NOTAS:

1 Ver o balanço que faz Althusser sobre esta forma sua de entender a filosofia como *Kampfplatz* (Kant) na “Soutenance d’Amiens” (1975), em *Solitude de Machiavel et autres textes*, Paris, PUF, 1998. Cf. Althusser 4, pp. 213-214.

2 “Geralmente não é assim com os filósofos procedem – continua Althusser – [pois eles] sempre opõem a partir de certo *exterior* as forças de suas teses, destinadas a cercar o domínio protegido e defendido por teses precedentes que já ocupam o terreno”. Tampouco é exatamente assim como Hegel procede, pois a contaminação real com o ponto de vista assumido – que se verifica na relação de Espinosa com Descartes – não se dá efetivamente em Hegel. Hegel, na visita que realiza aos outros pensamentos, permanece sempre idêntico a si mesmo (em toda parte se encontra como “em sua casa”).

3 Como insistentemente assinala Althusser em *Lire Le Capital*: se bem é certo que Marx produziu a distinção que o separava de seus antecessores, não pensou adequadamente o conceito dessa distinção. Essa “tarefa”, então, concerne aos leitores contemporâneos.

4 O livro que mais agudamente trabalha a hipótese dessa subversão de Hegel por Espinosa é, certamente, o de Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Macherey 8).

5 Althusser, L., “La querelle de l’humanisme ” (1967), em *Écrits philosophiques et politiques II* (Althusser 2). Utilizo para as citações a tradução espanhola de A. Arozamena, disponível em diversos sítios de internet.

6 Tomo esta expressão de André Tosel (Tosel 9).

7 Profundiza Althusser: “Não se pode descobrir a essência desta realidade conflituosa senão sob a condição de ocupar determinadas posições no conflito e não outras”; uma condição que “choca contra toda a tradição positivista (...) pois a condição positivista de objetividade é precisamente ocupar uma posição nula, fora do conflito, seja ele qual for”. Aquela tradição da anti-tradição que mencionávamos acima entende, diferentemente do positivismo, que somente de determinadas posições é possível conhecer certas configurações essenciais, ou perceber, a partir da realidade de seus efeitos, a existência de certos objetos como a luta de classes ou o inconsciente.

8 Cf. Althusser, L., “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, em Althusser, L. & Balibar 7.

UM MAQUIAVEL DE ALTHUSSER: ACERCA DO FUNDAMENTO NA FILOSOFIA POLÍTICA CONTEMPORÂNEA

Douglas Ferreira Barros*

Resumo: O presente texto aprofundará a interpretação de Althusser à obra de Maquiavel naquilo que concerne ao tema dos limites da ação humana. Tomando a análise do príncipe novo e as longas referências à oposição entre as noções de *Virtù* e de Fortuna, que constam principalmente da obra *Política e História*, pretendemos mostrar por que a leitura de Althusser do filósofo florentino nos remete a uma discussão contemporânea da filosofia política acerca dos fundamentos do poder e da própria filosofia. A questão de que partimos para essa leitura do texto althusseriano é: há sentido em pensarmos um princípio fundante da ação, capaz de definir o que são os homens e daí extrair certas regras norteadoras do agir humano?

Palavras-chave: Althusser, Maquiavel, *Virtù*, Fortuna, fundamento.

O objetivo do presente artigo é aprofundar aspectos da interpretação althusseriana do pensamento de Maquiavel que nos remetem à discussão contemporânea do sentido, ou não, de um fundamento na reflexão filosófica sobre a ação humana e sobre a política em sentido amplo. Partimos da exposição – pouco sistemática, dirão os críticos de Althusser – sobre o príncipe novo. Tema privilegiado do pensamento maquiaveliano que nos põe em face do problema dos limites da ação

* Professor de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Email: douglasfbarros@gmail.com

humana. Encontra-se justamente sobre esse ponto, a nosso ver, uma primeira pista para confirmar nossa hipótese de leitura: a de que o texto maquiaveliano, não obstante sua importância na obra althusseriana, se apresenta também como pano de fundo da discussão sobre o tema do fundamento na investigação filosófica da política.

Trabalharemos, então, associada à muito discutida concepção de príncipe novo, a noção de forma nova. Ao nos darmos conta, segundo o argumento de Althusser, de que a condição do príncipe na cena política tem como inerente a companhia da instabilidade, a noção de forma nova nos remete à análise de um par conceitual espelhado nas categorias de Aristóteles, porém distinto delas, a saber, o par forma e matéria. Daí avaliamos o que significa criar uma forma e introduzi-la na matéria, passando na sequência à análise do conflito entre *Virtù* e Fortuna. O terceiro item deste artigo avalia a possível formulação da antropologia política maquiaveliana e da fundamentação de sua teoria política sobre esta teoria da natureza humana. Ao final, avaliaremos o tema do fundamento e pretendemos mostrar como a reflexão althusseriana acerca dos temas maquiavelianos acima nos conduzem a um debate contemporâneo da filosofia política.

1. Althusser, mais maquiaveliano do que marxista

Pequena é a bibliografia após a segunda metade do século XX, que reconhece em Althusser um pensador digno de importância no conjunto dos que se dedicaram aos estudos sobre o pensamento de Maquiavel. Embora não encontremos entre os seus textos aquele que se dedique à análise exaustiva e sistemática do pensamento maquiaveliano, não há como deixar de admitir que o pensador florentino seja uma das matrizes centrais da reflexão althusseriana da política. É o próprio Althusser quem o diz: “incontestavelmente, muito mais do que Marx, [Maquiavel] é o autor

que mais me fascinou” (Althusser 4, p.82). No entanto, exemplos deste insuspeito desconhecimento encontramos tanto nos estudos específicos sobre a obra maquiaveliana quanto em trabalhos sobre as interpretações recentes ao pensador renascentista.¹

Nossa análise sobre a leitura maquiaveliana feita por Althusser dá como certo que a centralidade da obra do primeiro nos textos do segundo é decisiva para que pensemos um aspecto da filosofia política. Ao assumirmos aqui esta hipótese de leitura não pretendemos realizar um acerto de contas com os críticos e leitores de Althusser. Menos ainda realizaremos o julgamento sobre os discutíveis equívocos metodológicos do autor. O que nos importa é entender como a formulação althusseriana acerca do tema do fundamento nos remete a uma reflexão sobre a filosofia na contemporaneidade. Não nos interessa também testar o rigor das menções ao texto maquiaveliano feitas por Althusser, mas sim nos apropriarmos de um fio condutor de sua leitura que nos remete a uma reflexão sobre a filosofia política mesma.

Uma das pontas de tal fio a encontramos quando Althusser se propõe realizar uma revisão dos principados em *Política e História* (2007), no qual ele põe em destaque o tema do príncipe novo: “Um Príncipe Novo que dará Forma Nova à *matéria existente*, que deverá partir da matéria existente, que deverá modelá-la” (Althusser 1, p.2016). Que relação mantêm o príncipe novo e a noção de forma nova?

A condição ativa e autosuficiente que pode denotar a constatação de que cabe ao príncipe o trabalho de engendrar novos contornos à matéria política é, de fato, uma aparência. Althusser observa que na avaliação maquiaveliana do príncipe novo o que prevalece é um antiutopismo: “...a unidade nacional será feita com os homens como eles são, com a matéria italiana como ela é, a partir de sua realidade e de sua diversidade catódica” (Althusser 1, p. 216). É um ponto de partida antiutópico porque pressupõe

os limites de ação do príncipe, como assim será para qualquer ator político empenhado em realizar o novo no enfrentamento da diversidade histórica: interesses diversos, homens diversos, histórias diversas e apenas um homem tentando estabelecer o ordenamento possível.

Considerando-se o fato de que Althusser se vale – sem o devido rigor, concordamos neste aspecto com os críticos – das categorias aristotélicas (Cf. Aristóteles 6, VII, 1032^a, p.337), realçando as duas dimensões em que deve atuar o príncipe novo – ele vai introduzir a forma na matéria histórica – surpreende que não se encontre aqui a defesa de uma forma ideal, perfeita. Chama a atenção e poderíamos perguntar ao filósofo: se não há forma ideal a ser introduzida na matéria, como o príncipe novo ordenará a história, como instituirá uma ordem política? A forma de que nos fala Althusser não é aquela do ideal que regula o efêmero. Aliás, o real é tão somente o aparente, o circunstancial de que é constituída a matéria histórica.

A matéria italiana, vimos acima, é feita de homens tal como eles são “a partir de sua realidade e de sua diversidade catófica”. Segundo as próprias palavras de Althusser, Maquiavel realiza a “não projeção de uma utopia sobre a matéria, mas procura a inserção do plano político na própria matéria, nas estruturas políticas existentes” (Althusser 1, p. 217). Há, portanto, um negativo que constitui a forma. É um negativo da utopia, um vazio do ideal verdadeiro. A forma é, por assim dizer, uma ausência. Não que o príncipe novo esteja paralisado, que o seu horizonte de ação seja a o estado de apatia diante da complexidade da matéria histórica que o envolve. A dificuldade com a qual ele se depara é tamanha que nos dá a medida da importância e da importância de seu trabalho. Isto não porque a história sobre a qual age tal príncipe seja a difícil conjuntura da Itália. Para Althusser qualquer matéria histórica é também

estado puramente negativo, de importância generalizada dos pequenos Estados italianos, aquela situação de decadência geral (negativo absoluto no qual se acumulam todas as contradições: fraqueza dos Estados, ocupação estrangeira, devastações, etc., descritas na invocação final) é tal que impõe o plano de regeneração nacional, pela constituição de um Estado Novo, por um lado, mas ao mesmo tempo *impossibilita* ou quase conferir a esse processo um *ponto de aplicação, um começo*. A matéria, em seu conjunto, exige uma forma nova, mas a matéria está em tal desordem, é ela a tal ponto ausência de forma, contém em si tão pouco esboço, desenho dessa forma, o ponto central em que a forma poderia começar a nascer, que é impossível fixar de antemão na matéria o lugar de *nascimento da forma* (Althusser 1, 217).

A ausência da forma neste caso não é apenas a menção à potência, em termos aristotélicos, nada antecipa acerca de seu devir. Como negação, ela não contém um projeto em gestação e não eclodirá em um dado momento para realizá-lo. Nem mesmo se pode afirmar um momento exato da passagem de um plano formal para aquele da matéria, “o ponto central em que a forma poderia começar a nascer”. A impossibilidade de que fixemos antecipadamente este lugar de “nascimento da forma” impõe-nos a limitação de afirmar sobre matéria que ela é apenas uma “aspiração à forma”, isto é, “a matéria é puro vazio de forma, pura espera informe. A matéria italiana é uma potência vazia, que espera de fora que uma forma lhe seja trazida e imposta” (Althusser 1, p. 217). Como pensar, então, que a forma seja uma ausência e a matéria também seja uma aspiração à forma, logo, um vazio de forma? Ao pensar ação política estaríamos imersos na indeterminação absoluta?

A ação do príncipe não tem um conteúdo a priori e é desta ausência antiutópica, porque tudo poderá daí ser posto em ação, que se dará início

ao estabelecimento de alguma forma sobre a matéria. Maquiavel, na acepção de Althusser, leva às últimas consequências a ideia de Estado Novo. É novo não por mera demarcação cronológica em relação aos demais anteriores, mas ele é puro ato de criação sobre a ausência de forma política na matéria histórica. Daqueles estados que previamente já se sabe o conteúdo de sua forma, cuja forma tem uma positividade, por assim dizer, nada se pode esperar. O horizonte de seu conteúdo na matéria histórica está também fixado. São eles os estados hereditários, “...reduzidos ao hábito, a uma experiência natural, ao sono histórico. Também os principados eclesiásticos, que de certa maneira se apresentam tão elevados acima da política (mantidos pela ação de Deus ...), que se situam aquém da política, do nível político” (Althusser 1, p.226).

Neste caso, o “situar aquém da política” que é próprio destes estados significa dizer que os mesmos estão ossificados naquelas formas tradicionais, sendo incapazes de abrirem-se para a criação inerente à ação de uma forma nova. O pensamento sobre as tantas possibilidades que a ação do príncipe novo pode engendrar é o trabalho de pensar o ser mesmo da política. Por isso, o estado novo é o campo fértil da investigação sobre a política e não sobre uma forma política ou de governo particulares, cujos contornos são dados a priori. É nele que a ausência da forma põe aberta uma gama de possíveis formas a serem introduzidas na matéria informe, que é a história.

A introdução da forma nova, por se desenvolver nos conflitos travados entre o príncipe novo e a deformação da matéria histórica está perfeitamente representada na oposição entre a *Virtù* e a Fortuna. O próprio Althusser ressalta que importa menos saber quem introduzirá a forma nova na matéria: uma classe social, a Fortuna ou a *virtù*, mas não se pode deixar de constatar que a resultante disso, “o acordo entre o Príncipe e o povo” demarca o instante de arrefecimento do embate.

os Estados Novos, ao contrário, despertam grande interesse, quer tenham sido constituídos por homens cuja promoção política se deva à fortuna ou à *virtù*, quer tenham sido esses homens chamados ao poder por uma classe social. Nos dois casos (Estado da fortuna-*virtù* ou Estado formado pela intervenção de uma classe social), esses Estados revelam que o acordo entre o Príncipe e o povo constitui o verdadeiro ‘fundamento’ de seu poder e de sua paternidade (Althusser 1, p.226).

Jamais se poderá afirmar, contudo, que o conflito cessará. No trecho acima, o destaque das aspas sobre termo fundamento nos deixa entrever que o acordo entre o príncipe e o povo consoma o poder, mas não encerra a necessidade da introdução de novas formas, da gestação de novas ações, de uma nova dinâmica na relação entre quem detém o poder e quem a ele se submete, visando à manutenção do acordo. Guardemos por enquanto a acepção conferida aqui ao fundamento. Não se trata, é preciso deixar claro, da fundação política em sentido amplo, mas se refere apenas ao instante de arrefecimento do embate do príncipe, introdutor da forma nova, com a matéria histórica disforme, em que o povo se insere. Mas, como *Virtù* e Fortuna representam o conflito no instante da instituição da forma nova?

2. *Virtù* e Fortuna

A concepção da forma nova como antiutopia radical põe em evidência o contexto de imprevisibilidade da ação no qual ocorrem a fundação do poder e a efetivação da política. Nenhuma figura traduz melhor a imprevisão dos acontecimentos do que a noção de Fortuna, da qual Maquiavel se valeu em tantos de seus textos. Respeitando o enquadramento afirmado acima, segundo o qual a forma nova é que atuará sobre matéria disforme, a história, parece-nos claro que esta é muito

bem representada pela noção de Fortuna: “uma figura da espontaneidade insondável, imprevisível e negativa...” (Althusser 1, p.241). A *Virtù*, que muito se aproxima da imagem da força, da resistência e do enfrentamento visa “instaurar uma ordem. Preservá-la. Necessidade humano-política contra o irracional. Uma continuidade. Constituir um tempo e uma realidade política estáveis. Constituir a necessidade.” (Althusser 1, p.241).

As duas figuras buscam desvendar, portanto, esse contexto de indeterminação no qual se efetivará a ação. Por um lado, uma força ensaiará forjar uma resolução na ação. Todavia, como pensar tal resolução sem que a mesma resguarde em si um conteúdo positivo, sem que não contenha uma forma prévia, ossificada como dissemos acima? A *Virtù* como forma nova é um feixe de possibilidades à ação do príncipe ou daquele que pretende se apossar do poder. Ela comporta a ausência do princípio único da ação, mas toda a possibilidade de ações porque tem que se pôr em face da fortuna.

...no mesmo momento em que enuncia que o destino da virtù é transformar a história em curso histórico, em continuidade histórica inteligível porque dominada pela ação humana, nesse mesmo momento ele [Maquiavel] percebe o caráter abstrato da exigência da própria *virtù*. Sente que essa virtù, que deve ser a origem de toda necessidade, está, por sua vez, submetida no homem que deve ser seu portador a uma *contingência radical*... (Althusser 1, p.242).

A imagem acima, da *virtù* submetida a uma *contingência radical*, não quer afirmar a impotência desta força de resistência. Submissão aqui denota imersão, quase submersão. Todavia, como a *virtù* é força de ação e de realização de um sem número de possíveis formas novas na contingência radical a sua potência emerge como reação à dinâmica da indeterminação, que tudo pode envolver. A *virtù* não impõe por ser força apenas, mas ela se constitui como força na ação de confronto com a indeterminação.² Como afirma o próprio Althusser:

Maquiavel é incapaz de definir a própria *virtù* de outra maneira que não seja por seus próprios efeitos. Ele é incapaz de defini-la de outra maneira que não seja pela resolução na ação, pela continuidade na ação, pela capacidade de ir até o fim de seu empreendimento, pela radicalidade na necessidade (Althusser 1, p.242).

Quem é a figura de César Bórgia (Maquiavel 7, VII, p.) senão a do homem incapaz de comprovar a força de sua *virtù* na ação de resistência à fortuna. A força deste celerado em face de homens frágeis foi apenas um indício de *virtù*. Ao ser posto à prova em outras ocasiões, César Bórgia iludiu-se quanto ao seu poder para decifrar os desígnios erráticos da Fortuna. Mesmo que tenha lutado, seu esforço foi em vão: “a fortuna lhe arrebatou aquilo que lhe dera, apesar de seus esforços para transformar a contingência do começo em necessidade histórica” (Althusser 1, p.243). Como então um homem qualquer conseguiria provar a força de sua *virtù*? Se César Bórgia pereceu em face dela como um comum poderá dominá-la? Por agirmos, todos os possíveis se abrem ao horizonte de nossa ação. Todos portamos alguma *virtù*, alguma força para agir, mas, por si mesma, esta é simples ausência de conteúdo positivo. Como nem todos somos capazes de introduzir uma ordenação na indeterminação, então, nem todos provamos nossa *virtù* na ação. Por isso, ela não é uma força, uma barreira, por si mesma, sem que se ponha à prova na ação. Ela “nada mais é do que fenômeno da Fortuna – e não o seu contrário; a necessidade não é produto da *virtù*, mas a *virtù* é produto da necessidade” (Althusser 1, p.244). Não por outro motivo Althusser insiste em mostrar que a análise desse termo não poder estar descolada da experiência histórica, da matéria disforme

Que reflete com exatidão a situação política de Maquiavel, a impossibilidade em que ele está de mostrar o vínculo entre a necessidade que anuncia o novo Príncipe e a

contingência radical de seu surgimento. Aquele que deve fundar a ordem, fazer da história um rio pacífico a correr entre seus diques, é ao mesmo tempo requisitado pela situação, por uma necessidade surda mas cega da história... (Althusser 1, p.244-5).

Haverá quem afirme que a figura de César Bórgia representa a fortuna negativa, ele encarnaria nessa acepção a má sorte na ação política. Por que atribuir seu fracasso à indeterminação e não àquilo que nele falhou quando este deveria impor resistência à fortuna? Tal personagem condensa sobre si o exemplo do erro, de uma impotência radical que não diz respeito ao *quantum* da força, mas à *qualitas* da compreensão sobre como agir na matéria histórica.

A fortuna (negativa) nada mais é que a incompreensão humana da necessidade dos tempos, aqui estamos numa necessidade de direito inteligível ao homem. Toda a (má) fortuna humana é a incompreensão e a cegueira humana para as transformações dos tempos, ou seja, para o fenômeno de crescimento e de devir da sociedades. E a fortuna positiva é a capacidade dos homens de adaptar-se às situações existentes e à evolução delas (Althusser 1, p.245-6).

Ao afirmar a fortuna positiva que é matriz da *virtù* positiva, pois esta introduz a forma na matéria informe e consegue se impor às variações incessantes daquela, Althusser remete a discussão ao tema da natureza humana, ainda que não a mencione. O que está em jogo nessa habilidade transitiva, porque pressupõe uma adaptação que ultrapassa inúmeras novas circunstâncias trazidas pela fortuna, é a resistência para manutenção da força da *Virtù*, apesar das transformações. Como destaca o próprio Althusser: “a capacidade dos homens de adaptar-se às situações existentes e à evolução delas”. O que seria esta leitura sobre a capacidade humana senão uma tentativa, pelo menos, de afirmação de uma antropologia?

3. Antropologia política e o fundamento como problema

Althusser dá como certo que a habilidade humana para realizar ações variadas é o que produz maior segurança a quem deseja se manter no poder. Ele se vale da já muito discutida avaliação de Maquiavel sobre a relação entre a boa e a má fortuna com o modo segundo o qual os homens procedem no tempo. De fato, o florentino cita os tempos, no plural, em acordo com a ideia das variações.

Já considerei várias vezes que a razão da má e da boa fortuna dos homens vem do ajuste [*riscontro*] de seu modo de proceder com os tempos: porque se percebe que alguns homens, em suas ações, procedem com ímpeto, e outros com circunspeção e cautela. E como, nesses dois modos, são ultrapassados os limites convenientes, por não se observar a verdadeira via, em ambos se erra. Mas erra menos e tem a fortuna próspera quem, como já disse, ajusta seu modo aos tempos e sempre procede conforme a força da natureza (Maquiavel 8, III, 9, p.213^a; p.351).

São as variações o índice de uma *virtù* que se revitaliza em face dos desmandos da fortuna. Não por outro motivo o próprio Althusser destaca o trecho no qual Maquiavel argumenta em favor das repúblicas como portadoras da boa fortuna se comparadas às monarquias. Nas primeiras, todos os homens são livres para agir e, por isso, se ajustam às variações com mais perspicácia do que aqueles que vivem sob o comando de um governante. Lembremo-nos, como mencionados acima, dos estados ossificados em suas formas políticas: estes estão fadados a se depararem com a dissolução do poder e dos liames que conferem a forma do ordenamento político: experimentarão a deformação completa da matéria histórica.

O que garante às repúblicas vida mais longa e fortuna mais constante do que às monarquias é o fato de poderem, graças à variedade de gênio de seus cidadãos, adaptar-se com muito mais facilidade do que estas às variações dos tempos (Maquiavel 8, III, 9, p.213b, Apud Althusser 1, p. 246).³

As qualidades da *virtù* indicam e explicam, mas não determinam, pois “erra menos e tem a fortuna próspera quem, como já disse [Maquiavel], ajusta seu modo aos tempos e sempre procede conforme a força da natureza”, a relação dos homens com a boa ou a má fortuna. Não obstante o destaque dado por Althusser a essa tendência – errar menos e ter fortuna próspera – ele não admite que encontremos nas referências maquiavelianas ao “proceder dos homens nos tempos” uma antropologia. “Em Maquiavel não se tem o equivalente a uma teoria antropológica genética como a que se encontra em Hobbes e Espinosa” (Althusser 1, p.252). Diferentemente do que encontramos nestes filósofos, as referências aos comportamentos gerais humanos, às tendências das ações, aos modos comuns e às consequências semelhantes de certas ações, bem como aos aconselhamentos de caráter geral estabelecidos por Maquiavel – porque os homens têm esta ou aquela características semelhantes –, tudo isso não nos autoriza afirmar que se trata aí da formulação de uma antropologia ou da demonstração da teoria geral da natureza humana. “Na verdade, acredito [diz Althusser] que seria possível afirmar que a antropologia maquiaveliana não serve de fundamento à sua teoria política, porque não é uma verdadeira antropologia. Só tem aparência de antropologia...” (Althusser 1, p.253). Não apenas em Maquiavel não há menção específica à natureza humana, como tais caracteres gerais humanos são apenas indicativos de tendências. Acima destacamos uma expressão que sintetiza bem a posição maquiaveliana, quando conclui sobre os homens que ajustam seu modo de proceder à variação aos tempos: eles erram menos. Por sua vez, se pode

concluir também que não há como dizer que não erram. Resta saber, então, por que tais apontamentos não configuram uma antropologia?

A discussão sobre o tema da antropologia política nas obras maquiavelianas é de uma riqueza ímpar. Estudiosos vários da obra maquiaveliana destacam que sobre o tema dos limites da ação política, cujas análises priorizam quase sempre a figura do príncipe novo, encontram-se valiosas observações sobre as componentes mais fundas e precisas do caráter humano em toda a história da filosofia. Ao se concentrar no estudo de *la verità effettuale della cosa*, Maquiavel pretende decifrar o que são os homens e o que realizam por meio de suas ações e não se ocupa da investigação do que eles deveriam ser. Menos ainda ele julga o que eles são por um modelo pré-estabelecido do modo como deveriam ser. Todavia, avalia Bignotto (9, p. 92-3) que, ao nos depararmos com uma afirmação como a de que os homens são maus, localizável em vários trechos de obras de Maquiavel, é inevitável que nos perguntemos sobre uma antropologia que ampararia as formulações do pensador de florença. Ele ilustra seu argumento com o próprio Maquiavel dos *Discursos*:

Todos aqueles que se ocuparam com o estudo da vida política, e a história está cheia de exemplos que os apóiam, concordam em dizer que quem quiser fundar uma república e lhe dar leis, deve pressupor que todos os homens são maus, e que usarão da maldade de seu ânimo todas as vezes que tiveram a ocasião (Maquiavel 8, I, 3, p. 100, Apud Bignotto 9, p. 92).

Bignotto observa que Maquiavel afirma certa universalidade, “mas não a descreve”. A preocupação do florentino não é estabelecer “um estatuto ontológico à maldade”, a afirmação não é categórica em dizer que os homens são maus,

mas sim que o legislador deve supor que eles o sejam. Assim a maldade não é uma categoria ontológica, e sua descrição fenomenológica é apenas uma pressuposição, que deve ser levada em conta no momento em que se dispõe a criar novas formas. Trata-se, portanto de um cálculo, que permite ao legislador reduzir o número de variáveis com as quais terá de lidar num momento em que todas as referências estão em questão (Bignotto 9, p.92-3).

A dificuldade apontada por Maquiavel, precisamente assinalada por Bignotto, é que não somos nem perfeitamente bons nem terminantemente maus. “Cada um de nós hesita numa condição intermediária, na qual a variedade de nossos sentimentos, desejos e medos faz com que tenhamos um comportamento errático, que torna quase impossível saber como reagiremos em cada situação” (Bignotto 9, p.93). A distância que se pode notar entre a perspectiva de Bignotto em face da de Althusser no que se refere ao tema da antropologia maquiaveliana, embora elas quase concordem quanto ao resultado, reside em que para o primeiro o que temos não é uma verdadeira antropologia, mas

sim o uso de uma constante antropológica negativa, que reduzindo a margem de erros de apreciação, daqueles que buscam inovar ou fundar um novo corpo político, permitem tratar os momentos especiais nos quais o corpo político se cria, de um ponto de vista menos instável do que aquele ocupado por atores políticos, que decidem encampar o problema em toda sua complexidade e acabam derrotados, tanto no plano da ação quanto no plano da teoria, por um conjunto de atos, que impedem as mudanças de acontecer, ou mergulham o corpo político no caos e na confusão (Bignotto 9, p. 97).

Althusser destaca que a antropologia maquiaveliana tem um caráter factício, artificial, porque tem a intenção de rejeitar uma antropologia positiva advinda da filosofia – que os homens são naturalmente gregários, por exemplo – e da religião – segundo a qual, todas as esferas da atividade humana devem ser entendidas a partir de sua relação a Deus. Bignotto mostra que a perspectiva do pensador florentino realiza um giro e o coloca “à distância de um pessimismo teológico com relação à natureza humana e numa posição diferente daquela defendida por escritores como Leonardo Bruni, que exibiu uma crença quase ingênua nas capacidades humanas de realização de formas livres de governo” (Bignotto 9, p.97).

A artificialidade apontada por Althusser sustenta a conclusão de que em momento algum Maquiavel poderia apoiar seu pensamento político sobre uma teoria da natureza humana. Especificamente, por trás desta aparência superficial de uma antropologia ou de uma não-teoria da natureza humana, o que encontramos é a descrição de comportamentos políticos e sociais. “Sua antropologia, na medida em que existe, permanece negativa e crítica. De resto, ela só é positiva como aparência de sua política” (Althusser 1, p.255-6).

Interessa saber por que, depois de negar que há em Maquiavel uma antropologia positiva, Althusser afirme que esta só é positiva como “aparência de sua política”. A meu ver, o tema que subjaz a essa constatação é o do fundamento sobre um pensamento da política.

4. Conclusão: a solidão de Maquiavel e o debate sobre o fundamento na filosofia política contemporânea

Pretendemos neste texto estabelecer um horizonte de inteligibilidade a partir da relação entre as ações humanas e a política, tomando como pano de fundo a interpretação althusseriana ao pensamento

de Maquiavel. Haverá quem levante inúmeras suspeitas acerca desta interpretação, por motivos muito defensáveis. Uma delas é a carência de contextualização histórica das afirmações sobre o pensamento maquiaveliano. Outra, a ausência de referências comparativas à história da filosofia, comprovando rigorosamente a singularidade e a originalidade da perspectiva maquiaveliana em relação à tradição.

Nenhuma delas parece abalar, contudo, os propósitos do trabalho althusseriano sobre Maquiavel. Ele defende que os filósofos façam somente a teoria de suas experiências, dentro dos próprios limites de das condições materiais de sua experiência (Althusser 2, p.76). Os intérpretes contemporâneos encontram-se em posse de outros limites e de distintas condições materiais: “enunciamos resultados e teorias bem diferentes, mas sem jamais contradizer os antigos, simplesmente porque as condições de nossas experiências mesmas são outras que não as deles” (Althusser 2, p.76).

Todavia, apesar deste insuspeito reconhecimento, as intenções de Althusser são claras ao reler os clássicos, ao elaborar sua “pequena teoria pessoal da filosofia como atividade de posição de teses para que se pergunte sobre as teses existentes” (Althusser 2, p.77). O que está em curso em sua indagação é a procura pelo espaço de liberdade que uma filosofia abre para a investigação e para a ação. O trabalho do pensador, ele confirma, não se reduz a decifrar e expor sua [da filosofia] forma de exposição. É neste espaço de abertura e liberdade que ele vislumbra “a verdade de uma filosofia”. Toda filosofia, diz Althusser, é nela mesma dogmática, no sentido de que ela põe teses sem que se possa comprovar de imediato tais afirmações empiricamente.

A exposição sistemática não tem absolutamente nada de contraditório com os *efeitos* filosóficos produzidos, bem ao contrário, ela pode, pelo rigor do encadeamento de suas razões, não apenas estreitar mais o espaço que ela intenciona abrir, mas

tornar a coerência de sua própria produção infinitamente mais rigorosa e mais sensível e fecunda (em sentido forte) para a liberdade de espírito (Althusser 2, p.77).

Althusser admitiria que o pensamento maquiaveliano nos fornece essa abertura de liberdade. A “verdade filosófica” de Maquiavel residiria na ousadia de estabelecer um pensamento sobre a política que não se funda em uma antropologia e de tomar como elemento insubstituível desta reflexão os limites da ação humana na matéria histórica. Ele mira o ser e não o dever ser da política. Todavia, essa inquirição do ser da política ancorada na observação das ações humanas na história é o índice mais significativo da solidão de Maquiavel em relação à tradição da filosofia política. Motivo por que não se faz necessária uma comparação exaustiva de seu pensamento com o passado filosófico. Em sua posição, Maquiavel é um solitário.

Essa dupla exclusão, tanto do objeto clássico da filosofia política, quanto da operação de fundamento teórico de suas descrições e de suas conclusões políticas, constitui toda a *solidão de Maquiavel*, mas ao mesmo tempo é reveladora, pois indica o nexos orgânico que existe, na filosofia política, entre a natureza do objeto político e a operação de fundamentação desse objeto. A singularidade e a solidão de Maquiavel ressaltam, por contraste, a especificidade da reflexão política clássica, que só pode pensar seu objeto político nas categorias que o constituem como tal desde que *fundamentada* numa antropologia filosófica que, por sua vez, pode redundar numa filosofia da história (Althusser 1, p.260).

Surpreende que Althusser identifique aqui “um nexos orgânico entre a natureza do objeto político e a operação de fundamentação desse objeto”. Como poderia Maquiavel falar ao mesmo tempo de um fundamento sem

fundamento da política? É sobre esse ponto que podemos comprovar nossa hipótese de que Althusser toma sua análise do pensamento maquiaveliano como pressuposto da investigação sobre o tema do fundamento na filosofia política e ao fazê-lo ele se antecipa ao debate contemporâneo sobre o caráter pós-fundacional do pensamento sobre a política.

Ao comentar sobre a inovação que representou o fato de pensadores contemporâneos se concentrarem na investigação sobre “o político” e não retomar a discussão clássica sobre “a política”, Oliver Marchart avaliou que pretenderam pôr em relevo a crise do paradigma fundacionista da filosofia política tradicional, que remonta aos gregos e chega aos fins da modernidade.

A diferença política parece indicar a crise do paradigma fundacionista (representado cientificamente por espécies tão diversas como o determinismo econômico, o conductismo, o positivismo, o sociologismo, etc). O que surgiu nas fissuras do fundacionalismo foi o novo horizonte do pensamento pós-fundacional, através do qual se fez possível acordar com a experiência do que Lefort chama de ‘dissolução dos marcadores de certeza’ e com a impossibilidade de postular, para as teorias (fundacionalistas), um marcador de certeza específico como fundamento positivo do social (Marchart 10, p.19).

Parece-nos evidente que o percurso analítico de Althusser sobre Maquiavel que procuramos ressaltar aqui acentuam sua posição crítica em relação a certos marcadores de certeza como fundamento positivo do social. Aquilo que identificamos como uma ausência de antropologia para explicar o nascimento do ordenamento político, assim como tentativa de entender o ser da política a partir do enfrentamento da ação do príncipe novo na matéria histórica operam criticamente, em relação à tradição da

filosofia política, como fatores de “dissolução dos marcadores de certeza. Já os liames que vinculam o pensamento de Althusser com a perspectiva contemporânea nos parecem muito mais estritos do que ele próprio pôde prever em sua avaliação”:

...não de poderia dizer que essa solidão de Maquiavel seja a solidão de uma crítica. Maquiavel não está além da operação teórica clássica e de sua fundamentação; está *aquém*. Pode-se até considerar que o fracasso de suas tentativas antropológicas e histórico-filosóficas refletem mais uma *impotência de fato*, uma incapacidade para expressar o que ele tinha para dizer em conceitos filosóficos consagrados, do que uma verdadeira consciência crítica. Será preciso esperar vários séculos para que seja conscientemente recusado e criticado o esforço de fundamentação filosófico-antropológica do objeto político como tal. Digamos, pois, que ele é crítico sem querer, ingenuamente, tanto por sua impotência quanto por sua recusa (sua recusa: recusa de esboçar uma antropologia ética, mesmo para constatar seu fracasso). Ele está *aquém* da filosofia política e, *a fortiori*, *aquém* de sua crítica consciente (Althusser 1, p.260).

Não se passaram ainda décadas das análises de Althusser. Não foi preciso então “esperar vários séculos para que seja conscientemente recusado e criticado o esforço de fundamentação filosófico-antropológica do objeto político como tal”. Como ele, importantes filósofos de nosso tempo se puseram a denunciar a insuficiência das teorias clássicas fundacionistas para explicar a dimensão da instituição da sociedade e da política. O curioso desse capítulo instigante e atual da filosofia política é que vários desses filósofos foram ao encontro do pensamento de Maquiavel para que este iluminasse as inúmeras dimensões de instituição da política no presente. A despeito da sugestiva avaliação de Althusser,

tais pensadores contemporâneos vêm mostrar, mais e mais, que Maquiavel não está tão só no vasto campo dos filósofos que se ocupam de desvendar o possível ser da política.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALTHUSSER, L. *Política e História*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
2. _____, “L’unique tradition materialiste”. In.: *Lignes*. N. 18. 1993. P.72-119.
3. _____, “Le courant souterrain du materialisme du rencontre (1982)” In.: *Écrits philosophiques et politiques*. Paris: Stock/Imec, 1994.
4. _____, *L’avenir dure longtemps*. Paris: Stock, 1992.
5. AUDIER, Serge. *Machiavel, conflit et liberté*. Paris : Vrin, 2005.
6. ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Trad. Hugh Tredennick, Cambridge: Harvard University Press, 1996.
7. MAQUIAVEL, N. “Il Principe”. In.: *Tutte le Opere*. Firenze Sansoni, 1992; Trad. Diogo Pires Aurélio. Lisboa : Temas e Debates/Círculo de Leitores, 2011.
8. _____, “Discorsi”. In *Tutte le Opere*. Firenze: Sansoni, 1992; Trad. MF. São Paulo : Martins Fontes, 2007.
9. BIGNOTTO, N. “A antropologia negativa de Maquiavel”. In.: *ANALYTICA*, Vol. 12, nº 2, 2008, p. 77-100.
10. MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional – la diferencia política em Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
11. SCHMITT, C. *Political Theology*. Trad. George Schwab. Chicago: University Press, 2005.

A MACHIAVELLI BY ALTHUSSER: ON THE FOUNDATION OF CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY

This paper will develop Althusser’s interpretation of Machiavelli’s work in what concerns the limits of human action. Taking the analysis of the new prince and the long references to the opposition between the notions of Virtù and Fortuna, which appear mainly in the political and historical works, we intend to show

why Althusser’s reading of Machiavelli lead us to a contemporary discussion of political philosophy about the foundations of power and philosophy itself. The question that we set for this reading of Althusser is: is there any sense in thinking one grounding principle of action that could define what men are and from this draw certain guiding rules of human action?

Keywords: Althusser, Machiavelli, Virtù, Fortuna, foundation.

NOTAS

1. Talvez com receio de se comprometerem com a polêmica obra de Althusser alguns intérpretes terminam por comprometer a sua própria leitura crítica, não comentando com justiça a centralidade de Maquiavel no pensamento desse pensador que, queiram seus críticos ou não, fez escola e tem o reconhecimento de vários dos importantes filósofos da política na França deste final do século XX. Entre estes, cito apenas Jacques Rancière e Étienne Balibar. Certamente esse problema de interpretação não ocorre no texto de Serge AUDIER, *Machiavel, conflit et liberté* (2005). Todavia, surpreende que ao avaliar as interpretações francesas ao pensamento de Maquiavel no século XX, Audier mencione em nota que o florentino “incontestablement, c’est beaucoup plus que Marx, l’auteur qui m’a [Althusser] le plus fasciné”(Althusser 4, p.82, Apud, Audier 5, p.33) mas não desenvolva maiores análises de conceitos que, na interpretação althusseriana, têm tanta importância quanto o têm na de outros autores por ele fartamente avaliados, como Raymond Aron.

2. A ação que exprime *Virtù* difere daquela vislumbrada por Schmitt na pessoa do soberano: “Soberano é aquele que decide sobre a exceção” (Schmitt 11, p.05). A exceção ensada nestes termos é ruptura com o ordenamento legal para a instauração da simples força. O que se pensa a partir do texto maquiaveliano é que toda investida da *virtù*, apesar de se apresentar como ação que visa instaurar uma nova ordem, esse movimento jamais tira de seu horizonte a necessidade de que se opere “o acordo entre o Príncipe e o povo”. Por isso o próprio Althusser defende que este encontro entre a virtú de quem detém o poder e o povo “constitui o verdadeiro ‘fundamento’ de seu poder e de sua paternidade” (Cf. Althusser 1, p. 226).

3. Valho-me neste trecho da tradução feita a partir do texto de Althusser, em francês, e não da tradução feita para o português diretamente do original em italiano, a qual contém diferenças importantes na comparação com a primeira.