

Cadernos Espinosanos

número especial sobre Maquiavel e Espinosa



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 32 jan-jun 2015 ISSN 1413-6651

IMAGEM escultura de Maquiavel em mármore, 1845, autoria Lorenzo
Bartolini, presente na *Galleria degli Uffizi* em Florença.

REALISMO, CONFLITO E CONHECIMENTO: ACERCA
DA RELAÇÃO ENTRE O GOVERNANTE E A
FORTUNA EM MAQUIAVEL E ESPINOSA

Douglas Ferreira Barros

Professor, Pontifícia Universidade Católica

de Campinas, Campinas, Brasil

douglasfbarros@gmail.com

RESUMO O objetivo do presente texto é retomar a discussão sobre a presença do pensamento de Maquiavel nas obras de Espinosa, observando a figura do governante que se defronta com a Fortuna. Começamos nossa leitura mostrando como no realismo maquiaveliano acerca do poder, especialmente em *O Príncipe*, o governante assume a condição de alguém que se põe na situação de embate. Já no *Tratado Teológico-Político* a relação do governante com a Fortuna será daquele que deve decifrar os desígnios da potência infinita de Deus. Ao final, faremos uma leitura de trechos das obras políticas destes dois filósofos para mostrar que, em Maquiavel, a relação que se estabelece entre o homem de ação e a Fortuna é de enfrentamento e, no caso de Espinosa, ela se compreende no registro do conhecimento.

PALAVRAS-CHAVE Maquiavel, Espinosa, Fortuna, conflito.

A relação de Espinosa com a obra de Maquiavel é tema central para importantes interpretações sobre a obra do filósofo holandês. Especialistas como Leo Strauss e Carl Gebhardt dedicaram especial atenção ao conjunto de problemas aprofundados por Maquiavel, decisivos para que se tenha uma compreensão precisa das teses centrais do *Tratado Político* (ESPINOSA, 2009). Althusser e Antonio Negri, já na segunda metade do século XX, lançaram luz sobre um conjunto de temas e problemas, como o da soberania, da multidão e do conflito, contribuindo para que os mesmos ocupassem o centro do debate na filosofia política contemporânea, inclusive em trabalhos de filósofos pouco afeitos ao espinosismo.

Vittorio Morfino (MORFINO, 2002), recentemente, procurou ampliar a discussão dessa relação centrando a investigação sobre o *Tratado Teológico-Político* (ESPINOSA, 2003). Além da temática especificamente política, para Morfino, a leitura de Maquiavel seria decisiva para lançarmos luz sobre a definição espinosana da história humana. Espinosa teria integrado em sua elaboração da noção de história uma série de problemáticas de origem maquiaveliana, que se pode resumir em quatro tópicos: 1) a relação entre a eleição política de um povo e a Fortuna; 2) a utilidade das cerimônias e dos cultos no uso político da religião; 3) a crítica dos milagres; 4) o desejo e as paixões como fundamento do pacto social.¹

1 “Cada um desses quatro eixos permite conhecer a especificidade da contribuição maquiaveliana na apresentação da estratégia conceitual espinosana no *TT-P*. Mais especificamente, Espinosa aplica à história dos hebreus os caracteres surpreendentes da história romana descritos por Maquiavel nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*. Espinosa se serve do modelo paradigmático da história romana para sublinhar

Sobre a proximidade entre os dois pensamentos, é intrigante o que se nota em uma primeira observação sobre a relação entre política e Fortuna. Especificamente em *TT-P* III, Espinosa nos explicará o que significa a vocação do povo hebreu e o dom da profecia, apresentando-nos uma clara definição: “...por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (ESPINOSA, 2003, p.52). Por sua vez, se recuperarmos a menção mais contundente de Maquiavel à Fortuna em *O Príncipe* veremos a discrepância na abordagem do tema, na comparação com Espinosa: “Não me é desconhecido como muitos têm tido e têm a opinião de que as coisas do mundo são governadas pela fortuna e por Deus, de modo que com a sua prudência os homens não podem corrigi-las, ao contrário não lhes ordenam remédio algum” (MAQUIAVEL, 2008, XXV, p. 295). Não causaria surpresa a um leitor curioso sobre esses dois nomes de destaque da filosofia política na modernidade se partíssemos aqui do fato de que definições aparentemente distintas desautorizam-nos a buscar alguma relação para a presença do termo nas duas obras. Mas, em se tratando da filosofia, as aparências de correção e verdade nem sempre se confirmam após um estudo mais apurado e rente aos argumentos nos textos.

ao mesmo tempo a singularidade dos acontecimentos que marcaram o povo judeu e a exemplaridade universal que decorre disso, necessárias para fixar as modalidades de uma compreensão ‘ontológica’ da história humana. Por aí, Espinosa está em condições de desteologizar o horizonte de constituição do político, que pode assim se articular em torno da imanência absoluta das relações de força e dos conflitos no seio do Estado” (ANSALDI, 2006, p. 218-9).

II. REALISMO E ANTI-UTOPIA: RESISTÊNCIA AOS CAPRICHOS DA FORTUNA

O tema da Fortuna em Maquiavel está diretamente relacionado à noção de conflito, de embate, luta. A Fortuna não é deusa a dominar sozinha a metade das coisas do mundo que não são reguladas por Deus, mas ela se apresenta como uma força a ser vencida pela *Virtù*. Este embate, pelo qual se entende desde a ação de um bom governante, assim como daquele que foi derrotado, até a do homem comum que age para fazer valer seus interesses em todas as situações, é aquele em que a Fortuna é força que desafia a capacidade humana de resistir e se impor aos seus desígnios. Tão presente ela está em todos os momentos e experiências humanas que não há como dizer que um homem aja sem dar atenção aos caprichos dela. Dado que ela se coloca como ameaça e desafio à força da *Virtù*, resta aos homens de ação, com vistas à conquista e ao comando político, não ceder às artimanhas da Fortuna: é imprescindível não ceder a uma clara percepção sobre os reais problemas e interesses que envolvem questões do poder e da política.

No caso do pensador de Florença, a discussão sobre o realismo ancora-se na famosa passagem do capítulo xv de *O Príncipe*, segundo a qual na investigação sobre o poder se vai tratar da *verità effettuale delle cose*. Muitas interpretações exploram essa constatação crua das ações necessárias para que se obtenha a segurança do poder, ou daquelas necessárias para que se o conquiste. Ao retratar as dificuldades por que passam os governantes e as razões por que alguns têm êxito em suas estratégias, Maquiavel teria apresentado claros limites em relação ao que os homens de ação podem conquistar na atividade política e ao tempo pelo qual podem se manter no poder. Também a apresentação desses limites se estende à possibilidade dos ordenamentos políticos se manterem seguros e potentes. Esse realismo maquiaveliano é a base do seu anti-utopismo em

relação aos ordenamentos políticos e às ações humanas. Nada melhor para representá-lo do que a oposição entre *Virtù* e Fortuna.

Em Espinosa, a discussão sobre o realismo político também resvala no tema da utopia. A constatação de que em suas obras estamos diante de um pensamento anti-utópico encontra-se na abertura do *Tratado Político*, onde se lê:

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia... (ESPINOSA, 2009, p. 5).²

2 Em nota, Aurélio destaca que E. Cassirer e A. Negri observam uma matriz utópica no pensamento de Espinosa. O primeiro aponta “alguns traços comuns entre o autor [Espinosa] e Campanella, em particular no exame da liberdade, muito embora sublinhe que o italiano está impedido, por razões teológicas, de levar até as últimas consequências a sua concepção... Na esteira de Cassirer, A. Negri considera que existia no ‘círculo de Espinosa’ um panteísmo já sem a dimensão utópica da Renascença, mas ainda atuante na situação histórica vivida pela Holanda em meados do século XVII (Cf. *Anomalia Selvagem...*). Num texto mais recente, o mesmo autor afirma: «Le *TP* est aussi la conclusion d’un double cheminement philosophique [...] qui pousruit les déterminations du principe constitutif de l’humanisme, pour le conduire de l’utopie à une définition de la liberté comme liberté constitutive”. Cf. (AURÉLIO, 2014, p. 47, nota 52).

A opção por pensar a política sob a ótica do realismo e não sob a do dever ser, não impede contudo que façam defesas de formas políticas que consideram expressar melhor o desejo de liberdade dos cidadãos. Há quem defenda inclusive que a Roma objeto de análise de Maquiavel nos *Discursos* é muito mais um exemplo utópico do que uma análise fiel à obra de Tito Lívio. No caso de Espinosa, como precisamente assinalou Aurélio (AURÉLIO, 2014, p. 47), há proximidade com os utopistas em pelo menos dois aspectos: a crítica dos moralistas escolásticos e dos espelhos dos príncipes: “A alternativa utópica, [explica Aurélio], ao limitar-se a criar uma situação totalmente imaginária, deixa intocável aquilo mesmo que era suposto criticar” (AURÉLIO, 2014, p. 47). No final das contas, o realismo nestes dois casos pressupõe uma radicalidade crítica em relação aos modelos políticos e de ação estabelecidos pelo pensamento clássico que torna pouco sustentável a aproximação de suas obras ao projeto dos utopistas.

Tal radicalidade se expressa em Maquiavel, por exemplo, no capítulo xxv de *O Príncipe*, quando da referência ao jogo entre *Virtù* e Fortuna. Como adiantamos, esta é uma força cujo poder se iguala ao dos deuses e exerce influência sobre as coisas humanas. A primeira é a força eminentemente humana de resistir. Destaque-se que Maquiavel iguala o *status* do poder de Deus, com maiúscula, ao da Fortuna. Esta é uma mulher e, como tal, o seu poder se exprime por analogia àquilo que corresponde à variação, à inconstância, ao que há de imprevisível e ameaçador, a um poder avassalador sobre as decisões dos imprudentes e que demanda dos astutos toda atenção e maestria para que possam resistir-lhe, sem no entanto jamais domá-la em definitivo. Maquiavel estabelece que os poderes desta força sobrenatural se verificam nas dificuldades que encontram os homens de ação ao estabelecerem uma or-

dem para os acontecimentos, a fim de que um mínimo de regularidade e previsão possa favorecê-los face aos que são incautos e pouco atentos às qualidades e poderes da Fortuna.

A *Virtù* entendida no texto maquiaveliano como força de resistência e imposição à fortuna se contrapõe à perspectiva dos moralistas clássicos, por exemplo, da ciceroniana, “segundo a qual a conveniência ou utilidade e a retidão moral seriam inseparáveis” (AURÉLIO, 2014, p. 85). O realismo de Maquiavel expõe com clareza de detalhes como os homens são limitados em sua ação e nos assuntos de governo e de poder, de modo amplo. No jogo da política é preciso estar atento para se colocar em acordo ou para resistir às flutuações apresentadas pela Fortuna. Isso explica por que os ordenamentos políticos não resistem ao desgaste do tempo e terminam por conhecer um fim trágico.

Desde os primeiros capítulos de *O Príncipe*, Maquiavel afirma que as ações extremas resultam não especificamente de uma escolha racional ou atendem a um chamado dos deuses, mas são uma resposta à necessidade. Interessante observar aqui que a necessidade se vincula à demanda por uma ação de resistência ou de imposição da força e não mantém qualquer relação com nenhuma formulação de cunho metafísico. O conceito de necessidade, que impulsiona as investidas da força para deter e dominar os opositores, afirma Michel Senellart, é estruturante de parte fundamental do pensamento maquiaveliano (SENALLART, 1989, p. 37). Sobre esta noção erguem-se inclusive as teses do *maquiavelismo*, críticas e contrárias à perspectiva de nosso pensador. A necessidade poderia ser definida como “a regra de prudência à qual está submetido o príncipe em suas ações e como o constrangimento exterior ao qual ele deve se submeter” (SENALLART, 1989, p. 37).

O emprego da força, por exemplo, é necessário porque respeita aquela regra de prudência, mas, ao mesmo tempo, insuficiente porque a noção de ‘potência do poder político’ (“potenza”) não se funda exclusivamente na capacidade de manipulação deste elemento. Após estabelecer no capítulo II de *O Príncipe* a melhor forma de governar e manter os principados, Maquiavel assinala que a única dificuldade que os governantes de principados hereditários podem vir a encontrar é uma “força” de resistência contrária (MAQUIAVEL, 2008, II, p. 258). Ele enfatiza: “Força excessiva e extraordinária” capaz de desestabilizar as bases do domínio tradicional. Força para dominar, força para resistir, nenhum poder se mantém seguro apenas porque recorre a esse expediente.

No capítulo III desta mesma obra, Maquiavel faz questão de reafirmar a importância do conflito ao identificar como inimigos “todos os que se ofendem por ocupares aquele principado” (MAQUIAVEL, 2008, III, p. 258). A possibilidade ou iminência do embate é estendida quase à totalidade das decisões possíveis. Constituem ameaça até os que se mantêm próximos do governante e o auxiliam. Ao mencionar que o conquistador, mesmo possuindo exércitos, permanece na dependência do “favor dos habitantes para entrar numa província”, Maquiavel deixa claro que a força extrema dos combatentes não é o bastante para garantir a segurança, porque o governante deve manter uma relação de ambiguidade para com os súditos. Ele não tem certeza de quais deles estão a seu favor e quais são opositores. Em razão disso, observamos uma clara desconfiança do pensador no exclusivo emprego da força como expediente definitivo de segurança do poder. Essa forma de assegurar o poder não deve abater os súditos indistintamente. Por isso, também, ele pôde afirmar que a “punição aos delinquentes” (MAQUIAVEL, 2008, III, p. 259) com a força é um recurso fundamental quando o conflito se

acirra ao extremo, mas só neste instante. Os passos para a reconquista de Milão junto aos franceses pelo duque Ludovico são um exemplo desse acirramento e de que o uso exclusivo da força o acompanha. Segundo Maquiavel, a primeira tentativa tinha um propósito mais diplomático, constituiu uma ameaça de fronteiras, mas da vez definitiva foi necessário “aniquilar e expulsar” os ocupantes inimigos: “(...) mas da segunda, foi preciso haver se colocado contra toda a gente e que os seus exércitos fossem aniquilados e expulsos da Itália”, (MAQUIAVEL, 2008, II, p. 258).

Do mesmo modo que o recurso à força não determina a qualidade da potência de um ordenamento político, as causas do enfraquecimento do poder não estão determinadas exclusivamente pela intensidade, ou regularidade, de seu emprego. Maquiavel não oferece qualquer estímulo às intenções dos homens inclinados à tirania, mas adverte que os limites da ação se podem verificar tanto naqueles que agem valendo-se do excesso de força quanto nos que de modo algum recorrem a tal expediente. Enfim, se a *Virtù* se apresenta como resistência à Fortuna, nenhum procedimento é tão eficaz e suficiente para detê-la quanto saber ler a ocasião, valer-se de toda astúcia para agir nos limites do possível e do necessário, sem pretender que a paz e a segurança se instalem em definitivo na cidade dos homens.

III. REALISMO RADICAL: CONFRONTO E CONHECIMENTO, DISTINÇÃO ENTRE MAQUIAVEL E ESPINOSA

O realismo maquiaveliano, ancorado na discussão sobre o embate entre *Virtù* e *Fortuna*, se exprime com perfeição pela ideia de conflito. Lucchese sustenta que o realismo radical na obra do florentino é aquele em que “...nenhuma ação está em nosso poder a menos que haja uma *virtù* suficiente e a ocasião seja vantajosa; ao mesmo tempo *toda e qual-*

quer ação está em nosso poder se a *virtù* estiver preparada e dominar a ocasião” (LUCCHESI, 2009, p. 14). Esta radicalidade pode ser estendida ao pensamento de Espinosa, que concordaria que a política é o lugar por excelência da manifestação dos conflitos.

Para Lucchese importa repensar nos dois casos o sentido da contingência e, para isso, abandonar a idéia de que a Fortuna maquiaveliana remete à força de uma divindade. A “fortuna não pode ser vista como uma força autônoma baseada apenas em si própria, sem raízes no terreno das relações humanas, que pode além disso governar em acordo com a sua própria indeterminação e sem lógica aparente” (LUCCHESI, 2009, p. 14).

A ausência de uma lógica aparente no âmbito das relações humanas não nos autoriza a projetar que as opções da ação política estejam amparadas na dúvida quanto à possibilidade de êxito, da vitória. A radicalidade desta perspectiva reside no fato de que não se trata de uma alternativa cética (LUCCHESI, 2009, p.15). Isto é, não se deve apostar que a inação seja uma opção entre outras no conflito entre a *Virtù* e a *Fortuna*. Qualquer julgamento positivo ou negativo sobre a ação só se justifica em função de uma análise de quão bem preparada é a *Virtù* para enfrentar a Fortuna: a primeira deve “lutar todo o tempo com todos os eventos, presentes e futuros, assim como estar preparada para forjar mudanças de todo tipo e com o potencial desenvolvimento de qualquer tipo de perda” (LUCCHESI, 2009, p. 15).

A redução da *Fortuna* às relações humanas, ao nível imanente a toda e qualquer ação, sejam aquelas com vistas à conquista do poder, sejam aquelas orientadas para a realização de um interesse qualquer, permite maior aproximação com a perspectiva espinosana. Porém, esse

esvaziamento da dimensão transcendente que residiria nos elementos que desafiam nossas escolhas e se interpõem às finalidades de nossos atos, por assim dizer, não afasta o conflito do horizonte da relação entre a *Fortuna* e a *Virtù*, tal como a entende Maquiavel. Sobre esse aspecto é que assinalamos a maior distinção com a perspectiva de Espinosa.³

Se voltarmos nossa atenção para o que Espinosa afirma em *TT-P* III, notaremos que a relação que se estabelece entre os homens e a Fortuna, especialmente o governante ou ocupante da soberania, não é de conflito, mas envolve o conhecimento: “...por fortuna entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevisas” (ESPINOSA, 2003, p. 51). O conhecimento das causas exteriores, que constituem a potência infinita de agir de Deus, é o que ampara a distinção entre aqueles que têm a “verdadeira felicidade e beatitude” e o homem mau e invejoso. Este apraz-se em afirmar a sua superioridade na comparação com os que ele próprio identifica como os ignorantes; aqueles, verdadeiramente felizes, se completam no conhecimento das causas que Deus predetermina.⁴

3 Não é o caso de desenvolvermos aqui a leitura exaustiva sobre o tema da Fortuna na *Ética* em virtude de que nosso projeto de leitura pretende investigar neste momento o que denominamos aqui de: a condição do homem de ação frente à Fortuna quando ele se encontra no centro do poder, no caso maquiaveliano, ou na soberania, para Espinosa. Para o momento, apenas a leitura das primeiras menções ao tema da Fortuna no *TT-P* cumpre nosso objetivo.

4 “a verdadeira felicidade e beatitude dum homem consiste apenas na sabedoria e no conhecimento da verdade e não em ser mais sábio do que todos os outros ou no fato de eles não possuírem o verdadeiro conhecimento, pois isso não acrescenta absolutamente nada à sua sabedoria, que o mesmo é dizer, à sua verdadeira felicidade. Quem, por conseguinte, se regozija por tal fato, regozija-se com o mal dos outros, é invejoso e mau e não conhece nem a verdadeira sabedoria nem a tranquilidade da verdadeira vida” (ESPINOSA, 2003, p. 51).

Se a *Fortuna* é o governo de Deus sobre as coisas humanas por meio de causas exteriores e imprevistas, a verdadeira sabedoria se adquire não pelo enfrentamento das causas, mas pelo conhecimento delas. Prever as causas não é senão ter o conhecimento adequado das ordens da potência infinita de Deus. Quanto mais O conhecemos, melhor nos apropriamos da *Fortuna*. Por este motivo, ainda no *TT-P*, sem avançar sobre a investigação da dimensão moral pressuposta na relação do homem com a *Fortuna* (um dos temas fundamentais da *Ética IV*), Espinosa sustenta que, entre os objetivos principais que os homens devem desejar estão: “conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar as paixões, ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde” (ESPINOSA, 2003, p.53). E o conhecimento das causas primeiras, das ordenações de Deus a que chamamos de *Fortuna*, se adquire por meios que se encontram na natureza humana, “de maneira que a sua aquisição depende apenas de nossa potência, ou seja, das leis da natureza humana”. E completa:

Por essa razão, é obrigatório reconhecer que tais dons não são específicos de nenhuma nação, pois foram sempre comuns a todo gênero humano. A menos que queiramos imaginar que a natureza procriou outrora diversos tipos de homens! Porém, os meios que servem para se viver em segurança e para a conservação do corpo residem sobretudo nas coisas exteriores a nós e, por isso, chamam-se dons da fortuna, porquanto dependem em boa parte da evolução de causas exteriores, as quais ignoramos (ESPINOSA, 2003, p. 53).

O bom governante, ou o melhor ocupante da soberania política, é aquele que tem o mais adequado conhecimento das causas exteriores e não quem luta e impõe resistência à *Fortuna*. Esta se presta ao conhecimento dos homens e não ao confronto, em termos maquiavelinos.

Para Espinosa, a derrota para a *Fortuna* nada mais é do que sinônimo do erro, da ignorância ou nada além de uma ideia inadequada acerca de um evento qualquer que exprime a potência infinita de Deus em ato. Se para Maquiavel a necessidade é premência, urgência da ação face à *Fortuna*, em Espinosa essa noção é deslocada ao campo do conhecimento das causas determinadas por Deus.

Cabe perguntar, então, quem será esse governante tão eficiente quanto ao conhecimento das causas a ponto de poder conduzir seus concidadãos à paz e à fruição da tranquilidade?

IV. CONCLUSÃO: FORTUNA COMO CORRESPONDÊNCIA ENTRE RAZÃO MORAL E RAZÃO POLÍTICA

A resposta a essa indagação, a meu ver, pode dar-se a partir de dois caminhos analíticos. O primeiro deles percorre a investigação da história do povo hebreu, onde buscaríamos avaliar se, e como, neste povo, os governantes mobilizaram as ferramentas de sua própria natureza humana para conhecer a potência infinita de Deus. Por outra via, pode-se avançar diretamente ao *TP* para investigar, entre os modelos da soberania política ali apresentados, em qual deles o governante age e conduz os cidadãos em acordo com o conhecimento das causas determinadas de Deus.

Em qualquer um destes percursos, a resposta sobre a relação do homem com a *Fortuna* se desloca do plano da ação que mira o enfrentamento pela força e pela astúcia para o campo da “sistematicidade onde o confronto entre razão moral e razão política é subsumido” (AURÉLIO, 2014, p. 85). Então, quem será o governante capaz de subsumir no mesmo ato a ação moral e a ação política?

Seja ele um só, seja ele um conselho, aquele que detém o estado será o intérprete das leis e portador do juízo sobre o interesse comum das mesmas, isto é, se elas conduzem à paz e à salvação ou devem ser violadas (ESPINOSA, 2009, IV, §6, p. 41). Todos os instantes, o ocupante da soberania está diante da Fortuna e se põe a dar conhecimento de suas causas não em nome de sua própria salvação, mas em favor da tranquilidade de todos. Quem será ele?

Não é o caso de destacarmos um nome, um exemplo qualquer. Mas, sim, reafirmar que a potência da soberania é tanto mais forte e conhecida das causas expressas pela potência de Deus quanto mais ela se funda no direito de natureza. Este, por sua vez, confere mais potência ao estado na mesma medida em que é expressão da potência da multidão e não de cada um isoladamente. Espinosa mantém-se fiel ao propósito de responder sobre o melhor entre os exemplos da soberania não porque algum deles espelhe a perfeição dos modelos abstratos trabalhados pela tradição filosófica.

...a sociedade é tanto mais segura, mais estável e menos sujeita aos azares da fortuna quanto mais sensato e vigilante for quem funda e quem governa; pelo contrário, quando ela é formada por homens rudes, está em boa parte à mercê da fortuna e é menos estável (ESPINOSA, 2003, III, p. 53).

Razão moral e razão política formam unidade em soberanias que expressam o conhecimento das causas externas da ordem da natureza, isto é, em poderes cuja potência é expressão de conhecimento de Deus.

REALISM, CONFLICT AND KNOWLEDGE:
THE RELATIONSHIP BETWEEN THE RULER
AND FORTUNE FOR
MACHIAVELLI AND SPINOZA

ABSTRACT The aim of this paper is to resume the discussion about the presence of Machiavelli's thought in the works of Spinoza, focusing on the figure of the ruler who confronts Fortune. We begin our reading by showing how in the Machiavellian realism about power, especially in *The Prince*, the ruler assumes the condition of someone who stands in the situation of confrontation. For Baruch Spinoza, in *Theological-Political Treatise*, the relationship between the ruler and Fortune is the one of someone who should decipher the designs of the infinite power of God. We will read excerpts from the works of these two political philosophers to show that, in Machiavelli, the relationship that is established between the man of action and fortune is confrontation, conflict, and, for Spinoza, is understood in the register of knowledge.

KEYWORDS Machiavelli, Spinoza, Fortuna, conflict, knowledge.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANSALDI, S. (2006) *Conflict, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza-Machiavelli*. IN.: *Multitudes*. V. 4. No. 27. p. 217-225.

AURÉLIO, D. P. (2014) *O mais natural dos regimes*. Lisboa: Círculo de Leitores.

ESPINOSA, B. (2003) *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2007) *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica.

_____. (2009) *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes.

LUCCHESI, F. (2009) *Conflict, Power and Multitude in Machiavelli and Spinoza*.

za. *Tumulti and Indignation*. London: Continuum.

MAQUIAVEL, N. (2008) *O Príncipe*. Lisboa: Círculo de Leitores.

MORFINO, V. (2002) *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza-Machiavelli*.

MILANO: LED Edizioni Universitarie.

OAKESHOTT, M. (1991) *Rationalism in politics and other essays*. Indianapolis: University Press.

SENELLART, M. (1989) *Machiavélisme et raison d'Etat - XII-XVII siècle*, Paris, PUF.

Recebido em 14/04/2015. Aceito em 27/04/2015.