
AÇÃO POLITICA E TEMPORALIDADE NAS LEITURAS CONTEMPORÂNEAS DE MAQUIAVEL: NOTAS PARA UM DIÁLOGO ENTRE ALTHUSSER, ARENDT E MERLEAU-PONTY

Mariana Larison*

Resumo: No presente trabalho tentaremos apresentar, em um primeiro momento, os aspectos gerais da leitura que Althusser fez da obra de Maquiavel (sobretudo no que tange ao modo como esta se apresenta em textos como *Machiavel et nous* e *La solitude de Machiavel*), com o fito de compreender de que modo nosso autor entende o momento político da fundação do Estado. Em um segundo momento, objetivamos contrapor essa posição com outros dois modos de entender a instituição ou fundação do *político*, embora também a partir de Maquiavel, considerando as propostas de Hanna Arendt e de Maurice Merleau-Ponty. Por fim, esforçar-nos-emos por extrair algumas conclusões a respeito da produtividade e dos limites que cada um desses modelos hermenêuticos oferecem-nos para pensar o fenômeno da instituição política.

Palavras-chave: Althusser – Arendt – Merleau-Ponty – Instituição – Política

Como sabemos, Althusser foi, ao longo de toda sua vida, um grande leitor e admirador tanto da figura quanto da obra de Maquiavel. Os primeiros cursos que Althusser dedicou à obra do florentino datam do ano de 1962, cursos estes que foram repensados e retrabalhados pelo menos até meados dos anos 80 e, muito provavelmente, até a sua morte. No entanto, embora mantenha uma constante admiração pelo pensamento maquiaveliano que o leva a uma permanente leitura de sua obra, a função

* Doutora em Filosofia pela Université Sorbonne, Paris 1 e pos-doutoranda em filosofia pela USP

que essa leitura ocupa no campo teórico althusseriano parece variar a partir do ano 1977.

Com efeito, sabemos que durante os anos 77-78 ocorre uma virada crítica em relação à posição que Althusser mantém no que diz respeito ao marxismo-leninismo, seja do ponto de vista teórico (como atestam textos como *Marx dans ses limites*), seja enquanto militante (como mostram textos como *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*).

Do ponto de vista teórico – que é o único que examinaremos aqui –, interessar-nos-á assinalar sobretudo as críticas que Althusser dirige à tradição marxista: por um lado, a falta de compreensão da dimensão autônoma do político (no que tange aos conflitos sócio-econômicos) e, por outro, a ainda idealista dependência de uma metafísica teleológica da história.

É então no final dos anos 70, no momento de elaboração dessas duas críticas, que uma nova leitura de Maquiavel surge na obra de Althusser. É nesse contexto que a leitura de Machiavel permitirá ao filósofo francês pensar além dos limites do marxismo, de um lado, a autonomia do político inscrita em um momento fundador do poder e, de outro, um novo dispositivo teórico – alternativo ao da filosofia da história hegeliana – para dar conta do encontro entre teoria, conjuntura e prática política.

Pois bem, em um primeiro momento, nosso objetivo será o de apresentar os aspectos gerais da leitura que Althusser fez da obra de Maquiavel (sobretudo no que tange ao modo como esta se apresenta em textos como *Machiavel et nous* e *La solitude de Machiavel*), com o fito de compreender de que modo nosso autor entende o momento político da fundação do Estado (que a teoria marxista, dados seus limites, não permitiria pensar). Em um segundo momento, objetivamos contrapor essa posição com outros dois modos de entender a instituição ou fundação do político, embora também a partir de Maquiavel, considerando as propostas de Hanna Arendt e de Maurice Merleau-Ponty. Por fim, esforçar-nos-emos

por extrair algumas conclusões a respeito da produtividade e dos limites que cada um desses modelos hermenêuticos oferecem-nos para pensar o fenômeno da instituição política.

I. O Maquiavel de Althusser: a radicalidade do presente

A leitura althusseriana da obra de Maquiavel, tal como está desenvolvida nos cursos editados postumamente sob o título *Machiavel et nous*, parte de uma tese fundamental que organiza e dirige sua interpretação: a velha disputa a respeito da orientação ideológico-política de Maquiavel – a saber, a respeito de sua orientação ser republicana ou tirânica – é completamente irrelevante e constitui definitivamente um falso problema. Do ponto de vista de Althusser, o problema de Maquiavel não consiste em estabelecer a melhor forma de governo entre as existentes, mas sim, estabelecer as condições necessárias para o surgimento e a conservação do Estado italiano. Nesse sentido, *O príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Livio* devem ser lidos como dois momentos que respondem a um único objetivo, que seria o objetivo político de Maquiavel: a fundação e a permanência de um Estado nacional italiano.

A análise althusseriana, guiada então por esta hipótese fundamental, nortear-se-á por dois sentidos complementares: por um lado, a exposição do projeto maquiaveliano; por outro, a consideração das consequências desse projeto, seja do ponto de vista teórico, seja do ponto de vista prático.

Considerando o primeiro momento da análise – trata-se do primeiro momento do ponto de vista lógico, dado que a narratividade do curso althusseriano move-se paralelamente entre esses dois momentos analíticos –, as linhas gerais da leitura de Althusser podem resumir-se do modo que segue.

Maquiavel releva um problema político indicado “negativa, mas objetivamente” pela conjuntura em que se encontra, isto é, pela miséria,

pelas guerras, pela fragmentação dos principados, pelo poder do Papa, pelas intervenções estrangeiras. Althusser assinala, parcialmente na esteira de Gramsci, que esses elementos põem em evidência o problema da unidade de um Estado novo, donde seu objetivo, a unificação da Itália. Então, a questão consiste em encontrar a maneira de reunir o material disponível para dar forma a esse objetivo político. Pois a forma será, segundo Althusser, a de um príncipe novo. Essa “forma” será analisada por Maquiavel no que Althusser denomina a “teoria do Príncipe Novo”, cujas linhas gerais enquadrar-se-iam nos nove primeiros capítulos do *Príncipe* e cujos argumentos situam-se ainda nos oito primeiros capítulos do Livro I dos *Discorsi*. Uma vez vislumbrado o problema, bem como a forma de sua solução, Maquiavel estabelecerá, segundo Althusser, a prática política que levará a cabo essa tarefa – e cujo tema é o segundo objetivo das obras citadas.

Ainda de acordo com Althusser, o projeto de Maquiavel supõe um problema, uma teoria e uma prática políticos. Antes de tudo, vejamos em que consistiria pois a “teoria do Príncipe Novo”.

I. a. A exposição althusseriana do projeto maquiaveliano

O problema de Maquiavel, insiste Althusser, consiste na constituição da unidade nacional italiana. Partindo da perspectiva do florentino, a conjuntura – isto é, a matéria a ser formada por um Príncipe Novo em um Principado novo – é favorável. Em troca, toda a dificuldade consiste nesta *forma* que, para Maquiavel-Althusser, deve ser absolutamente nova, donde o tema da novidade.

Seguindo ainda a leitura de Althusser, se começarmos pelos primeiros capítulos do Livro I dos *Discorsi*, veremos os argumentos que sustentam essa teoria do Príncipe Novo: o tema da fundação e do começo,

o rechaço de todo modo de dominação e, com isso, a necessidade de estabelecer a independência desde a origem, além do caráter das leis, que devem pertencer ao Estado novo. Este deve encontrar seu começo somente em si mesmo, e em nenhum caso numa origem externa. Ele deve ser portanto nacional. Mas esse Estado deve também cumprir um segundo quesito, a saber, o de ser um Estado em cuja origem encontra-se a potencialidade de permanência no tempo.

O caso de Roma ilustra assim o objetivo maquiaveliano na medida em que coloca em evidência as condições de um Estado duradouro: sua fundação como monarquia e sua continuidade como república, bem como seu caráter de governo combinado e seu traço distintivo: as leis. Estas ocuparão um lugar central na teoria maquiavelico-althusseriana do Príncipe Novo, por marcarem a passagem da fundação à manutenção do Estado; do momento do absoluto poder solitário do Príncipe ao momento do trabalho em comum. Mas, cumpre assinalar aqui, o aparato jurídico-legal do Estado não precede os conflitos e as lutas de classe que são, em troca, a causa das leis, que surgem para controlá-los. Assim, aos olhos de Althusser, as leis surgem como uma função dos conflitos de classe. A causa das leis encontra-se no povo, cujas agitações desembocam na conquista de leis que, por sua vez, limitam a luta.

Nesse conflito de classes entre a classe dominante e o povo, o rei deve tomar o partido do povo promulgando leis. Para que o Estado dure, deve dotar-se de leis que expressem a relação de forças existente na luta de classes, apoiando-se nas causas do povo.

Infere Althusser em sua leitura de Maquiavel, pois, que para fundar e produzir um começo novo, o Príncipe deve estar só. Essa solidão consiste na exclusividade de sua autoridade, na concentração do poder em uma única autoridade. Para constituir, a partir do nada, um Estado, o fundador deve estar só; deve ser onipotente no vazio da conjuntura e de seu porvir

aleatório. Não obstante, isso não significa que o Príncipe deva ser um tirano, pois será fundador de um Estado duradouro somente aquele que seja capaz de dotá-lo de leis por meio das quais renuncia a seus plenos poderes, saindo, assim, de sua solidão.

Distinguem-se desse modo dois momentos na constituição do Estado, (1) o do começo absoluto, que pode ser realizado somente por uma pessoa, sendo intrinsecamente instável, na medida em que pode resvalar tanto para a tirania quanto para um Estado de direito; (2) o momento da duração, que pode ser assegurado somente pela concessão de leis e pelo fim do poder absoluto.

Assim, podemos entender que, nesse duplo aspecto, as duas obras maquiavelianas apontam para os dois momentos essenciais da constituição de um Estado duradouro: o momento da fundação – como tema do *Príncipe* – e o momento da durabilidade – como tema dos *Discorsi*.

Assinala então Althusser, o núcleo que constituiria as condições de existência do novo Estado conforme a teoria do Príncipe Novo: por um lado, o encontro da fortuna (a matéria, a conjuntura objetiva) com a *virtù* (forma, condições subjetivas de um indivíduo indeterminado). Por outro, o efeito desse encontro: a permanência do Estado, *i.e.* a fortuna transformada em forma política.

Até aqui apresentamos os aspectos gerais da exposição althusseriana do projeto de Maquiavel, principalmente no que concerne a sua teoria do Príncipe Novo, dimensão independente e auto-instituente do *político*. Vejamos agora a consideração de Althusser no que tange às consequências desse projeto.

I. b. A originalidade de Maquiavel: a solidão do presente

Vimos como Althusser entende o problema político de Maquiavel concernente à necessidade da instituição de um Estado nacional italiano,

Estado este que não existe e que deve portanto criar-se a partir do nada para dar conta das necessidades conjunturais das novas formas de produção que, naquele momento, manifestam-se somente como um vazio de miséria e de particularismos, mas que se abrem em direção a um futuro aleatório. Vimos que essa tarefa poderia ser realizada somente por meio de uma forma nova que, estritamente falando, não existe: a de um Príncipe novo dotado de *virtù*.

“Irresistivelmente, o centro de interesse de Maquiavel fixa-se então na Antiguidade, o que ordenará toda a sua análise, isto é, que impulsionará todas as questões que sejam levantadas. *Esse centro é Roma, um Estado que dura. O centro de Roma e seu começo.* [...] Aqui, voltamos a encontrar, no coração da reflexão e do discurso de Maquiavel, o mesmo ir e vir entre o passado e o presente, entre a teoria geral e o problema concreto [...]” (Althusser 4, p. 99). Mas, complementa Althusser, “o tratamento da Antiguidade por parte de Maquiavel é interessante por outra razão, a de ter permitido-nos captar a originalidade de nosso autor” (Althusser 4, p. 99).

Em que consiste a originalidade de Maquiavel em seu tratamento da Antiguidade? Ora – e com isso chegamos ao ponto que nos interessa em nossa exposição da leitura althusseriana de Maquiavel – a originalidade do pensador florentino consiste no fato de que “não tem necessidade, como diz Marx, de recorrer ao passado para pensar seu presente” (Althusser 4, p. 103).

A pesar desse “ir e vir entre o passado e o presente”, a originalidade de Maquiavel consistiria precisamente em prescindir do passado para pensar o presente, e é desse modo que Maquiavel se aproximaria da concepção marxista da revolução moderna ao mesmo tempo em que se afastaria das concepções utópicas das revoluções burguesas. Com efeito, Althusser compara o recurso a Roma por parte de Maquiavel ao de Marx no começo do *18 Brumário de Louis Bonaparte*, no qual este opõe a

nova revolução anunciada pelo Manifesto à Revolução Francesa. A nova revolução não precisa da utopia, ou seja, da busca “no passado, da garantia e da forma do futuro” (Althusser 4, p. 100), pois só começará sua tarefa ao despojar-se completamente do passado (isto é, ao despojar-se da veneração supersticiosa do passado).

Segundo Marx, recorda Althusser, avançar olhando para trás é uma característica das revoluções burguesas, que necessitam da ideologia da igualdade, da fraternidade e da liberdade – o seja, da virtude política romana –, para mobilizar e mobilizar-se em direção a uma revolução que, de fato, só alcançará uma liberdade formal e uma desigualdade real.

Nesse sentido, segundo Althusser, Maquiavel antecipa-se à revolução proclamada pelo Manifesto marxista, pois não tem necessidade de apresentar seus objetivos políticos concretos sob a égide da forma de uma ideologia moral emprestada de um mito do passado.

II. Maquiavel segundo Arendt: a fundação no futuro

Como sabemos, Arendt, como Althusser, volta-se para a figura de Maquiavel ao longo de quase toda sua obra, destacando em suas análises sobretudo um aspecto fundamental da obra do florentino, a saber, o fato de Maquiavel ser um dos primeiros pensadores – e, nesse sentido, o fato de ser um dos pais – das revoluções modernas; isto, segundo Arendt, graças a uma original releitura maquiaveliana da experiência, originalmente “romana”, da fundação.

De fato, segundo Arendt, Maquiavel “viu que toda a história e a mentalidade romanas dependiam da experiência da fundação e acreditou ser possível repetir essa experiência por meio de uma Itália unificada, que deveria constituir para o organismo político “eterno” da nação italiana a mesma pedra angular sagrada que fora a fundação da Cidade Eterna para o povo latino” (Arendt 5, p. 183).

Conforme Arendt, com os romanos Maquiavel teria entendido que a fundação era a ação política central, “o único grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política” (Arendt 5, p. 184).

Mas, em conformidade com o ponto de vista de Arendt em seu ensaio *Que é autoridade?*, a fundação de que se trata aqui é um fenômeno ligado – conceptual e experiencialmente – de maneira essencial a outros fenômenos, a saber, os da autoridade e da tradição. Sem esses fenômenos como seu horizonte de sentido, a fundação perderia seu caráter propriamente político.

Assim, pois, desde a queda do Império Romano na Modernidade – bem como daquela que seria sua sucessora na manutenção da tríade estrutural fundação-tradição-autoridade: a Igreja Católica –, ter-se-iam perdido as bases da noção mesma de autoridade e, com ela, o elemento propriamente político da tríade.

Sustenta Arendt que, desde então, “enquanto que todos os modelos, protótipos e exemplos de relações autoritárias [...], todos de origem grega, foram fielmente preservados e, posteriormente, articulados até se tornarem palavras vazias, a única experiência política que trouxe a autoridade como palavras, conceito e realidade a nossa história – a experiência romana da fundação – parece ter sido completamente perdida e esquecida” (Arendt 5, p. 180-181).

Contudo, para Arendt existe um acontecimento na história política moderna que retoma o fenômeno da fundação com toda sua força: esse acontecimento é o das revoluções modernas. Ora, o primeiro teórico dessas revoluções, o primeiro a pensar o caráter decisivo da fundação a partir de uma releitura original da experiência romana é, como nos mostra a autora, Maquiavel.

No entanto, Arendt faz notar que, diferentemente dos romanos, Maquiavel não teria interpretado essa fundação como um acontecimento do passado, mas sim como uma ação ancorada no futuro.

Lembremos que, para Arendt, a experiência da *fundação* de Roma – aquela ação política central em torno da qual todas as demais ações políticas adquirirão seu valor e sentido – constitui um único começo destinado a estender-se, a aumentar, dentro de um solo comum e de geração em geração. Assim, a autora infere que é a partir da fundação que a religião romana deve ser entendida “literalmente [como] *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigação para com o enorme esforço de lançar fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade” (Arendt 5, p. 163). “A religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas” (Arendt 5, p. 163). Por fim, nesse contexto a tradição asseguraria a transmissão, de geração em geração, do testemunho dos antepassados, testemunho este de que “inicialmente presenciaram e criaram a sagrada fundação e, depois, a engrandeceram por sua autoridade no transcurso dos séculos” (Arendt 5, p. 166).

Mas para Maquiavel, bem ao contrário, a fundação enquanto ação política central seria pensada sob o modelo de uma ação futura. Por essa razão, assinala Arendt, uma vez trasladado o fenômeno da fundação de um passado mítico para um *telos* futuro, Maquiavel teria compreendido a ação política da fundação como um modelo da *poiesis*, a qual envolvia essencialmente um movimento de violência, e não como um modelo da *praxis*, cuja característica principal é a persuasão.

Como sabemos, Arendt tem assinalado amplamente as características dessas duas ordens de atividade, bem como o problema da redução de uma à outra. Enquanto a ação política é constitutiva de um espaço de liberdade dado seu caráter imprevisível – o qual, juntamente com a palavra, constitui um espaço da vida não-biológica, isto é, da vida

intersubjetiva, pública e propriamente política –, o restante das atividades humanas conduz a um elemento de violência “inevitavelmente inerente a todas as atividades do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais o homem confronta-se diretamente com a natureza, em contraste com atividades tais como a ação e a fala, as quais dirigem-se basicamente aos seres humanos” (Arendt 5, p. 151).

A reinterpretação da experiência romana da fundação em termos de justificação da violência para alcançar a um fim é o que faz de Maquiavel, segundo Arendt, o pai das revoluções modernas; e, talvez, também seja o ingrediente responsável por seus fracassos.

III. Maquiavel a partir de Merleau-Ponty: a intratemporalidade da fundação

Até aqui, Arendt. Vejamos agora a proposta merleau-pontyana de leitura de Maquiavel no tocante a essa questão.

Antes de tudo, é necessário lembrar que a noção de *fundação* aparece inscrita, segundo o pensamento de Merleau-Ponty, no quadro mais amplo à luz do qual ganha sentido: referimo-nos à noção de instituição. A noção merleau-pontyana de instituição surge da tradução que o filósofo francês fez do conceito husserliano de *Stiftung* (também passível de ser traduzido para *foundation/fundação*). A discussão em meio à qual aparece esse termo na obra husserliana (mais especificamente, na obra do chamado “último” Husserl) é aquela relacionada à instituição originária, reinstituição e instituição final dos sentidos e hábitos culturais e sociais, tema este próprio de textos como *a Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. A partir de uma reapropriação particular, Merleau-Ponty retomará essa ideia de instituição e a desenvolverá em diversas estruturas, dentre as quais interessar-nos-á analisar aqui aquelas da vida política e da história.

O texto central para uma análise desse tipo encontra-se no curso do anos 1954-1955, proferido por Merleau-Ponty no *Collège de France* e denominado *L’Institution. La passivité*. Ali, Merleau-Ponty estende e elabora o conceito husserliano de *Stiftung* às diversas ordens da experiência humana, desde a experiência vital até a experiência histórica, passando pela experiência artística, bem como pelo campo do saber e da cultura. “Entender-se-á aqui, pois, por instituição esses acontecimentos de uma experiência que a dotem de dimensões duráveis, por relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido – ou ainda, os acontecimentos que depositam ao menos um sentido, não a título de uma relíquia ou de um resíduo, mas como um chamado a uma continuidade, como a exigência de um futuro” (Merleau-Ponty 7, p. 124).

Uma instituição é aqui definida como um acontecimento a partir do qual abre-se uma dimensão temporal de sentido à qual toda uma série de acontecimentos referir-se-á. Estruturalmente, a instituição supõe uma origem ou fundação, uma tradição que permita o momento da transmissão e reativação, uma unidade de sentido e uma unidade espaço-temporal, além de uma reativação / reinstituição desse sentido ou a inauguração de outros novos.

A título de exemplo, nesse contexto Merleau-Ponty apela para fenômenos propriamente políticos com a finalidade de dar conta de dois aspectos centrais da noção de instituição: por um lado, o fenômeno revolucionário, que ilustrará o momento da reinstituição do sentido; por outro lado, o problema do sentido da ação política na história, que servirá para ilustrar o modo como se deve entender o sentido de *fundação*.

Pois bem, quem permite entender, aos olhos do filósofo francês, a relação intrínseca entre o sentido e o tempo da ação política central, bem como a violência à qual encontra-se ligada, é mesmo Maquiavel.

O texto que nos serve de guia, a “Note sur Machiavel”, é o único que Merleau-Ponty dedica inteiramente a esse autor. Essa nota, que aparece em *Signes*, foi publicada pela primeira vez em *Les Temps Modernes*, no ano de 1949 e, dois anos mais tarde, nas atas do Congresso Internazionale degli Studi Umanistici, sob o título “Maquiavelisme et Humanisme”.

O problema que Merleau-Ponty busca pensar por meio do pensador florentino é o da instituição ou reinstituição de um poder político que não produza a anulação do conflito que é inerente a sua origem e, em última análise, à vida em comum; ou, dito de outro modo, o que Merleau-Ponty busca ao encontro de Maquiavel e de encontro com o marxismo hegeliano é um meio de pensar uma revolução que não dê lugar a uma restauração ou a um totalitarismo.

Lembremos que o problema retomado pela “Note sur Machiavel” é o problema do humanismo, entendido de um modo extremamente neutro como o problema das condições de existência de uma vida comum. Nesse sentido, Merleau-Ponty assinala que o problema de Maquiavel é o problema de Marx. Só que, se observamos os resultados da revolução marxista de 17, notamos que esse problema permanece intacto: como sugere o filósofo francês, alguma coisa fracassou na maneira de pensar novas formas políticas capazes de instituir uma nova forma de poder (que prescindia da exploração do proletariado) sem, contudo, anular o conflito constitutivo da vida em comum.

Para pensar esse problema com seriedade, uma filosofia da história que espera a anulação do conflito em uma síntese ulterior ou ainda uma filosofia que elimine a contingência a partir de uma concepção determinista ou teleológica da história não serve. Poder-se-ia acrescentar, na esteira de Althusser, que tampouco serviria uma filosofia que não pensasse seriamente no problema do poder no campo político, reduzindo-o a relações econômicas e sociais.

Seguindo, pois, Maquiavel, Merleau-Ponty afirma: “A luta originária sempre ameaça reaparecer [...]. A ferocidade das origens é reprimida quando, entre um e outro, estabelece-se o elo entre o trabalho e o destino comuns [...]. Colocando o conflito e a luta na origem do poder social, [Maquiavel] recusa a condição de um poder que não seja mítico e que não derive da participação de uma situação comunitária” (Merleau-Ponty 6, p. 272).

Maquiavel ensina-nos assim que a política é um espaço de reconhecimento e de tensão que surge da vida coletiva, na qual toda possibilidade de poder estável produz-se a partir do reconhecimento dessas tensões e em seu manejo, por meio da sedução, do engano e da força, mas também por meio da atenção à situação comunitária, considerando sua participação. Desse modo, as qualidades do Príncipe são vistas e suas ações intervêm em um espaço de opinião, no qual seu sentido é transformado.

Merleau-Ponty infere que, por essa razão, as ações refletem-se em uma constelação de olhares, como se fossem postas em frente a espelhos dispostos em círculo, e os reflexos desse reflexo criam uma aparência que consiste na verdade da ação política. O próprio poder é prisioneiro desse jogo de reflexos que ele mesmo não vê e não controla. Por isso, a *virtù* consiste em estar atento a essa imagem, em não se tornar prisioneiro dela.

A política desenvolver-se-ia então no plano da aparência, pois se desenvolve no plano do *público*, isto é, no espaço dos espelhos em círculo, como pura exterioridade sem sujeito; ou melhor, uma exterioridade cujo sujeito é o conjunto retomado por cada um.

Maquiavel introduz, assim, uma relação profunda entre a contingência da história e a liberdade da ação: a adversidade não elimina, mas sim reclama a ação; o acaso exige a compreensão do tempo presente. A possibilidade de operar sobre a contingência depende da compreensão da mesma, o que equivale a dizer que necessidade e contingência não

são forças externas contra as quais o homem nada pode: como bem mostraria Maquiavel, segundo Merleau-Ponty, não é somente no caso de renunciarmos a compreender as circunstâncias de nosso tempo que podemos atuar sobre a contingência, ao passo que os acontecimentos são necessários somente *no passado*.

Como afirma Marilena Chaui, “a discussão de Merleau-Ponty 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.”¹ E isto, segundo a devida interpretação do tempo presente.

Conclusões

Uma vez expostas – ainda que muito brevemente – estas diversas leituras contemporâneas de Maquiavel, só gostaríamos de indicar algumas das conclusões que podemos extrair delas.

Qual é, com efeito, a pergunta em comum e quais são as respostas em cada uma das perspectivas? Em que medida essas leituras permitem-nos pensar hoje a partir de Maquiavel?

Vimos que, no caso de Althusser, o retorno a Maquiavel – dirigido por um duplo objetivo, por um lado, o de fazer uma reavaliação do lugar do político, bem como de sua função em relação ao antagonismo social e, por outro o de efetuar uma crítica à filosofia marxista da história – é conduzido a uma interpretação do momento da instituição do poder político como fundação *ex-nihilo*. Uma fundação proveniente de um nada anterior e em direção a um futuro aleatório que se encontra aberto somente do ponto de vista teórico, em uma conjuntura vazia e, com isso, num presente radical que, enquanto tal, se situaria fora da ordem temporal da ação.

Vimos com a análise de Arendt como se produz, a partir de Maquiavel, uma ruptura com o passado que tange à concepção propriamente romana da fundação. Neste sentido, desde a perspectiva de Arendt, a noção de fundação perde com Maquiavel e os revolucionários modernos seu caráter propriamente político, pois ela deixa de ser pensada a partir de sua referência a um passado mítico para ser pensada como ação futura. Por essa razão, para a autora a fundação será política no caso de Roma, pelo fato desta encontrar-se na base de uma experiência que funcionou articulada pelos laços com o passado e por meio da comunicação, dando lugar assim a uma organização política que foi a mais importante e duradoura da história. Em troca, a fundação não será política no caso das revoluções modernas, uma vez que ali aparece como um tipo específico de ação (aquele que introduz no tempo um acontecimento novo) que se desenvolve segundo o modelo da *póiesis*, e não segundo o modelo da *praxis*: segundo o modelo da violência e não segundo o modelo da persuasão. O elemento diferencial em um caso e em outro seria o fato de que, no caso romano, a fundação encontra-se no passado, assim como a sua produtividade resulta de uma referência ao passado, prescindindo da violência, uma vez que se vale da comunicação (tradição) e de laços (religião). No segundo caso, ao contrário, e de acordo com o pensamento de Maquiavel, a fundação encontra-se no futuro, e naquilo que a aspiração a esse fim é capaz de produzir. Os meios para alcançá-la são obedecidos e justificados tendo em vista esse fim ulterior que os redime. Nesse sentido, tanto a perspectiva da filosofia da história marxista quanto a do futuro aleatório que propõe Althusser estariam inscritas nessa concepção mais ampla da fundação como ação futura que, segundo Arendt, Maquiavel teria inaugurado.

Pois bem, seguindo essa linha de análise e contra essas interpretações, Merleau-Ponty propõe outra maneira de pensar o fenômeno da fundação que nem a análise de Arendt nem a de Althusser parecem contemplar. O

que aconteceria, com efeito, se se pensasse um modo de relação com a “origem” que não a subordine nem ao passado, nem ao futuro, nem a um presente desligado de sua trama temporal, mas que não se situe entretanto fora do tempo? Que consequências teria essa nova ideia de fundação para a compreensão da *praxis* ou da ação política? Pois, apesar da elegância e da produtividade da análise arendtiana, as consequências que se seguem daí no que concerne a sua concepção da ação política, parecem pouco satisfatórias. Com efeito, o descrédito do caráter político da ação toda vez que esta incorpora a violência – isto é, que ela se transforma em *póiesis* em termos arendtianos – nos permite realmente compreender o momento de fundação de uma ordem política?

Contra essa concepção, dizíamos, do sentido orientador da *praxis* política – que é outro modo de nomear a noção de fundação –, Merleau-Ponty propõe-nos uma alternativa. Por um lado, assim como Althusser e, seguindo os ensinamentos de Maquiavel, Merleau-Ponty considera que o momento de fundação de uma instituição política viria a dar conta de um conflito que se encontra nessa própria origem (neste sentido, e contra a posição de Arendt, ambos autores supõem que se o conflito não se identifica com a violência, é inegável que esta seja uma de suas possibilidades). Como Althusser, então, Merleau-Ponty encontra em Maquiavel um modo de pensar a dimensão autônoma do político frente às lutas e movimentos socioeconômicos.

Por outro lado, também como Althusser mas de modo diferente, ele encontra em Maquiavel uma alternativa à filosofia da história hegeliano-marxista. Com efeito, diferentemente de Althusser e de Arendt, para Merleau-Ponty o sentido orientador da experiência comum que o momento da fundação propiciaria não se encontraria no passado ou no futuro, mas sim na tensão que a compreensão das circunstâncias presentes estabelece entre o dado e as possibilidades abertas, entre a fortuna e o possível.

“Nem mímica do passado (Guérin), nem fulguração do futuro (Trotsky); essas duas noções são, decerto, correlativas (a mímica do passado e a antecipação do futuro, todas as revoluções se parecem: a burguesia como instituída reconhece-se no Antigo Regime como instituído e desmente a burguesia instituinte). O tempo originário não é decadência (demora em si mesmo) ou antecipação (avanço sobre si mesmo), mas sim está em tempo, é o tempo que é” (Merleau-Ponty, 7, p. 36).

Nesse sentido, a ação política central, a *virtù*, é pensada como a introdução de um sentido orientador segundo as determinações do tempo e as circunstâncias presentes: “A reativação não é somente a explicitação do implicado, mas também o despertar da intenção originária total da qual não era mais que uma expressão parcial. Contemporaneidade de todas as verdades ou de todas as histórias. Husserl encontra aqui um dos sentidos da Revolução Permanente: a antecipação do futuro no passado total e em seus horizontes não esclarecidos. Cada época antecipa e demora-se em si mesma. Por seus horizontes, as épocas guardam relação entre si. Revolução contínua, mas porque já começou. Para fundar essa concepção revolucionária, é necessário mostrar em que sentido o futuro é *gestiftet* na intenção fundadora, em que sentido a continua tanto quanto a muda” (Merleau-Ponty 7,2 p. 42).

Em outras palavras, pensada para além da alternativa entre passado e futuro, a experiência da fundação pode perfeitamente dar lugar a uma compreensão da *praxis* ou ação política, fora da oposição entre momento instituinte e momento instituído da ordem política. “Eis aí, escreve Merleau-Ponty em uma nota, o sentido muito geral da instituição: [ela] não é o contrário de [a] revolução: [a] revolução é outra *Stiftung*” (Merleau-Ponty, 2, p. 44).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Althusser, L., *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, Paris, Maspero, 1978
2. _____, “La solitude de Machiavel”, in *Multitudes*, Nro 2, 1990
3. _____, “Marx dans ses limites”, in *Ecrits philosophiques et politiques I*, Paris, LGF, 1995.
4. _____, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009
5. Arendt, H., “Que é autoridade?”, in *Entre o passado e o futuro*, São Paulo, Perspectiva, 2009
6. Merleau-Ponty, M., “Note sur Machiavel”, in *Signes*, Paris, Gallimard, 1960
7. _____, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003

POLITICAL ACTION AND TEMPORALITY IN CONTEMPORARY READINGS OF MACHIAVELLI: NOTES FOR A DIALOGUE BETWEEN ALTHUSSER, ARENDT AND MERLEAU-PONTY

Resumé : Nous voudrions présenter ici, tout d’abord, les aspects généraux de la lecture que Althusser fait de l’œuvre de Machiavel (surtout de la manière dont celle-ci est présentée dans de textes comme *Machiavel et nous* et *La solitude de Machiavel*), à fin de comprendre de quelle manière Althusser interprète, chez Machiavel, le moment de la fondation de l’Etat. Ensuite, nous voudrions confronter cette lecture avec d’autres manières de comprendre, toujours à partir de Machiavel, l’institution ou fondation du *politique* : celles de Hanna Arendt et de Maurice Merleau-Ponty. En fin, nous essayerons de tirer les conséquences et de penser les limites de ces modèles herméneutiques concernant le phénomène de la institution politique.

Mots-clés : Althusser – Arendt – Merleau-Ponty – Institution – Politique

NOTAS

1. Seminário inédito ditado na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo no segundo semestre de 2009, 5ta aula.