

Merleau-Ponty, de “A guerra aconteceu” à “Nota sobre Maquiavel”

Marilena Chaui

Universidade de São Paulo – USP/CNPq

RESUMO

Nesta apresentação, pretendo comentar dois ensaios escritos por Merleau-Ponty logo após o término da Segunda Guerra, “A guerra aconteceu” e “Nota sobre Maquiavel”, cujo interesse principal para mim está na insistência sobre a urgência da fundação de uma nova filosofia que pudesse assumir a presença maciça do mundo histórico e político, o peso da relação entre o exterior e o interior e a relação entre necessidade e contingência.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Merleau-Ponty; História; Política.

ABSTRACT

In this presentation, I intend to comment on two essays written by Merleau-Ponty shortly after the end of World War II, “The war happened” and “Note on Maquiavel”, whose main interest for me is the insistence on the urgency of the foundation of a new philosophy that could assume the massive presence of the historical and political world, the weight of the relationship between the outside and the inside and the relationship between necessity and contingency.

KEY WORDS

Phenomenology; Merleau-Ponty; History; Politics.

Os dois ensaios que pretendo comentar foram escritos logo após o término da Segunda Guerra: “A guerra aconteceu” é de 1945 (ano também da apresentação da *Fenomenologia da percepção*), publicado em *Sens et Non-Sens* e a “Nota sobre Maquiavel”, de 1949. Esses dois ensaios me interessam não só porque para bom entendedor meia palavra basta, mas também porque neles Merleau-Ponty insiste sobre a urgência da fundação de uma nova filosofia que pudesse assumir a presença maciça do mundo histórico e político, o peso da relação entre o exterior e o interior e a relação entre necessidade e contingência.

“A Guerra aconteceu” tem como ponto de partida uma análise da intelectualidade francesa perante a política e a história, ou melhor, sua incapacidade para a política e para compreender a história. Merleau-Ponty começa referindo-se à surpresa dos intelectuais franceses com a explosão da guerra: surpresa, escreve ele, porque nenhum intelectual raciocinava sobre os fatos (“desconfiar dos fatos havia até mesmo se tornado um dever para nós”), e sim sobre ideias e, sobretudo, porque nenhum deles admitia que a violência é uma componente da história, acreditando, por exemplo, que a Guerra de Tróia ainda poderia não acontecer, que os dados ainda não haviam sido lançados, que a história ainda não estava escrita e que a liberdade, em sua interioridade pura, poderia, num único gesto, estilhaçar as fatalidades exteriores. Desde 1930, os fatos estavam diante de todos: professores e estudantes alemães em Paris não apenas aderiam à propaganda nazista, mas se tornavam seus portadores; sabia-se da propagação do anti-semitismo e da perseguição aos judeus; Munique acontecera e, finalmente, a invasão de Praga. Como entender que todos esses fatos fossem negligenciados pela intelligentsia francesa?

Haviam nos ensinado que as guerras nascem de mal-entendidos que podem ser dissipados e de acasos que podem ser conjurados graças à paciência e à coragem. [...]. Essa filosofia otimista, que reduzia a sociedade humana a uma soma de consciências sempre prontas para a paz e para a felicidade, era, de fato, a filosofia de uma nação dificilmente vitoriosa, uma compensação no imaginário para as derrotas de 1914. Sabíamos que existiam campos de concentração, que milhares de judeus eram perseguidos, mas essas certezas pertenciam ao universo do pensamento [...]. Tínhamos aquele jardim que nos esperava para as férias de 1939, a França das viagens a pé e dos albergues de juventude, e que eram óbvios como a própria Terra [...]. Éramos puras consciências perante do mundo. Como poderíamos saber que esse individualismo e esse universalismo tinham um lugar determinado no mapa do mundo? (Merleau-Ponty, 1965, p. 246-247)

Num misto de intelectualismo, individualismo e universalismo abstratos, os intelectuais franceses eram incapazes de perceber que esses traços eram particulares, historicamente determinados, características de um Estado particular e não do mundo – havia um individualismo cosmopolita que era, na verdade, completo provincianismo assentado nas filosofias da consciência desencarnada.

Tudo, porém, mudou com a ocupação nazista. Esta lhes ensinou que todos são ou culpados ou cúmplices. O colaborador ou o traidor não diferiam muito dos funcionários que aceitaram as regras das operações burocráticas do Estado, nem dos jornalistas e artistas que aceitaram a censura, nem da massa que permaneceu estupefata e inerte diante da deportação dos judeus, pois, se até 1940, o antissemitismo aparecia como um mistério, mescla de paixão enlouquecida e mistificação, com a ocupação “já não podíamos acreditar nisso ao ver os ônibus cheios de crianças na *Place de la Contrescarpe*”. A ocupação ensinou que o antissemitismo não é uma máquina de guerra concebida por alguns chefes e sim algo encravado no oco da história, onde se constitui a psicologia das massas numa sociedade esgarçada e na qual a revolução era um possível a ser extirpado.

A experiência da ocupação ensinou aos intelectuais que era preciso fundar uma nova filosofia capaz de “conhecer entre cada consciência e todas as outras esse meio geral no qual elas se comunicam e que não possuía nome em sua filosofia de outrora”. Uma filosofia nova porque capaz de reconhecer a presença maciça do mundo, rompendo com a fantasia de que “a cada momento cada um de nós podia escolher com uma liberdade inteiramente nova para ser e fazer o que quisesse” sem se dar conta de que, na coexistência, cada um de nós se apresenta aos outros com um fundo de historicidade que não escolheu, comporta-se diante deles na qualidade de “ariano”, judeu, francês, alemão e que as consciências “estão ameaçadas pelo exterior e tentadas pelo interior por ódios absurdos e inconcebíveis aos olhos do indivíduo”. Uma filosofia nova capaz de compreender que

se um dia os homens devem ser homens uns para os outros [...], se a universalidade deve realizar-se, há de ser numa sociedade na qual os traumatismos do passado serão liquidados e onde, primeiro, as condições de uma liberdade efetiva terão sido realizadas. Até lá, a vida social permanecerá esse diálogo e essa batalha de fantasmas onde se vê, subitamente, correrem lágrimas verdadeiras e sangue verdadeiro. (*Ibid.*, p. 254)

Antes da guerra, a política era algo impensável, pois acreditava-se que ela se reduzia ao tratamento técnico-estatístico de homens substituíveis como objetos e tratados por regulamentos gerais, o que era inaceitável para a consciência pura. Ora, com a guerra, descobriu-se que todos esses atos praticados por alguns indivíduos tinham conseqüências que atingiam cada uma das consciências – em suma, *a guerra tornou possível compreender que a política é uma prática de poder*. Mas, justamente porque essa descoberta ainda não havia sido feita, em 1944, um manifesto pedia aos professores que apoiassem Pétain para terminar a guerra e muitos assinaram porque para eles não havia diferença entre nazismo e democracia, já que em qualquer regime político uma consciência pode ser livre, e porque, em nome da civilização, a paz,

venha de onde vier, é melhor do que a guerra. Mantendo-se na divisão abstrata entre o interior e o exterior, acreditavam na idéia do escravo livre em pensamento apesar dos grilhões. Ninguém se dava conta de que o que acontece só pode acontecer com nosso consentimento, pois “não há liberdade sem alguma potência; a liberdade não está aquém do mundo, mas no contato com ele”. Em suma, diz Merleau-Ponty, “reencontrávamos, assim, uma verdade marxista”.

No entanto, o contraponto à filosofia da bela alma e das mãos limpas pode ser um marxismo que não esclarece coisa alguma, aquele marxismo que considera os conflitos ideológicos como acontecimentos de superestrutura. A prova disso foi que os intelectuais marxistas, no início da guerra, se recusaram a refletir sobre ela, pois a julgaram uma querela em família entre as potências capitalistas e que não lhes dizia respeito. A guerra era uma aparência e a única verdade sob ela era a solidariedade mundial dos proletários e a luta de classes. Para eles, o nazismo era apenas uma fachada do capitalismo e perdoavam, soberanamente, os proletários alemães que haviam lutado contra ele sem lutar contra a burguesia de seu próprio país. Ora, não era preciso que abandonassem o marxismo para compreender o nazismo; pelo contrário, teria bastado que não tomassem os conflitos ideológicos como uma aparência ilusória da luta de classes. Teria bastado que se lembrassem de que

Marx ensina que as ideologias, uma vez constituídas, adquirem peso próprio, arrastam a história como o volante arrasta o motor. Portanto, uma análise marxista do hitlerismo não pode classificá-lo sumariamente como um “episódio do capitalismo”. Sem dúvida, ele põe a nu a conjuntura econômica sem qual ele não poderia ter existido, mas essa conjuntura é singular e para defini-la inteiramente é preciso alcançar a história efetiva, estabelecer as particularidades e não somente a função econômica do nazismo, mas também sua significação humana. O marxismo não aplica mecanicamente e em toda parte o esquema capital-trabalho, mas, em cada acontecimento presente, busca determinar por onde passa o futuro proletário. Não é obrigado a considerar a opressão num país ocupado como um fenômeno de superfície sob o qual a história verdadeira deveria ser procurada. Não há uma história empírica e uma história verdadeira, não há duas histórias. Há uma só e tudo quanto acontece nela tem sentido desde que se saiba decifrá-lo [...]. O marxismo não suprime os fatores subjetivos da história em proveito dos fatores objetivos, mas os enlaça uns aos outros. (*Ibid.*, p. 263)

O marxismo oficial do comunismo francês foi incapaz dessa compreensão, de compreender a impossibilidade de distinguir entre uma história empírica ou de superfície e uma história real, oculta, pois essa compreensão significaria que o marxismo busca o universal (o proletariado) sem sacrificar o particular (*este* proletariado determinado). O proletariado mundial, escreve Merleau-Ponty, não existe e só se constituirá pelo encontro dos proletariados particulares, que não podem, portanto, ser negligenciados.

A crítica de Merleau-Ponty ao individualismo abstrato dos intelectuais e ao universalismo abstrato dos comunistas sustenta sua análise da Resistência. Esta, diz ele, foi, no meio da dor, da luta e do sacrifício, uma experiência de felicidade porque sua característica principal era a de estabelecer uma relação direta e imediata homem a homem. Ora, essa experiência criou naqueles que dela participaram a idéia de que a política é uma relação desse tipo, homem a homem, consciência a consciência, transparente. No entanto, passada a guerra, retornou-se ao mundo social como conjunto de instituições, cada uma delas com seu peso próprio e nas quais alguns legislam para X e por X. Em outras palavras, ressurgiu a opacidade das relações sociais e das práticas políticas e os que fizeram a Resistência passaram a considerar a política um inferno, abandonando a descoberta fundamental trazida pela guerra, isto é, a descoberta da história, do peso das instituições, da opacidade da conjuntura, da base econômica e política dos valores, a descoberta de que a cultura, a literatura, a filosofia, as artes e a moral estão enraizadas na história e só podem ser realizadas nesse enraizamento e não contra ele.

Se isto poderia dar nascimento a um conhecimento da história, entretanto este não ocorreu como, simultaneamente, não ocorreu um novo conhecimento da política. A busca desse duplo conhecimento se encontra no texto de 1949, “Nota sobre Maquiavel”, apresentada no Congresso *Umanesimo e scienza politica*, ocorrido em Roma e Florença. Dado o tema do congresso, a conferência de Merleau-Ponty é uma resposta à questão: Maquiavel é um humanista?

O ensaio se abre apresentando Maquiavel como um autor de difícil compreensão porque não há como localizá-lo nos referenciais claros e distintos com que se imagina poder qualificar um pensador político e por isso aparece como paradoxal: “Escreve contra os bons sentimentos em política, mas também contra a violência. Desconcerta tanto os crentes do Direito quanto os da Razão de Estado, pois tem a audácia de falar de virtude no momento em que fere duramente a moral ordinária”. (*Id.*, 1960, p. 267)

Sabemos que essa atitude de Maquiavel lhe valeu o epíteto de “maquiavélico”. No entanto, prossegue Merleau-Ponty, essa alcunha decorre do fato de não se perceber que Maquiavel descreve “o nó da vida coletiva, no qual a moral pura pode ser cruel e a política pura exige algo como uma moral”. Maquiavel é um pensador difícil porque não cede a duas atitudes com as quais nos acomodamos facilmente: a do cínico, que nega os valores, e a do ingênuo, que sacrifica a ação.

Merleau-Ponty começa concedendo que Maquiavel poderia ser considerado cínico, uma vez que não recusa a opinião dos que dizem que o mundo “é governado pelo acaso” e, portanto, se nem a Razão, nem Deus, nem a Natureza introduzem alguma necessidade na vida social, então, somente a pura coação do poder político

seria capaz de sustentar a vida coletiva, de maneira que a arte de governar é uma arte da guerra e entre o poder e os súditos não há um espaço onde cessaria a rivalidade.

Ora, a originalidade de Maquiavel está em que, depois de colocar a luta como princípio e nunca esquecê-la, encontra na própria luta algo mais do que o mero antagonismo. De fato, afirma que, enquanto temem, os homens se põem a fazer medo ao outro, como se sempre fosse preciso ofender ou ser ofendido. No momento mesmo em que tenho medo é que dou medo, no momento mesmo em que sou ofendida é que ofendo, a mesma agressão que afastou de mim envio ao outro, o mesmo terror que me ameaça eu espalho à minha volta, “vivo meu medo naquele que inspiro”.

No entanto, é preciso ter em conta que Maquiavel está tratando da relação entre seres humanos, portanto, entre seres que se exprimem seja por gestos seja por palavras e fazem aparecer no exterior um sentido vindo do interior com o qual instituem entre si uma comunicação. Se é verdade que “vivo meu medo no medo que inspiro”, não é menos verdade que

por um choque, em retorno, a dor de que sou causa me dilacera ao mesmo tempo que à minha vítima, e, portanto, a crueldade não é uma solução, ela não cessa de recomeçar. Há um circuito do eu e do outro, uma sombria Comunhão dos Santos na qual o mal que faço, eu me faço, é contra mim que luto ao lutar contra o outro. [...] quando a vítima se confessa vencida, o homem cruel sente bater através dessas palavras uma outra vida, encontra-se diante de um outro ele mesmo. Estamos longe das relações de pura força que existem entre objetos. Para empregar as palavras de Maquiavel, passamos das “bestas” ao “homem”. (Merleau-Ponty, 1960, p. 268)

Podemos dizer, de maneira mais exata, que essa passagem é a de um tipo de combate a outro: passa-se do combate com a força à *lógica do poder*.

É fundamental manter a dimensão de luta ou combate, pois o poder, embora não seja a força nua, também não é uma delegação voluntária feita por vontades individuais, dispostas a anular suas diferenças – ou seja, o poder não nasce de um contrato social ou de um pacto social. Eis porque, seja hereditário ou por conquista, o poder é sempre contestável e está sempre ameaçado. Não há poder absolutamente fundado, mas apenas uma cristalização da opinião, que tolera o poder. É esse acordo tácito que é preciso conservar, pois a opinião se desfaz rapidamente e nenhuma coação pode mantê-la passado um certo limiar de crise. Os homens toleram o Estado e a Lei enquanto a injustiça não os fizer perceber que ambos são injustificáveis. Por isso, o poder chamado legítimo é simplesmente aquele que consegue evitar dois riscos maiores: o desprezo e o ódio; e o Príncipe deve fazer-se temer, mas de tal modo que, se não for amado, pelo menos não seja odiado. A contestação é possível em casos particulares, mas nunca pode estender-se além dessa particularidade, pois tal extensão leva ao descrédito, este ao desprezo e este, à contestação radical.

Ora, o que concluir das afirmações de Maquiavel? Que o poder não é um fato bruto – pura força ou coação, violência nua – e tampouco é um direito absoluto – efeito de uma vontade superior (Deus, Natureza, Razão, Pacto). *O poder é uma circunscrição*. E será tanto mais eficaz quanto menos aterrorizar e mais apelar para a liberdade. Ele é uma alternância entre tensão e calma, repressão e legalidade. Não pode haver pura coação: o despotismo traz desprezo; a opressão traz revolta. Mas também não pode haver uma liberdade que conduza à licenciosidade e à imagem do poder como desprezível, pois o desprezo incita à sedição. Como age o poder? O poder pratica a sedução para manter a confiança e a lealdade. Maquiavel afirma que o príncipe deve ser ‘grande simulador e dissimulador’, mas não pode ser mistificador.

Maquiavel nos introduz ao meio próprio da política e nos permite medir a tarefa se quisermos colocar aí alguma verdade. [...] O pessimismo de Maquiavel não é fechado. Ele até mesmo indicou as condições de uma política que não seja injusta: aquela que contenta o povo. Não porque o povo saiba tudo, mas porque se há alguém inocente é ele: “pode-se sem injustiça contentar o povo, não os grandes: estes desejam exercer a tirania, aquele somente evitá-la [...]. O povo nada pede senão não ser oprimido”. (*Ibid.*, p. 271)

Maquiavel é um republicano, portanto, nos coloca diante da relação entre o poder e os cidadãos. Merleau-Ponty examina essa relação a partir da idéia maquiaveliana de *virtù*. O príncipe não pode decidir a partir de outrem, pois seria desprezado se o fizesse; mas não pode governar no isolamento, pois este não é autoridade. Entre essas duas dificuldades, situa-se a solução, isto é, a *virtù*, própria daquele que é capaz de ser “paciente ouvinte do verdadeiro” (*paziente auditore del vero*).

A luta originária sempre ameaça reaparecer. É preciso que seja o príncipe quem coloque as questões e não deve conceder a ninguém, sob pena de desprezo, uma autorização permanente para opinar. No entanto, pelo menos nos momentos em que delibera, comunica-se com os outros e estes poderão aliar-se à decisão que ele tomará porque ela é, sob alguns aspectos, decisão deles. A ferocidade das origens é suplantada quando entre um e outros se estabelece o vínculo da sorte em comum. [...] Se Maquiavel foi republicano foi porque havia encontrado um princípio de comunhão. Colocando o conflito e a luta na origem do poder social, não quis dizer que o acordo fosse impossível, mas quis sublinhar a condição de um poder que não seja mistificador e que seja a participação numa situação comum. (*Ibid.*, p. 272).

Chegamos, assim, à questão do “imoralismo” de Maquiavel. É preciso não confundir virtudes morais privadas e a *virtù* política, pois os atos do poder se dão no campo da opinião pública e esta altera o sentido das virtudes privadas. Em suma, Maquiavel é o primeiro pensador a abandonar a figura tradicional do Bom Governo ou do Bom Príncipe, definido por virtudes privadas, para pensar a *virtude do poder*

enquanto ação na esfera pública e, portanto, no campo da opinião pública, isto é, da visibilidade. Em outras palavras, o que significa afirmar a dimensão pública da *virtù*? Compreender que o poder é pura visibilidade, existe somente no seu *aparecer* e nisso reside a verdade da ação histórica.

Isto não significa que seja necessário ou preferível enganar (pois o Príncipe não pode ser mistificador) e sim que, porque somente podem ser vistos e nunca tocados, na distância e no grau de generalidade em que se estabelecem as relações políticas, gestos e palavras podem ser louvados ou detestados cegamente, desde que o Príncipe nunca seja um impostor. Pelo contrário, Maquiavel afirma que um Príncipe deve sempre construir uma reputação de virtudes, mas que para isso, precisa realmente tê-las. Por que? Porque a conservação do poder não depende do uso da força – esta traz desprezo e revolta – e sim da opinião, de maneira que os cidadãos são testemunhas oculares do valor do governante e este só pode receber esse testemunho se efetivamente possuir virtudes políticas.

Se o poder é pura visibilidade, se sua conservação depende da opinião pública, se para manter a opinião favorável é preciso praticar sedução, qual há de ser a virtude do poder? A principal virtude política é aquela que afronta a fortuna, isto é, a contingência e a adversidade, e o Príncipe dotado de *virtù* é exatamente aquele capaz de mudar suas virtudes nas contrárias, conforme as exigências das circunstâncias, uma vez que a *virtù* se refere ao próprio poder e não à moralidade privada do governante. De fato, pretender manter as mesmas virtudes quando as circunstâncias mudam, é fadar-se à perda do poder: a opinião pública logo reconhece e despreza uma bondade que é incapaz de dureza quando esta se faz necessária, uma magnanimidade que é incapaz de crueldade quando esta se faz necessária, uma prudência incapaz de audácia quando esta se faz necessária. Em suma, o olhar do povo julga a virtude do Príncipe segundo sua capacidade de enfrentar a ocasião adversa.

Maquiavel não pede que se governe por vícios, pela mentira, o terror, a astúcia, mas procura definir uma *virtude política* que é, para o Príncipe, falar a espectadores mudos à sua volta e tomados na vertigem da vida com muitos. Verdadeira força de alma, pois trata-se, entre a vontade de agradar e o desafio, entre a bondade auto-complacente e a crueldade, de conceber uma empresa histórica à qual todos possam se unir. Essa virtude não está exposta às reviravoltas que o político moralizante conhece porque ela nos instala de uma só vez na relação com o outro, que o moralista desconhece. É essa *virtù* que Maquiavel toma como signo de valor na política, e não o sucesso, pois dá o exemplo de César Borgia, que não teve sucesso, mas tinha *virtù*, e Francesco Sforza, que teve sucesso, mas por fortuna e não por *virtù*. (*Ibid.*, p. 275)

Regressamos, assim, à questão que abriu o ensaio: por que é tão difícil compreender Maquiavel? Responde agora Merleau-Ponty: por que

ele une o sentimento mais agudo da contingência ou do irracional no mundo com o gosto pela consciência ou pela liberdade no homem. [...] Ele evoca a idéia de um acaso fundamental, de uma adversidade que se esgueira mesmo dos mais inteligentes e de mais fortes. E se ele exorciza esse *malin génie*, não o faz recorrendo a algum princípio transcendente, mas pelo simples recurso aos dados de nossa condição. (*Ibid.*)

É exatamente isso que diferencia Maquiavel dos que defendem a opinião de que o mundo “é governado pelo acaso”. Se, no início do ensaio, Merleau-Ponty havia dito que essa opinião sugeria um certo cinismo em Maquiavel, agora pode distingui-lo dos que professam essa opinião por que os que a defendem concebem a fortuna como uma força metafísica perante a qual os homens só podem ser passivos. Ao contrário, Maquiavel, ao mesmo tempo em que afasta a transcendência da Razão, de Deus e da Natureza como fundamento de um bom poder, também afasta a idéia da Fortuna como força transcendente que governa os homens apesar deles mesmos. Na desordem do mundo, Maquiavel não quer buscar esperança e desespero em algo transcendente, mas trabalha a condição humana. Não há obstáculo ou adversidade para os quais não tenhamos, de alguma maneira, contribuído. O acaso puro só existe quando renunciarmos a compreender as circunstâncias e o nosso querer. A fortuna só é poderosa quando não lhe opomos qualquer barreira. O necessário ou o curso inflexível das coisas está somente no passado e se a fortuna parece ora favorável ora desfavorável é porque o homem ora compreende ora não compreende seu tempo. Quando compreendemos o que, nos possíveis do momento, é humanamente válido, não nos faltam signos e presságios da ação a ser realizada. Maquiavel não ignora os valores, ele os toma vivos e ligados a certas ações históricas voltadas a uma realidade por fazer.

A discussão sobre a relação entre *virtù* e fortuna coloca, portanto, a contingência no primeiro plano. 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.

O que se reprova nele [Maquiavel] é a idéia de que a história é uma luta e a política, relação com os homens mais do que com princípios. A história, depois de Maquiavel, e ainda mais do que antes dele, não mostrou que os princípios não engajam a nada e são manipuláveis para todos os fins? [...] Os liberais conhecem a arte de reter os princípios sobre a encosta das conseqüências inoportunas. Mais do que isso: aplicados numa situação conveniente, os princípios são instrumentos de opressão [...]. Decididamente, não importa somente saber quais princípios se escolhe, mas também quem, quais forças, que homens os aplicam. Mais ainda: os mesmos princípios podem servir a dois adversários [...]. Maquiavel tinha razão: é preciso ter valores, mas isso não basta e é mesmo perigoso fixar-se aí; enquanto não escolhermos aqueles que tem a missão de portá-los na luta histórica, não fizemos nada. (*Ibid.*, p. 279)

As dificuldades de Maquiavel eram reais e fortes: numa Europa fragmentada, dispersa, em guerra permanente, não era possível ir além do desejo de uma nação italiana segura e estável; não era possível pensar em termos de Europa, nem muito menos, de um povo universal nem de uma humanidade universal. Somente nas condições históricas modernas, Marx pode pensar nessa dupla universalidade. Eis porque “o problema de um humanismo real, posto por Maquiavel, foi retomado por Marx há cem anos”. Para propô-lo e realizá-lo, Marx buscou um outro apoio que não o dos príncipes e dos princípios: buscou-o nos homens mais explorados e mais oprimidos, os mais desprovidos de poder como fundamento de um poder revolucionário que terminasse com a opressão e a exploração.

Eis porque é preciso passar à análise da revolução russa. Tudo, na revolução, indicava o surgimento de uma nova concepção do poder – os soviets –, porém, após a destruição do soviete de Kronstadt, os líderes revolucionários, para ocultar os conflitos, passaram a mentir. Assim como os comandantes de Napoleão afirmavam que a rebelião das tropas significava que haviam se tornado agentes do estrangeiro, assim também os chefes revolucionários russos passaram a atribuir os conflitos à ação do ‘inimigo interno’, no caso, aos Brancos, combatidos pelos Vermelhos. Como se não bastasse, os conflitos que a revolução deveria ter ultrapassado reapareceram em seu interior e, dando razão a Maquiavel e não a Marx, os líderes revolucionários passaram da astúcia à mistificação enquanto a oposição recebia a simpatia dos inimigos da revolução.

Por que dar razão a Maquiavel? Evidentemente não por causa da mentira, da astúcia e da mistificação dos revolucionários russos e sim por que o poder tendeu a se autonomizar, deixando de ser visibilidade, opinião e ação para transformar-se em *regime*¹. Por que falar em autonomização do poder? Por que os chefes revolucionários tomaram o lugar do proletariado como camada dirigente e, com isso, deixaram para nós a questão principal: a autonomização do poder é uma necessidade inelutável ou decorreu das circunstâncias contingentes em que se deu a revolução russa?

É possível perceber a maneira engenhosa com que Merleau-Ponty constrói sua argumentação, deixando-a implícita para o leitor, como se ele próprio pudesse apenas colocar a pergunta, sem poder respondê-la. Ora, vimos que ele enfatizou duas idéias maquiavelianas: a idéia de que tanto a imagem da necessidade como a da fortuna figuram a crença em forças transcendentais aos homens; e a idéia de que a virtude política consiste em enfrentar a fortuna, enfrentar a contingência em lugar de ceder a ela. Portanto, invocar uma “necessidade inelutável” tanto quanto a

¹ Lembremos que a questão nuclear de *As aventuras da dialética* será: quando uma revolução deixa de ser um movimento e se transforma num regime?

potência das “circunstâncias contingentes” da revolução russa, não seria justamente afirmar a ausência da *virtù*?

Retomando a questão do congresso italiano, há que indagar: o paradoxo da revolução russa sugere sob que condições podemos falar de humanismo em Maquiavel?

Se humanismo for uma filosofia do homem interior e para a qual as relações com o outro não são problemáticas, o social não é opaco e a cultura política é substituída pela exortação moral, então não se pode falar em humanismo em Maquiavel. Porém, se por humanismo se entender uma filosofia que enfrenta o problema da relação do homem com o homem e da constituição entre eles de uma situação e uma história comuns, então pode-se dizer que Maquiavel é humanista. Mais do que isto:

Há uma maneira de denegar Maquiavel que é maquiavélica: é a astúcia piedosa daqueles que dirigem seus olhos e os nossos para o céu dos princípios para desviá-los daquilo que fazem. E há uma maneira de louvar Maquiavel que é exatamente o contrário do maquiavelismo, pois honra em sua obra uma contribuição à clareza política. (Merleau-Ponty, 1960, p. 283).

Referências bibliográficas

Merleau-Ponty, M. (1965). “La guerre a eu lieu”. In: *Sens et Non-Sens*. Genebra: Les Editions Nagel.

_____. (1960). “Note sur Machiavel”. In: *Signes*. Paris: Gallimard.