



O humanismo entre Maquiavel e Merleau-Ponty

The humanism between Machiavelli and Merleau-Ponty

Diego Luis Warmling

Mestre em Filosofia

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis)

diegowarmling@hotmail.com

Recebido em: 30/01/2018

Aprovado em: 28/03/2018

Resumo: Das rupturas de Maquiavel, veremos como ele problematizou o humanismo. Entre a *virtu* e a *Fortuna*, sua política resulta das lutas entre as forças sociais decorrentes das ações coletivas. Desta feita, se o governante virtuoso modifica-se conforme as demandas, é de uma nota de Merleau-Ponty que veremos como o humanismo demarca um posicionamento político tácito aos valores e ideologias. A política faz-se adjacente às relações inter-humanas. A virtude é como lidamos com a resignação frente as instituições. E se seremos indulgentes com Maquiavel, então, via intersubjetividade, seu humanismo indaga o social, repondo a base democrática e revolucionária das lutas coletivas.

Palavras Chave: Humanismo, Maquiavel, Merleau-Ponty.

Abstract: From the ruptures of Machiavelli, we will see how he problematized humanism. Between virtue and Fortuna, its politics results from the struggles between social forces arising from collective actions. Thus, if the virtuous governor modifies himself according to the demands, it is from a note by Merleau-Ponty that we will see how humanism evokes a tacit political positioning of values and ideologies. Politics is adjacent to inter-human relations. Virtue is how we deal with resignation before the instituted powers. And if we want to be favorable to Machiavelli, then it is through intersubjectivity that his humanism claims the social, replacing the democratic and revolutionary basis of collective struggles.

Key Words: Humanism, Machiavelli, Merleau-Ponty.

Maquiavel, um crítico do humanismo.

No medievo, a ideia que quase naturalizou a harmonia entre clero e estado mostrou-se irrealizável. Ainda mantivessem muitas práticas eclesiásticas, os burgos estimularam uma “nova sociedade”. De uma retomada de aspectos culturais greco-romanos, transformaram o modo de ser dos povos europeus. Estamos falando do movimento renascentista, marcado pelo “retorno à discussão dos valores associados à vida na cidade e o abandono do paradigma da contemplação como o único válido para a reflexão filosófica” (BIGNOTTO, 2001, p. 16).



Juntamente com as corporações familiares, o avanço das rotas comerciais na modernidade evidenciou uma nova dinâmica social. Contrário aos desmandos da coroa e do clero, tal dinamismo encontrou na liberdade, na igualdade e nas lutas políticas/sociais a oportunidade para redescobrir na antiguidade uma nova atitude. Sendo uma época de transfigurações, tal período possui suas características: 1) a tentativa religiosa de reaver os laços com a revelação divina; 2) o naturalismo, voltado à investigação da natureza; 3) o humanismo, como concretização dos valores do homem; e 4) o reconhecimento da necessidade de renovação política, marcada pela ideia de que é novamente o homem o responsável pelas sociedades e estados. Desta feita, se buscamos aludir os ideais do humanismo cívico, será no pensamento de Maquiavel que encontraremos um eco autêntico para a compreensão do “ser social”, na medida em que assume sua metodologia, sua especificidade e autonomia.

Com efeito, em meio às lutas republicanas, a diplomacia italiana esperava que seus oficiais se mostrassem competentes nas disciplinas humanísticas. O estudo das humanidades destacava-se por sua adesão a uma educação “verdadeiramente humana”, cujos conteúdos estavam dirigidos, por exemplo, ao domínio do latim, ao exercício da retórica, à imitação dos exitosos heróis/pensadores clássicos, ao conhecimento da história antiga, aos debates sobre filosofia moral e à melhor preparação para a vida política. Exercendo influência nas universidades e no governo republicano, a partir da segunda metade do século XV, um certo gênero literário adquiriu dimensão suplementar na educação política dos príncipes. Dentre inúmeros tratados, pode-se dizer que a obra mais celebre foi *O Príncipe*, finalizada por Maquiavel em 1513.

Contudo, jamais podemos inferir que *O Príncipe* nada deve ao humanismo cívico de épocas anteriores. Antes de 1513, nada havia de novo em oferecer aos dirigentes recomendações sobre a vida pública. Como alerta Skinner, há algum tempo este já era “o objetivo da tradição de livros de aconselhamento apresentados aos *podestà* e aos magistrados urbanos, e essa tradição [...] se enraizava na ideia [...] de se estender um ‘espelho’ aos príncipes” (SKINNER, 1996, p. 139).

Se os desejos de um herói representam os mais elevados graus de honra, glória e prestígio, para os humanistas eram os príncipes os capazes de atingir tal estado. Devia-se, então, assegurar que buscassem o mesmo que os heróis. Ora, para Maquiavel isto não seria diferente! Ele fala que não há nada de mais estimado num governante do que estar disposto à dar os melhores exemplos. Buscando ser útil e honesto, o príncipe deve pautar-se pelo modelo de alguma figura de louvor, mantendo em mente os grandes feitos deste herói. Era predominante “a convicção de que para falar e escrever bem era necessário estudar e imitar os antigos” (KRISTELLER, 1995, p.



20). E se não se trata tanto de garantir o refinamento intelectual dos príncipes, mas de prepará-los para a vida pública, quando – no fim do *Príncipe* – o autor se dirige aos Médicis, expressa a preocupação de assegurar ao governante a honra de fundar um novo principado.

Outro aspecto importante a ser considerado quando falamos desta continuidade entre os “teóricos do espelho dos príncipes”¹ e os humanistas posteriores é o modo como ambos analisam as forças que se opõem em meio às buscas por honra, glória e fama. Entre a *Fortuna* e a *virtu*, todos concordam que – sendo uma deusa destituída de razão – a *Fortuna* é responsável por grande parte das mazelas, ainda que possa contribuir à felicidade de alguém.

Como é de se esperar, esta convicção é reiterada n’*O Príncipe!* Nesta obra, *Fortuna e virtu* são termos que se repetem ao ponto de representarem os polos donde giram os sucessos e insucessos. Ora, sobre a *Fortuna*, esta surge como uma deusa que muda o rumo das coisas e, sem aviso prévio, retira-nos as conquistas. Personificando aquilo que jamais é plenamente controlado, ela traz à baila a imponderabilidade em meio às buscas por aconchego, repetição e segurança. Segundo Bignotto, Maquiavel afirma “que, embora a natureza humana seja repetitiva e que valha a pena recorrer à história para aprender com seus exemplos, não sabemos nunca como uma determinada situação particular vai evoluir” (BIGNOTTO, 2003, p. 27).

Tornando cegos os homens e sendo capaz arruinar os melhores príncipes, não conhecemos da *Fortuna* nada além de seus efeitos; e, é claro, o fato de manifestar-se repentinamente. Em *Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio (1517)*, Maquiavel afirma que “os homens podem perfeitamente acompanhar sua sorte, mas não se podem opor ao destino, que lhes permite urdir uma trama sem romper um só fio” (MAQUIAVEL, 1982, p. 285). Ressalta a instabilidade desta divindade; sendo louco quem nela confie para conquistar suas glórias. Assim, ainda que permita grandes feitos, o bom governante jamais deve fiar-se totalmente pela *Fortuna*.

¹ Por mais que assuma uma roupagem humanista, não há como negarmos que Maquiavel se volta contra os ideias de sua época, sendo, com efeito, identificado como uma “máquina de guerra contra o humanismo” (BIGNOTTO, 1991, p. 213). Contudo, é também fato que suas críticas são dirigidas à um tipo de gênero literário: os *speculaprinicipum* (espelhos dos príncipes), que, fomentados por homens de reconhecida sabedoria (teóricos, teólogos, filósofos, etc.), se tornaram notáveis por se constituírem como tratados educacionais e morais destinados aos governantes. Buscando ensiná-los como devem conduzir um governo, os espelhos dos príncipes, diz Voeglin, “marcam o começo do gênero literário medieval e têm exercido influencia incomensurável sobre a teoria e a prática de governo no Ocidente desde que Carlos Magno os adotou como livro-guia” (VOEGELIN, 1981, p. 71). Mas sobre quais conteúdos versavam estes manuais? De modo geral, podemos dizer que eram compostos por ensinamentos de filosofia, artes liberais, política, etc., mas seria um equívoco se não destacássemos que o essencial dos “espelhos dos príncipes” era a sagrada escritura. Balizados pela fé crista, a lei divina é a fonte de toda justiça e saber. Nem a política poderia ser pensada para além disto. Consequentemente, o príncipe tinha a tarefa de consolidar os laços entre a igreja e o seu poder, buscando o amparo e a orientação nas instâncias morais do catolicismo. Compreensão esta que Maquiavel, tão prudentemente (mantendo a capa da tradição), não irá assumir, provocando, assim, mudanças radicais, à ponto de demolir as crenças acerca da política e do moralismo cristão.



Em *O Príncipe*, o poder da *Fortuna* compara-se a “um desses rios impetuosos que, quando se irritam, alagam as planícies, [...] sem poder detê-lo em parte alguma” (MAQUIAVEL, 2001, p. 119). Todavia, isto não implica uma desvalorização da racionalidade. Para conservar seu estado e manter-se no poder, o governante deve confiar mais na própria *virtu* do que nos favores da *Fortuna*. Esta só é árbitra de um dos polos da ação; e só exerce poder enquanto nada se lhe opõe.

É aqui onde rastreamos outra continuidade de Maquiavel em relação aos *speculaprincipum*: as qualidades necessárias ao governante para manter “os ventos” da *Fortuna* sob seu controle. De fato, o florentino reitera certas doutrinas ao defender que é pela *virtu* que um príncipe pode usufruir de glória, honra e fama. Se por um lado o virtuoso não se deixar dominar pela sorte (de modo a conservar-se firme em meio às adversidades), por outro, se a *Fortuna* lhe é favorável, terá as melhores chances. Tanto para Maquiavel quanto para seus predecessores, a *virtu* é a qualidade que os governantes necessitam para se cultivarem no poder. Mas ao que nos referimos quando reiteramos esta continuidade?

Para Maquiavel, a *virtu* é a capacidade dos políticos em agirem adequadamente conforme a ocasião. Distintamente daquilo que os antigos e os cristãos entendiam por prudência², não se exige dos atores nada além do que a habilidade de adquirir e conservar o poder para si. Sem admitir transcendentalidade à política, pretende-se mostrar como ela (política) não se confunde “nem com a ética nem com a religião” (BIGNOTTO, 2003, p. 25). Desta forma, se a boa sorte decorre da conformidade “com os tempos em que vivem” (MAQUIAVEL, 1982, p. 335) e se conduta humana raramente muda diante dos sucessos, então a *virtu* seria uma capacidade limitada tanto por aqueles que insistem nos atos ineficazes, quanto pela mutabilidade do mundo. A *virtu* maquiaveliana lembra-nos das limitações humanas na busca por poder. E se em 1513 encontrarmos algumas asserções semelhantes às de seus predecessores, então o príncipe virtuoso não se deixa nem ser atingido pela *Fortuna*, nem ser totalmente derrotado pelas adversidades.

Isto mostra que a *Fortuna* não só não possui poder para anular os esforços de homens realmente virtuosos, mas que o humanismo cívico a desafia quando introduz a vontade humana diante do poder do acaso, gerando, assim, a questão de saber se a *Fortuna* pode ou não ser domada. Tal como n’outros humanista, a *virtu* é, para Maquiavel, a capacidade que o príncipe

² De acordo com Bignotto, o modo como a *virtu* é apresentada em Maquiavel pode aproximá-la da noção de prudência, conforme gostariam os antigos. Derivada da *Política* aristotélica, a prudência designa a “capacidade do ator político de agir em conformidade com a situação, sem que para isso tenha-se de recorrer a um saber de cunho estritamente teórico” (BIGNOTTO, 2003, p. 24). Contudo, distintamente daquilo que seriam os objetivos da *virtu*, a prudência está vinculada ao “contexto de uma ética que coloca como finalidade última de todas as ações a busca da felicidade” (BIGNOTTO, 2003, p. 24-25). Será este vínculo que Maquiavel não irá assumir, uma vez que, assim definida, a *virtu* não é capaz de fundamentar uma política independente dos meios utilizados.



deve possuir se deseja obter honra, glória e fama. Suas convicções em relação à *Fortuna* são de tal modo que tece uma imagem caricata sobre como devemos lidar com ela: “é melhor ser impetuoso do que tímido, [...] e é necessário, para dominá-la, bater-lhe e contrariá-la” (MAQUIAVEL, 2001, p. 122). Assim, percebemos que *Fortuna* e *virtu* são inseparáveis: se olharmos apenas para a *virtu*, ela nos faria crer na invulnerabilidade política; e se só considerarmos *Fortuna*, cairíamos no fatalismo e na desesperança.

Isto posto, se os humanistas antigos retomavam a tese de que “o bom conselho pedagógico está [...] articulado com o bom conselho político” (SKINNER, 1996, p. 143), faltamos analisar em que sentido o renascimento introduziu mudanças na moral, na política e nos objetivos da governança. De fato, se os *speculaprin cipum* argumentavam pela manutenção da paz e, com isto, defendiam a tirania, os humanistas modernos, em contrapartida, eram firmes na defesa de que a liberdade e a justiça seriam os valores autênticos da política. Mesmo escapando à regra do aconselhamento pedagógico e defendendo que a melhor educação seria ler o seu livro, esta mudança também é rastreada no *Príncipe*. Maquiavel faz referência à liberdade republicana para acentuar que ela tende a tornar-nos reticentes sobre a governança do principado.

Entre 1513 e 1517, afirma que o dever dos governantes é duplo: cuidar da prosperidade e garantir estabilidade/segurança aos súditos. Segundo o próprio, “sendo meu intento escrever algo útil para quem me ler, parece-me mais conveniente procurar a verdade efetiva da coisa do que uma imaginação sobre ela” (MAQUIAVEL, 2001, p. 73). E ainda que, dentre os moralistas, seus trabalhos tenham figurado como “manuais despóticos” que encontram nos meios utilizados a justificativa para qualquer interesse, é no contrafluxo desta tradição que opera sua mágica e revela seus objetivos. Promovendo uma fluidez dos preceitos clássicos, Maquiavel conferiu valor ao que até então era demérito, relativizou as lições edificantes sobre a virtude e, com isto, teceu conclusões desconcertantes aos homens de sua época. Ele busca não só oferecer interpretações a partir das novidades de sua condição, mas expor o modo como os governantes podem conduzir as cidades a partir de condições reais, advindas da natureza humana. E se enfatiza que, diante das adversidades de sua época, faz-se necessário tanto uma república quanto um principado, também deixa clara sua preferência pela liberdade política e pelo republicanismo.

Outra mudança que os “doutrinários dos espelhos” impõem ao léxico humanista é a análise do conceito de *virtu*. Para os *speculaprin cipum*, a *virtu* é a chave das qualidades que capacitam os governantes à atingirem seus objetivos. Ora, segundo Skinner, estes exames apontam dois matices (Cf. SKINNER, 1996, p. 146). Adaptado da *Política* aristotélica, o primeiro nuance diz



que as qualidades admiradas no príncipe diferem de um cidadão comum. Esta distinção é localizável em Maquiavel: se a principal competência do povo é sua passividade, os governantes aparecem como forças capazes tanto de manter o domínio do estado, como de pulverizar seus inimigos, caso as circunstâncias solicitarem. Por todo *O Príncipe*, Maquiavel assume que o cidadão comum mal contribui à política. O povo, diz ele, apenas “não quer ser comandado nem oprimido pelos grandes, enquanto os grandes desejam comandar e oprimir” (MAQUIAVEL, 2001, p. 43). Assim, enquanto conseguir satisfazer os cidadãos, o governante sábio é aquele que, sem deixar de se precaver, reforça os hábitos dependência e fidelidade de seus súditos. Distintamente da antiga resignação dos homens, o príncipe virtuoso é, então, uma figura em movimento.

A segunda mudança nos estudos sobre a *virtu* humanista aponta à tendência dos *speculaprin cipum* em explicar este conceito a partir de qualidades heróicas/míticas. Para estes autores, ninguém pode julgar-se virtuoso se não possuir as qualidades da moral cristã. Estamos falando da “ortodoxa tese humanista segundo a qual todas essas virtudes de nada valerão se não estiverem completadas e sustentadas pelas qualidades cristãs fundamentais, a piedade, a religião e a fé” (SKINNER, 1996, p. 147). Nesta perspectiva, a maior virtude é o exercício da fé cristã – e a menos que o príncipe cultive estas qualidades, seus conhecimentos serão falsos e vazios. Todavia, ainda que aceite muitos dos postulados destinados ao gentil príncipe renascentista, é justamente esta relação da fé cristã com a moral que, visando a liberdade, Maquiavel não assumirá.

Seus conselhos são, antes, uma crítica ao humanismo! Assim, se até aqui indagamos o quanto Maquiavel encarna alguns dos valores consolidados, resta-nos rastrear até que ponto seu pensamento os questiona. Pautados por Skinner, diremos que o florentino desfere dois ataques à teorias políticas de seus contemporâneos: 1) “ele as denuncia por não conseguirem enfatizar a importância da força bruta na vida política” (SKINNER, 1996, p. 150) e 2) “contesta as teses que prevaleciam entre os autores de espelhos para príncipes e refere-se ao papel da *virtu* na vida política” (SKINNER, 1996, p. 151). Vejamos o que sua crítica suscita.

Com efeito, sobre o primeiro ataque, se para a tradição o príncipe virtuoso alcança honra, glória e fama, para Maquiavel esta concepção é ingênua. Atuando em favor de uma educação gentil e civilizada, os *speculaprin cipum* esquecem o quanto os governos dependem das forças coercitivas/militares para suprir suas necessidades de persuasão. E ainda que possamos atribuir ao florentino a criação de uma nova arte da guerra, salientamos que isto não é verdadeiro. Já nos quatrocentos, nomes como Bartolomeo Sacchi combinava a diplomacia de um governante com a força de coercitiva formada por seus cidadãos (Cf. SKINNER, 1996, p. 151). Contudo, ainda



retiremos de Maquiavel esta reponsabilidade, não resta dúvidas que seu pensamento atribuía importância impar ao uso da coerção junto aos negócios do governo.

No *Príncipe*, alega que os “principais fundamentos de todos os estados [...] são boas leis e boas armas” (MAQUIAVEL, 2001, p. 57). Mas se “não se podem ter boas leis onde não existem boas arma” (MAQUIAVEL, 2001, p. 57), também não se pode contar com as forças mercenárias. Instáveis e volúveis, estas forças não garantem tranquilidade; “são desunidas, ambiciosas, indisciplinadas, infíeis, valentes entre os amigos e covardes entre os inimigos” (MAQUIAVEL, 2001, pp. 57-58). Desta forma, se quiser obter e manter sua imagem, o príncipe não só deve fomentar uma milícia entre seus súditos, como “desempenhar em pessoa a função de capitão” (MAQUIAVEL, 2001, p. 58) – solução esta que Maquiavel extrai do humanismo que lhe precede.

N’outro flanco, o florentino desferiu outros golpes ao contestar o papel da *virtu* na política. De fato, há, sobre a *virtu*, duas concepções perpetradas pela tradição: de um lado ela capacita o príncipe à realizar feitos nobres, do outro, é identificada como detentora das principais virtudes. Como consequência disto, o credo tradicional não raro concluía que, se um governante pretende manter-se no poder e conquistar suas metas, “deve [...] cultivar o elenco mais completo de virtudes tanto cristãs quanto morais” (SKINNER, 1996, p. 152). Ora, é justamente a parte final desta conclusão que Maquiavel irá rejeitar e perverter!

Por mais que concorde com os objetivos do principado (honra, glória e fama), isto não implica que a forma mais segura de atingir tais fins seja agir virtuosamente. Se afirma a obrigação do príncipe em gerir sua conduta virtuosamente, quando este realmente desejar ser virtuoso, deve ter em conta que terá de “desistir da pretensão de agir [...] virtuosamente” (SKINNER, 1996, p. 152). Assim, ao falar sobre a liberdade, Maquiavel afirma que um governante não pode ter medo de agir com parcimônia: “se for prudente, não irá se preocupar com a fama de miserável, porque com o tempo será considerado cada vez mais liberal, ao verem que, graças à sua parcimônia, suas receitas lhe bastam” (MAQUIAVEL, 2001, pp. 75-76). Portanto, se quiser aparentar generosidade, concretizar seus empreendimentos e não onerar seu povo, mostrar-se-á muito mais condolente do que um príncipe permissivo que deixa de valer-se da coerção apenas para não galgar fama de cruel. É imprescindível ao governante que aprenda “a poder não ser bom e a se valer ou não disto segundo a necessidade” (MAQUIAVEL, 2001, p. 73).

Coadunando com Skinner, vemos que a crítica maquiaveliana opera segundo dois matizes: 1) “que nada é tão importante quanto manter as aparências” (SKINNER, 1996, p. 152) e 2) que, “se é essencial aos príncipes aparentarem ser virtuosos [...], muitas vezes se mostra



impossível eles se portarem de um modo convencionalmente virtuoso” (SKINNER, 1996, p. 153). De fato, sobre o primeiro matiz, é essencial ao príncipe que seja considerado honrado e virtuoso, mas, se isto não for possível, que saiba escapar à má reputação, que, devido aos vícios, poderia causar-lhe a perda do estado. Não se faz necessário ao governante que detenha todas as qualidades, “mas é indispensável parecer tê-las” (MAQUIAVEL, 2001, p. 84-85).

Conhecendo suas limitações, o príncipe deve saber usufruir da utilidade que o aparecer de sua imagem lhe cria. Deve, assim, “voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e [...] não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário” (MAQUIAVEL, 2001, p. 85). Em verdade, afirmações como estas poderiam à Maquiavel a disposição ao embuste, mas vale salientar é indispensável não só saber contrafazer as virtudes, mas aparentar possuí-las. Isto se deve ao fato de que, embora todos observem a aparência de sua conduta (a do príncipe), “poucos sentem o que és; e estes poucos não ousam opor-se à opinião da maioria, que tem, para defende-la, a majestade do estado” (MAQUIAVEL, 2001, p. 85). Consequentemente, se qualidades das ações políticas são mensuradas por resultados fáticos, a mais exitosa ação do principado é aquela que – mantendo certo distanciamento e majestade – possa contar com o louvor universal, ainda que não possua a mínima honradez.

Sobre o segundo matiz, vemos que, dependendo da ocasião, é difícil ao príncipe portar-se conforme as virtudes. Se tudo leva em conta, logo percebe que algumas ações virtuosas podem arruiná-lo, ao passo que alguns vícios podem proporcionar-lhe “segurança e bem-estar” (MAQUIAVEL, 2001, p. 74). E é no capítulo XV do *Príncipe* que Maquiavel desfere outro ataque aos humanistas que lhe precedem: “há tamanha distinção entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que trocar o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes sua ruína do que sua preservação” (MAQUIAVEL, 2001, p. 73). Recordando-nos de que discorre sobre as qualidades dos homens e dos príncipes, os efeitos deste ataque são amplificados, pois não só evoca as convenções da época, como descrever as virtudes do principado para volatilizá-las. A partir disto, o governante virtuoso é aquele que percebe o quanto lhe é essencial agir contra a boa-fé e, não raro, tornar-se avarento, cruel e fraudulento.

Desta feita, em prol de uma autonomia da vida política, Maquiavel se divorcia de certos princípios morais. Por conseguinte, diz Gramsci, *O Príncipe* é uma obra política pautada por seu aspecto técnico, e cujo caráter fundamental..

[...] consiste em que ele não é um trabalho sistemático, mas um livro “vívido” em que a ideologia política e a ciência política fundem-se na forma dramática do “mito”. Entre a utopia e o estado escolástico, as formas através das quais se



configurava a ciência política até Maquiavel, este deu à sua concepção a forma fantástica e artística, pela qual o elemento doutrinal e racional incorpora-se num *condottiero*, que representa plasticamente e ‘antropomorficamente’ o símbolo da “vontade coletiva”. (GRAMSCI, 1984, p. 03).

Aquém das ideologias, a natureza humana em Maquiavel não está pautada por idealizações cristalinas, mas por forças e “relações sociais historicamente determinadas” (GRAMSCI, 1984, p. 09). Pondo fim a “ordens seculares”, a política, neste contexto, não é nem fruto da vontade transcendental, nem objeto de acasos fortuitos, mas um resultado quase orgânico das lutas sociais. O âmbito político traz consigo um aspecto realista. Ele representa a tentativa técnica de legitimação do poder do príncipe na medida em que sua *virtu* tem em conta a natureza conflitiva dos homens. E se n’algum momento o *Príncipe* deseja governar triunfantemente, deve não só aparentar ser bom ou querer o melhor para todos, mas estar atento às circunstâncias em que vive para ajustar sua conduta à elas.

Maquiavel está de acordo com seus predecessores quanto as metas da governança, mas relativiza os métodos empregados para tais fins. Se para a tradição o príncipe virtuoso obedece a moral cristã, para Maquiavel, um príncipe que só governe sob esta batuta irá “arruinar-se entre tantos que não são bons” (MAQUIAVEL, 2001, p. 73). Sua saída para este impasse é aceitar que um governante pode não seguir à risca as exigências morais. Sendo assim, a descontinuidade de Maquiavel em relação aos seus contemporâneos não pode ser “avaliada como a diferença entre uma visão moral da política e uma concepção da política que estaria divorciada da moralidade. O contraste essencial diz respeito, isso sim, a duas moralidades distintas” (SKINNER, 1996, p. 155).

Fomentando um conjunto original de conselhos destinados aos príncipes, Maquiavel diz que as virtudes cristãs não encontram lugar na política. Se o príncipe busca tais qualidades, deve estar ciente de que irá abandoná-las em favor da governança. Esta é “a lógica que preside sua análise da suposta virtude da liberalidade” (SKINNER, 1996, p. 156), pois é mais fácil destacar a liberdade e a magnificência a partir da análise dos perigos enfrentáveis por um governante.

Este viés suscita uma questão bastante cara: “é melhor ser amado que temido ou o inverso?” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80). De fato, se ambas as coisas não forem possíveis, é evitando as virtudes convencionais que parecerá melhor ser temido do que amado. Os laços amorosos são corruptíveis, enquanto o temor e o medo são reforçados pelas ameaças de castigos; o que, todavia, não implica o abandono das normas legadas pela tradição.

Em verdade, não raro Maquiavel alega ser louvável que um governante possua e saiba utilizar as boas qualidades esperadas de si. Contudo, precisa ter o espírito preparado para “não se



afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário” (MAQUIAVEL, 2001, p. 85). O florentino aponta à possibilidade do moralismo não se satisfazer por si só. Na prática, é indispensável que o príncipe saiba “usar bem tanto do animal quanto do homem” (MAQUIAVEL, 2001, p. 83). Sabendo encarnar o leão e a raposa, o governante deve moldar-se conforme sua natureza mais primitiva e animalasca – coisa esta que a tradição não aceitava ou imaginava³. O príncipe deve saber valer-se de sua animalidade: “deve escolher a raposa e o leão, porque o leão não tem defesa contra os laços, nem a raposa contra os lobos. Precisa ser raposa para conhecer os laços e leão para aterrorizar os lobos” (MAQUIAVEL, 2001, p. 84).

Esta conclusão rendeu à Maquiavel a acusação de perverso. Vivendo entre moralistas, muitos o acusaram de diabólico – “maquiavélico”. Contudo, à revelia da frieza de seus aconselhamentos, esta “amoralidade” é antes o resultado de uma conscientização política, que, à respeito da natureza humana, encontra aí um pessimismo. Ora, os homens são seres “íngratos, volúveis, simulados e dissimulados, fogem dos perigos, são ávidos de ganhar e, enquanto lhe fizeres bem, pertencem inteiramente a ti [...], mas, quando precisares deles, revoltam-se” (MAQUIAVEL, 2001, p. 80). Como bem sugere Pinzani: por natureza, os homens se iludem de tal maneira com as próprias coisas que – sendo esquecidos, invejosos e ambiciosos – possuem mais ímpeto de ofender e injuriar do que temer quem possa-lhes causar dano. Estão sempre descontentes com seus bens. Fadados à divisão e à desunião, esquecem mais facilmente a morte dos pais que do que a perda de seus patrimônios (Cf. PINZANI, 2004, p. 19-20).

Os homens são maus e egoístas, diz Maquiavel. Por isso, precisam de rédeas, pois suas paixões levam à decadência individual, coletiva e estatal. Esquecendo os castigos, é comum que, em bonança, esqueçam os reveses. Predispostos à maldade, “sempre se revelarão maus, se não forem forçados pela necessidade de serem bons” (MAQUIAVEL, 2001, p. 115). Simples,

³ Neste ponto, devemos salientar: ainda que seus ataques se dirijam predominantemente à tradição cristã, o florentino também não deixa de criticar o renascimento de certas virtudes antigas, em especial a romana e a de Cícero. De fato, como é de se esperar, é à tradição clássica que retorna quando erige sua sabedoria. Não nos cabe citar todas as influências utilizadas, mas, dentre os grandes nomes, estão Tito Lívio, Cícero, Plutarco, etc. Todavia, é a partir destes pensadores que a fluidez e o realismo político de Maquiavel se revelam. Relativizando os clássicos e desconcertando seus contemporâneos, o florentino defende que, quando as boas leis falham, por vezes os governantes precisam apelar à expedientes como a força e a violência para garantir a consolidação de um bem maior e a sublimidade dos fins alcançados (no caso, a paz, a segurança e a estabilidade). Com isto, contingencia parte do credo humanista e do valores políticos acalentados, provavelmente, por Cícero ou Plutarco (para quem a honestidade é sempre a melhor política), encarando-os como causas vazias. Assim, quando incita-nos, por exemplo, a agir como raposa e leão, vai na contramão desta tradição, que pregava a impossibilidade de sermos comparáveis aos animais. Quando questiona a suspensão das regras morais diante de determinadas situações ou, ainda, quando indaga se é mais seguro governar pelo amor do que pelo medo, também é à esse credo que se dirige. Portanto, operando uma transvaloração dos preceitos clássicos e medievais, Maquiavel diz que cabe ao governante dominar sua “animalidade” para, só assim, poder notar e compreender as necessidades de sua época e seu povo. Contra os valores do principado, Maquiavel mostra que, se o governante só guiar sua conduta pela honestidade, estará fadado à ruína.



imediatistas e pouco prudentes, deixam-se guiar pelas aparências, e são facilmente enganados. Raramente empenhados em grandes feitos, “julgam as coisas mais pelos olhos que com as mãos” (MAQUIAVEL, 2001, p. 85).

Além disso, as relações humanas são sempre relações de poder. O outro que apresenta para nós é sempre um instrumento – donde se segue que o governante deve controlar seu súditos sem ser subjugado. E se o homem não luta contra os outros, deve lutar contra as próprias paixões para controlar o seu agir (Cf. PINZANI, 2004, p. 19-20). Desta forma, se a natureza humana é assim perversa, não nos surpreende que Maquiavel sintasse na obrigação de alertar o príncipe à estar preparado para infringir a moralidade e, conforme as circunstâncias, agir na contramão da fé – caso contrário, estaria rapidamente fadado à ruína. De acordo com Skinner, isto mostra que a *virtu* é empregada por Maquiavel tão-somente para...

se referir a *todo* o conjunto de qualidades, *sejam elas quais forem*, cuja aquisição o príncipe possa achar necessária a fim de ‘manter seu estado’ e ‘realizar grandes feitos’. O autor deixa assim brutalmente claro que, se essas qualidades podem algumas vezes sobrepor-se às virtudes convencionais, a idéia de qualquer equivalência necessária ou mesmo aproximativa entre a *virtu* e as virtudes importa um equívoco de conseqüências desastrosas (SKINNER, 1996, p. 159).

Isto posto, se o melhor conselho roga que o governante seja flexível diante da *Fortuna*, então Maquiavel indagam não somente a boa governança, mas inaugura o discurso político enquanto tal. Estamos falando da política pela política, onde os governantes devem “precaver-se não somente contra as discórdias atuais, como também contra as futuras, e evita-las com toda a perícia porque, prevendo-as com ampla antecedência, podem facilmente remediá-las” (MAQUIAVEL, 2001, p. 12). E se assim entendemos que a finalidade da política é a conquista e manutenção do poder, as qualidades do *Príncipe* aparecerão enquanto for capaz de dominar seus súditos, seja pelo amor, pelo respeito ou pela força.

Entre a *virtu* e a *Fortuna*, a política é, em Maquiavel, o resultado das lutas entre as forças sociais que, para além do moralismo, são decorrentes das ações humanas individuais em meio ao coletivo. Sendo a liberdade o critério de avaliação dos governantes, vemos que a desordem não é em si má. Há nela algo que esboça certa ordem e obediência, pois “a lei e o poder que a representa só são fieis à sua essência permanecendo expostos aos efeitos do desejo do povo. É a força deste desejo que mantém em aberto a [...] unidade do Estado” (LEFORT, 1990, p. 149). E se entendemos que os desejos do povo pela liberdade raramente são perniciosos à liberdade, notamos como, desde Maquiavel, o critério para a manutenção do poder dá-se, antes, na qualidade das instituições e na capacidade do governante em enfrentar as circunstâncias.



Para qualquer que seja o regime, sua legitimidade será sempre posta à prova. Se seu poder é superior, não pode visar apenas os interesses de pessoas ou grupos específicos, mas pôr-se a favor da república e à serviço da população. Senhor das fortunas, o governante virtuoso é aquele que, para além das ideologias, mostra-se capaz de modificar-se conforme as circunstâncias.

Desta feita, dizemos que o caráter transgressor de Maquiavel em relação aos humanistas que lhe precedem reside no fato dele inaugurar uma via que, destacada da moralidade, dirige-se à vida prática e, pela utilidade, encontra no agir social uma forma de fazer com que os governantes sejam obrigados a justificar seus cargos. Assim, posto que já no renascimento a moralidade poderia ser cruel quando vinculada à poderes “naturalmente soberanos”, se com base nestes pressupostos desejamos tecer alguns comentários atuais sobre o humanismo, é em meados do século XX que rastreamos um viés interpretativo pouco trabalhado. Da leitura política e humanista que Merleau-Ponty faz de Maquiavel, teceremos, portanto, um diálogo profícuo, autêntico e atual. Dele, emerge a possibilidade de uma sociedade que valha “no que nela valem as relações do homem com o homem” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 10). Vejamos.

Merleau-ponty leitor de Maquiavel: uma nota sobre o humanismo.

Ainda que Merleau-Ponty não seja visto como um pensador envolvido com as manifestações de sua época, é certo que sua lucidez ao condenar os princípios liberais em favor do pensamento marxista o fazem reclamar por resultados concretos. Não existe uma sistematização de sua “política”, mas isto não o impede de – tal qual Maquiavel – analisar seu tempo e buscar uma ética política sustentada por uma virtude “mais-além” de ideologias ou militâncias. De fato, a partir de 1945 o francês tem como pano de fundo os problemas do movimento comunista francês, da desestalinização soviética (URSS), dos processos descolonizadores de vários países e da Guerra Fria – donde, em 1949, seguem seus comentários sobre Maquiavel e o humanismo. Publicado numa época em que as políticas marxistas haviam abandonado a base proletária e aderido aos *modus operandi* tradicionais (a hierarquia, a obediência, a desigualdade e a coerção), o texto *Nota Sobre Maquiavel* irrompe ao interrogar a política não a partir de uma perspectiva cristalizada, tampouco com base num normativismo que diz “como a humanidade deve ser”, mas a partir da exigência do “engajamento na construção do laço simbólico e histórico entre os homens” (CARRON, 2012, p. 183).

De fato, este mergulho na obra maquiaveliana surge como balizador para quem busca o filósofo se fazendo em seu tempo. Ora, se, desde a *Fenomenologia da Percepção* (1945), era possível antever um plano social comum entre indivíduo (sujeito corporificado) e alteridade; e se – em



Leitura de Montaigne – “viver nos negócios públicos é viver segundo o outro” (MERLEAU-PONTY, 1991a, p. 229), então é a partir dos conflitos inter-humanos que Merleau-Ponty circunscreve o político. Seu projeto não busca definir regras que incidem verticalmente sobre nossos atos; ele está inscrito no modo como agimos com os valores dados. Balizado pela radicalidade de Maquiavel ao romper com preceitos quase “cristalizados”, Merleau-Ponty defende que os atos políticos devem ser compreendidos humanamente, ou seja, a partir da relação mundana que mantemos com outrem. Não se trata, pois, de estudar a natureza humana para fundarmos a política, “mas de encontrar uma forma de engajamento que persiste, a despeito da imprevisibilidade dos homens e dos acontecimentos” (CARRON, 2012, p. 183). Neste sentido:

Se chamamos humanismo a uma filosofia do homem interior que não encontra a menor dificuldade de princípio nas relações com os outros, a menor opacidade no funcionamento social, e substitui a cultura política pela exortação moral, Maquiavel não é humanista. Mas se chamamos humanismo a uma filosofia que enfrenta como um problema a relação do homem com o homem e a constituição entre eles de uma situação e de uma história que lhes sejam comuns, então é preciso dizer que Maquiavel formulou algumas das condições de todo humanismo sério. (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 251-252).

Este “humanismo sério” suscitado por Merleau-Ponty através de Maquiavel é amparado pelo no aspecto enigmático e contingente das ações políticas. Evidenciado na ambiguidade da vida intersubjetiva, devemos considerar as relações do homem com o homem para, só assim, erigir uma história comum. Para Merleau-Ponty, é pelo fato da vida intersubjetiva ser interpretada não somente por uma via conflitiva, mas como uma forma de comunhão capaz de fomentar laços sociais que *O Príncipe* ainda é atual. O ponto nevrálgico deste clássico é formular estratégias para a tomada e manutenção do poder, de modo que não parta de um humanismo cristalizado, mas que leve em consideração a singularidade das situações. Se o viver humano pressupõe modos controversos e litigantes de existência, Maquiavel compreendeu a possibilidade da harmonia e da irmandade entre os sujeitos. Isto, diz o francês, destitui qualquer fundamentação transcendental da governança, pois amarra os governantes ao drama das lutas sociais.

Ainda que o florentino enuncie conselhos axiomáticos e paradoxais entre si, é pelo fato de considerar a impossibilidade de se estabelecer uma política ideal que suas contradições adquirem um sentido peculiar. Diante da imprevisibilidade humana, a virtude política extraída de Maquiavel por Merleau-Ponty revela-nos a capacidade do governante em desdobrar-se na aparência e aprender como bem agir publicamente. Se o príncipe deve “evitar o ódio” (MAQUIAVEL, 2001, p. 82) para salvar-se numa reputação de bondade e conceber uma empreitada comum à todos, será virtuoso não só pelos vícios, pelo terror e astúcia, mas por sua



aptidão em falar “aos espectadores mudos à sua volta e apanhados na vertigem da vida em comum” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 244).

Desta maneira, a política transcorre concretude e contingência dos povos, pois é “a relação com outrem que deve ser tomada como signo de valor” (CARDIM, 2009, p. 56). É por prezar os conflitos, as indeterminações e os antagonismos como fundamentais ao “social” que, “mais-além” das ideologias, Maquiavel se destaca. Ele encontra nas relações com a alteridade uma técnica de governo realmente eficaz: uma moral pública que conhece e sabe das vertigens da vida em sociedade, mas que não esquece da fugacidade humana. Portanto, diz Merleau-Ponty, se as qualidades do príncipe são vistas a partir de ações históricas, o poder – ainda que não veja sua imagem doada aos outros – introduz certo grau objetividade na concretude de nossas relações:

Ora, quando se trata de julgar o interior dos homens, e mormente o dos príncipes, como não se pode recorrer aos tribunais, é preciso ater-se apenas aos resultados; a questão é manter-se em sua autoridade; os meios, sejam eles quais forem, parecerão sempre honrados, e serão louvados por todos. [...] Isso não quer dizer que seja necessário ou mesmo preferível enganar, e sim que, na distância e no grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, desenha-se uma personagem lendária, composta de alguns gestos e de algumas palavras, a qual os homens honram ou detestam cegamente. [...] mesmo verdadeiras, as qualidades do chefe estão sempre as voltas com a lenda, porque não são *tocadas* mas *vistas*, porque não são conhecidas no movimento da vida que as contem e sim estratificadas em atitudes históricas. [...] Mediante o domínio das suas relações com o outro, o poder transpõe os obstáculos entre o homem e o homem e introduz alguma transparência em nossas relações – como se os homens não pudessem ficar próximos a não ser numa espécie de distância (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 243-245).

Para manter-se livre e modificar-se conforme as circunstâncias, o príncipe deve “ter o espírito preparado para voltar-se para onde lhe ordenarem os ventos da fortuna e as variações das coisas e, [...], não se afastar do bem, mas saber entrar no mal, se necessário” (MAQUIAVEL, 2001, p. 85). Em verdade, posto que os governantes possuem poder tanto para desatar certas fissuras maquiadas no bloco de consentimento geral (história comum), quanto para instaurar processos capazes de modificar os acontecimentos, se o príncipe vive na verdade aparente do agir histórico, a fim de que tenha ciência e possa atuar livremente sobre as reverberações de seu discurso, deve resguardar-se de tal modo que não seja nem diferença, nem coincidência absoluta com suas palavras. Os atos de um homem público são regulados a partir da aparência e das relações que mentem com o olhar de outrem – o que o impede, por exemplo, do uso irrestrito coerção, pois “não se pode chamar de *virtù* o fato de assassinar seus concidadãos, trair amigos, não ter fé, piedade nem religião” (MAQUIAVEL, 2001, p. 38). Assim, se a função do príncipe era fundar um estado capaz de unificar e libertar o povo italiano da quase naturalização dos



poderes, ele só seria virtuoso se seu discurso 1) promulgasse a serventia cívica e 2) pudesse aparecer e ser visto junto ao horizonte das aparências políticas. E se a “vida coletiva é o inferno” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 237) por causa das divisões e lutas internas, é neste inferno onde encontramos a “realidade do convívio humano nas cidades, cabendo ao político a tentativa de unificar e procurar, para as cidades, uma identidade” (CARDIM, 2009, p. 58).

Acolá das teorias contratualistas ou de referências a um “estado de natureza”, estas considerações sobre a intersubjetividade apontam não somente à reintrodução do espanto no homem, mas à ideia de que a violência das lutas sociais não é inata, e sim alocada no terror causado por políticas homogeneizantes que, devido aos seus pressupostos⁴, se afastam do humano. De fato, se as relações com a alteridade não podem ser interpretadas nem sob um ponto de vista objetivo (o outro é um objeto diante de mim), nem sob uma perspectiva subjetivista (o outro é representação de meus atos cognitivos), é pelo fato de encontrarmos em outrem uma realidade investida de direitos iguais aos nossos⁵ que não há a possibilidade de delimitarmos as relações humanas como pacíficas ou belicosas. No circuito entre “eu e outrem” vai-se além das relações aguerridas que imperam entre os objetos, pois as relações de poder “se atam mais fundo do que o juízo” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 239). Posto, então, que o poder é dado na ordem tácita e que não pode ser compreendido nem como puro fato nem como direto irrevogável⁶, é na liberdade como critério valorativo que, lendo Maquiavel, Merleau-Ponty encontra uma forma de vínculo que não só nos abre para uma possível definição de

⁴ Árduo leitor da obra merleau-pontina, Lefort encontra em *Nota Sobre Maquiavel* as bases para definir o estado democrático a partir de duas formas políticas absolutistas: o Antigo Regime e o Estado Totalitário. Com efeito, o Antigo Regime é designa a sociedade suspensa numa grande metáfora que, orgânica e teológica, encontra no corpo político do rei um símbolo capaz de mediar as ações humanas perante instâncias como a justiça soberana e a razão universal. O monarca é o “mediador entre os homens e os deuses [...]. Submetido à lei e estando acima das leis, condensava em seu corpo, ao mesmo tempo mortal e imortal, os princípios de geração e de ordem do reino” (LEFORT, 1991, p. 32). E acerca dos regimes totalitários, estes também revelam uma corporificação do social e do político numa única entidade: “o partido-Estado, cujos órgãos e células constituem o tecido social – cuja cabeça, Guia Supremo, recoloca o novo nome do UM: o Egocrata” (CHAUI, 1987, p. 11). Desta feita, a democracia seria uma invenção que, via intersubjetividade, faz o poder dissociar-se de uma entidade ou corpo único e aparecer como um lugar vazio, apto a instituir e subverter direitos num processo de criação e recriação do social e do político. Acolá de qualquer idealismo, a democracia encontra no conflito o movimento “essencial que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem nele” (LEFORT, 1991, p. 32)

⁵ Na *Fenomenologia da Percepção (1945)*, Merleau-Ponty diz que, atravessando minhas demandas, outrem destitui meu cogito de qualquer valoração; é por ele que perco minha segurança da solidão e tenho acesso ao ser tal como é visado. Sendo o corpo o meio por onde tenho acesso e percebo a alteridade, é nela (alteridade) que encontro um prolongamento de minhas intenções: “o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 474). Deste modo, se de minha subjetividade vejo transparecer uma conduta investida de direitos iguais aos meus e se meu corpo funda a unidade do que percebo enquanto o corpo do outro afasta-se da condição de um simples fenômeno “para mim”, isto nos confere a dimensão do ser intersubjetivo ou da objetividade (Cf. MERLEAU-PONTY, 1990, p. 51).

⁶ Tácito, o poder só é legítimo enquanto preservar-se do ódio e do desprezo. Isto significa que a opinião pública o tolera apenas enquanto o toma como adquirido. Contudo, se não é nem fato, nem direito absoluto, não coage ou persuade, mas circunscreve; e circunscrevendo, retém o apelo à liberdade.



“humanidade”, como nos mostra o livre engajamento dos sujeitos mediante a participação em situações coletivas. Portanto, o republicanismo de Maquiavel estaria à servindo da população:

Maquiavel não diz em parte alguma que os súditos sejam logrados. Descreve o nascimento de uma vida em comum, que ignora as barreiras do amor-próprio. Falando aos Médicis, prova-lhes que o poder não existe sem apelo à liberdade. Nessa reviravolta, talvez seja o príncipe o logrado. Se Maquiavel foi republicano, foi por ter encontrado um princípio de comunhão. Colocando o conflito e a luta na origem do poder social, não quis dizer que fosse impossível o acordo; quis salientar a condição de um poder que não seja mistificante, e que é a participação numa situação comum (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 242).

Para Merleau-Ponty, se o florentino foi um pensador sem ídolos, sua dificuldade de compreensão não é por causa de sua fama de ardiloso, mas por ter encontrado entre a contingência e a liberdade uma forma de mútua adesão entre extremos que, conforme pregava a tradição, se excludentes: a *virtù* e a *Fortuna*. Dados os revezes do acaso, não há como predizermos uma consonância/destino final ao homem; e isto porque evoca-se uma adversidade fundamental que subtrai o poder dos “mais fortes”, jogando-o no mundo. Desta maneira, se Maquiavel exorciza o gênio maligno, “não é por algum princípio transcendente, mas por um simples recurso aos dados da nossa condição” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 245).

Contudo, se existe um acaso fundamental que escapa à apreensão e tem peso determinante sobre nossos atos, isto não quer dizer que, inferindo uma hostilidade inata às coisas, possamos limitar o nosso poder. Ora, já em Maquiavel o livre-arbítrio não desaparece por inteiro, pois a *Fortuna*, dissemos, é árbitro apenas da metade das ações; e só exerce poder enquanto nada se lhe opõe. Neste sentido, sendo 1) que a *Fortuna* pode ser tanto favorável quanto desfavorável e 2) que a *virtù* é a outra medida de nossos atos, é porque o homem tanto compreende quanto não compreende seu tempo que, para além da *Fortuna*, a virtude reside no modo como os governantes respondem e são flexíveis aos acontecimentos. É a correspondência “ao outro e ao nosso tempo que nos faz encontrar o outro no momento em que renunciamos a oprimi-lo [...], escapar ao destino no momento em que compreendemos o nosso tempo” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 246). Assim, o que Merleau-Ponty indica em sua “Nota...” é um tipo de virtude que encontra na fugacidade e nas possibilidades circunstanciais um modo humanamente válido de compreendermos os signos e os presságios doados nas relações inter-humanas. Estamos nos referindo à emergência de uma noção de virtude pautada na “ideia de uma humanidade furtiva e que não tem causa ganha” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 246).

Retomando nossa problemática original, vemos, então, que o humanismo anunciado por Merleau-Ponty através de Maquiavel encarna o critério de demarcação para distinguirmos toda



política factualmente séria. E é pelo fato do florentino apelar tanto à não-violência, quanto à abdicação dos “bons sentimentos” que Merleau-Ponty lhe é justo e indulgente. Ora, ainda que esteja propenso a contentar-se em evocar uma forma de poder afastada da injustiça e, equivalendo-se aos “comuns”, compreender o homem como algo imutável perante a intermitência dos regimes, se podemos alegar que faltava para Maquiavel “um fio condutor que permitisse reconhecer, entre os poderes, aquele do qual houvesse algo de válido para esperar” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 250), isto se deve à dificuldade de sua tarefa num período tal como o renascimento.

Para Merleau-Ponty, não existiria, então, um humanismo mais radical do que o maquiaveliano. É enquanto exorciza as políticas pautadas por valores omissos à pertinência de outrem que Maquiavel interroga aos valores sua pertença história: “ao contrário de ignorar os valores, ele viu os próprios valores de maneira viva e sempre em transformação [...], ligados a certas ações históricas” (CARDIM, 2009, p. 63). E é apontando para o fato de que foram muitos os momentos onde a crueldade tomou cargo em nome da lei e da liberdade que, em “*Nota...*”, Merleau-Ponty defende a necessidade de nos desvencilharmos de qualquer política pautada por princípios puramente ideológicos e propensa a tornar-se instrumento de opressão. Se não se trata apenas de saber quais princípios e valores adotar, mas de indagar quais homens e forças os aplicam na prática, o humanismo atento é, portanto, aquele que, via mundo, destaca a experiência com a alteridade e apela ao reconhecimento das relações do homem com o homem.

Isto estabelecido, é na contramão de uma liberdade essencialmente individualista (a ameaça do liberalismo) que, lendo Maquiavel, o marxismo surge para Merleau-Ponty como uma confirmação desta liberdade política dirigida à construção dos vínculos simbólicos e históricos entre os homens. Se o humanismo vai “mais-além” de questões ideológicas e subentende que distintos discursos podem reivindicá-lo, então o núcleo da teoria marxista não só compreende o enigma da intersubjetividade, como torna evidente que, no conjunto dos valores sociais, impera certa ideologia capaz de mascarar a complexidade dos vínculos entre os sujeitos – e isto de tal modo que ponha-se como o centro das reflexões políticas. Buscando uma noção de humanidade para além daquela amparada por princípios equívocos, Marx quis encontrar “na situação e no movimento vital dos homens mais explorados [...] o fundamento de um poder revolucionário [...] capaz de suprimir a exploração e a opressão” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 250).

Haja vista que no proletário os horizontes individuais (consciência de si) e coletivos (consciência de classe) são coesos e idênticos, é nele onde está personificado o político e o poder.



Para o marxismo, pertence ao proletário o poder que emerge dos vínculos sociais entre os homens. Todavia, quando assume tal alçada, a história mostra como o “poder do proletário não se efetua sem violência e desemboca, além disso, no reestabelecimento do poder opressor de alguns sobre a minoria” (CARRON, 2012, 189). Neste sentido, sempre reticente acerca do comunismo, ainda que Merleau-Ponty possua grande empatia com a teoria marxista (ela se dirige ao problema da relação com a alteridade posta nas lutas de classe), é no instante em que a gênese ideológica buscou concretizar um vínculo prático entre os homens que a teoria foi à bancarrota. Aí “ficou claro que todo o problema estava em construir um poder dos sem-poder” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 250). E se n’algum momento a ascensão do proletariado cai no descuido de constituir-se como “poder tradicional” (fazendo com que as lutas a serem superadas reaparecessem dentro da própria revolução), o melhor, diz o francês, seria interrogar por novas formas políticas capazes de controlar o poder sem anulá-lo:

A solução podia encontrar-se apenas numa relação absolutamente nova do poder com os súditos. Era preciso inventar formas políticas capazes de controlar o poder sem o anular, era preciso chefes capazes de explicar aos súditos as razões de uma política, e de obter de si mesmos, quando necessário, os sacrifícios que o poder comumente lhes impõe (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 251).

Em verdade, quando *Nota Sobre Maquiavel* é escrita, já existiam políticas embasadas pela Revolução Russa de 1917. Contudo, a história mostra que, já em 1921, na insurreição de Kronstadt, o poder revolucionário havia perdido contato com o proletariado e se utilizado de ardis como a espionagem e a sabotagem para desestabilizar as divergências e oposições partidárias. Ocorrências como estas apontam à tendência dos poderes em se autonomizarem, na medida em que se distanciam das massas pelas quais respondem: “saber se temos um aí um destino inevitável [...], ou então uma evolução contingente, [...] tal é evidentemente o problema essencial” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 251).

Partindo da exigência do concreto, o problema do humanismo, diz Merleau-Ponty, ainda continua intacto! Se mesmo depois de Marx a revolução socialista corre o risco de constituir-se como poder tradicional, é só a partir dos postulados maquiavelianos que compreendemos que o poder revolucionário também tende a substituir as decisões do proletariado pelo comando de uma elite incontrolada, homogeneizante e totalitária. E é neste sentido, portanto, que rastreamos uma maneira não maquiavélica (ou antimachiavélica) de elogiar o florentino: nele (Maquiavel) encontramos não só uma “contribuição para a clareza política” (MERLEAU-PONTY, 1991b, p. 252), mas uma interrogação humanista pautada pela impossibilidade de determinação formal e atemporal do homem. Lendo Maquiavel via Merleau-Ponty encontramos algumas das condições



daquilo que corresponderia à todo humanismo sério, preocupado em enfrentar o problema das relações do homem com o homem e a fim constituir entre eles laços históricos, simbólicos e caracteristicamente republicanos. Estamos falando de um tipo de poder que, sem tomar qualquer causa como ganha, vê-se apto a instituir e subverter direitos num processo de recriação contínua dos âmbitos social e político.

Conclusão

A crítica ao “proletariado” feita por Merleau-Ponty via Maquiavel busca um retorno à ambiguidade fundamental derivada das relações humanas e da história. Partindo da suposição de que não existe uma natureza humana separada de suas remissões temporais, se o homem é uma entidade histórica que se constitui conforme o seu tempo, estamos, então, nos referindo à impossibilidade de “uma natureza dada das relações humanas que permitam para sempre o futuro e o sentido do político” (CARRON, 2012, p. 191). Posto, desde Maquiavel, que a política é uma fissura sempre por se fazer e que, devido à sua fragilidade, o corpo social está sempre aberto à dimensões totalizantes de governo, é preciso que busquemos políticas capazes de, sem abdicar do poder, devolver ao social a sua capacidade de decisão em meio as lutas do estado. O problema do humanismo surge não somente como a demarcação de uma tomada de posição política, mas encarna o fundo latente de sentido onde estão encrustados os valores e ideologias.

Lendo Maquiavel e comparando-o com Merleau-Ponty, sublinhamos não somente a dificuldade de inovação dos vínculos humanos, mas apontamos para a necessidade de encararmos de frente o problema das relações do homem com o homem, ainda que isto pressuponha certa resignação perante os fatos. Como observa Carron, posta a tendência dos poderes em se autonomizarem, se deixamos de interrogar a dificuldade das relações inter-humanas, “se o anseio de se refugiar nos valores metafísico estabelecidos toma a dianteira do desejo de participar da instituição da política, o vínculo entre os homens é mantido pela coerção e autoritarismo” (CARRON, 2012, p. 196). O maior mal não é, então, só aquele causado pelo terror das políticas homogeneizantes que negam o outro em favor de uma minoria, mas aponta às consequências de nossa resignação frente o abandono – por vezes consentido – de nossa liberdade política: a perda do espanto entorno dos vínculos humanos. Neste sentido, a virtude política posta desde Maquiavel e revivificada por Merleau-Ponty reside na capacidade de, engajados, respondermos ao problema do humanismo frente a tentação pela resignação em meio aos poderes quase naturalizados. É pelo fato do francês encontrar no humanismo uma via dupla



de fundamentação e desprendimento de qualquer princípio ideológico que “chama todo homem a assumir ao máximo as necessidades de seu engajamento” (CARRON, 2012, p. 198-199).

Dito isto, concluímos que, diante das crises políticas, sociais, econômicas, intelectuais e democráticas de nossos tempos, se por um lado corremos o risco de retornar ao clássico problema da polarização entre os diversos projetos políticos (e, conseqüentemente, de visões de mundo), é pela manifestação de certos movimentos populares que buscam vias alternativas frente as ordens vigentes que encontraremos não só a evidência de uma crise, mas a irrupção de certas ocorrências republicanas que, por controversas que sejam, partem da luta social e do descontentamento em relação à intermitência cíclica dos corpos políticos, dos regimes de poder e – por que não? – das dicotomias partidárias. Através desta concepção humanista que põe a política como decorrência adjacente das relações inter-humanas, podemos entender que o humanismo cívico derivado de Maquiavel devolve ao social o que lhe é próprio: o poder de decisão frente as leis, decretos e governos que lhe dizem respeito. Se se trata, então, de olharmos novamente para Maquiavel, seu humanismo apela à república em sua mais fundamental instância. Ele encontra nas relações intersubjetivas a possibilidade de colocarmos em questão o social e, desta indagação, devolver a base democrática e revolucionária das lutas sociais.

Referências Bibliográficas:

- ARISTÓTELES. **Política**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988
- BIGNOTTO, N. **Maquiavel**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003
- _____. **Maquiavel Republicano**. São Paulo: Ed. Loyola, 1991
- _____. **Origens do Republicanismo Moderno**. Belo Horizonte [Minas Gerais]: Editora UFMG, 2001.
- CARDIM, L. N. A “Grande Política” ou Merleau-Ponty Leitor de Maquiavel. **Cadernos Espinosanos**, N° 20, pp. 49-73, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/epinosanos/article/view/89349>>. Acesso em: 27/07/2016.
- CARRON, G. A Ética Política de Merleau-Ponty: o problema do humanismo. **Dois pontos [Curitiba]**, v.9, n.1, pp. 181-200, abr. 2012.
- CHAUI, M. Apresentando o Livro de Lefort. In: LEFORT, C. **A Invenção da Democracia: Os Limites do Totalitarismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 09-13.
- EIFF, L. D. Merleau-Ponty y la Cuestión Política de la República. Debates sobre um Legado. **Las Torres de Lucca**. N° 6, pp. 113-145, out. 2015. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5172680>>. Acesso: 27/07/2016.
- GRAMSCI, A. **Maquiavel, a política e o estado moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984



KRISTELLER, P. O. O Movimento Humanístico. In: KRISTELLER, P. O. **Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento**. Lisboa [Portugal]: Edições 70, 1995. p. 11-29

LEFORT, C. **A Invenção da Democracia: Os Limites do Totalitarismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987

_____. **As Formas da História**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. A Questão da Democracia. In: LEFORT, C. **Pensando o Político: Ensaio sobre Democracia, Revolução e Liberdade**. São Paulo: Editora Paz & Terra, 1991. p. 23-36.

MAQUIAVEL, N. **O príncipe**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Comentários Sobre a Primeira Década de Tito Lívio: Discorsi**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968

_____. Leitura de Montaigne. In: MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 1991^a. p. 221-235.

_____. Nota Sobre Maquiavel. In: MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 1991^b. p. 237-252.

_____. **Sentido Y Sinsentido**. Barcelona: Edicions 62, 1977.

_____. **O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas; precedido por Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção (1933); e, A natureza da percepção (1934)**. Campinas: Papirus, 1990.

PINZANI, A. **Maquiavel e o Príncipe**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.

SKINNER, Q. **As Fundações do Pensamento Político Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. **Maquiavel**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

VOEGELIN, Eric. **A Nova Ciência da Política**. Brasília: Editora UnB, 1981

ZANFRA, B. V. A. Merleau-Ponty e o Humanismo de Maquiavel. **Kinesis**, V. 7, Nº 13, p. 146-159, 2015. Disponível em: <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/5450/3781>>. Acesso em: 03/08/2016