e também tardia presente na filosofia lefortiana.

desse mesmo esforço do texto de *As aventuras da dialética*. Queremos dizer com isso que, apesar da admiração e da amizade, um filósofo honra o outro questionando sua obra, investigando em suas linhas aquilo que não foi pelo outro pensado. De partida, reproduzimos a indicação de Poltier:

Conquistado pela causa operária. Lefort, por sugestão de Merleau-Ponty, aderiu em 1943 ao Partido Comunista Internacional (PCI) de obediência trotskista. Notemos de passagem que ele tinha desde o início uma imagem muito negativa da União Soviética e que foi essa repugnância em relação à “pátria da Revolução” que o levou aos trotskistas. (Poltier, 1998, p. 121).

Importante lembrarmos de que Lefort foi aluno de Merleau-Ponty, através do qual conheceu um Marx para além das leituras tradicionais, tomando o filósofo alemão como um auxílio importante na compreensão do presente. Lembremos que, em *Humanismo e terror*, de 1947 (Cf. Merleau-Ponty, 1968, p.173-183), algumas das teses principais acerca do *attentisme marxiste*, que era a posição de Merleau-Ponty na época – ele aguardava atenciosamente se haveria um amadurecimento do proletariado que possibilitaria a revolução, tal como traçava Marx –, são muito semelhantes às que Lefort desenvolveu nos primeiros ensaios de *Éléments d'une critique de la bureaucratie* (Cf. Lefort, 1979). *As aventuras da dialética* é um acerto de contas com as diversas concepções anteriores de dialética, mas também um acerto de contas consigo mesmo. Tendo abandonado no final dos anos de 1940 e início dos anos de 1950¹⁵ qualquer posicionamento de cunho marxista, Merleau-Ponty faz uma releitura da dialética tal como foi concebida por Max Weber, Georg Lukács, Trotsky e Sartre. Essas propostas em torno da dialética, mesmo em suas divergências idiossincráticas, fogem da “realidade efetiva” por conceberem, de maneiras diferentes, leituras da dialética pautadas na filosofia da consciência. Ao realizar tal leitura, o fenomenólogo inclui a si mesmo na ordem do dia, ponderando as análises presentes em *Humanismo e terror*, já que, apesar de um alcance no presente, também se demonstraram pautadas em uma dialética caduca, ignorante da ambiguidade e da abertura contínua da história pela contingência. Esse reconhecimento é o que distancia a filosofia existencial do existencialismo sartriano, por exemplo¹⁶, pois aceita o conflito e a contingência no lugar de

15 A famosa “Nota sobre Maquiavel” (Cf. Merleau-Ponty, 2011) data de 1949, e marca de maneira profunda o posicionamento de Merleau-Ponty contra o humanismo marxista e a possibilidade da resolução do problema humano com base na filosofia da história do proletariado. Esse pequeno ensaio é, também, o *locus* filosófico o qual despertará o interesse de Lefort por Maquiavel.

16 Para a defesa da filosofia existencial em Lefort e para a diferença entre essa filosofia e o existencialismo de Sartre, ver o livro *Por uma filosofia existencial em Claude Lefort* (Cf. Melo, 2023).

determinar a situação vivida por uma ideia de verdade alheia às coisas mesmas. Essa é a condição indispensável para o reconhecimento da dinâmica política e social, assim como para a aceitação do fato de que a filosofia da história do proletariado não pode ser integrada com a filosofia existencial, como pensava em *Humanismo e terror*. É preciso uma nova dialética que não feche o sentido e a aventura humana.

Dito isso, como se desenrola a leitura de Merleau-Ponty do ensaio de Lefort? Podemos dividi-la em três momentos. O primeiro é o de reconhecer as contradições de Trotsky que Lefort esclarece em seu ensaio. O segundo é o de criticar a justificativa de tais contradições. Para Merleau-Ponty, a dialética materialista de Marx é a base para toda concepção trotskista-leninista da realidade. O terceiro é o de traçar a ausência de uma leitura por parte de Lefort da base ontológica e filosófica do marxismo, o que reavaliaria as consequências filosóficas das contradições de Trotsky. Caso Lefort tivesse realizado essas críticas, não teria sido “o Trotsky de Trotsky”.

Merleau-Ponty segue em linhas gerais as afirmações de Lefort acerca das contradições de Trotsky: a passividade diante do surgimento do bloco burocrata liderado por Stálin; o distanciamento do proletariado desde 1923; a irrealidade nas análises de suas posições gerais em torno das próprias ações enquanto integrante do partido. A ignorância de Trotsky quanto à complexidade da burocracia como classe é aceita por Merleau-Ponty. Pouco notada é a relevância do ensaio lefortiano para a discussão de Merleau-Ponty sobre a dialética na ação política. Tudo que expusemos anteriormente acerca das dificuldades de Trotsky na interpretação lefortiana, bem como as contradições internas de Trotsky, são retomadas integralmente nessa parte do livro. É a partir do reconhecimento das contribuições de Trotsky para a burocratização e o fortalecimento do stalinismo, que Merleau-Ponty pôde compreender a base da dialética materialista que reside em toda ação de Trotsky: “O que nos ensinam as precauções tomadas por Trotsky em relação ao Partido russo e à URSS é que é difícil dar ao ‘objetivo’ a sua parte num materialismo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 104). Esse materialismo não separa o que é do partido e o que é do proletariado. Somente assim, a extinção da propriedade privada postularia o fim da exploração. O “objetivo” é entendido por Merleau-Ponty como a reunião dos fatores históricos, não propriamente materiais, o que revelaria a aplicação da noção de contingência do materialismo na realidade. Principalmente em seu grande livro, *O capital*¹⁷, Marx tende a sobrepor a dialética nas coisas, no

17 Não está no escopo do artigo discutir as diferenças dos textos de Marx. Mas deixamos já a indicação de que não é uma tarefa simples falar de marxismo como uma doutrina de fácil interpretação. Merleau-Ponty e

lugar de compreendê-la em comunhão com as pessoas e com o Ser (Merleau-Ponty, 2006, p. 105).

A grande questão nesse momento é que as contradições de Trotsky reveladas por Lefort não são da ordem *apenas* da URSS e da burocratização. A dialética materialista é o que fornece todo o aparato de engajamento empregado pelo revolucionário russo. É ela que o mantém atado em uma atitude que pulará as contradições em prol de uma verdade absoluta das coisas e do partido. É a dialética o problema fundamental (Merleau-Ponty, 2006, p. 106). Seria preciso pensar fora das cátedras do realismo marxista para entender de fato o que é que distancia o partido das massas que ele deveria representar. A política de concessão de Trotsky é completamente adequada à teoria da revolução permanente que desenvolve a partir de Marx e Engels. A verdade, antes de tudo, está no mundo lá fora. Em um país atrasado como a Rússia, era preciso ceder continuamente às demandas da realidade para que o socialismo verdadeiro pudesse vir à tona. Qualquer desvio é justificável porque o fim está em eminência em toda ruptura parcial.

É justamente nesse imbróglio que a contradição não é encontrada no bolchevismo que Lefort reivindica para criticar Trotsky, mas é o próprio Marx que se mostra insuficiente diante de uma revolução que em absoluto não se permite negar seus traços radicais. Como observa Merleau-Ponty:

Dizemos efetivamente: de Marx [as contradições], e não só do bolchevismo. Claude Lefort propõe admitir que os hábitos bolcheviques teriam deixado Trotsky obnubilado. [...] Na opinião de Lefort, é aos princípios do bolchevismo que se deve voltar para encontrar as premissas da “degenerescência”. Perguntamo-nos se não é preciso voltar mais atrás ainda. É o marxismo, não o bolchevismo, que funda as intervenções do Partido em forças que já estão dadas, e a *práxis*, numa verdade histórica (Merleau-Ponty, 2006, pp. 106-107).

A função revolucionária que Marx concede ao proletariado é indissociável das estruturas econômicas. Tais consequências implicam a necessidade de que o revolucionário pese a mão na história para extrair da matéria a verdade que lhe é intrínseca. A violência é a companheira nada silenciosa do bolchevique, como é também para Marx. Como nota Merleau-Ponty, o extremo subjetivismo presente nos agentes históricos é unido com um extremo objetivismo através do qual a verdade da própria história se encontra imbricada nas coisas (Merleau-Ponty, 2006, p. 107). A revolução é teleológica no sentido de que o socialismo

científico explicitado em *O capital* faz com que a própria revolução esteja pulsante nas coisas antes mesmo de se concretizar. A crítica de Merleau-Ponty a Lefort não é em função de sua análise das contradições e da leitura do presente, mas da ordem da metafísica racionalista presente no marxismo que subjaz a toda concepção bolchevique. É o mesmo que dizer que Lefort foi longe, mas não longe o suficiente.

Embora Merleau-Ponty reconheça a diferença de leitura do tema da revolução permanente em Trotsky e em Marx, há algo que os conjuga para um mesmo fim. O *ser em revolução*, lembra Merleau-Ponty, é comum ao materialismo marxista e retomado constantemente por Trotsky em suas ações parcimoniosas com o partido. Não é da ordem do tempo efetivo, concretamente considerado, mas de uma terceira ordem transgressora da realidade presente, que, para além da história e da liberdade, supõe algo nas coisas mesmas solicitante da revolução proletária. Nas estruturas econômicas reside a verdade sempre por desvelar. Quando ela estiver obscurecida, se deve pesar a mão mais uma vez e tornar a ver o que já está lá. Esse radicalismo dicotômico do subjetivo/objetivo, mediado pela ordem invisível fora do tempo, é presente no bolchevismo e originariamente na filosofia da história do proletariado, que tem sua origem em Marx. Negando o primeiro deve-se negar a segunda: “Porque essa era a sua filosofia Trotsky foi bolchevique e permaneceu o tempo que pôde no Partido russo” (Merleau-Ponty, 2006, p. 109).

Por mais que a figura de Trotsky, simbolicamente, reivindicasse uma proximidade com a sociedade proletária, a dialética materialista que foi sua guia necessitou que a verdade fosse desvelada na realidade pelos homens mais esclarecidos¹⁸. É isso que gera a distância que Lefort reivindica como ato falho de Trotsky, não o bolchevismo por si só. O contato da revolução com o proletariado é sempre precário. Pode-se esquecer da ligação embrionária partido-trabalhador, porque “sabe-se” que a verdade será retomada novamente, e a revolução latente nas coisas poderá ser efetiva, de novo e de novo. Lefort, como Trotsky, desvia-se da ambiguidade e da indeterminação inerentes ao solo da vida em contingência, a vida vivida: “Mas era porque queria continuar marxista – e o mesmo fazem, de maneira ainda mais intensa, todos aqueles que recomeçam o marxismo não só fora das vias da URSS, mas também fora das vias de Trotsky” (Merleau-Ponty, 2006, p. 111).

18 A postura absoluta adotada pelo cientista ou por toda filosofia da consciência que ignora a vida e, portanto, não é capaz de pensar seu corpo engajado em meio a contingência e ambiguidade, é duramente criticada por Merleau-Ponty durante toda a sua jornada filosófica: “A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las” (Merleau-Ponty, 2014, p. 10).

O marxismo é tributário da filosofia da consciência que separa o sujeito do mundo, do objeto, possibilitando sua união somente em momentos “gloriosos”, anulando a promiscuidade indissolúvel do Nós-Outro-Coisas. Doravante, essa conclusão pressupõe que a junção do que antes é separado de fato seja uma suposição na realidade somente a título de torção através da violência. Trotsky se vangloria da Revolução de Outubro em 1917 que ocorre quase sem derramamento de sangue. Essa possibilidade é dada porque a coesão do sistema é total: “Todas as identificações mediatas da dialética se transformam em identidades reais: o proletariado é a revolução, o Partido é o proletariado, os líderes são o Partido” (Merleau-Ponty, 2006, p. 112). A grande questão é pensar se Outubro foi um caso em que a dialética mostrou sua verdade, sua corrente contínua e inalterada, um brilho, um “milagre do fluxo revolucionário”. Ou, por outro lado, se foi um recalque daqueles que pensam em termos do Universal, tal como um sujeito de conhecimento determina todos os meandros e medidas dos seus objetos.

Por essas razões, Merleau-Ponty pôde afirmar:

[...] não podemos estar de acordo com Claude Lefort quando afirma que o destino de Trotsky não coloca nenhum problema filosófico e que suas contradições não são outras senão as do bolchevismo, forma histórica ligada às particularidades de um país atrasado (Merleau-Ponty, 2006, p. 114).

O peso da Revolução Russa é sentido nas entranhas da sociedade moderna. Ela não é uma alteridade absoluta, um Outro indiferente das raízes históricas com as quais coexiste. A revolução permanente é a face mais dura do materialismo dialético que Merleau-Ponty vincula a Marx. Trotsky a leva a cabo para um país que não possui a industrialização avançada, como em alguns países do ocidente. Trotsky precisa colocar a revolução como “um eterno retorno a si”, deixando a autocrítica excluída na exata medida em que se lança no presente. Mas, nesse momento, ela não é mais autocrítica, é pura violência. Assim “pula-se” a etapa burguesa, e podemos pensar o socialismo em termos internacionais. Contudo, afirma o filósofo: “Uma vez que a revolução não apareceu nos países avançados, a questão é justamente saber se não é o esquema-padrão de Marx que deve ser questionado [...]” (Merleau-Ponty, 2006, p. 115).

A sociedade verdadeira é um mito, porque se diz possível naquilo que germina na realidade econômica, nas condições materiais, e, como que por um ato de Deus, é descoberta pelo Sujeito não menos onisciente. A revolução assim considerada é ruptura total, são saltos mágicos na História. Aqui, a revolução é onipresente como o Deus cristão, está por todas as partes, é “visível” em toda matéria. Ao mesmo tempo, a revolução enquanto ruptura se instaura em

lugar nenhum, não sendo possível que a toquemos ou que dela tenhamos um vislumbre do real. O capitalismo, para Marx, é aquele que faz diariamente seus próprios meios de destruição, constrói o socialismo que é a força motriz de sua própria derrubada. Enquanto o proletariado é o agente privilegiado da história, não fruto de uma soma de interesses privados, a própria encarnação da universalidade, é inevitável que o futuro resida totalmente no presente:

Mas uma revolução pode nascer assim? É a própria história que muda a história? A revolução como ruptura não tem primeiro de renunciar ao que a precedeu? Não cria entre os homens e até entre os proletários tamanha tensão que a democracia do partido, a liberdade de discussão, a fraternidade revolucionária, a recuperação do passado, a unidade da história só podem vir, quando vêm, muito mais tarde e que, a título de fim e de justificação, estão mais na mente dos líderes do que no próprio movimento revolucionário? (Merleau-Ponty, 2006, p. 117).

Essas perguntas possuem um tom de resposta. A filosofia do extremo objetivismo e do extremo subjetivismo achata a história ao seu bel-prazer, deixando qualquer medida justificada somente através da “verdade” inerente às coisas. Se hoje fazemos algo que nos distancia do proletariado, ou se pela coletivização da propriedade massacra os camponeses, ou se fazemos campos de trabalho forçado a título de excluir o outro como inimigo da revolução, é tudo justificável de ponta a ponta pela filosofia inerente a Trotsky, Lênin e, finalmente, Marx. É o socialismo científico de Marx que subjaz a todas essas imposturas. Para Merleau-Ponty, é todo esse sistema de inter-relação que é preciso solapar para compreendermos as razões que levam Trotsky e todo o regime soviético ao cúmulo do absurdo, todos cúmplices da ostentação filosófica.

Mesmo depois de expulso do partido, Trotsky “[...] mantém sua filosofia da história, sua teoria do Partido e da revolução e até o ‘fetichismo’ da economia coletiva e planificada” (Merleau-Ponty, 2006, p. 118). A sua leitura crítica do stalinismo nunca é sem um futuro possível, sem uma crença na realização da sociedade verdadeira. Jamais poderia ascender a tal negação – sua filosofia é oriunda da e coexistente à sua política, não permitindo que a verdade seja negada, já que está nas coisas mesmas, ela brota do mundo material.

Lefort faz um movimento em seu ensaio que Merleau-Ponty aprova. Realiza críticas às práticas bolcheviques e do partido. Entretanto, o jovem filósofo não tinha percebido ainda que o bolchevismo recebe sua configuração na filosofia da história do proletariado, que aparece como condição de possibilidade para as posturas dos revolucionários russos. Embora seja “desfigurada”, o que subjaz a todos eles (Lênin, Trotsky, Marx) é uma teoria da história que tem por única consequência aquilo que Lefort mesmo julgava um equívoco: o distanciamento

do proletariado, a constituição de uma violência radical e de uma justificação de todas as ações como “acidentes históricos”. Conclui assim Merleau-Ponty:

Lefort faz o desvio começar no bolchevismo; com a tese das ‘bases do socialismo’, abandona a prática bolchevique do Partido e avalia o bolchevismo como um marxismo desfigurado. Mas não contesta a filosofia proletária da história: o bolchevismo a caricaturou porque era uma ‘antecipação histórica’ e estava adiantado no tempo. Portanto, também Lefort procede *minimo sumptu*. É o Trotsky de Trotsky (Merleau-Ponty, 2006, p. 119).

Lefort pensa concretamente, mas age em contradição com teses basilares que sustentam suas propostas teóricas. A grande questão é que ele pensa o presente a partir do esquema-padrão do marxismo. Assim sendo, retém uma certeza interna que garante ao proletariado o poder sem que este jamais seja usado de modo equívoco. O pesar a mão do revolucionário bolchevique na história gera usurpações de todas as ordens, que Lefort, na verdade, busca evitar e condenar. Resta entender como escapar dessa armadilha, buscando uma medida teórica que não anule as críticas profundas que Marx realiza à dimensão do social, mas que não esteja sujeita à filosofia da história do proletariado.

Conclusão: a absorção das críticas merleau-pontyanas e o marxismo em perspectiva

Para concluir nossa investigação, lançaremos luz a um ponto fundamental: as críticas que Merleau-Ponty fizera nas *Aventuras da dialética* são absorvidas em seus pontos centrais por parte de Lefort. O mito da revolução proletária é erguido nas páginas do jovem Marx como no socialismo científico que Merleau-Ponty julga existir em *O capital*. O que salientamos é que a virada do pensamento lefortiano se dá na medida em que ele vê a necessidade de uma crítica filosófica a Marx. Dos filósofos que seguem a esteira marxista, podemos identificar um movimento que se direciona para a negação de uma espécie de kantismo em prol de uma visada mais afeita às categorias econômicas reais que escapam à compreensão do sujeito transcendental, fora da realidade material. Essa intenção é exemplificada pelo apoio de Marx a Hegel¹⁹.

No posfácio de *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, intitulado “Le nouveau et l'attrait de la répétition”, de 1970, Lefort nos deixa uma indicação

19 É bastante claro para nós que a relação entre Marx e Hegel é bastante complexa e foge do escopo do presente artigo. Mas vale salientar as análises de Marx e Engels em *A ideologia alemã* (Marx e Engels, 2014) contra os jovens hegelianos e reivindicando uma nova noção de dialética materialista.

clara para interpretarmos o que muda e o que permanece na sua lida intensa com a obra de Marx e, claro, com as críticas que Merleau-Ponty realizara ao seu ensaio de juventude:

No entanto, por mais legítimo que seja a perspectiva que temos evocado, o movimento crítico subjacente a nossos primeiros ensaios parece-nos sofrer hoje do viés de permanecer dentro da estrutura estrita da interpretação marxista. A lealdade torna-se equívoco quando se engaja a buscar respostas já dadas às novas perguntas (Lefort, 1979, p. 363).

Assim como suas derivações cartesianas e outras formas de kantismo, todo pensador que sobrevoa a experiência no lugar de compreendê-la parte de um preconceito que o torna incapaz de acompanhar as transformações do tempo presente. Lefort perceberá que é necessária a crítica da filosofia da história do proletariado como condição para a instituição de uma filosofia que abre para o novo. Contudo, ele também aprendeu com Merleau-Ponty que o novo não nasce da destruição completa do velho. As relações entre Marx e Lefort permanecerão profundas durante toda sua produção filosófica. A incompatibilidade entre fenomenologia e marxismo é mais uma questão de adesão total aos princípios metafísicos de Marx, do que a completa ignorância em relação à reivindicação marxista do poder do social em estruturar o futuro humano²⁰.

Há um desencantamento do pensamento que é um impulso silencioso e invisível no momento da criação, mas que faz surgir determinado esforço para lermos a realidade. A atração pela repetição é uma adesão por vezes cega que controla um prejuízo em nossa relação com o fenômeno. É aqui que se opera a dificuldade do distanciamento que seria preciso ter da obra com a qual nos comunicamos. Opera-se um amadurecimento do próprio pensar quando compreendemos que o passado não é um fato-objeto e que não pode ser o guia total de uma visada do presente. Houve uma subestimação por parte do escritor das oposições geradas pela expansão da burocracia e pelo recrudescimento do proletariado. É nesse sentido que o passado em si não pode funcionar como ótica universal do presente:

A considerar os caracteres desta revolta, ambígua, pois atinge o sistema de dominação em seu coração, revelando os mecanismos que asseguram o funcionamento combinado da exploração, da opressão e da ideologia e, simultaneamente, faz vacilar os marcos simbólicos de toda socialização, medimos a distância que nos separa do mundo

20 Não por acaso, todo o *Trabalho da obra Maquiavel* é assentado na perspectiva de luta de classes. O conflito maquiaveliano entre os Grandes e o povo é entendido como um conflito de classe, aspecto ontológico fundante e instituinte do político, mas sem resolução total possível.

analisado por Marx. [...] os focos de conflito são múltiplos; a reivindicação, por excelência revolucionária, da autogestão coletiva se espalha de um para outro, mas se é mais reconhecida, está desligada da raiz que lhe era dada pela teoria do proletariado – o grande Vivente, segundo Marx, no universo da Repetição (Lefort, 1979, p. 367).

O uso de maiúsculas nos conceitos centrais mostra, nesse momento, como o grande Vivente é enclausurado na Repetição. No dia a dia, temos o trabalho, a frustração, o amor e o tédio. Para nós que vivemos, não vemos espaço real para a grande Vida. Esse reconhecimento, antes de ser um entrave ao pensamento, permite-lhe um avanço verdadeiro que serve de remédio ao lidarmos com as grandes questões que o tempo suscita. As categorias idealistas, frutos de um racionalismo exacerbado, precisam ser extirpadas para dissecar sua generalidade fortuita e enfim alcançar o ser concreto. Daí advém que a Repetição precisa ser sangrada para dar passagem ao novo, aberto pela indeterminação instituinte da sociedade moderna, representante privilegiado da mesma indeterminação que nutrimos em nossa lida com o mundo humano. Marx não deve ser esquecido; como qualquer autor clássico, possui também sua franja de indeterminação que permite que adentremos em seu ser total, não armados de uma teoria, mas alimentados para uma contestação incessante.

Nesse encontro consigo, vemos Lefort oscilar entre uma crítica de seus próprios limites nos “primeiros ensaios” e no reconhecimento de uma ordem de realidade que escapa à teoria marxista. Trata-se de reconhecer que a crítica do totalitarismo não pode ser pautada “apenas” na burocracia, na contradição radical entre o controle da sociedade e o parasitismo que lhe é inextrincável, bem como não basta ver o partido se realizando do avesso (Cf. Lefort, 1979, p. 368). Há um poder no mundo em que reina a URSS que assusta a análise na primeira visada, justamente por sua articulação de um sistema total de dominação. Mas nota o escritor que as revoltas e as insurreições ocorridas em diversas partes do território soviético demonstram como a autoridade do Poder absoluto pode ser cambaleante, que resta por enxergar a complexidade, a heterogeneidade em que se situa o conflito que penetra e fornece verdade para as sociedades históricas. Para isso, como já vimos, não é possível uma abordagem que reconheça a exclusividade de um ator político – a classe proletária –, antes, trata-se de restituir aquilo que se perdeu com a fidelidade cega ao marxismo: a contingência da história, a iminência generalizada do conflito que tem por base o campo da *indeterminação*.

As leituras marxistas que se multiplicam historicamente são, na leitura de Lefort, reformismos que retêm muito pouco da teoria total de mundo tal como pensada por Marx. É exatamente esse o ponto do ensaio “La dégradation idéologique du marxisme”, de 1963 (cf. Lefort, 1979). Lefort constata que

diversas formulações teóricas posteriores a Marx, por mais carentes de uma adesão total ao sistema marxista que sejam, revelam, na verdade, uma crise do próprio proletariado, que está sujeito a novas formas de dominação. Aqui vemos como a experiência, no sentido fenomenológico, desvela um nível da realidade do próprio marxismo que devemos reconsiderar. O crescimento da complexidade social parece ter dado à classe novos traços. As visões “reformistas” dos marxistas, como dirá o filósofo, crescem no interior dessa nova relação do proletariado com a sociedade moderna:

O desvanecimento do marxismo revolucionário não é, portanto, accidental, está profundamente fundamentado em uma experiência, a da classe trabalhadora, da qual se pode dizer que amadureceu, que está mais sensível do que no passado à complexidade do problema social, e que por essa mesma razão não pode abraçar a fé revolucionária com a mesma ingenuidade. Essa fé foi a origem de uma visão total do mundo. Hoje, não é possível despertar nem uma nem outra (Lefort, 1979, p. 318).

O que está em jogo é o esforço para ancorar o pensamento da realidade nela mesma, para que as respostas possíveis sejam formuladas no interior da história humana em seus passos no presente, que nos permitam ver o passado não como algo imutável mas como aquilo com o qual é preciso relevar e repensar a cada momento que formos buscar qualquer formulação de futuro. É a partir dessa constatação que a fé ingênua na revolução e uma visão total de mundo não podem ser retomadas, pois o mundo mudou, e nossa experiência de pensamento está em contato íntimo com o ser somente na medida em que acompanha suas mutações simbólicas.

Para encontrar caminho que não seja o das fórmulas simples que se apegam à Repetição cega do passado, devemos primeiramente sair do abstracionismo que é repleto de preconceitos. É preciso um retorno às coisas mesmas. Uma sociologia ou uma filosofia política que impregna um mal absoluto na sociedade moderna industrializada perde de vista suas diversas mutações que demonstram uma nova experiência humana. Há criação de sentido nas novas formas sociais, do mesmo modo que destruição simbólica constante. As instituições são mutáveis – elas desaparecem na exata condição de fazer surgir algo novo:

Na verdade, o processo da história é estranhamente ambíguo, e se é verdade que há destruição das comunidades, destruição de uma socialização que podemos considerar ter existido outrora no âmbito de certas instituições [...] não deixa de ser verdade que a sociedade moderna, ao romper os antigos quadros, ao confrontar cada homem a uma experiência sempre mais ampla da realidade social, da variedade dos universos culturais em escala global, institui uma nova socialização que não pode ser baseada na relação pessoal do homem com o homem (Lefort, 1979, p. 319).

Ver a sociedade tal como ela é, é uma maneira que permite enxergar em cada deformação, em cada perda de sentido, uma formação ulterior. Não há ponto zero na história amplamente considerada, como não há na vida que habita um corpo. Se o processo da história é ambíguo, é justamente por partir do coração humano, situando-se no meio das coisas e do ser.

O pensamento que impera na visão revolucionária nos moldes marxistas possui um débito com o racionalismo moderno, do qual se julgava distante: enxerga a realidade para além daquilo que ela mostra. Possui uma ideia prévia do que é a sociedade, deixando de lidar com os conflitos reais:

Na imagem que ele [Marx] forma do proletariado, nós reconhecemos o símbolo de uma explosão da unidade social, da relação do homem com o Ser. Se essas intuições foram recobertas pelo mito da classe universal e de uma comunidade humana alargada aos limites da terra, é talvez, em definitivo, que ele foi mais tributário do que pensava do racionalismo da filosofia política ocidental (Lefort, 1978, p. 104).

Somente a sociedade ideal não possui conflitos, ou suas produções na realidade se dão a partir de uma efetividade ideológica e fantasmagórica, como vimos. Qualquer crítica que se paute em uma visão de lugar nenhum, ou visão de sobrevoos, ignora que qualquer pensamento sobre a sociedade é feito em seu interior. É a partir dessa sociedade *real* que todos os nossos pensamentos, bem como todas as formas de resistência, podem ou não ser formulados.

A degradação ideológica do marxismo é, na verdade, uma constatação de um limite da própria teoria marxista, que no sabor dos eventos se vê deslocada em um mundo que não destrói formas sociais a não ser pelo preço de instituir um conflito futuro. É preciso que nossa visão de mundo seja aquela imersa na realidade presente, com o preço sempre real de nos enganarmos. Nossas ações não são guiadas pela certeza absoluta de um futuro garantido:

Aceitar ver no presente algo mais do que o mal, decidir-se a decifrá-lo para aprender o sentido de nossas empreitadas, para buscar as condições de nosso pensamento e de nossa ação [...] permanecer conscientes de que ainda falamos dentro da sociedade presente e que temos que extrair dela, nas condições que nos são dadas, a verdade em vez de nos evadir no mito do bom passado [...] ou no do socialismo futuro (Lefort, 1979, p. 321).

É nesse sentido que Lefort é movido por uma revolta do pensamento que coloca em questão as teses mais gerais defendidas em um período que compartilhava da visão total de mundo do marxismo. Essa revolta é incitada pelo contato com a alteridade, que, conforme buscamos salientar neste artigo, é enormemente marcada por Merleau-Ponty. Essa alteridade habilita o caminho para o novo e para a desincorporação dos próprios marcos de referência.

Nesse sentido, podemos vislumbrar o caminho que leva ao pensamento do político, movido pela investigação radical do totalitarismo e da invenção democrática. Não existe primeiramente um Lefort marxista e depois um liberal. São as ranhuras do tempo que impedem uma leitura simplista. Trata-se de uma vida que viveu e demanda interpretação. Lefort procede contra suas próprias certezas, abalando os marcos intencionais do pensar, deixando-se guiar para além de si mesmo. Nós sabemos bem, ele encontrará formas diversas de compreender a sociedade moderna distantes daquelas que imputavam e imputam ao proletariado a razão total da história. O marxismo jamais deixará de estar no horizonte de seu pensamento. O que vemos esboçado desde suas primeiras linhas é a visada ao concreto e à indeterminação pela qual seu pensamento é lançado alhures, bem longe de qualquer noção-chave que suporia abrir a totalidade da história com o preço de perdê-la para sempre.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editores responsáveis:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- BIGNOTTO, N. «Lefort and Machiavelli». In Martin Plot (ed.), *Thinker of the Political*, pp. 34-50, 2013.
- CHAUÍ, M. “Merleau-Ponty: da constituição à instituição”. São Paulo :Mimeo, 2008.
- DI PIERRO, M. «Totalité et démocratie. Claude Lefort avec et après Marx». Disponível em <https://journals.openedition.org/cpuc/349>. Acessado em 25 de fevereiro de 2025.
- _____. «Claude Lefort’s Political Philosophy. Democracy, Indeterminacy, Institution». Palgrave macmillan, 2023.
- FAUSTO, R. “Claude Lefort e a crítica de ‘A propósito da questão judaica’ de Marx: dialética e ideologia». *Revista discurso*, Vol. 48, Nr., pp. 193–219, 2018.
- FLYNN, B. «Lefort as Phenomenologist of the Political». In Martin Plot (ed.), *Thinker of the Political*. pp. 23-33, 2013.
- _____. “Lefort as a reader of Machiavelli and Marx». *Continental Philosophy Review*, sept. 2018, Issue 3, pp. 401-420, 2018.

- LEFORT, C (1981). “A invenção democrática”. Editora Brasiliense: São Paulo, 1983.
- _____. “Sur une colonne absente”. *Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris :Gallimard, 1978.
- _____. “Éléments d’une critique de la bureaucratie”. Paris :Gallimard, 1979.
- _____. “Le temps présent”. Paris : Belin, 2007.
- _____. (1972). “O trabalho da obra Maquiavel”. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023.
- LÊNIN, V. (1917). “O Estado e a Revolução: Doutrina do Marxismo Sobre o Estado e as Tarefas do Proletariado na Revolução”. Tradução: P. Almeida. São Paulo: Boitempo Editorial, 2017.
- MARX, K., ENGELS, F (1932). “A ideologia alemã”. Tradução R. Enderle, N. Schneider, L. Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- MELO, B. “Por uma filosofia existencial em Claude Lefort”. Curitiba: Editora CRV, 2023.
- MERLEAU-PONTY, M (1960). “Signos”. Tradução M. E. Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. (1945). “Fenomenologia da Percepção”. Tradução C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. (1955). “As Aventuras da Dialética”. Tradução C. Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. (1947). “‘Humanismo e Terror’: Ensaio sobre o problema comunista”. Tradução N. Ladosky. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.
- _____. (1955). “L’institution, La passivité”. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris : Belin, 2003.
- _____. (1966). “Sens et Non-Sens”. L’Université du Québec, 1966.
- _____. “O olho e o espírito”. Tradução C. de Arantes Leite. CosacNaify, 2014.
- POLTIER, H. “Passion du politique : La pensée de Claude Lefort”. Genève : Labor& Fides, 1998.
- _____. “Claude Lefort: La découverte du politique”. Paris : Michalon, 1997.