



QUAL HUMANISMO? UMA LEITURA DE “NOTA SOBRE MAQUIAVEL” DE MERLEAU-PONTY

RICARDO POLIDORO MENDES¹ E MÁRIO ANTUNES MARINO²

RESUMO: Em sua *Nota sobre Maquiavel*, Merleau-Ponty empreende uma leitura do filósofo florentino na busca do sentido de seu humanismo em contraposição a leituras que se atêm apenas ao uso da força ou ao imoralismo de Maquiavel. Ao enfrentar as dificuldades do texto maquiaveliano, Merleau-Ponty abre uma via de interpretação segundo a qual o poder não é compreendido como mera força, mas sim como alteridade e assentimento, ou seja, relação mútua entre povo e príncipe, o que permite interpretar a obra de Maquiavel pelo ponto de vista da construção de uma vida coletiva, ou seja, um humanismo. Assim, retomamos o texto de Merleau-Ponty e a obra de Maquiavel, sobretudo *O príncipe* para compreender como esse diálogo entre os autores abre a perspectiva de um humanismo na obra do florentino

PALAVRAS-CHAVE: Maquiavel; Merleau-Ponty; humanismo; poder; política.

ABSTRACT: In his Note on Machiavelli, Merleau-Ponty undertakes a reading of the Florentine philosopher in search of the meaning of his humanism as opposed to readings that are limited to the use of force or Machiavelli's immoralism. When facing the difficulties of the Machiavellian text, Merleau-Ponty opens a way of interpretation according to which power is not understood as mere force, but as alterity and assent, that is, a mutual relationship between people and prince, which allows interpreting the Machiavelli's work from the point of view of building a collective life, that is, a humanism. Thus, we take up Merleau-Ponty's text and Machiavelli's work, especially *The Prince* to understand how this dialogue between the authors opens the perspective of a humanism in the Florentine's work

KEYWORDS: Machiavelli; Merleau-Ponty; humanism; power, politics.

sendo meu intento escrever uma coisa útil para quem escuta, parece-me mais conveniente seguir a verdade efetiva da coisa do que a imaginação sobre ela
(MAQUIAVEL, 2010, p.75)

A obra de Maquiavel sempre esteve envolva em polêmicas, seja pela tentativa de se colocar a serviço dos Medici, seja pelo conteúdo de seus textos, dos quais se cunhou o adjetivo “maquiavélico”. Essas controvérsias, no entanto, não impediram que o autor fosse interpretado por diferentes matrizes de pensamento ao longo dos anos, de teóricos liberais a republicanos, de defensores da razão de Estado ao do Direito moderno. Essa alternância não mostra senão a

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: ricardo.polidoro.mendes@usp.br. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: mario.marino@usp.br.

dificuldade de interpretar a obra do florentino, a qual, assim como seu autor, parece recair em alternativas insolúveis e muitas vezes contraditórias. Assim, a figura de Maquiavel delineada por seus intérpretes parece oscilar continuamente entre dois extremos, entre as duas faces de Janus, figura sugerida por Ramos (2014), o que obscurece a compreensão de seu pensamento em vez de esclarecê-lo.

A fim de retomar e discutir essa ambiguidade, em sua *Nota sobre Maquiavel* (1991) Merleau-Ponty empreende uma releitura do florentino e passa pelas polêmicas que sua obra suscitou desde sua publicação. O uso da força e da violência, o apelo à crueldade e até mesmo o famoso “imoralismo” de Maquiavel são os temas que o filósofo francês trata em seu ensaio na tentativa de compreender o pensamento do florentino. Assim, ao enfrentar a sinuosidade do texto maquiaveliano, sobretudo d’*O príncipe* (2010), Merleau-Ponty desvela algo diferente do autor “maquiavélico”: longe de interpretá-lo apenas segundo uma de suas faces, apresenta uma alternativa à dualidade que marca o debate em torno do florentino, pois, para Merleau-Ponty, o florentino lança os leitores no meio próprio da política, a alteridade entre sujeitos, e procura uma política e um poder que sejam implicação com o outro, noutras palavras, um humanismo. Portanto, o filósofo francês não busca resgatar Maquiavel das polêmicas, mas sim compreender as dificuldades às quais se dedicou para apreender o fenômeno da política.

Assim, retomamos o texto de Merleau-Ponty na tentativa de mostrar como sua leitura de Maquiavel desvela uma nova face do florentino, distante das leituras tradicionais e que abre uma via para um humanismo e uma vida coletiva no seio da política.

Qual humanismo? A vida em coletividade segundo Maquiavel

Como compreendê-lo? As interpretações de Maquiavel parecem estar sempre às voltas com incongruências de sua obra e de sua vida. Se por um lado ele parece imoral, um calculista da ação política, por outro não ignora a liberdade e o povo; se dedica *O príncipe* (2010) a Lourenço de Medici, fala aos jovens republicanos nos jardins dos Oricellari e empreende uma reflexão sobre a liberdade nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (2007). Essa ambivalência de Maquiavel intriga os leitores há muito e desconcerta teóricos de diferentes matizes, como os do Direito e os da Razão de Estado, mas ela não é uma inconsistência do autor, e sim aspecto característico de seu pensamento, pois, segundo Merleau-Ponty, o florentino se volta a “esse nó da vida coletiva em que a moral pura pode ser cruel e a política pura exige algo como uma moral” (1991, p. 237). A vida coletiva, portanto, é questão intrincada, nó em que muitos se perdem sem encontrar uma resposta satisfatória.

Maquiavel já assinalara a dificuldade do problema, visto que precisou se contrapor àqueles que acreditavam que o mundo é governado pelo acaso. Segundo ele, “muitos foram e são de opinião de que as coisas do mundo são governadas de tal modo pela fortuna e por Deus que os homens não podem corrigi-las com prudência, e até não têm remédio algum contra elas” (MAQUIAVEL, 2010, p. 121). Se a vida coletiva fosse fortuita, o que poderia sustentá-la senão a coerção do poder político? Se não há princípios, fins, lei, direitos ou moral a guiar os indivíduos, como garantir sua segurança e a integridade do corpo social senão pela força? Nesse caso, o fundamento da política seriam as boas armas, que instituiriam as boas leis, e a vida social se reduziria à luta, uma vez que as pessoas seriam continuamente coagidas à obediência e à ordem. Todavia, o exercício da violência revela algo diferente do simples antagonismo, pois a força jamais equivale à ação sobre um objeto inerte.

Antes que seja tomado pelo medo, o carrasco faz sua vítima sofrer. Porém, este medo que causou e tentou afastar de si se volta contra o próprio carrasco e o invade por meio do olhar da vítima. Assim, mesmo quando o poder aparece em sua nudez, ele está distante do emprego da força sobre um objeto, porque se baseia na relação de implicação mútua entre os sujeitos: segundo Merleau-Ponty, “há um circuito entre *o eu e o outro*, uma negra Comunhão dos Santos, o mal que faço, faço-o a mim, sendo de fato contra mim mesmo que luto ao lutar contra o outro” (1991, p. 238, grifos nossos). Pelo antagonismo, a política se revela alteridade entre o *eu* e o *outro*, e por isso, ainda que a violência possa calar, reprimir ou matar, o poder não pode simplesmente negar o outro, uma vida que escapa ao agente e ao mesmo tempo o implica em uma alteridade fundamental. O poder político, portanto, não se identifica com a pura violência, com a relação de causa e efeito entre objetos.

Porém, é necessário admitir que há luta, porque, segundo Merleau-Ponty, “o poder não é força nua, mas tampouco honesta delegação das vontades individuais, como se estas pudessem anular sua diferença” (1991, p. 238). Embora a política não se reduza à força, isso não significa que ela seja o acordo em que as rivalidades da vida social cessam pela delegação das vontades dos sujeitos a uma instância superior, garantindo a esta o direito de governar o corpo político. Ao contrário, se há um antagonismo estruturando a vida social, o poder nunca é absolutamente fundado, pois o consentimento dos sujeitos é constantemente ameaçado de se desfazer; por isso,

trata-se de evitar o despertar dos cidadãos. Não há poder absolutamente fundado, há apenas cristalização da opinião geral. Ela tolera, considera como dado o poder. O problema é evitar que tal acordo se decomponha, o que pode ocorrer em pouco tempo, sejam quais forem os meios de coação, passado certo ponto da crise. O poder é da ordem do tácito. *Os homens deixam-se viver no horizonte do Estado e da Lei enquanto a injustiça não lhes dá consciência daquilo que têm de injustificável* (MERLEAU-PONTY, 1991, pp. 238-9, grifos nossos).

Logo, o poder não se funda somente no consentimento e, por conseguinte, ele nunca está totalmente assegurado. Os sujeitos se deixam viver na naturalidade da política e da ordem social, acreditam nas ações e nas palavras do governante enquanto o poder não vacila e revela sua fragilidade, ou seja, sua incapacidade de se fundar absolutamente. Nesse sentido, para que o príncipe se mantenha, Maquiavel afirma que é necessário evitar, sobretudo, o desprezo e o ódio (MAQUIAVEL, 2010, p. 84), situações em que, devido a um desconcerto entre as ações do governante e o estado de coisas, o assentimento dos súditos se esvai e eles percebem que nada sustenta o príncipe a não ser eles mesmos. A segurança do poder, portanto, reside paradoxalmente em sua fragilidade: no assentimento que busca dos súditos e que pode, a qualquer momento, ser revogado e desestabilizar o estado. Esse abalo do governo, no entanto, não se refere a críticas pontuais à condução dos negócios públicos, mas ao descrédito. O assentimento se origina mais profundamente do que um juízo imediato. O problema, portanto, é quando os sujeitos despertam da suposta naturalidade da política e passam a questionar a autoridade do governo, a existência do estado e das leis.

Desse modo, o poder político para Maquiavel não é a força nua que coage os cidadãos a permanecer em sociedade, tampouco é fundado na cessão das vontades dos indivíduos. Na verdade, o poder alicia, estabelece um jogo de confiança e de assentimento entre ele e os sujeitos em que há “alternância de tensão e distensão, de repressão e de legalidade cujo segredo possuem os regimes autoritários, mas que, numa forma adocicada, faz a essência de toda a diplomacia” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 239). As leis e as armas podem conformar a obediência, e os sujeitos podem anuir às ações do Estado por seus interesses particulares, porém o nó da vida coletiva não se encontra aí. O assentimento ao poder que funda a política se constitui por aliciamento mútuo entre governantes e governados, alteridade em que os súditos sustentam o príncipe apenas enquanto se mantém um elo entre eles, de modo que o estado de coisas aparece como horizonte comum para todos.

Assim, ao distanciar a obra de Maquiavel das interpretações do poder como razão de Estado ou regra do direito, Merleau-Ponty abre uma nova via de interpretação da obra do florentino e da concepção de poder, visto que não há poder que emane apenas de um polo da relação, seja para coagir o povo à obediência, seja para fundar o estado enquanto reunião de direitos individuais. Ao contrário, na medida em que o poder alicia, há uma dinâmica de implicação mútua entre as ações do governante e dos súditos. Um príncipe novo que arma o povo ao encontrá-lo desarmado mostra que confia nele e ganha essas armas para si, mas aquele que desarma o povo parece desconfiar dele e logo passa a ser odiado ou desprezado por seus

súditos (MAQUIAVEL, 2010, p. 101). Para que o príncipe governe, ele deve estar atento aos ânimos de seus súditos, precaver-se para não os ofender, porque seu poder se baseia somente na confiança e no assentimento deles. Se a política é uma relação de alteridade, a desconfiança, o medo ou a violência gratuita só poderiam resultar no descrédito e na perda do assentimento. Logo, para assegurar o estado e cristalizar a confiança dos súditos, não bastam a força nua ou a reivindicação do direito de governo. É necessário que todos sejam incluídos nessa rede de aliciamento mútuo, que deem seu assentimento tácito ao governo. Por isso, o apelo do príncipe, paradoxalmente, deve se dirigir mais aos inimigos do que aos amigos (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 240). Aqueles que confiam nele já estão enredados na trama política, veem seu comando como natural. Ao contrário, os opositores facilmente questionam a autoridade do príncipe, tramam contra ele e criam desordens. Daí a radicalidade de Maquiavel, pois, senão for possível conquistá-los para si, resta valer-se da violência contra eles a fim de manter o estado.

Ainda assim, essa manifestação de força é apenas episódica e deve ser justificada pelo príncipe, visto que, segundo Merleau-Ponty (1991, p. 240), não é ela que proporciona o assentimento profundo que assegura o poder. Há, portanto, para o florentino, um bom e um mau uso da violência, visto que as crueldades bem empregadas são aquelas

que se fazem de uma só vez pela necessidade de assegurar-se e que depois não se insiste em fazer, mas rendem o máximo possível de utilidade para os súditos. Mal-empregadas são aquelas que, ainda que de início sejam poucas, crescem com o tempo em vez de se extinguirem (MAQUIAVEL, 2010, p. 43).

A violência não deixa a cena política, mas Maquiavel não faz concessões aos déspotas que a utilizam gratuitamente para oprimir o povo, porque o bom emprego da crueldade é aquele realizado de uma só vez e que traz utilidade aos súditos. O uso banal da violência não é sinal de poder; ao contrário, indica a perda do vínculo da vida em comum e do assentimento ao poder. Logo, quando faz uso da violência, o príncipe deve mostrar que a utilizou não em benefício próprio, mas em prol do bem comum, para que não caia no descrédito ou no ódio. Esse é o verdadeiro elemento que funda o poder, ou seja, o assentimento e a confiança que o povo deposita no príncipe.

No entanto, se Maquiavel elabora a teoria do aliciamento dos súditos, da colaboração com inimigos – e mesmo de sua eliminação –, a alcunha “maquiavélico” não se justificaria? Se a política é aliciamento, há algum humanismo possível para a vida coletiva? A questão, porém, está mal colocada, pois, segundo Merleau-Ponty, a contribuição de Maquiavel ao humanismo não se faz a despeito, mas graças ao aliciamento. Ao lançar luz sobre o intrincado nó da vida coletiva, o florentino situa seus leitores no seio do terreno próprio à política e enxerga “um

começo de humanidade emergindo da vida coletiva como que à revelia do poder, e pela única razão de procurar seduzir consciências” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 240). Ao buscar o assentimento dos sujeitos, o príncipe reconhece a inextrincável relação de alteridade entre o eu e o outro, procura ordenar rivalidades e diferenças no campo público em vez de simplesmente submetê-las por meio da força ou pretender se situar acima delas. Esse é o meio próprio à política, no qual a alteridade entre sujeitos e governante já é o surgimento de uma vida coletiva. Assim, Maquiavel contribui para o humanismo porque desenrola um fio de sentido em meio ao intrincado nó do problema da vida em sociedade; ademais, estabelece as condições para um regime justo, a saber, aquele que contenta o povo, visto que “não se pode satisfazer honestamente aos grandes sem injúrias aos outros, mas ao povo sim, porque seus fins são mais honestos do que os dos grandes, visto que estes querem oprimir, enquanto aqueles querem não ser oprimidos” (MAQUIAVEL, 2010, p. 46). O povo e os grandes. O primeiro é mais honesto que o segundo, pois seu desejo de não ser oprimido impõe um termo à dominação e abre o caminho para a verdadeira vida livre. Por isso, qualquer ordenação justa e livre deve abrir vias para a participação popular e para a expressão do humor do povo na república. Esse é o tema central dos *Discursos*.

Todavia, n’*O Príncipe* Maquiavel não se alonga na discussão sobre o povo. A despeito do caráter humanista e republicano do autor,³ nessa obra o foco recai sobre o príncipe. Porém, a essa altura, Merleau-Ponty já colocou em xeque a imagem “maquiavélico”. Se o florentino escolhe o príncipe como ator político, não é porque ele seria o agente último da vida política, quem molda a matéria informe dos governados e os conduz segundo seu arbítrio, mas porque está em jogo a compreensão de seu lugar na alteridade com o povo, como este outro polo o vê e como essa relação se desenrola.

Talvez por isso a análise das ações do príncipe esteja sempre associada aos efeitos percebidos pelos outros. Segundo Maquiavel (2010, p. 116), o padre Lucas relata que o imperador Maximiliano nunca ouvia a nenhum conselho em suas deliberações. nem as declarava a ninguém até o momento de colocar seus planos em prática. Porém, quando a necessidade se contrapunha ao que fora ordenado pelo imperador, ele finalmente acatava os conselhos daqueles ao seu redor. Em um primeiro momento, essa conduta parece reprovável e irresponsável por ignorar conselheiros e ceder a eles somente quando premido pela necessidade.

³ Com efeito, embora *O príncipe* se volte ao problema dos principados, a como o príncipe pode governá-los e mantê-los (MAQUIAVEL, 2010, p. 7), Maquiavel não deixa de sublinhar que as repúblicas possuem algo que os principados não têm, a saber, a liberdade: “Nas repúblicas, porém, há mais vida, mais ódio, mais desejo de vingança. Nelas, a memória da antiga liberdade não as deixa nem as pode deixar repousar” (MAQUIAVEL, 2010, p. 24).

Contudo, o modo de agir do imperador não era inconstante nem irresponsável, haja vista que, em vez de apenas conduzir-se segundo os desígnios dos outros ou de ignorá-los por completo, ele estabelece um diálogo com seus conselheiros no momento da ação, os faz tomar parte nela e, desse modo, os alicia a um empreendimento conjunto. Assim, a alteridade, que parecia hostil, se abre à implicação mútua porque “a ferocidade das origens é ultrapassada quando, entre um e outro, estabelece-se o vínculo da obra e da sorte comuns” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 241). Desse modo, a rivalidade inicial entre os sujeitos é momentaneamente solucionada por meio da construção de algo em comum. Agir na solidão ou deixar-se conduzir seriam modos de suprimir o outro ou a si mesmo sem uma troca entre as partes que as vinculasse a algo mais que o mero interesse imediato. Portanto, como os conselheiros, o povo participa do jogo político quando compartilha com o príncipe um empreendimento comum no qual a sorte de ambos está em jogo. Nessa medida, ainda que *O príncipe* figure o governante solitário, este nunca está só. O poder se realiza apenas mediante uma vinculação mútua entre sujeitos em que se reconhece o outro como polo diferente dessa alteridade, ao mesmo tempo em que se constrói algo comum ao príncipe e ao povo.

Mas neste caso o povo seria enganado a se engajar nessa cooperação? Afinal, o príncipe mantém sua posição de superioridade diante dos súditos e, embora haja sorte comum entre eles, isso não indica que ele renunciaria à sua autoridade em prol de um regime popular. Entretanto, se a política é relação de aliciamento, não há enganados, pois todos se implicam mutuamente nessa alteridade. O povo assente ao príncipe na esperança da liberdade e da segurança, enquanto o governante acredita manter o controle sobre seus súditos.⁴ Por isso, segundo Merleau-Ponty, longe de propor que a política seja um jogo de traições e enganações, Maquiavel lança as linhas para outra interpretação da vida coletiva, haja vista que, ao colocar “o conflito e a luta na origem do poder social, [Maquiavel] 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, 1991, p. 242). A política, portanto, não é a arte de enganar ou mentir. Ela coloca os sujeitos uns diante dos outros, revela os laços irremediáveis que os unem e, ao fazê-lo, estabelece as condições para um empreendimento comum, uma obra coletiva.

Sob essa luz, finalmente é possível iluminar o verdadeiro sentido do “imoralismo” de Maquiavel, ou seja, daquelas afirmações que reservariam a moral apenas à vida privada, e

⁴ Com efeito, Merleau-Ponty sugere que, se há algum enganado, talvez seja o príncipe: “Falando aos Médicis, prova-lhes que o poder não existe sem apelo à liberdade. Nessa reviravolta, talvez seja o príncipe o logrado” (1991, p. 242). Ao apelar à liberdade, o príncipe não engana os súditos com um objeto inatingível. Estabelece um vínculo por meio de uma promessa da qual se torna credor e que pode levá-lo à ruína. Ele *possui* realmente algum poder?

manteriam o poder como única regra do espaço público, uma vez que, segundo a conhecida máxima maquiavélica, “os fins justificariam os meios”. Essa interpretação não é nova, mas ainda é correntemente imputada ao autor. Mas quais as razões desse “imoralismo”? A primeira seria os resultados da ação, haja vista que, segundo o florentino,

há tamanha distância entre como se vive e como se deveria viver que aquele que abandona o que se faz por aquilo que se deveria fazer aprende antes a arruinar-se que a preservar-se; pois um homem que queira fazer em todas as partes profissão de bondade deve arruinar-se entre tantos que não são bons (MAQUIAVEL, 2010, p. 75).

Em meio a tantos desonestos, usar da honestidade é certamente fatal, mas esse argumento é fraco, visto que valeria igualmente para a moral da vida privada e, ademais, manteria a ação política refém de seus resultados, ou seja, os fins ainda justificariam os meios. A segunda razão, por sua vez, lança uma nova luz sobre a primeira, pois, segundo Merleau-Ponty, “na ação histórica, a bondade por vezes é catastrófica e a crueldade menos cruel do que o temperamento bonachão” (1991, p. 242). A divisão entre o plano privado e o público não está de todo errada, o problema é continuar a atribuir o mesmo sentido aos mesmos valores e ações. De um a outro, o que muda não é o abandono da moral em prol da manutenção do poder político, mas o espaço e o tempo em que os acontecimentos se desenrolam, pois a ação política se insere na história, em um movimento no qual os valores nunca estão circunscritos a si mesmos porque se desdobram no tempo e se distorcem de acordo com as circunstâncias. Segundo Maquiavel (2010, p. 193), César Bórgia era considerado crudelíssimo, porém seu modo de agir trouxe paz à Romanha, ao passo que Florença, por querer fugir à fama de cruel, ocasionou a destruição da cidade de Pistoia. A diferença entre ambos não é apenas o resultado, mas o empreendimento que põem em marcha, a vida em comum que sustentam, o valor que adquirem aos olhos dos outros, porque

o que transforma às vezes a doçura em crueldade, a dureza em valor, e abala os preceitos da vida privada, é que os atos do poder intervêm num certo estado da opinião que lhes altera o *sentido*, (...), como espelhos dispostos em círculo transformam uma pequena chama em fogaréu, os atos do poder, refletidos na constelação das consciências, transfiguram-se, e os reflexos desses reflexos criam uma *aparência* que é o lugar próprio e, em suma, a *verdade* da ação histórica (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 243, grifos nossos).

A política se desenrola no campo das aparências, os resultados e os valores são vistos e avaliados no espaço público segundo o desenrolar da ação, por isso o sentido desta não é dado de imediato, no momento que se realiza, mas sim percebido no desdobramento de seus efeitos pelas consciências daqueles que acompanham a empresa em que se implicam. Logo, não importa o valor intrínseco da ação ou da intenção do agente, mas sim a visibilidade da política

no espaço público, pois “os homens, universalmente, julgam as coisas mais com os olhos do que com as mãos, porque todos podem ver, mas poucos podem sentir” (MAQUIAVEL, 2010, p. 201). Alguns podem conhecer as intenções íntimas do príncipe, seus segredos mais pessoais; porém, esses valores são insignificantes enquanto qualidades intrínsecas a ele, haja visto que só adquirem sentido político quando se inserem no seio da opinião comum dos súditos e são vistos pelo povo. A questão, portanto, não é interpor uma distância entre o que o príncipe é e o que aparenta ser, isto é, entre a verdade da essência e a construção de uma aparência. A aparência é a verdade da política, o governante está sempre às voltas com sua imagem, que desenha a partir de gestos e palavras, imagem sobre a qual não tem controle absoluto, mas que é o modo pelo qual aparece aos súditos, que o avaliam e assentem ou não ao poder.

Essa visibilidade da política, essa relação irrecusável em que os agentes se implicam, mas não veem a si próprios, Maquiavel a coloca como estrutura própria do poder e do campo político. Já em sua dedicatória a Loureço de Medici, o florentino adverte ao jovem governante que sua posição não lhe garante nenhuma preeminência no espaço político, visto que ela é apenas relativa:

espero que não seja considerado presunçoso que um homem de baixa e ínfima condição ouse examinar e regular o governo dos príncipes; pois, assim como os que desenham as paisagens se colocam embaixo, na planície, para considerar a natureza dos montes e dos elevados, e, para considerar a forma dos lugares baixos, colocam-se no alto, em cima dos montes, para conhecer bem a natureza dos povos, é preciso ser príncipe, e, para conhecer a natureza dos príncipes, convém ser do povo (MAQUIAVEL, 2010, p. 4).

Novamente, o poder está diante de uma alteridade irrecusável. O príncipe pode ocupar um lugar elevado na estratificação social e política, porém sua posição é apenas relativa à do povo. A perspectiva dos diferentes agentes políticos cria um jogo de visibilidade e de invisibilidade no espaço público, em que a posição do príncipe depende daqueles que o sustentam. Não há visão absoluta sobre a trama política, há apenas perspectivas. Embora construa sua imagem pelos seus gestos e palavras, o príncipe não tem controle sobre ela, pois ela está sob os olhos do povo. Logo, se o poder se funda na alteridade, é necessário dizer que ele não está no príncipe ou nos súditos, mas *entre eles*, na relação de assentimento e de implicação mútua que estabelecem.

Assim, longe de reservar a ação política apenas ao príncipe, Maquiavel mostra que ele pode estar sozinho em sua posição, mas nunca está só no jogo político. É nessa dinâmica entre os agentes, nessa relação, que o poder se realiza, não enquanto forma translúcida, mas como luz e sombra, visível e invisível. Portanto, se essa imagem é fluida, é preciso

que o príncipe tenha o sentimento desses ecos despertados por suas palavras e gestos, é preciso que mantenha contato com essas testemunhas de quem recebe todo o seu poder, é preciso não governar como visionário, é preciso que permaneça livre mesmo em relação às suas virtudes (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 244).

Diante das variações da fortuna, dos desafios do tempo, prender-se a valores acarreta a ruína do assentimento, por isso o príncipe virtuoso age segundo as circunstâncias e muda sua conduta de acordo com a situação para seduzir as consciências de seus súditos. O “imoralismo” de Maquiavel, portanto, é menos imoral do que o do moralista convicto, pois, em vez de se ater a princípios universais que ignoram o outro e a necessidade dos tempos, a ação política virtuosa é aquela que busca o aliciamento dos sujeitos para a construção de um empreendimento comum e, por conseguinte, para o estabelecimento de uma vida coletiva, mesmo à custa da crueldade, da mentira ou da desonestidade. Essa é a virtude e o valor da política para Maquiavel. Seu modelo não é Francisco Sforza, que foi bem-sucedido, mas César Bórgia, que perdeu seu estado, mas se conduziu por *virtù* (MAQUIAVEL, 2010, p. 30); não é Esparta, que manteve sua vida civil por mais de oitocentos anos, mas a república romana, que se manteve por apenas trezentos, mas criou diversas leis e instituições diante dos desafios impostos pela fortuna (MAQUIAVEL, 2007, p. 32). O mero sucesso da ação, a longevidade, não bastam, porque o que está em jogo é a construção de uma vida coletiva, de algo comum em meio às irremediáveis diferenças entre os sujeitos. Logo, é possível indagar se a *virtù* à qual se almeja se define apenas pela eficácia da ação (meios e fins), pela vitória em contraposição à derrota, ou se o que está em jogo é a construção de algo em comum.

Há para Maquiavel a virtude especificamente política, a qual consiste em arrancar os humanos de sua vertigem da vida comum. O sinal de valor em política é pôr os humanos em relação uns com os outros. A “verdadeira força da alma” do ator político é ser capaz de “conceber um empreendimento histórico ao qual todos possam juntar-se” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 244). Essa virtude, diz Merleau-Ponty, “não está exposta às reviravoltas conhecidas pelo político moralizante, porque nos instala de imediato na relação com o outro que ele ignora”, pois se fixa sobretudo nos resultados (também nos princípios), ao passo que Maquiavel representa a política que se realiza na duração, na abertura e na distância:

o duro político ama os homens e a liberdade mais verdadeiramente do que o humanista declarado (...). 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, 1991, pp. 244-5).

O esforço de Maquiavel seria aceitar essa distância inevitável, fruto “do irracional do mundo” sem abandonar o impulso da liberdade do homem. Entretanto, se na história há tanto de inesperado, de desordem e de opressão, não é o caso de lhe pôr uma moral transcendente nem de buscar predestinação, mas apenas aceitar o fato de sua contingência e recorrer aos dados de nossa condição. Se há o contingente, diz Merleau-Ponty, se a adversidade não tem nome, mesmo assim somos sua causa, e não se pode evitá-la limitando o poder.

Merleau-Ponty quer dizer que a Fortuna impede a política de ser a arte do mais forte ou do mais inteligente. Embora se pareça com o gênio maligno, isso se deve ao nosso livre-arbítrio e ao engano que produz. Não é possível dela escapar, pois nada sabemos de seus planos. Nessa vertigem, sob o medo do acaso e da má sorte, Maquiavel encontra, entretanto, terra firme:

os homens (...) nunca devem desistir; porque, não sabendo qual é a finalidade dela [da fortuna], e visto que ela anda por vias oblíquas e desconhecidas, é sempre preciso ter esperança, e, esperando, não desistir, seja qual for a fortuna e o sofrimento em que se encontrem (MAQUIAVEL, 2007, II, 29, p. 291).

Assim, a história torna-se de alguma forma questão de compreender e querer, os instrumentos de que dispomos diante da Fortuna. Se esta parece inflexível, é porque os homens não compreendem o seu tempo ou abdicam da ação: “Como em nossas relações com o outro, Maquiavel define em nossas relações com a Fortuna uma virtude tão afastada da solidão como da docilidade. Indica como nosso único recurso essa presença ao outro e ao nosso tempo”, mas esse encontro só se dá verdadeiramente “no momento em que renunciamos a oprimi-lo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 246); mesmo a adversidade tem fisionomia humana, diz ele. Sendo a humanidade nossa única ordem, ela é nossa única ordem do possível, vale dizer, a única da qual se pode depreender valor. Quando se logra compreender “nos possíveis do momento” os valores em jogo, aquele “quinhão de escolha que nos é reservado” deve aparecer na ação. Na citação latina,⁵ Merleau-Ponty indica que a ação virtuosa é aquela que contém os grandes e exalta os humildes. Assim, a trama entre *virtù* e fortuna se inscreve nas relações efetivas entre os agentes — na verdade efetiva das coisas — e não em uma necessidade insondável, um poder transcendente aos indivíduos e que os comandaria. Nesse sentido, a ação de *virtù* é aquela que tira os indivíduos da vertigem da vida social porque dá inteligibilidade ao campo político, pois, segundo Chauí,

a interpretação de Merleau-Ponty, em última instância, é a afirmação de que a ação livre realizada pela *virtù* sobre a fortuna consiste em tornar necessário o que era contingente, em determinar o que era pura indeterminação. O nome da ação virtuosa é o que Marx denominou *práxis*. Com isso, passamos à história (CHAUI, 2021, p. 67).

⁵ “Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes”. (MERLEAU-PONTY, 1991, pp. 246-7)

Pela determinação da contingência, pela ação diante dos acontecimentos e da variação da fortuna, os agentes se lançam a um empreendimento comum que se desdobra no tempo, ou seja, na história.

Nesse ponto, Merleau-Ponty retoma a crítica bem-intencionada a Maquiavel, a que diz “o que se reprova nele é a ideia de que a história é uma luta e a política relação antes com homens do que com príncipes” (1991, p. 247). Aqui, Merleau-Ponty se dirige ao seu “problema”: qual é o humanismo de Maquiavel? Será que podemos atualizá-lo a partir do que colocou, de que é a história que repõe princípios e valores — tais como liberdade e justiça? Depois de Maquiavel a história mostrou que “os princípios não levam a nada e são flexíveis a todos os fins” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 247).

Deixando a história contemporânea de lado, Merleau-Ponty dá o exemplo da ambivalência dos princípios. Nesse ponto sua crítica volta-se contra liberais do início do século XIX, que ora defendiam o fim do racismo e da escravidão, ora os reativavam para melhor defender interesses nacionais e particulares.⁶ Os exemplos se referem às lutas anticoloniais no Haiti e na República Dominicana contra o poderio inglês e francês. Aplicando os princípios de “humanidade, justiça e vergonha nacional”, os ingleses tomam partido contra a escravidão para logo em seguida, durante uma guerra contra a França, aliarem-se a escravagistas, agora oprimindo em nome da humanidade. Por seu turno, tropas napoleônicas são enviadas para combater a independência dominicana. Acreditando estarem do lado da república, os homens do exército revolucionário ouvem de seus inimigos os mesmos cânticos de liberdade. Quem são então os bárbaros? Neste caso, como em muitos outros, diz Merleau-Ponty, todos lutam em nome dos mesmos valores: liberdade e justiça (1991, p. 248). Mas, sendo assim, haveria sempre indistinção? Merleau-Ponty diz que não: o que distingue os valores é com quem e em nome de quem se luta pela liberdade: escravos ou senhores. Ou seja, é preciso ter valores, mas não se restringir a eles. Enquanto não se escolhe com quem se os defende, na luta, nada se fez (1991, p. 248). A virtude da ação do príncipe reaparece então como relação entre homens e de modo específico, homens com homens lutando por princípios. Somente na história se efetuam.

⁶ Merleau-Ponty desenvolve nesta mesma época, em 1947, em *Humanisme et terreur*, uma crítica tanto dos valores morais da “civilização moral” liberal quanto “de uma sempre discutível filosofia materialista”. Ele afirma: “Qualquer que seja a filosofia que se professe, até mesmo uma filosofia de cunho teológico, uma sociedade não é o templo dos valores-ídolos [...], muito pelo contrário; a sociedade tem o mesmo valor que as relações do homem com o homem. A questão não é apenas saber o que os liberais têm na cabeça, mas o que o Estado liberal realmente faz em suas fronteiras e para além delas. A pureza de seus princípios não o absolutiza, mas, ao contrário, o condena, caso tal pureza não passe à prática. Para conhecer e julgar uma sociedade, é preciso chegar à sua substância profunda, ao liame humano de que é feita e da qual dependem, sem dúvida, as relações jurídicas, mas também as formas do trabalho e os modos de amar, de viver e morrer”. (q947, p. __).

Mas, se é evidente que a história é luta, que repúblicas que não lutam desaparecem e que os meios permanecem até hoje “sanguinários, sórdidos e impiedosos” (1991, p. 249), Maquiavel merece, porém, justa crítica, pois não teria podido ver que esse ciclo deve ser rompido. Para além de afirmar um poder que não seja injusto, faltou a Maquiavel defini-lo melhor. O que o desencorajou foi acreditar que os humanos são imutáveis, que os regimes se sucedem em ciclos e que há duas espécies de humanos: aqueles entregues à vida e ao trabalho, aqueles que fazem a história (1991, p. 249). Assim sendo, não surpreende que, para Maquiavel, o sujeito de ação na história por excelência seja o príncipe. Ao ver “tanta cegueira” no homem comum — o camponês e o artesão com quem passou seus dias de exílio —, Maquiavel teria ficado tentado, diz Merleau-Ponty, “a pensar que não há uma humanidade, mas homens históricos, de um lado, e pacientes, de outro — e a se alinhar ao lado dos primeiros” (1991, p. 249). E, preferindo os grandes, indistintamente, teria depositado suas esperanças ora num, ora noutro. Teria lhe faltado ver para além da pura mecânica cíclica do poder, “um fio condutor que lhe permitisse reconhecer, entre os poderes, aquele de que houvesse algo de válido para esperar, e erguer decididamente a *virtù* acima do oportunismo” (1991, p. 250).⁷

É verdade, diz Merleau-Ponty, Maquiavel e seus contemporâneos estavam enredados na parcialidade, na questão da liberdade dos italianos. Sendo assim Maquiavel teria ficado preso à particularidade de um povo, sem levar em conta princípios portadores do universal:

Na discordância de uma Europa que se ignorava, de um mundo que não fizera o próprio inventário e onde os países e os homens dispersos ainda não haviam cruzado o olhar, onde estava o povo universal que pudesse tornar-se cúmplice de uma cidade popular italiana? Como os povos de todos os países se teriam reconhecido, entendido e unido?

Este princípio universal é o humanismo: “o único humanismo sério é aquele que espera, através do mundo, o reconhecimento efetivo do homem pelo homem; logo, ele não poderia preceder a hora em que a humanidade consegue seus próprios meios de comunicação e de comunhão” (1991, p. 250).

Hoje tais meios existem, o que muda a tarefa do político, o caráter da ação política. Tal problema, diz Merleau-Ponty, do “humanismo real”, foi retomado por Marx, que “se propôs,

⁷ Ora, talvez Merleau-Ponty espere um pouco demais da obra do florentino: “entre os poderes” não é exatamente a idealidade do espaço dialógico dos homens, o “problema filosófico” da relação do homem com o homem. Entre os poderes é o pensador florentino pondo-se em diálogo com homens e grupos sociais reais e em conflito. Assim sendo, o que há de universal em seu humanismo é aceitar a pluralidade dos apetites e virtudes, mais do que a universalidade do espaço aberto e precário do político, uma ideia certamente atual, mas talvez estranha para o florentino. Daí ele aparecer, como apontamos acima, ao mesmo tempo conselheiro de tiranos e defensor da liberdade.

precisamente, para fazer uma humanidade, encontrar um outro apoio que não aquele, sempre equívoco, dos princípios” (1991, p. 250). O poder que a Maquiavel teria faltado Marx fundou na condição e na ação reais dos “explorados, oprimidos e sem poder”, um poder revolucionário, capaz de suprimir a exploração e a opressão. Seu problema foi, diz Merleau-Ponty, como “constituir um poder dos sem-poder” (1991, p. 250), ou seja, como fazer o poder sem fazer um príncipe. Merleau-Ponty logo adianta: não é possível um poder dos sem-poder sem o recurso à soberania. E o peso desta logo aparece: para o poder permanecer *do proletariado*, devia fazer-se juiz *dos interesses* do proletariado, e então se constituir poder no sentido tradicional, uma nova camada dirigente. A solução, diz Merleau-Ponty, “podia encontrar-se apenas numa relação *absolutamente nova* do poder com os sujeitos” (1991, p. 251, grifos nossos, trad. mod.). Era preciso *inventar* “formas políticas capazes de controlar o poder sem o anular” (1991, p. 251).

Para Merleau-Ponty, houve esse esforço, mas logo o poder soberano revolucionário perdeu contato com uma fração do proletariado e, para ocultar o conflito, começou a mentir. O poder novamente se autonomizou. Para evitar a autonomização do poder, a revolução deveria ser permanente. Merleau-Ponty sabe disso, mas não lhe interessa aqui o destino da revolução soviética, mas sim que, tendo ela recuado em seus princípios, deve-se concluir, cem anos depois de Marx, que “o problema do humanismo está inteiro; portanto devemos mostrar indulgência para com Maquiavel, que não podia senão entrevê-lo” (1991, p. 251. trad. mod.).

A título de conclusão, Merleau-Ponty afirma que o humanismo não é uma filosofia de princípios interiores na qual se volta piedosamente os olhos para os céus e se substitui a cultura política pela exortação moral. Maquiavel é humanista na medida em que formulou algumas das condições de todo humanismo “sério”: “uma filosofia que enfrenta como problema a relação do homem com o homem e a constituição entre eles de uma situação e de uma história que lhes sejam comuns” (1991, 251).

Hoje sabemos que o pensamento de Maquiavel se presta tanto para o republicanismo radicalmente popular quanto para um de tipo liberal, que privilegia o governo misto como forma de pacificar a cidade e evitar os desvios tirânicos (lembramos da forte presença do nazismo e do estalinismo em 1947). O mérito de Merleau-Ponty foi deixar Maquiavel falar ao seu (de Merleau-Ponty) tempo de maneira interrogativa, sem deixar de sublinhar seu caráter distintivo, a recusa à tirania e o apelo ao poder vinculado ao povo. Porém, um poder *em relação* com o povo não é exatamente um poder *do povo*. Mérito, então, dos liberais? Isso não basta, diria

Merleau-Ponty, pois Maquiavel vai além, diz que a referida relação tem caráter específico, a consciência de uma condição comum, humano diante de humano. É pouco e muito, essa condição comum é lugar que resiste até hoje em dar a melhor definição de si. E mesmo Merleau-Ponty nos parece lacônico aqui. Quando mostra seu entusiasmo com a revolução que instauraria o “poder dos sem-poder” (formulação certamente absurda para Nietzsche, e provavelmente também para Marx) e diante do perigo do retorno de alguns *com-poder*, alude vagamente a “fórmulas políticas”, o que é tanto verdadeiro quanto magro. Pois como é possível abstrair o poder, mesmo por um instante, sem recair na fórmula da moral, privada ou celestial? O problema, parece-nos, não tem solução. Maquiavel o sabia. Em formulação anacrônica, não é verdade que aceitamos melhor hoje, meio século depois de Merleau-Ponty, que os corpos são “sempre-já” dotados de poder?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. “Merleau-Ponty, de ‘A guerra aconteceu’ à ‘Nota sobre Maquiavel’”, in: *Revista Discurso* (USP), São Paulo, vol. 51, nº 1, pp. 59-69, 2021.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. Revisão técnica e glossário de Patrícia Fontoura Aranovich. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. “Nota sobre Maquiavel”, In: *Signos*. Trad. Maria Ermantina G. Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 237-52.

_____. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard, 1947.

RAMOS, S. S. “Maquiavel e a política do desejo”, in: *Cadernos de Ética e Filosofia Política* (USP), São Paulo, nº 24, pp. 40-61, 2014.